

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pró-Reitoria de Pós-Graduação
Coordenação de Direito
Doutorado em Direito

Olívia Brandão Melo Campelo

A ideia de justiça na crise moral contemporânea

São Paulo
2016

Olívia Brandão Melo Campelo

A ideia de justiça na crise moral contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Área de concentração em Filosofia do Direito, como parte dos requisitos à obtenção do grau de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Benedito Isaac Chalita

São Paulo

2016



Olívia Brandão Melo Campelo

A ideia de justiça na crise moral contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito da Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, como parte dos requisitos à obtenção do
grau de Doutor em Direito.

Área de concentração: Filosofia do Direito

Aprovada em: _____ / _____ / 2016

Banca Examinadora

Prof. Dr. Gabriel Benedito Isaac Chalita (PUC/SP)
Orientador

Às minhas filhas, Anna Sophia e Sarah,
graças de Deus em minha vida e minha
principal fonte de amor, de bondade e justiça.
Para elas e por elas, o conhecimento sempre.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida e por todas as bênçãos, principalmente pela bênção de ter nascido fruto de um grande amor, no seio de uma família que me ama e me aceita como sou.

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), por me acolher.

Ao Prof. Dr. Gabriel Chalita, por sua gentileza e competente orientação; à Profa. Dra. Márcia Alvin, pela disponibilidade e atenção com que sempre me tratou; e ao amigo e Prof. Dr. Willis Santiago Guerra Filho, por me ensinar o lado poético do Direito.

Aos meus pais, Maurício e Dayse, pelos exemplos de fé, amor ao próximo, bondade, respeito e solidariedade com que me educaram; pela vida de dedicação a mim, aos meus irmãos e, agora, às minhas filhas.

Ao Victor, meu amor, homem que escolhi amar e por quem escolhi ser amada, pessoa que faz dos meus sonhos os seus. Sem o seu amor, sua dedicação à nossa família e seu total apoio, nada disso se tornaria realidade.

Às minhas filhas, Anna Sophia e Sarah, razões de minha existência, que sentiram todas as minhas ausências e medos, e, ainda assim, com amor, docura e esperança, souberam compensar as dificuldades que enfrentei e me mostraram que tudo vale a pena.

Aos meus irmãos, Maurício Filho, Marcus e Marcelo, por encontrarem em mim suas referências de alegria e confiança, o que me motiva a ser sempre melhor.

Ao meu avô, Álvaro, exemplo de disciplina, retidão de caráter e de uma vida dedicada à Justiça; à minha avó Cecy (*in memoriam*), por me ensinar o valor da família e do estudo. Agradeço, ainda, à Vovó Raimunda, que me ensinou um amor sem limites, sem condições; e à Dadá, pelo carinho; a ambas, por seguirem firmes na missão de representar meus avós que partiram deste mundo para estar ao lado de Deus, e, que, tenho certeza, continuam nos iluminando e protegendo, são eles: Vovô Agenor, Vovó Heloísa, Vovó Mirtes, Tia Geny e Titia. A vida de cada um, com a devida importância, me inspirou a definir meus valores e princípios.

Às minhas duas raízes, minhas duas famílias, Brandão e Melo. Sem minha família eu não seria quem sou. Nelas me vejo, me comprehendo, me aceito. Por meio delas me inspiro, me fortaleço, procuro crescer e conhecer. Família é tudo. Ao amor, à generosidade e exemplo dos meus tios e minhas tias, eu só tenho a agradecer. Pela amizade e disponibilidade dos meus primos e minhas primas, eu vou vencendo os meus desafios. Agradeço, ainda, aos familiares por afinidade e amigos, nas pessoas de meus sogros, Eulálio e Carmelita, família que escolhi, presentes e presença de Deus em minha vida. Sinto-me abençoada por ter todos vocês.

Por fim, um agradecimento especial se faz necessário, pois sem o suporte, apoio e amor dessas pessoas, o Doutorado seria apenas um sonho, jamais realidade. Aos meus tios, Agenor e Cristina, que fizeram com que eu sempre me sentisse sua filha e fazem minhas filhas se sentirem suas netas. Aos meus generosos primos, Silvia e Agenor Neto, por compartilharem comigo suas vidas e família. Às minhas amadas primas, Ana Cristina e Cristiane, por fazerem minhas viagens a São Paulo mais leves, mais doces e sempre alegres. À Vanessa, Roberta, Flávia, Luciana, Germana, Heloísa, Andrea, Alana, Lilian, Nininha, Patita, Sandra, Rose, Dani e Dona Maria, por me blindarem dos medos e inseguranças, e por serem a certeza de que eu poderia ir sempre além.

A todos, a minha sincera e eterna gratidão.

Canção do Tamoio

Não chores, meu filho
Não chores, que a vida
É luta renhida
Viver é lutar
A vida é combate
Que os fracos abate
Que os fortes, os bravos
Só pode exaltar.

Antônio Gonçalves Dias

RESUMO

CAMPELO, Olívia Brandão Melo Campelo. **A ideia de justiça na crise moral contemporânea.** 2016. 120 folhas. Tese em Filosofia do Direito – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Esta pesquisa foi desenvolvida com o objetivo de identificar o conceito de justiça na crise moral contemporânea. A sociedade vive um intenso processo de transformação de seus valores. Para responder às indagações desse momento de incerteza, a filosofia jurídica contemporânea concentra suas discussões sob as vertentes do liberalismo e do comunitarismo. Enquanto os primeiros entendem que a sociedade não é governada por determinados fins ou objetivos comuns aos seus membros, mas sim por princípios justos, os quais não pressupõem que uma determinada forma de vida seja mais correta que a outra; os comunitaristas consideram que as experiências e significações dos indivíduos são modeladas pelos ideais da sua comunidade de origem, como parte integrante dela na busca de um bem comum. Para a execução do trabalho, foi necessário um passeio pela história da Filosofia do Direito e uma breve análise sobre a ideia de Justiça na Grécia Antiga com Sócrates, Platão e Aristóteles; bem como uma passagem pelo medievo para compreender as lições de Agostinho, Tomás de Aquino e Guilherme Ockham; além de buscar uma ideia de justiça mais “moderna”, com a influência de Kant no pensamento liberal contemporâneo e a contraposição de Hegel ao pensamento kantiano. Posteriormente, foi abordada a tradição contratualista, a teoria de justiça de John Rawls e a sua visão liberal sobre o conceito de justiça. Quanto à crítica comunitarista à teoria liberal, especialmente à Rawls, foram avaliados os diagnósticos e contribuições de Alasdair MacIntyre e Michael Sandel sobre a decadência moral e a ideia de justiça no contexto atual. Concluiu-se pela existência de crise moral, considerada também crise dos valores, além de uma crise jurídica que comprometem o ideal de justiça. Assim, torna-se emergencial a retomada da racionalidade prática e o retorno da teoria das virtudes aristotélicas como forma de efetivar a ideia de justiça.

Palavras-chaves: Liberalismo. Comunitarismo. Justiça. Crise moral. Virtude.

ABSTRACT

CAMPELO, Olivia Branda Melo Campelo. **The idea of justice in contemporary moral crisis.** 2016.120 pages. Thesis in Philosophy of Law – Pontificio Catholic University of São Paulo.

This research was developed with the objective of seeking a way to accomplish the concept of justice in contemporary moral crisis. The society is experiencing an intense process of transformation of its values. In order to answer the inquiries of this uncertain moment, the contemporary legal philosophy focuses its discussions under the strands of liberalism and communitarianism. While the the liberalism understand that society is not governed by certain common goals applied to its members, but by just principles, which do not assume that a certain way of living is more correct than the other; communitarians believe that the experiences and meanings of individuals are shaped by the ideals of their home community, as an integrated part in the search for a common good. For the realization of this paper, It was necessary a tour in the history of legal philosophy and a brief analysis of the idea of Justice in Ancient Greece with Socrates, Plato and Aristotle; a passage through the Middle Ages to understand the lessons of Augustine, Aquinas and William Ockham; followed by a search for an idea of a more “modern” justice, with the influence of Kant in contemporary liberal thought and the opposition of Hegel to Kant's thought. Subsequently, the contractualist tradition was addressed by John Rawl´s theory of justice and his liberal view on the concept of justice. In regards to the communitarian objection to the liberal theory, especially to Rawls', it was evaluated the diagnosis and contributions of Alasdair MacIntyre and Michael Sandel about moral decay and the idea of justice in the current context. It was concluded by the existence of moral crisis, considering also the crisis of values, as well as a legal crisis that compromises the ideal of justice. Thus, it becomes necessary an emergency resumption of practical rationality and the return of the theory of Aristotelian virtues as a way of carrying out the idea of justice.

Keywords: Liberalism. Communitarianism. Justice. Moral crisis. Virtue.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DO DIREITO MODERNA: MORALIDADE, SOCIEDADE E ESTADO PARA KANT E HEGEL.....	15
2.1	O nascimento da Filosofia do Direito.....	15
2.2	A política do bem comum: a tradição aristotélica.....	16
2.3	Os fundamentos da filosofia medieval para a estrutura do pensamento filosófico moderno.....	17
2.4	Moralidade, sociedade e Estado para Kant e Hegel.....	27
2.4.1	A crítica da razão e a fundamentação da moral de Immanuel Kant.....	28
2.4.2	A ética, a moral e o direito para Kant.....	32
2.4.3	A crítica de Hegel a Kant.....	35
3	A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO CONTRATUALISTA E A TEORIA DE JOHN RAWLS.....	45
3.1	Do utilitarismo à tradição contratualista.....	45
3.2	Conceitos de justiça.....	53
3.3	Princípios de justiça.....	54
3.4	Modos de justificação dos princípios de justiça.....	57
3.4.1	A posição original e o equilíbrio reflexivo.....	57
3.4.2	O justo, o bem e a proposta de justiça como equidade.....	59
3.5	A crítica aos princípios de justiça.....	61
4	A CRÍTICA COMUNITARISTA À TEORIA DE JUSTIÇA DE JONH RAWLS.....	65
4.1	A crítica comunitarista.....	65
4.2	A crítica de Alasdair MacIntyre a John Rawls.....	73
4.3	A crítica de Michael Sandel a John Rawls.....	80
4.3.1	Crítica da concepção atomista de pessoa.....	85
4.3.2	Crítica da pretensão de neutralidade dos princípios liberais de justiça e do direito e da prioridade dos direitos individuais frente ao bem comunitário.....	90
5	A IDEIA DE JUSTIÇA NA CRISE MORAL CONTEMPORÂNEA.....	93
5.1	Crise moral.....	93
5.2	Crise do direito.....	98
5.3	O retorno a Aristóteles e a tradição de pesquisa racional para alcance da justiça.....	103
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
	REFERÊNCIAS.....	115

1 INTRODUÇÃO

A questão da justiça está no centro da filosofia jurídica, desde os tempos de Platão. Na obra *República*,¹ esta questão já foi tratada e ainda hoje existe uma preocupação em relação a este tema, tanto no que se refere ao conteúdo normativo quanto aos conceitos fundamentais da teoria filosófica da justiça e política social.

As discussões em torno da ideia de justiça, na contemporaneidade, têm efervescido, principalmente, desde o século XX, através de intensos debates entre liberais e comunitaristas. A filosofia norte-americana tem se desenvolvido sob uma diversidade cada vez maior de abordagens, no geral contraditórias. Desde então, a filosofia jurídica contemporânea, principalmente aquela proveniente dos Estados Unidos, tem centrado suas discussões sob duas vertentes: de um lado, tem como representantes John Rawls,² Ronald Dworkin,³ Thomas Nagel⁴ considerados como liberais. Do outro, figuras de peso como Charles Taylor,⁵ Michael Sandel⁶ e Alasdair MacIntyre.⁷ Enquanto os primeiros entendem que a sociedade não é governada por determinados fins ou objetivos comuns aos seus membros, mas sim por princípios justos, os quais não pressupõem que uma determinada forma de vida seja mais correta que a outra. Os comunitaristas consideram que as experiências e significações dos indivíduos são modeladas pelos ideais da sua comunidade de origem, como parte integrante desta na busca de um bem comum.

Em oposição aos liberais, a crítica comunitarista tem se caracterizado pela rejeição da visão moderna de sujeito, da pretensão à universalidade das normas morais, do primado do justo sobre o bem, dentre outras questões. É justamente do interior desse cenário que emerge Alasdair MacIntyre,⁸ filósofo escocês considerado por muitos teóricos como o principal crítico da modernidade liberal. MacIntyre tornou-se conhecido depois da publicação de seu livro *Depois da Virtude*, em 1981, no qual focou sua crítica na origem, desenvolvimento e declínio da cultura moral e política do mundo ocidental. Partindo da tese de que os conceitos

¹ PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

² RAWLS. *Uma teoria de justiça*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³ DWORAKIN. Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁴ NAGEL, Thomas. *Igualdad y Parcialidad*. Barcelona: Paidós Surcos 27, 2006.

⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

⁶ SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução Jussara Simões. Revisão Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.

⁸ Id. Ibid.

morais são visceralmente ligados às tradições sociais e culturais em que os seres humanos estão inseridos, MacIntyre investiu na crítica às formulações liberais e suas consequências práticas.

De acordo com o filósofo escocês, a pretensão à descoberta de critérios de racionalidade fora de todas as tradições e culturas, como formulam muitas teorias liberais, não passa de uma ficção que só poderia desembocar num fraco resultado para fornecer o que necessitamos para uma fundação da ética e da política: compreender um ponto de vista comum, tornado impossível pelo agnosticismo declarado das teorias liberais. O sistema liberal estaria em crise justamente por ser a tentativa de levar em frente uma tradição de pesquisa fracassada que é aquela do Iluminismo.

Como um teórico que não procura delimitar espaços entre ética e justiça, desacreditando nas políticas das ordens sociais liberais, MacIntyre exerce uma forte crítica ao liberalismo, procurando, inclusive, formular um modelo de comunidade que possa fugir às forças desintegradoras do Estado liberal. Levando em conta essa crítica de MacIntyre e dos demais filósofos comunitaristas como Michael Sandel,⁹ a presente pesquisa tem como problema central investigar a seguinte indagação: qual a ideia de justiça na crise moral contemporânea? É possível se falar efetivamente em justiça a partir da visão liberal numa sociedade desprendida dos valores morais?

A sociedade em que vivemos, não apenas no contexto nacional, mas também internacionalmente falando, vive um intenso processo de transformação de seus valores. Nunca, como nas últimas décadas, havia se constatado tanto progresso na ciência e tecnologia, tantos sinais de prosperidade acompanhados de um modo alarmante do aumento das disparidades econômico-sociais. Este início do século XXI desvenda um panorama de progresso científico e tecnológico sem precedentes acompanhado de padecimentos humanos indescritíveis. O mundo permanece ambivalente e eivado de contradições. Um mundo caracterizado pela revolução das comunicações que aumenta a complexidade das relações sociais e que foge aos parâmetros convencionais.

Na busca pelas respostas a tantas indagações, a tantos conflitos de valores, ao ser humano é, enfim, reconhecida a necessidade de acesso direto à justiça e esta, por sua vez, sente a necessidade de tornar-se mais justa.

Em vista disso, face à luta incessante da razão de humanidade sobre a razão e formalidade do Estado pela efetivação do ideal de justiça, nos últimos dez anos, poucos

⁹ SANDEL, op. cit., 2005.

filósofos exerceiram uma influência tão poderosa na crítica contemporânea do liberalismo, especialmente quanto as ideias de John Rawls, como Alasdair MacIntyre e Michael Sandel.

MacIntyre tem criticado veementemente às ordens sociais liberais e tem buscado um conjunto de fundamentações teóricas que possibilitem novas práticas racionais no campo das instituições jurídicas e políticas, partindo do reconhecimento da unidade biográfico-narrativa de uma vida humana e da necessidade de se considerar o papel fundamental das tradições na constituição da identidade humana. Michael Sandel, por sua vez, é um filósofo da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, que tem feito sucesso mundialmente por explorar temas relacionados à Justiça, Equidade, Democracia e Cidadania. Sandel faz duras críticas ao modelo de justiça liberal e propõe que seus alunos juntos com ele acompanhem acontecimentos recentes em seu país, com os filósofos Aristóteles,¹⁰ John Rawls e Immanuel Kant.¹¹

Ao citar os filósofos Aristóteles, Rawls e Kant para que sejam analisados, a fim de se compreender os acontecimentos recentes, Sandel não trouxe uma história das ideias, fez uma reflexão moral e política, com um título que remete às teorias da justiça dos filósofos citados pelo autor, analisadas uma por uma.

A discussão sobre a virtude ampara-se na premissa de que o Estado deveria desencorajar condutas consideradas falhas sob o aspecto moral. Mas como julgar conceitos conforme a moralidade se há discordância entre os cidadãos de diferentes sociedades? Não seria perigoso impor julgamentos sobre a virtude por meio da lei? Com base em indagações como essas, há quem defenda a neutralidade do Estado acerca de vício e virtude, não lhe cabendo conservar as boas atitudes e desestimular as más. E é exatamente a neutralidade da sociedade ou promoção de virtudes que divide o pensamento político em antigo e moderno.

Nesse sentido, o objetivo desta pesquisa é identificar o conceito Justiça na crise da moralidade contemporânea. Para responder estes questionamentos, necessário se faz um passeio pela história da Filosofia do Direito e uma breve análise sobre a ideia de Justiça na Grécia Antiga com Sócrates,¹² Platão¹³ e Aristóteles.¹⁴ Uma passagem pelo medievo para compreender as lições de Agostinho,¹⁵ Tomás de Aquino¹⁶ e Guilherme Ockham;¹⁷ e,

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores).

¹¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Barcarolla, 2009.

¹² PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton. Clássicos Gregos*. Brasília: UnB, 1997.

¹³ PLATÃO, op. cit., 2006.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores)

¹⁵ AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. 6. ed. Tradução de O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

posteriormente, buscar uma ideia de justiça mais “moderna”, a influência de Kant no pensamento liberal contemporâneo e a contraposição de Hegel ao pensamento kantiano. No segundo capítulo, será abordada a tradição contratualista e a teoria de justiça de John Rawls e a sua visão liberal sobre o conceito de justiça. No terceiro capítulo, a abordagem será sobre a crítica comunitarista à teoria liberal, especialmente a Rawls. Por fim, no quarto capítulo, será analisada a crise moral contemporânea e a alternativa para a efetividade da justiça no mundo contemporâneo.

Metodologicamente o estudo tomará como ponto central de a efetividade da justiça a partir da análise do fracasso da teoria de justiça liberal no contexto moral atual. Por meio da análise da teoria liberal, da crise moral contemporânea e da crítica comunitarista que se busca construir uma justiça, de fato, justa. Dentre as estratégias de ação para o desenvolvimento da tese, a pesquisa bibliográfica qualitativa e a participação do orientador foram fundamentais, tanto no processo de seleção do material bibliográfico a ser investigado de forma sistemática, como na discussão e aprofundamento dos resultados obtidos.

É em momentos históricos de total indefinição como o atual, de consequências imprevisíveis para o a Ciência do Direito, para a Ética, para a Política, para o Ideal de Justiça e para a própria humanidade, que se impõe preservar os verdadeiros valores humanos.

Dessa forma, torna-se necessário clarificar a teoria de justiça do liberalismo contemporâneo, com enfoque em John Rawls; além de analisar as posições políticas comunitaristas, especialmente de Alasdair MacIntyre e Michael Sandel, como contribuição de aperfeiçoamento do debate político-jurídico frente à crise moral contemporânea.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. Exposição sobre a metafísica de Aristóteles, proêmio. Tradução de C. A. R. do Nascimento e F. B. S. Netto. *Transformação*, São Paulo, v. 5. 1982b. Disponível em: <HTTP://www.fflch.usp.br/df/cepame>.

¹⁷ OCKHAM, Guilherme. *Oito questões sobre o poder do Papa*. Tradução, introdução e notas de J.A.C>R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

2 FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DO DIREITO MODERNA: MORALIDADE, SOCIEDADE E ESTADO PARA KANT E HEGEL

2.1 O nascimento da Filosofia do Direito

Os primeiros ideais de Justiça, bem como a Ética e a Política, na forma como concebemos hoje, nasceram nas cidades gregas, entre os séculos VI e IV antes de Cristo. Inúmeros fatores daquela época marcam as nossas formas de pensamento, a começar pela concepção de igualdade, isonomia. Nas cidades gregas, apesar de escravistas, os homens livres eram considerados iguais como absolutamente livres em contraposição aos escravos que eram iguais na privação de liberdade.

A ideia de igualdade está bem distante de sua concepção moderna. O cidadão pensado pelos gregos é igual porque é livre; é igual enquanto é livre. E tais cidadãos são homens no sentido exato do gênero masculino, já que mulheres, crianças e os que não nasceram na cidade estão excluídos da cidadania. Neste sentido, a noção de igualdade, malgrado sua falta de generalidade, teve um impacto extraordinário tanto na vida grega quanto na formação do pensamento ocidental.

O *phronimos* por excelência foi Péricles, governante de Atenas por 40 anos. Enquanto os demagogos afagavam os desejos da multidão com a sua retórica, o homem prudente se preocupava em esclarecer a razão de todos. E foi assim que Sócrates se tornou figura pública. Aristófanes chamava Sócrates de sofista, mas este dizia não poder aceitar o título de “sábio”. No máximo poderia ser chamado de “amigo da sabedoria”, isto é, de filósofo; já que se dedicava a buscar o conhecimento racional.

Sócrates não escreveu nada e tudo o que sabemos dele é por meio de terceiros, em especial por Platão, seu discípulo. Pode-se dizer que Sócrates é uma personagem literária dos diálogos de Platão¹⁸ que trabalha a tese de que verdade exige a absoluta contraposição entre o ser (o que é) e o não-ser (o que não é). Desta forma, o “o que é” é desde sempre, pois não pode haver um antes, que seria um “não ser”. Assim, Sócrates busca não uma aparência de justiça, mas a definição da própria justiça. A Justiça é, para Sócrates, uma virtude, é algo bom e útil. A justiça promove a união e a harmonia; enquanto a injustiça é um vício, é má e é nociva. Esta definição sobre os ganhos substanciais quanto à necessidade de justiça pode ser encontrada no livro *A República* de Platão.¹⁹

¹⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton. Clássicos Gregos*. Brasília: UnB, 1997.

¹⁹ PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

A questão da justiça está no centro da filosofia política desde a *República*. No entanto é, a partir da Cidade justa, ideal, que se poderá definir a justiça e distinguir o que é justo do que apenas parece justo. Nesta cidade, que pouco importa que seja inatingível, haveria igualdade entre homens e mulheres, seria uma cidade onde cada um concorreria segundo suas aptidões naturais para a sua harmonia. Muito embora a ideia de cidade não corresponda a nenhuma cidade existente, é tão mais real do que qualquer cidade. Para explicar isso, Platão lança mão da Alegoria da Caverna e deixa como lição que, confundidos por aquilo que nos parece bom e justo, mudando de opinião, os homens são injustos e infelizes. Conhecendo o Bem e a Justiça, os homens serão bons e justos.

2.2 A política do bem comum: a tradição aristotélica

Contrariando Platão e Sócrates, surge Aristóteles²⁰ com a ideia de que conhecimento e qualidade moral não estão necessariamente unidos, defendendo a necessidade de conhecermos o que são as virtudes, os valores morais, tais como a justiça, a coragem ou a amizade. Segundo ele, o conhecimento não nos torna virtuosos. Não podemos, na visão de Aristóteles, nos refugiar na teoria. Uma pessoa não é boa porque ela conhece o que é a justiça ou qualquer outro valor moral. Para que uma pessoa seja boa, ela deve querer ou desejar agir em conformidade com valores.

Nas obras de Aristóteles *Ética a Nicômaco*,²¹ livro VI, e a *Metafísica*,²² livro VI, podemos encontrar a definição sobre o que vem a ser o conhecimento teórico e o conhecimento prático. O conhecimento teórico, também chamado de científico, é a capacidade racional para explicar porque algo acontece. Já o conhecimento prático, é aquele que permite aos seres humanos produzir ou agir no mundo, refere-se às ações.

A ética e a política são conhecimentos práticos porque identificam o que de melhor pode ser realizado pelas ações humanas. Aristóteles distingue dois modos de praticar belas e nobres ações: uma motivação vem da nobreza do caráter ou do temor ao castigo. A pessoa virtuosa jamais praticaria uma conduta reprovável.

Ao discorrer sobre as ações humanas, Aristóteles não condena as paixões ou o prazer, mas a sua desmesura. Defende que sem uma educação adequada nos tornamos intemperantes. Acredita que os seres humanos não são nem bons nem maus por natureza, mas podem se

²⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Aristóteles*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein. São Paulo: Abril, 1973.

²¹ ARISTÓTELES, op. cit., 1973.

²² ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

tornar um ou o outro em função da educação que recebem. A racionalidade humana é, portanto, a capacidade para enunciar a verdade inscrita no mundo; e conhecer pode significar apreender pelo pensamento o que as coisas são e a causas de as coisas serem tais como elas são. O melhor para o ser humano seria, segundo Aristóteles, agir em conformidade com o que a razão afirma ser verdadeiramente bom, justo e nobre. O supremo bem humano é a atividade da alma de acordo com a razão virtuosa. Este bem supremo é a *eudaimonia*, traduzido por felicidade, a realização excelente de sua natureza.

Para Aristóteles, o bem propriamente humano não está vinculado a nenhuma realidade transcendente. A cidade (*polis*) é o lugar onde os seres humanos se fazem seres humanos. É na cidade e por meio dela que podemos realizar a nossa essência. Os seres humanos, enquanto animais racionais, são compostos de razão e desejo, não vivem apenas para satisfazer seus instintos naturais de sua animalidade; vivem para buscar e encontrar a verdade das coisas por meio da racionalidade. No entanto, é preciso mais do que conhecer esta verdade das coisas, é necessário aprender a desejar aquilo que é racionalmente posto como bom, com fins moralmente bons. Para tanto, a cidade é o lugar natural desta realização porque é uma comunidade ordenada segundo a justiça e o bem, onde a finalidade primordial será a promoção do bem viver juntos, isto é, a promoção de um modo de vida determinado pelos princípios da justiça e da virtude, cuja autoridade política está baseada na igualdade e na liberdade dos cidadãos.

É na comunidade política que o ser humano se torna capaz de perceber e manifestar o bem e o mal, o útil e o prejudicial, o justo e o injusto. Eis aí a causa pela qual o ser humano é naturalmente um animal político. Para ele, a natureza especificamente humana comporta reflexão (deliberação) e escolha (decisão racional).

2.3 Os fundamentos da filosofia medieval para a estrutura do pensamento filosófico moderno

É imprescindível a apreciação do modo como a filosofia contemporânea se posiciona em relação aos valores assumidos no período constitutivo da modernidade, quando se deram as transposições de concepções teológicas e metafísicas. Para a compreensão do mundo atual, essa análise da filosofia de alguns autores medievais, como Agostinho²³, Tomás de Aquino²⁴ e Guilherme de Ockham,²⁵ facilita a compreensão.

²³ AGOSTINHO, op. cit., 2001.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, op. cit., v. 5. 1982b. Disponível em: <HTTP://www.fflch.usp.br/df/cepame>.

Em relação à filosofia, Agostinho trata da importância da relação entre fé e razão. Segundo ele, sem uma alma racional, o homem não consegue nem ao menos crer. Para que tenha fé, o homem precisa da razão; ao mesmo tempo em que, quanto àquilo que ainda não pode compreender, o homem precisa da fé. Assim, para Agostinho, a fé não pode ser entendida como algo irracional, mas como possibilidade de amadurecimento e realização integral da razão. Nesse sentido, fé e razão se complementam. A fé não pode existir numa alma desprovida de razão na mesma medida em que a razão necessita da fé para ajudá-la na compreensão daquilo que ainda não pode compreender por si mesma, ainda que depois possa ser compreendida sem a necessidade da fé. Dessa ideia pode-se entender que tudo o que existe no mundo e tudo o que pode ser pensado foi criado por Deus. Agostinho defende a criação do mundo por Deus por meio de uma reflexão sobre a mutabilidade das coisas. Para o conjunto de coisas mutáveis existirem, dependeu, ao menos uma vez, de algo que fosse anterior a si. E é preciso que esse ser que deu origem ao mutável tenha sempre existido, que seja eterno e imutável. Por causa disso, Agostinho defende que a mutabilidade é o maior testemunho que as coisas podem dar de seu criador.²⁵

Ao escrever *Cidade de Deus*, Agostinho se propõe a demonstrar logo na primeira parte da obra que nem tudo que foi alcançado pelos homens era de fato estranho ao proposto pela fé cristã, principalmente no que diz respeito ao que foi alcançado pelos filósofos. Em sua análise da filosofia, Agostinho acredita que os filósofos “platônicos” se destacam dos demais por confessarem haver um Deus.²⁶

É sabido, no entanto, que os platônicos sozinhos não chegaram a conhecer todas essas coisas, nem de só vez. Devem-se aos filósofos pré-socráticos, aos jônios e aos itálicos, a primeira tentativa de compreensão das coisas naturais. E foi com Sócrates que a filosofia deu um salto significativo, deixando de lado as coisas da natureza e orientando seus estudos “para a reforma e ordenação dos costumes”, em favor da Ética e da Moral. Agostinho acreditou que a escolha de Sócrates pela Ética e Moral deu-se pelo fato de ter percebido que a preocupação dos filósofos que o antecederam poderia ser inútil; já que teria descoberto que as causas que

²⁵ OCKHAM, Guilherme. *Oito questões sobre o poder do Papa*. Tradução, introdução e notas de J.A.C.R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

²⁶ AGOSTINHO, op. cit., 2001. “Existimos porque somos criados, mas não existíamos antes de existir; portanto, não podíamos ter criado a nós mesmos”.

²⁷ Ibid., 2001, p. 190. “[...] acima de toda natureza da alma, que não apenas fez o mundo visível, frequentemente nomeado de “Céu e Terra”, mas fez também sem exceção toda a alma. E faz feliz a alma racional e intelectual, de cujo gênero é a alma humana, pela participação em sua luz incomutável e incorpórea”.

regiam a natureza residiam na vontade de um único e soberano Deus, que só poderia ser conhecido por meio de uma inteligência purificada.²⁸

Tendo como ponto de partida que o estudo da sabedoria diz respeito à ação e à contemplação, Platão teria dividido a filosofia em três partes; moral (Ética), natural (física) e racional (Lógica). Mas é no que diz respeito à moral que Platão teria chegado às conclusões mais importantes e é isso o que justifica a filiação de Agostinho ao neoplatonismo. Agostinho afirma que o objeto da Ética é o bem supremo, ao qual, nós do gênero humano, referimos tudo o que fazemos. Segundo ele, Platão chama esse bem supremo e verdadeiro de Deus. Daí a ideia de que o filósofo deve amar a Deus e que o estudioso da sabedoria só é feliz quando começar a fluir a Deus.²⁹

Por sua própria racionalidade, por meio da filosofia, o homem é capaz de conhecer parte do projeto divino, por meio da contemplação da criação. Tal conhecimento leva-o à divisão dos saberes e daí à constituição da moral, que tem por objeto o bem supremo, ou seja, a própria felicidade. E esse bem supremo não poderá ser alcançado sem a retomada da complementariedade entre fé e razão já retratada. Por maior que seja o esforço com o máximo de dedicação, quando abandonado às suas próprias forças, o intelecto humano é capaz de resultados parciais. E por mais que se esforce o intelecto humano é incapaz de alcançar sozinho tudo o que necessita para abarcar o bem supremo. Eis a diferença entre a moral dos filósofos, baseada nas coisas vãs, da moral dos cristãos, baseada na verdadeira felicidade. Eis a diferença entre a Cidade Celeste e a Cidade Terrena: ambas visam à felicidade, mas apenas uma será verdadeiramente capaz de alcançá-la. Para Agostinho, os homens estão divididos entre “aqueles que vivem segundo o homem” e “aqueles que vivem segundo Deus”.³⁰

A fim de tornar ainda mais precisa a distinção entre as duas cidades, Agostinho pretende ocupar-se em mostrar como é possível pensar corretamente a constituição de uma cidade tendo como ponto de partida o modo pela qual ela visa alcançar o fim que almeja, ou seja, o supremo bem ou felicidade, também identificada por vezes com a paz. Para tanto, utiliza como base a filosofia ciceroniana que via na justiça o próprio fundamento da República, “coisa do povo” e o “povo” como a “união de muitos, associada pela concordância no direito e pela “utilidade comum”. Segundo esse pensamento, o direito não pode ser

²⁸ AGOSTINHO, op. cit. 2001, p. 193. “E por isso aconselhava insistenteamente a purificação da vida pelos bons costumes, para que o espírito, livre de desejos degradantes, fosse elevado por seu vigor natural para o que é eterno, para contemplar com a pureza da inteligência a natureza da luz incorpórea e imutável em que vivem estavelmente as causas de todas as naturezas engendradas”.

²⁹ Id. Ibid.

³⁰ Ibid., p. 64 [...] Pois estas duas cidades estão misturadas e atreladas entre si neste século, até que sejam separadas pelo juízo final”.

separado da justiça, uma vez que a “concordância no direito” pressupõe que a república não pode ser gerida sem justiça: onde não há verdadeira justiça, não pode haver direito. Dessa forma, Agostinho conclui que onde não há justiça, não há direito, não há povo. Portanto, inexistirá a república. A Justiça seria aquela virtude que distribui a cada um o que é seu e, conforme Agostinho, melhor seria definir povo como o “conjunto de multidão de seres racionais associados pela concordância comum das coisas que ama”.³¹ Portanto, a Justiça não seria algo pressuposto ou intrínseco à República; de maneira incondicional, a justiça pertence apenas à Cidade de Deus, que não se identifica com nenhuma cidade neste mundo.³²

Agostinho absorve a teoria estoica, através de Cícero, no que diz respeito ao direito e à concepção da lei. Em sua concepção de Justiça, a ideia de um Deus pessoal, cuja vontade criou tudo o que existe, é forte. O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, é a sua mais importante criatura. E por todos os homens serem criados em iguais condições, todos são filhos de Deus. Nesse sentido, a justiça consistirá num tratamento desigual, ao modo da justiça distributiva de Aristóteles. Os premiados serão os que maior mérito alcançarem e os que alcançam o maior mérito são os que observam a lei de Deus, a lei natural e, depois, a lei humana, nessa ordem escalonada.

Contudo, a igualdade de todos perante a lei, na concepção de justiça de Agostinho, é um princípio de justiça que preside ao ato de criação, mas não explica totalmente essa justiça. A igualdade dos homens entre si é posta por Santo Agostinho como absoluta, mas somente na esfera da cidade de Deus. Para Santo Agostinho, essa justiça se substitui por um valor mais alto denominado de graça, ou seja, uma justiça divina que o homem não comprehende. Assim, o dar a cada um o que é seu assume uma significação ética ampla. Santo Agostinho desenvolve a concepção estoica da existência de uma lei natural universal e escalona as ordens legais divididas por ele em *Lex aeterna*, *Lex naturalis* e *Lex humana*. A *lex aeterna* liga todo o criado a Deus. Na ordem natural, a *lex naturalis* prescreve a harmonia do homem consigo mesmo, com a natureza e com o sobrenatural. Já a *lex humana* deve ter como fonte de referência a lei natural e os princípios imutáveis da lei eterna.³³

A primeira justiça, a suma justiça, é a que se põe como predicado de Deus, como adequação infalível do seu agir com a sua vontade, que se refere a si mesmo. Deus não se ordena senão a si mesmo. Nada deve ao homem que só pode invocar D'Ele a graça, uma

³¹ AGOSTINHO, op. cit. 2001.

³² Ibid., p. 419. “[...] pois, em geral, a cidade dos ímpios, na qual Deus não impõe como aquele a quem ela deve obedecer dado que proíbe que se ofereça sacrifício senão exclusivamente a ele, e portanto, na qual não impõe a alma reta e fielmente sobre o corpo e a razão sobre os vícios, carece da verdadeira justiça”.

³³ AGOSTINHO, op. cit. 2001, livro XII, cap. XVIII, p. 177.

gratuidade. O ato de justiça supremo do homem é a submissão absoluta a Deus, reconhecendo-o como senhor em tudo.

A cidade dos homens, que objetiva a paz temporária, tem de ordenar-se à cidade de Deus, que realiza para o homem a paz eterna em Deus. A sua finalidade subordina-se a última finalidade do homem: Deus. O Estado que não observa essa ordem, comete injustiça. A suma injustiça comete quando se furta à submissão ao seu Criador. A Justiça perfeita como igualdade de todos só se opera eficazmente na cidade de Deus.

São quase 800 anos que separam Agostinho de Tomás de Aquino e muito aconteceu da queda do Império Romano do Ocidente, à consolidação da fé cristã como principal religião no Ocidente latino, a transferência da filosofia para o Oriente e o surgimento, em meados do século XIII, das universidades. Tomás de Aquino é lembrado como o que melhor cristianizou o aristotelismo e quando comenta a *Política* de Aristóteles, retoma a ideia aristotélica segundo a qual a cidade é a suprema comunidade humana. Segundo Tomás de Aquino,³⁴ Aristóteles teria defendido que a associação humana estaria ordenada de modo a visar a algum bem. E a cidade seria a mais geral dessas associações porque englobaria as outras. O bem para o qual a cidade estaria ordenada seria o bem mais fundamental entre todos os bens: o bem comum. Por isso, Tomás de Aquino destacou que o bem comum é maior e mais divino que qualquer bem de algum indivíduo, pois estaria mais próximo da semelhança divina, causa universal de todos os bens.³⁵

É nesse sentido que Tomás de Aquino entende que Aristóteles defenderá que o homem é naturalmente um animal político, sendo parte da natureza do homem associar-se em comunidades. Mas a principal prova de que a vida em comunidade é algo natural ao homem, estaria no fato de o homem ser o único animal dotado de fala. A fala é exclusiva do homem, que diferentemente dos animais, pode falar com a intenção de significar algo. A fala humana auxilia o homem a realizar aquilo que o distingue dos demais animais: a capacidade de compreensão e a capacidade de comunicar-se com outro homem. Para Tomás de Aquino, a política é o resultado de um ajuste entre a natureza, o intelecto e a vontade humana.

Em suas lições, Santo Tomás de Aquino dispõe que a lei é uma sorte de regra ou medida de atos humanos, segundo a qual alguém é induzido ou desestimulado a agir. Consequentemente, toda lei é baseada na razão, princípios de todos os atos humanos. Além disso, o principal ato humano de que a razão é princípio é aquele que visa ao fim último da

³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001. v.1.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's politics*. Tradução de R. J. Regan. Indianapolis: Hackett, 2007.

vida humana, que é a felicidade. E esse, assim como o da razão, será o principal fim da lei. Ao compreender a ordem da criação, tal qual proposta por Deus, o intelecto oferece à vontade aquilo que aparece para ele como o mais próximo do bem ao qual o homem se destina. À vontade, cabe agir ou não de acordo com esse bem.

Essa escolha é proposta por Tomás de Aquino como a expressão do fim da comunidade, que só se dá quando os seus membros se propõem a viver segundo a virtude. E propiciar a vida segundo a virtude é tarefa do governante. Uma vida segundo a virtude não é o fim da comunidade, nem do homem. Ela é o meio. O fim do homem é o bem comum, que se confunde com o fim imediato da comunidade. O fim último da comunidade é o fim último do homem: fruição divina, o sumo bem e felicidade. E, apesar de estar ordenado pelo próprio Deus, o homem não pode, por sua própria natureza, chegar a esse fim. Ele precisa do auxílio divino, pois cabe ao governo divino cuidar daquilo que vai além da natureza humana. Segundo Tomás de Aquino, o único homem capaz de assumir tal governo é aquele que não é apenas homem, mas que também é Deus: Jesus Cristo. Está explícita a Teoria da Distinção entre o Poder Temporal e o Poder Espiritual. No poder temporal, o homem vê-se obrigado a buscar o bem comum como algo próprio da sua natureza humana. No entanto, o bom governo deve auxiliar o homem a alcançar o sumo bem, pelo poder espiritual, por intermédio da fé em Deus salvador.³⁶

O ponto de partida de São Tomás de Aquino é o mesmo de Santo Agostinho: o homem é imagem e semelhança de Deus. Entretanto, não pode o homem promover essa perfeição isolado ou por si mesmo. O homem não se encontra só no mundo e nem pode realizar o trabalho sobre ele sem a cooperação dos outros seres humanos. Daí ter que recorrer aos outros e ter que promover o fim individual em função do bem comum. Esse fim aparece como razão de ser do direito e se desdobra na perfeição da pessoa humana, no bem comum que lhe possibilita e na orientação última para Deus como fim transcendente e suma felicidade da pessoa.³⁷

Em relação à Justiça, dois elementos são vislumbrados nos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino: a alteridade e a igualdade. Por alteridade, entende-se a força do homem de atender à vocação para o criador juntamente com os outros que também a procuram realizar. Por igualdade, o dado de fé que consagra o homem como imagem de Deus. Com base nessa ideia de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, os tomistas chegaram à

³⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Escritos políticos*. Introdução de F. B. de Souza Neto. Tradução F. B. S. Neto, A. V. dos Santos e C. A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

³⁷ RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política: para cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012.

conclusão que o fundamento imediato e absoluto do direito é a pessoa humana; seu fundamento relativo é a comunidade humana e o fundamento último é Deus. Essa concepção pela qual o fundamento do direito é a pessoa humana levou os seguidores de São Tomás a afirmar que o conceito de direito adotado na *Summa Theologica* é de direito subjetivo, traduzido na exigência da pessoa humana, diante de uma coisa ou de uma ação de outrem para a realização da sua perfeição como pessoa.³⁸

É fundamental destacar que a fonte principal da teoria tomista da justiça como virtude específica é a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles,³⁹ no seu livro V, onde a justiça se define como hábito com o qual se fazem coisas justas. A virtude da justiça, diferentemente do que ocorre com as demais virtudes morais, tem sede na faculdade da alma denominada vontade ou apetite racional. Tal vontade não surge como algo contingente, mas constante e perpétuo. Vontade perpétua implica o propósito de agir com justiça sempre e em qualquer circunstância. Trata-se de uma perseverança firme no propósito, uma firmeza subjetiva. Com a exigência de que essa vontade ou apetite racional desempenhe o papel central dentre os elementos do ato justo, porque no caso de ignorância não haveria ato voluntário. Assim como as demais virtudes, a justiça contém os três elementos essenciais, a saber: o hábito, o agir e o bem.

Como toda virtude tem o seu objeto, aqui o objeto da justiça é o direito. Segundo Santo Tomás de Aquino, da análise do que significa o direito é que se terá a nítida noção da justiça. Para ele, o direito, objeto da justiça, é algo objetivo, mas não se confunde com a lei. Essa não é o direito mesmo, propriamente dito, mas certa razão do direito. Nesse sentido, o direito como justo surge antes por uma regra da razão (lei natural) que determina o justo. Essa regra da prudência pode manifestar-se sob a forma escrita, caso em que se chama lei (lei humana), que, por sua vez, será justa quando está conforme a lei natural, pois “a força da lei depende do nível de sua justiça”.⁴⁰ Assim, a lei para Tomás de Aquino não é um ditame do arbítrio, nem procede da vontade, mas da razão como medida dos atos humanos destinada ao bem comum como fim ultimo e temporal do homem. Eis os dois elementos essenciais que compõem o conceito de lei em São Tomás de Aquino: razão e bem comum.

São Tomás, portanto, define o direito enquanto objeto da justiça e a lei como fonte do direito, tendo esta como critério de validade a lei natural e, em escala superior, a lei eterna que é o supremo critério de validade de todas as leis. Daí a arte de legislar ser considerada parte da virtude chamada prudência.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, op. cit., 2001. v.1, 2-2q.57 a I.

³⁹ ARISTÓTELES, op. cit., 1973.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, op. cit., 2001. v.1. 1-2 q. 95 a 2; 2-2 q. 60-65.

Depois de pouco mais de meio século da morte de Tomás de Aquino, surgem as obras elaboradas por Guilherme de Ockham, um dos é um dos introdutores da chamada *via moderna*, que conduz o pensamento medieval para além da Escolástica Medieval.⁴¹

Naquele momento, a discussões entre o poder temporal e o poder espiritual ficaram tão acirradas que a Igreja reclamou para si a investidura sobre o poder temporal. Apenas ao Papa, detentor do poder espiritual, caberia o poder de coroar o Imperador e destituir o Imperador que não agisse de acordo com a lei cristã. Essa plenitude de poder fazia do Imperador um refém e serviçal da vontade papal.

Em oposição a esse raciocínio, estava a posição de alguns frades mendicantes da Ordem dos Franciscanos que, a princípio, não tinham nenhuma preocupação com a tese da plenitude do poder papal. A eles interessava a defesa da máxima evangélica segundo a qual pautavam sua vida religiosa. No entanto, as disputas internas da Ordem sobre a extensão dos princípios evangélicos levaram a várias subdivisões internas. Muitas razões levaram Guilherme de Ockham a entrar nessa polêmica com a *Carta aos Frades Menores*. Nessa Carta, Ockham propõe-se a dar as razões de sua oposição ao Papa. Em suma, relata que após ler os escritos do Papa João XXII, contra o qual ele e os franciscanos se rebelaram, não pôde deixar de mencionar vários pontos “errôneos, estultos, ridículos, fantásticos, insanos e difamatórios contrários à fé ortodoxa, aos bons costumes, à razão natural, à correta experiência e à caridade fraterna. A estratégia de Ockham era reduzir a polêmica ao que pode ser chamado de pura razão. É por meio da pura razão e da experiência que Ockham traça um dos principais argumentos contra a relevância da sagrada consagração do Imperador pelo Papa.⁴²

Para Ockham, contrário à relevância da consagração do imperador pelo Papa, a unção, consagração e coroação feitas para um rei por meio de um eclesiástico não seria capaz de conferir ao Imperador nenhum poder temporal. Para ele, o poder do Imperador ou do rei provém do povo que resolveu eleger um governante para si. Cabe ao povo, estabelecer se um rei deve suceder outro por hereditariedade, por meio de eleição ou qualquer outra forma. Segundo ele, para sabermos de que modo um rei deve receber o poder, basta olhar para a

⁴¹ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *O conhecimento imaginário do direito*. Tese (Doutorado em Filosofia) –Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

⁴² Idem, p. 80. “[...]Dentre as obras produzidas por Guilherme de Ockham no contexto de sua querela com o Papa João XXII a respeito da pobreza dos monges franciscanos, de onde emergirá seu conceito pioneiro de “direito subjetivo”, o trabalho grandioso de Georges de Lagarde destaca a “Opus nonaginta dierum” como a mais significativa. [...] A abordagem de Ockham do problema jurídico-teológico em questão principia deslocando-o desse campo para aquele outro, por ele tão cultivado em seus trabalhos de lógica – e que hoje denominaríamos melhor como “semiótico” ou “semiológico”, por trabalhar antes a significação de um conceito do que o modo como eles se articulam corretamente, distinguindo-se também da abordagem mais comum em seu tempo, aquela que também em termos modernos se denominaria “ontológica”, em que se buscava a definição do que eram os entes representados pelos signos, ao invés de seu significado.

história da constituição do seu reino. A vontade do povo, que decide escolher que tipo de organização, será a melhor para o seu reino. A vontade do povo decide escolher para si um rei, o tipo de organização que será melhor para o reino e o que pode ser considerado bom. A vontade só precisa buscar em si mesma a legitimidade do bem-querido.

Assim, ao propor a vontade do povo como a base da instituição do governo temporal, Ockham não faz mais que retomar a formulação aristotélica da constituição da política em vista do bem comum. O núcleo em torno do qual gira a ideia ockhamiana está na vontade do povo que decide escolher para si um rei, uma forma de organização. E, por mais que tal escolha se faça a partir do que é oferecido pela fé por meio da revelação, nem a filosofia nem o poder espiritual poderá ditar definitivamente ao homem o que poderá ser o bem comum. Resta que a reta razão busque discernir, dentro dos limites de sua capacidade, aquilo que deve considerar como bem.

No campo jurídico, Ockham sugere que não se considere a ideia de direito apenas como a quota de bens determinada pelo direito positivo ou natural. Para o autor, o ser humano, sendo criado à imagem e semelhança de Deus, que se caracteriza por sua onipotência e liberdade absoluta, será dotado de dignidade e liberdade que serão traduzidas em um complexo de direitos subjetivos.⁴³

Ao discorrer sobre os direitos subjetivos, Ockham nos alerta da negligência da filosofia do direito em relação ao significado do que vem a ser esses direitos (subjetivos). Para ele, a noção de direito (subjetivo) tem significado que transcende o técnico-jurídico, projetando-se para os planos da ética, moral e política. Prova disso – afirma o Professor Dr. Willis Santiago Guerra Filho na sua Tese de Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - é que todo discurso sobre “Direitos Humanos” se situa nos planos da ética e da política.⁴⁴

Enfim, incontáveis são as contribuições de Ockham para a Filosofia do Direito, especialmente para a Modernidade, o que requer um estudo mais detalhado e aprofundado sobre ele. Contudo, essa análise, ainda que superficial, nos desperta atenção em relação à ideia central no pensamento ockhamiano, de sua preocupação com a lógica da linguagem, com aquilo que hoje denominaríamos melhor como “semiótico” ou “semiológico”. Essa preocupação visa trabalhar antes a significação de um conceito do que o modo como eles se articulam corretamente, e o objetivo disso é evitar erros e/ ou injustiças no tratamento dado às situações.

⁴³ GUERRA FILHO, op. cit., 2011. p.81.

⁴⁴ Ibid., p. 82-85.

2.4 Moralidade, sociedade e Estado para Kant e Hegel

Um dos pontos centrais da discussão sobre os fundamentos da ação política e jurídica é a sua relação com a ética. Para Platão e Aristóteles, a relação entre a ética e a política era estreita, já que o pensamento sobre o bem era inseparável da ideia de bem comum. Já na modernidade, existe uma separação entre a política e a ética proposta por Maquiavel, dando plena autonomia à ciência política. Boa parte da divergência dos contratualistas Hobbes⁴⁵, Locke⁴⁶ e Rousseau⁴⁷ estava no modo como cada um concebia a relação entre a ética e a política. Para Hobbes, por exemplo, as noções de bem e mal, justo e injusto são inteiramente convencionais e inexistentes na ausência de um poder soberano. Para Locke e Rousseau, tais valores existem no estado de natureza e o contrato social serve para assegurá-los. No debate político contemporâneo, seria oportuno discorrer sobre Kant e Hegel para que pudéssemos chegar no ponto chave da moralidade.

Nenhuma teoria da moral, nenhuma ética até Kant⁴⁸ procurou assentar-se em princípios *a priori*, universais, garantidores da sua validade. Todas as éticas até então existentes buscaram o fundamento da sua validade fora delas mesmas, em conceitos externos. Só a ética kantiana procura princípios próprios para a sua fundamentação. Daí a preocupação mais importante de Kant no preparo de sua ética: o combate à ética empírica e à ética eudemônica através de dois elementos decisivos de sua experiência histórica: a razão e o dever. A razão dar-lhe-á por princípios fundamentais, *a priori*, da ética, que a faz válida universalmente e a liberta das contingentes éticas empíricas. O dever é a reverência à lei; o dever pelo dever, que por si só dá validade à moral e que desproverá a ética kantiana de todo interesse que não seja o próprio dever.

De forma semelhante a Sócrates, Kant procura mostrar na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁴⁹ que todo ser dotado de razão tem capacidade moral e não necessita de nenhum código ditado pelos filósofos para conhecer a lei moral e decidir-se pelo bem ou pelo mal, cumprindo-a ou não. A razão existe para a moral, mas ela precisa também justificar a ação moral. A “revolução coperniana” se opera, pois, principalmente na ética e constitui uma virada de direção das preocupações filosóficas no sentido do sujeito, consistindo em centralizar as soluções das questões filosóficas no “eu”, culminando o processo de

⁴⁵ HOBBES, T. *Leviatã*. In: Hobbes. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).

⁴⁶ LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Editado por Peter Laslett, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴⁷ ROUSSEAU, J.J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Barcarolla, 2009.

⁴⁹ Idem.

interiorização da filosofia kantiana. Essa filosofia do eu em lugar de uma filosofia das ideias, marca o início de uma nova forma do filosofar cuja partida é dada pela ética kantiana.

Kant produziu um sistema de pensamento liberal que deriva do legalismo, mas apresentou proposições filosóficas que serão enfrentadas pelo pensamento contemporâneo. Formulou uma filosofia prática em que a moral fornece as bases e as diretrizes para a reflexão sobre os principais temas da política e da justiça sob o ponto de vista da história universal, de forma a fundamentar o Estado de Direito e a ideia de uma federação dos povos que conduzisse à paz entre as nações. Hegel, por sua vez, critica a teoria kantiana e a teoria do contrato social. Ele pensa a política a partir do conceito de eticidade e vida ética que diz respeito aos valores e costumes cristalizados em instituições da sociedade a que pertencem e elabora a noção de sociedade civil, uma sociedade distinta do Estado e anterior a ele.

2.4.1 A crítica da razão e a fundamentação da moral de Immanuel Kant

A filosofia de Immanuel Kant é caracterizada como uma filosofia crítica diante dos objetivos tradicionais da filosofia que são mais aceitos, ligada, de certa forma, aos temas fundamentais da moralidade cristã.⁵⁰

Neste sentido, Kant expressa o espírito do iluminismo de que tudo deve ser trazido a público para que todos possam ver e analisar claramente o que está acontecendo. Este seria o Princípio da Publicidade que vai trazer importantes consequências políticas.

A filosofia kantiana se desenvolve no ambiente de ascensão da burguesia e dos ideais liberais na Europa. No seu pensamento, podem ser identificadas três fases muito distintas. Durante a sua juventude, naquilo que pode ser definido como primeira fase, Kant volta-se aos temas clássicos das ciências da natureza, às comprovações empíricas e científicas. A física aparecia a Kant como um fato, uma ciência de verdades incontestáveis. Daí a necessidade de investigar a possibilidade de juízos que pudessem revelar um conhecimento universal. Nessa fase, segundo o próprio Kant, David Hume⁵¹ o despertou de seu “sono dogmático,” ao demonstrar a impossibilidade de um conhecimento ideal e prévio dos fenômenos, ao afirmar que a experiência é a única fonte de apreensão dos conteúdos. Esse empirismo despertou em Kant a dúvida acerca da possibilidade de afirmar um conhecimento verdadeiro: ou um conhecimento era exclusivamente empírico ou possível de ser percebido previamente pelo ser

⁵⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993b, p. 5. “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concebe a quem pode sustentar o seu livre e público exame”.

⁵¹ HUME, D. Os ensaios morais, políticos e literários. In: *Hume*. São Paulo: Abril, 1973. (Os pensadores).

humano. Já na segunda fase, Kant trata de temas propriamente filosóficos. Na terceira fase, Kant elabora os pressupostos de sua metodologia filosófica, tratando do criticismo filosófico de maneira ampla.

Na tentativa de compreender o modo pelo qual os indivíduos reconhecem os fenômenos, abdicando de qualquer explicação teológica, idealista ou racionalista de modo tradicional como era próprio da Idade Moderna, Kant ligou-se à questão do conhecimento, saindo da crítica empirista aos racionalistas e inatistas, criando um modelo próprio de idealismo, em que reconhece a existência do conhecimento empírico, mas rejeita que a percepção nos leva ao conhecimento de coisas em si. Para ele, o que se conhece das coisas, com a percepção, é só o fenômeno que tais coisas representam para o sujeito do conhecimento, ou seja, fenômeno é aquilo que se apresenta da coisa para os sentidos do sujeito do conhecimento. Já que, segundo Kant, não há possibilidade de conhecimento das coisas em si, só dos fenômenos, não há possibilidade de universalização do conhecimento por meio da realidade objetiva. Assim, marcado por um subjetivismo extremamente relativista, Kant passou a buscar as categorias do conhecimento que seriam condições, estruturas prévias universais, *a priori*, que organizam o próprio conhecimento empírico e possibilitam o conhecimento, seja empírico, sensível e intelectual advindos das próprias percepções.

Na obra crítica de Kant, no domínio da teoria do conhecimento, a filosofia da razão pura serve como uma disciplina para determinar os limites do uso válido da razão; em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito de impedir os erros.

Segundo Kant, todo conhecimento tem início na experiência já que ela desperta a faculdade de conhecer. No entanto, isso não significa que o conhecimento deriva da experiência, pois cronologicamente nenhum conhecimento antecede a experiência. Desta forma, Kant pretende demonstrar que o processo de conhecimento inclui um elemento *a posteriori* – aquele fornecido pelos sentidos e que constitui a matéria do conhecimento - e *a priori* que é a forma dada pelo sujeito ao objeto antes da experiência.

Ao conhecer um objeto, o sujeito do conhecimento já o filtra, incluindo nele primeiro “as formas puras de sensibilidade”, que são estruturas apriorísticas e possibilitam, universalmente, que seja dado o conhecimento empírico. Tais formas, *a priori*, de sensibilidade são o espaço e o tempo, condições prévias universais e necessárias que possibilitam a organização do conhecimento.⁵²

⁵² KANT, op. cit., 1993b. p. 89. “Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; instituições sem conceitos são cegas”.

As “categorias do entendimento” são categorias *a priori* que dão condição do entendimento, por exemplo, a quantidade, a qualidade, causalidade, necessidade, etc. São essas categorias que permitem a intelecção universal e necessária dos fenômenos percebidos. No entanto, esse fenômeno é um julgamento da empiria por meio das categorias. Daí o argumento de Kant de que todo pensamento, para Kant, é na verdade um julgamento, um juízo analítico ou sintético.

Haverá juízos que se encerram em si próprios, como os juízos analíticos; e haverá juízos que juntam elementos e produzem conhecimentos novos como os sintéticos. É nos juízos sintéticos que se concentra o interesse da filosofia kantiana, especialmente no juízo sintético *a priori*.⁵³

Neste sentido, Kant quer dizer que o conhecimento científico é possível porque em sua base está uma ligação sintética entre o elemento *a priori* e o dado da experiência. Diferentemente é a metafísica, pois seus conceitos não se aplicam à experiência, mas procuram aquilo que está além de toda experiência. A metafísica, por meio da razão, procura conhecer o incondicionado, aquilo que não está submetido às condições de experiência. Sua matéria são ideias, conceitos aos quais não corresponde nenhuma intuição.⁵⁴

Assim, o que são coisas em si mesmas permanece algo desconhecido já que não podemos conhecer aquilo que não nos é dado em nenhuma experiência, como Deus, a Alma ou o Mundo como totalidade. Contudo, podemos pensar nestas ideias e fazer uso prático delas e é neste uso prático que Kant irá salvaguardar um resultado positivo para sua crítica.

Para fundar o uso prático da razão, Kant demonstra a possibilidade de um uso livre da razão, não submetido aos impulsos da sensibilidade, mas que seja capaz de determinar *a priori* os princípios da ação. Para Kant, só é possível a ação moral se a razão pura for também prática.

Em 1785, Kant publicou uma obra que tinha como objetivo busca e fixar o princípio supremo da moralidade a partir da análise do conhecimento moral comum. A obra é a *Fundamentação da metafísica dos Costumes*⁵⁵ e serviu como introdução à concepção de liberdade. Logo após, em 1788, Kant se dedica a resolver o problema da moral, que seria a base de sua filosofia moral e resultaria na *Metafísica dos Costumes* em 1797⁵⁶.

⁵³ KANT, op. cit., 1993b. p. 232. “Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade de pensamento.

⁵⁴ Ibid., p. 27. “Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença”.

⁵⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Barcarolla, 2009.

⁵⁶ KANT, op. cit., 2009.

Para a concepção comum de liberdade, ser livre seria fazer o que se quer, sem seguir nenhuma regra ou princípio. Para Kant, porém, liberdade é ser capaz de seguir uma regra livremente imposta pela própria razão. Para justificar o seu pensamento, Kant se funda na noção de autonomia da vontade e mostra que a vontade que obedece à lei moral não deixa de ser livre, pois obedece à lei que ela mesma se impôs. A lei moral implica, desde o início, que a vontade humana seja livre, pois o dever exige que nós nos determinemos por um motivo puramente racional, desembaraçado de todo motivo da sensibilidade.

“A liberdade, no sentido prático, é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”.⁵⁷ É somente pela lei moral que nos tornamos conscientes da liberdade. A lei moral é a razão do conhecimento da liberdade.

Kant reconhece que na natureza tudo acontece segundo as leis necessárias, mas um ser racional pode agir segundo princípios que seriam a representação das leis.⁵⁸

O que determina a vontade são princípios práticos que podem ser subjetivos ou objetivos. Os princípios subjetivos são máximas e os objetivos são leis práticas válidas para todo ser racional. Só podem existir leis práticas se a razão puder conter em si um fundamento prático suficiente para a determinação da vontade. Os princípios práticos que pressupõem um objeto da faculdade de desejar são empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática. Os princípios práticos materiais que se classificam ou sob o princípio do amor-próprio ou sob o princípio da felicidade, colocam o princípio de determinação da vontade naquilo que Kant chama de faculdade de desejar inferior em oposição à faculdade de desejar superior. Só pode haver uma faculdade de desejar superior se existirem leis puramente formais de determinação, isto é, quando a razão se determina a si mesma.

Um ser racional pode conceber suas máximas como leis gerais práticas, quando as toma como princípios que determinam a vontade segundo a forma, e não segundo a matéria.

A razão é prática quando realiza o raciocínio que estabelece uma lei para a vontade. Essa lei é o princípio ou proposição fundamental da ética kantiana. Na teoria kantiana sobre a justiça e a injustiça, sobre o bem e o mal, sobre o correto e sobre as virtudes, faz-se uso do imperativo categórico como uma tentativa de fundamentar um direito racional e universal, válido para todos. Este é o imperativo categórico de Kant: máximas que podem ser

⁵⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993b.

⁵⁸ KANT, op. cit., 2009, p. 237. “[...] uma faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais”.

universalizadas. Tal imperativo categórico é a lei que resulta desse processo de pensamento e a matéria dessa lei consiste na própria forma, que não é senão sua própria legalidade.⁵⁹

O imperativo categórico é necessário devido ao conflito que existe entre a razão e os princípios de determinação sensíveis. A razão prática é somente a pura que é livre, e não a razão empiricamente limitada. A razão limitada pela experiência sensível fornece regras de destreza ou conselhos de prudência e tais regras de prudência são imperativos que pressupõem o cálculo da relação entre os meios e os fins. Eles dependem da realização, não são bons por si mesmos.

Já o imperativo categórico é bom por si mesmo porque pode ser universalizado, independente das circunstâncias ou de sua realização. É uma norma da vida política, jurídica, social, ética e moral. E essa submissão à lei moral não retira do homem sua dignidade, vez que são normas alcançadas pelo indivíduo no uso de sua capacidade racional. A vontade, se dominada pela inteligência, será conduzida por meio dos imperativos categóricos. E esse imperativo categórico só tem razão de ser enquanto imperativo mesmo, enquanto lei. Somente o ser racional pode participar na legislação universal.⁶⁰

O princípio máximo da filosofia prática de Kant tem caráter universalista e supõe, de certa forma, a ideia de uma comunidade ética que constitui a totalidade de um reino dos fins, onde a liberdade e o dever são dois polos necessários. No entanto, a fragilidade dessa construção é evidente, tendo em vista a série de pressupostos que a sustentam. Somente um mundo em que se pressupõe a harmonia pode permitir uma concepção normativa universalizante e querida por todos os indivíduos em todos os tempos. É por meio do Projeto para a paz perpétua que Kant estatui as convenções e as normas a serem seguidas por todas as nações a fim de se chegar à harmonia universal.

2.4.2 A ética, a moral e o direito para Kant

Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*,⁶¹ o que Kant deseja é encontrar o princípio supremo da moralidade, absoluto, e justificá-lo. Na linguagem de Kant, o princípio é a representação de leis segundo as quais um ser racional deve agir. Só o ser

⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 51. “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.

⁶⁰ KANT, op. cit., 2009, p. 269. “[...] apto a ser membro de um possível reino dos fins, para o que ele já estava destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele ao mesmo tempo se submete)”.

⁶¹ KANT, op. cit., 2009.

racional tem a faculdade de agir segundo a representação de uma lei. Agir segundo a representação de uma lei é introduzir no mundo o elemento vontade e, com isso, a liberdade.

Esse princípio prático (representação de uma lei que informa a ação), quando é um fim em si mesmo, é absoluto e, por isso, também objetivo, o que, em Kant, tem o significado de universal. Princípios práticos objetivos são os princípios válidos para todos os seres racionais. Por isso, são chamados de princípios⁶² da razão, ou princípios *a priori*. A razão é a única esfera que nos distingue radicalmente dos animais e tem no homem, como função fundamental, a moralidade.

Kant demonstra a existência de três tipos de princípios objetivos de ação, por ele chamados de princípios subjetivos: o princípio técnico, o princípio da prudência e o princípio da moralidade. Segundo o princípio técnico, deve-se empregar o meio eficaz e adequado para se alcançar o fim proposto; já o princípio da prudência é o meio pela qual se pode aspirar a própria felicidade. Trata-se de princípios objetivos de ação, pois são válidos para todos os seres racionais. A correta aplicação dos meios necessários a alcançar um fim e a busca da felicidade são tarefas que não devem ser descuradas pela razão. O princípio da moralidade, por sua vez, tem validade incondicional, diferentemente dos primeiros. Além de universal, vale independentemente dos desejos e não simplesmente para realizar os desejos. Os princípios técnicos devem se submeter aos princípios da prudência que procuram realizar a felicidade humana e os da prudência devem se submeter ao princípio da moralidade. Só este é um princípio incondicionado, absoluto. Somente o princípio da moralidade é uma ideia da razão que funciona como regra da ação humana.

Existem, ainda, os princípios da ação individual que cada pessoa em separado possui e que podem ser ou não conforme com os princípios objetivos. São os chamados princípios subjetivos ou máximas da ação individual.

A lei moral não é deduzida nem induzida de dado algum empírico; é uma proposição sintética *a priori*. Se é *a priori* na procedência, origina-se diretamente da razão. Essa natureza legisladora da razão submete imediatamente a vontade e como a vontade pura é a razão prática, o dever ser daí decorrente é, na realidade, um querer. Razão pura prática, liberdade, vontade pura são termos que se equivalem e se substituem. A vontade pura que age tem na sua ação, uma lei racional, ao mesmo tempo que o exercício da liberdade.

⁶² SALGADO, Joaquim Carlos Salgado. *A ideia de justiça em Kant*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995. p. 196.

De acordo com a distinção entre a teoria e prática, Kant distingue as leis da natureza (filosofia teórica) das leis da liberdade (filosofia prática).⁶³

Portanto, a constituição da filosofia prática em Kant se dar por dois caminhos; um o da liberdade externa, que tem a ver com a limitação recíproca do arbítrio, para que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade de todos os outros segundo a lei universal; o outro o da liberdade interna, enquanto capacidade que tem o indivíduo de dar a si mesmo fins propostos por sua própria razão. Esta dupla face da liberdade se apresenta como o princípio da distinção entre ética e direito. Eis aí a divisão fundamental da Metafísica dos Costumes. O direito trata da justiça e a ética da virtude. O direito trata da coexistência da liberdade de cada um com a de todos os outros; a ética trata da liberdade que cada um dá a si mesmo.⁶⁴ A forma tematizada da doutrina do direito é a limitação recíproca das liberdades; a matéria da ética é o fim proposto pela razão, que é ao mesmo tempo um dever. Será no domínio do direito que trata da questão do justo que Kant formulará sua doutrina política e sua Teoria do Estado consistirá na formulação de uma concepção normativa do chamado Estado de Direito: um estado que tem como função principal e específica a instituição de um estado jurídico, a instituição e manutenção de um ordenamento jurídico como condição para a coexistência das liberdades.

As leis jurídicas são coercitivas e obrigam a agir de determinada maneira para garantir a coexistência das liberdades. É a própria razão que fornece a lei a qual ela mesma se submete. Kant supõe uma vontade geral que coordena as vontades particulares na esfera jurídica que se dá sob leis universais de liberdades, pois todos participam da legislação à qual se submetem. É neste contexto que Kant recuperará a tradição do *direito natural* e irá seguir o modelo contratualista para pensar o Estado.

No fundamento da legislação exterior deverá haver um direito natural que lhe dê autoridade, este direito natural não seria estatuído, mas cognoscível *a priori* pela razão de todos os homens. Tal direito servirá de padrão ideal para o direito positivo.

Com o conceito de direito natural, Kant elabora sua concepção do Estado de acordo com o esquema da teoria do contrato social. O homem passa do estado de natureza para o estado civil mediante um contrato para realizar a ideia de justiça, ausente no estado de

⁶³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Barcarolla, 2009; 2014. “Essas leis da liberdade são chamadas orais para distingui-las das leis da natureza. Na medida em que elas dizem respeito apenas às ações exteriores e sua conformidade a leis, chamam-se jurídicas; mas se exigem também que essas mesmas devam ser os princípios de determinação das ações, elas são éticas, e diz-se: o acordo com as primeiras é a legalidade das ações, o acordo com as segundas, a moralidade das ações”.

⁶⁴ RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política: para cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012.

natureza. A ausência da autoridade pública resultaria num estado de guerra, sem garantia da propriedade privada, daí a exigência de se passar para um estado civil.⁶⁵

Da noção do direito natural serão deduzidos dois postulados: a constituição civil de todo e qualquer Estado deve ser republicana e a relação dos Estados entre si, no âmbito de uma federação cosmopolita, deve ser pacifista. As obrigações jurídicas devem assegurar a liberdade civil no plano interno e a paz mundial no plano externo. Pode-se dizer que a ordem plenamente justa é aquela em que a coerção não se exerce mais na forma da dominação, mas na autonomia racional. Com isso, Kant formula uma teoria baseada no princípio da autonomia.

O exercício da autonomia não é tão simples, pois supõe uma decisão e coragem de servir-se de si mesmo, sem a influência de outrem. O que se exige para a autonomia é a liberdade e, sobretudo, a liberdade de pensamento de procurar em sua própria razão a verdade. Não é à toa que o século XVIII é chamado de Século das Luzes e que toda a teoria de Kant clama pela emancipação da razão que pode ser considerada como passagem das trevas, das obscuridades, para a luz natural do conhecimento.

Kant define o esclarecimento como o processo de saída do homem de sua menoridade. Esta menoridade seria a incapacidade de fazer uso de seu esclarecimento sem a direção de outro indivíduo. Ou seja, a menoridade não seria falta de conhecimento, mas uma espécie de preguiça e covardia para pensar por si mesmo. O homem é considerado culpado por esse estado e só pode sair dele por si mesmo. E a chave para esta realização do esclarecimento seria a autonomia.

Em relação ao modelo de sociedade, Kant segue o modelo liberal, segundo o qual a ordem social se estabelece no jogo entre os vícios privados e o benefício público. Mas o que de fato indica o progresso geral do gênero humano? Em 1798, Kant tenta saber se estará o gênero humano em constante progresso para melhor e a resposta seria possível desde que se encontre algo que revele a existência de uma causa moral atuante na história em vista da realização do ideal de autonomia plena. Este acontecimento é a Revolução Francesa.⁶⁶

⁶⁵ KANT, op. cit., 2009, p. 307. “Do direito privado no estado de natureza provém o postulado do direito público: tu deves, em virtude da relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair deste estado para entrar no estado jurídico, ou seja, naquele de justiça distributiva”.

⁶⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993b. p. 101-102. “É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai publicamente neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro [...] demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode agora obter o poder para tal”.

Assim, a reação dos espectadores prova o caráter moral da humanidade. O acontecimento só tem sentido pelo entusiasmo que provoca. O entusiasmo pela revolução revela a existência de uma causa moral que atua na história rumo ao progresso, isto é, à realização da liberdade por meio da constituição republicana e da paz perpétua.

Apesar de dispor sobre a revolução, Kant acredita que se trata apenas de uma ideia. A melhor opção seriam as reformas pelas quais o Estado pudesse avançar de modo permanente para o melhor. Esta reforma seria lenta e gradual já que a revolução não seria adequada, pois desconsidera os deveres morais.

2.4.3 A crítica de Hegel a Kant

Hegel é um pensador que se dedicou às grandes questões suscitadas pelo Direito. A filosofia do direito hegeliana é conhecida como a chave das perturbadas formas e especulações do pensamento jurídico contemporâneo, embora essa filosofia ainda não tenha obtido a interpretação necessária para fazê-la mais influente no direito e na política. Sua obra possui um caráter racionalista, em que a realidade mora na rationalidade. Nada existe fora do pensamento, pois tudo o que é conhecido é já pensamento. Hegel faz uma total identificação com o real e com racional. Daí poder afirmar que sua teoria assenta-se sobre o ser, sobre o real.

Hegel foi um leitor atento da filosofia kantiana, sempre estimulava a leitura de Kant para os seus alunos. Considerava a filosofia kantiana como aquela que havia estabelecido as referências para a adequada e possível compreensão da realidade. O mérito kantiano, segundo Hegel, é o de estabelecer a centralidade do sujeito no processo de conhecimento e de tratamento do real. De fato, o sujeito é o ponto de partida e também o ponto de chegada.⁶⁷ Toda e qualquer investigação tem início no sujeito, pois é ele que se indaga sobre o objeto. Na ausência do sujeito, nada pode ser determinado, posto que não há quem o faça. Nessa visão kantiana, o objeto permanece sempre distinto do sujeito. Assim, a dicotomia sujeito-objeto fica cimentada. E é precisamente aqui que Hegel se opõe a Kant.

Para Hegel o sujeito não pode ser delimitado pelo objeto, por ser ele quem efetiva o objeto. Dessa forma, Hegel não nega a exterioridade do objeto nem as suas especificidades, mas não aceita que o sujeito não possa ter em si o objeto. Nesse sentido, Hegel indica que o sujeito não se põe por si só, mas através da relação com o seu outro, isto é, o objeto.

⁶⁷ RAMOS, op.cit. 2012.

Enquanto o reino da justiça de Kant é o ideal, em Hegel é presente, vivo e histórico. Isso se expressa numa de suas mais célebres frases “O que é racional é real e o que é real é racional”.⁶⁸

Hegel coloca na sua obra *A Fenomenologia do Espírito*⁶⁹ publicada em 1807, todo o seu empenho para demonstrar que a filosofia kantiana é a expressão ideal de um determinado momento histórico da humanidade, o período revolucionário. Acredita ser uma consciência de uma experiência concreta vivida pela humanidade, uma experiência de liberdade como algo absoluto, tal como se revelou na Revolução Francesa.

Sobre a radical separação do mundo moral e do mundo natural feita por Kant, Hegel faz a sua crítica afirmando que todo cumprimento do dever está, para o sujeito que o cumpre, ligado indissoluvelmente à felicidade que é o seu fim. Se para Kant a felicidade é contingência que não pode interferir no cumprimento do dever por ser a ele estranha - não é moral deduzir a virtude da felicidade -, para Hegel não há dever que não se ligue à felicidade. O dever não pode ser fechado na consciência moral abstratamente, mas tem de ser cumprido pelo indivíduo singular, visto que a moralidade não pode permanecer na pura disposição do agir, mas tem de encontrar no agir a sua realização efetiva. O dever cumprido é ao mesmo tempo ação puramente moral e individualmente realizada.

Hegel ainda aponta a contradição dos postulados kantianos na execução do ato moral. As circunstâncias pesarão sobre o dever puro da consciência e determinarão o surgimento de várias leis morais. Ocorre que a lei moral deve ser única.

O segundo postulado é o dualismo existente internamente no homem. O homem é sensibilidade (paixões e inclinações) ou natureza e também razão (moralidade) ou liberdade. É necessário que se postule uma unidade desses dois princípios. Por existir no homem uma parte natural, seu ato moral não consegue ser puro.

O terceiro postulado da razão prática é o da existência de Deus como momento condicionante do Sumo Bem. O postulado de Deus resolve as contradições entre o dever e o agir humano, que nunca consegue agir uma consciência perfeita. É preciso que haja uma consciência santa, em que o agir seja idêntico ao dever, em que a natureza não interfira na moralidade. E essa moralidade não é possível no homem, porque ele não tem liberdade absoluta. No entender de Hegel, se não é absoluta a liberdade, é condicionada. É preciso salvar a liberdade absoluta que, no homem se revelou impossível.

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 23.

⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*: parte 1. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

Para criticar a posição kantiana, Hegel faz uma análise profunda do agir humano, demonstrando que esse agir concreto, que é a moralidade efetiva, está sempre a oscilar entre aceitar a imposição das circunstâncias ou acolher o império da lei moral ou comando do legislador divino. Essa oscilação seria um comportamento hipócrita que procura adaptar a lei às circunstâncias.

A mudança das coisas, a história e a transformação constituem grande parte do pensamento hegeliano. O sistema filosófico de Hegel caracteriza-se pelo método dialético, uma lógica concreta que pretende dar conta da dinâmica do mundo em suas diferentes esperas. Sua grande inovação no que tange à dialética, reside justamente no fato de que o conflito entre tese e antítese, entre os opositos, é um conflito real. Real tanto no plano de sua efetividade quanto no da racionalidade, pois o real e o racional se confundem. A dialética, para Hegel, é tanto um processo ao mesmo tempo de entendimento racional e filosófico do mundo, quanto um processo de desenvolvimento histórico do mundo, da realidade. Trata-se de um método usado como estratégia para superar as cisões da modernidade.

A dialética do agir mostrará que as harmonias preconizadas na visão moral do mundo, na filosofia kantiana, por serem postulados, não são reais. Trata-se de meras representações e por isso criam contradições que não podem resolver. Os postulados são abstratos.

Hegel tenta dialeticamente unir o dever puro, a consciência moral abstrata de Kant, com a realidade. Procura superar dialeticamente a oposição sem a eliminação de quaisquer momentos, natureza (necessidade) e moralidade (liberdade). Entretanto, Hegel não critica Kant negativamente. Ao contrário, entende que a ética da subjetividade de Kant aparece como um momento necessário à sua própria filosofia ética. Na ética de Hegel, não pode haver a unilateralidade da posição de Kant, oriunda da separação rígida entre moralidade e legalidade.⁷⁰

Segundo Hegel, toda a época moderna é caracterizada pela oposição geral entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, lei e ética, fé e saber, natureza e cultura, etc. Essas cisões são frutos de pensamento abstrato que analisa as partes e esquece o todo. A filosofia seria, assim, necessária para restaurar a unidade concreta, unidade de sujeito e objeto, ideal e real; sem ignorar que a cisão faz parte da vida e que a totalidade é aquela que contém em si as cisões. Este mecanismo de autossuperação é o que Hegel denomina de dialética.

⁷⁰ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

Assim, a dialética é um movimento que faz com que as coisas apareçam isoladas do todo para depois serem recolocadas em seu contexto total. É um movimento de contradição pela abstração das partes de um todo e a reabsorção das partes nesse todo.

Para Hegel, toda a filosofia iluminista, especialmente a de Kant, tenta bloquear qualquer acesso ao absoluto. Na filosofia iluminista, o conhecimento absoluto é abandonado porque o entendimento se fixou em suas próprias cisões. Resgatar a totalidade é regatar a possibilidade de um saber do absoluto. Desta forma, a dialética seria o movimento das próprias coisas, tanto no mundo quanto em nossos pensamentos sobre ele. E cabe à filosofia compreender essa dinâmica.⁷¹

Hegel dá relevantes passos no sentido de superar os aspectos individualistas e liberais do kantismo. Na filosofia kantiana percebe-se um arraigado idealismo, parte do pressuposto de um justo não realizado, inalcançável pela realidade. Hegel parte da premissa contrária, a noção de justiça é afetada pela sua forma de intelecção da racionalidade histórica e intersubjetiva. O reino do direito justo, racional, é o reino do direito realizado. Uma realização como fenômeno atrelado ao Estado, na busca de um ideal de justiça e direito eminentemente sociais, fundados na ação política e não na subjetividade racionalizante. Por isso, ao contrário de Kant, Hegel assenta a sua filosofia do direito no Estado, não no indivíduo. A concreção dialética está presente no pensamento hegeliano marcada por um elemento histórico, já que acredita na realização do espírito pela história.

A filosofia do direito de Hegel divide-se em três partes fundamentais. A primeira é sobre o direito da individualidade (direito abstrato) e tem como cerne principal o indivíduo e a propriedade. A segunda parte trata da moralidade, em que se insere na vontade individual de fazer o bem e o bem que se deve fazer. Daí ser necessária, além da vontade, uma ação. Esse impasse do plano moral, a vontade e o bem como tal, só se resolvem em outra instância, na terceira parte que é a eticidade.

As primeiras formas dessa eticidade, que escapa do individualismo, ainda não são totalmente plenas como a família e a sociedade civil. Somente um momento superior, alcançado em dado estágio da história da humanidade, consegue plenificar o ser e o dever do direito. É o Estado o momento culminante do pensamento hegeliano.

O Estado funda-se em si mesmo, em sua própria substancialidade, não sendo resultado do acordo de vontades dos indivíduos, nem encontra limites na moralidade individual. Estando, portanto, num momento dialético superior ao plano da moralidade e da

⁷¹ TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: Realizações, 2014.

individualidade. Não está na função dos indivíduos, nem é resultado das vontades individuais. Dessa forma, Hegel rejeita o denominador comum de todo o pensamento jusfilosófico moderno, o individualismo e a teoria do contrato social. O Estado não terá mais fundamento nem no indivíduo nem na sociedade civil. Individualidade e moralidade devem ser subordinadas a um momento superior que é o da eticidade consubstanciada no Estado.⁷²

Habermas⁷³ aponta Hegel como o primeiro pensador a ter consciência completa de que a modernidade haveria de se tornar objeto de reflexão e justificação. Esta preocupação permite a Hegel identificar a possível relação entre a objetividade do Estado (ordem) e a subjetividade dos indivíduos (liberdade) de maneira a construir uma estrutura institucional que seja funcional, ética e, ao mesmo tempo, organizada e protetora das liberdades individuais.

Hegel denomina de especulação, o procedimento da razão, que se eleva acima de uma identidade abstrata de opostos. Esta, por sua vez, seria um modo de conhecimento que relaciona os opostos da reflexão ao absoluto e torna visível sua relação com a totalidade. Defende a necessidade de um pensamento sistemático, pois só por meio do sistema é que a razão pode dar conta de todas as oposições e resgatar a unidade presente nelas.

Ao discorrer sobre todas as oposições, Hegel dispõe que o ser humano se fixa em posições determinadas e não reconhece sua parcialidade. Isso possibilita diferentes visões de mundo. Estas cisões do mundo em classes sociais, facções políticas, etc. reconhecem apenas seus próprios interesses. Esta é a chamada concepção abstrata da liberdade.

Na obra *Fenomenologia do Espírito*⁷⁴, Hegel coloca em jogo o processo negativo de dissolução das imagens feitas pelo entendimento humano. Cada etapa do processo é uma nova figura de consciência. Ele abandona sua forma anterior, mas esse processo não é exclusivamente negativo. Isso porque o resultado da experiência que faz a consciência é um novo conteúdo, sempre mais rico e desenvolvido. Podemos tomar como exemplo o Estado Moderno que será a síntese e a superação das formas iniciais na Antiguidade e Idade Média. O novo conteúdo supera, mas, ao mesmo tempo, conserva o anterior. Outro exemplo é a

⁷² HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p.152. “O Estado [...] é racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio e absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado possuem o seu mais elevado dever.

[...] Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamentos têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal.

⁷³ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*: parte 1. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

natureza. A árvore desenvolvida é a negação do que era inicialmente, mas continua contendo o gérmen. Assim, cada etapa do processo dialético é mais verdadeira que a anterior, porque será mais desenvolvida. E assim é com o indivíduo, a sociedade e com a liberdade. O indivíduo não pode ser abstraído da sociedade que o constitui; esta, por sua vez, não pode ser abstraída do Estado que lhe fundamenta. A verdadeira liberdade corresponde ao conceito de liberdade e não ao que cada um entende por liberdade.

É de acordo com a filosofia especulativa que Hegel pensará a questão jurídica. Por meio dela, Hegel pretende fornecer a compreensão racional do que existe efetivamente. E será na filosofia do espírito que teremos a manifestação completa do absoluto. O espírito é compreendido em três momentos: espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. O espírito subjetivo é composto pela subjetividade individual e suas características naturais, pela consciência e pelas características propriamente espirituais. O espírito objetivo é constituído pelas instituições sociais e políticas e o espírito absoluto é o conhecimento como a arte, a religião e a filosofia. Desta forma, o direito nada mais é do que o processo por meio do qual o espírito se efetua em três momentos: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade.

“O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional”.⁷⁵ A filosofia hegeliana pretende fornecer a compreensão racional do que existe efetivamente. Só seria possível conhecer a realidade se ela em si mesma já fosse racional. A realidade é compreendida pela reflexão limitada do entendimento como um dado externo, um objeto dado desde sempre e sem vida, sem movimento próprio. A efetividade ou realidade efetiva é aquela em que a racionalidade está incluída porque existe a união do sujeito e do objeto. A realidade efetiva é mais concreta e é completamente desenvolvida e aquilo que o filósofo pode conhecer por meio da especulação.

A esfera mais abstrata e menos efetiva da vida ética é o direito abstrato, a primeira parte da Filosofia do Direito. Se o indivíduo é considerado abstratamente, separado de todas as complexas relações sociais e políticas que o tornam possível, se tem o chamado atomismo social. Trata-se de uma sociedade pensada a partir dos indivíduos particulares que formam um pacto em vista da defesa de certos interesses.

Segundo Hegel, compreender a sociedade a partir deste indivíduo, ainda que se justifique a reivindicação de direitos particulares (liberdade individual), seria um erro. Este teria sido o erro das teorias contratualistas que partiram da hipótese da existência de um

⁷⁵ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 41.

indivíduo isolado que entra numa relação contratual com os demais. Para Hegel, a noção de contrato só é possível pela mediação de instituições sociais já estabelecidas.

Imaginar as instituições sociais e políticas como resultado de um contrato entre pessoas independentes, livres e iguais significa compreender erroneamente o caráter histórico destas instituições e das pessoas, como se estas fossem “tão só uma multidão atomística de indivíduos juntos”, com a finalidade de dar-se uma constituição.⁷⁶

Outra contribuição da filosofia hegeliana é a impossibilidade de pensar a vida ética partindo deste atomismo. Ao considerar-se o indivíduo abstrativamente, separado de todas as complexas relações sociais e políticas, tem-se o atomismo social, ou seja, uma sociedade pensada a partir dos indivíduos particulares que formam um pacto, em vista da defesa de seus interesses.

A vida ética começa não por indivíduos particulares, mas pela família que é a primeira forma de vida social. O homem não se forma isoladamente, mas por meio de uma luta por reconhecimento. Por exemplo, o homem só é consciente de si mesmo e de sua própria liberdade, na medida que é reconhecido como consciente e livre por outras pessoas conscientes e livres. Ou seja, cada um afirma a sua liberdade ao preço da liberdade e dignidade do outro. Isso explicaria a ideia de escravidão, quando numa batalha de vida e morte entre o senhor e o escravo, este se submete à escravidão para conservar a vida. Seria um conflito anterior ao surgimento histórico de Estado e estaria relacionado ao que os contratualistas chamam de estado de natureza. Por meio dele, o indivíduo (senhor) afirma o seu direito e é reconhecido. Esta luta travada entre o senhor e o escravo projeta uma dialética que é o próprio desenvolvimento da história humana. A partir deste conflito, na visão de Hegel, surge o Estado.⁷⁷

Na visão do pensamento Aristotélico, se o homem deve ser pensado como um animal político no interior da “*pólis*” eticamente abrangente ou como *cytoyen* político virtuoso, seria possível uma sociedade a partir dos indivíduos particulares, do atomismo. Neste sentido, o papel do Estado será resolver estes conflitos. E a forma de resolução desses conflitos só é possível com um Estado inerente a esses opostos que procura sintetizar o desejo de

⁷⁶ HEGEL, G.W. *Princípios da filosofia do direito*. 4. ed. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes: 2009. §273.

⁷⁷ HEGEL, G.W. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 204.

“A luta de reconhecimento e a submissão a um senhor são o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos Estados. A violência, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento necessário e legítimo da passagem do estado da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade do estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o começo fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial”.

reconhecimento em uma totalidade ética na qual os indivíduos alcançariam a verdadeira liberdade e teriam seus direitos efetivos plenamente reconhecidos.

A moralidade, para Hegel, é o momento em que os indivíduos, dotados de posses e propriedades, reconhecem os seus deveres e suas responsabilidades enquanto sujeitos. A consciência moral seria a liberdade de um sujeito que reflete sobre o sentido de suas ações, que questiona suas crenças e que assume suas responsabilidades. Pode-se chamar de terreno de intenções, desejos e valores. Estas características, no entanto, só adquirem o aspecto moral quando são pensadas universalmente, quando são reconhecidas e compartilhadas pelos outros. Por isso, o terreno da moralidade é mais concreto que o direito abstrato. Enquanto este diz respeito apenas à lei, sem se preocupar com as intenções e interesses dos indivíduos, a moralidade se refere aos princípios subjetivos, a vontade do sujeito. Assim, por meio desta vontade, os indivíduos podem ser responsabilizados por suas ações. Mas a vontade é compreendida no seu aspecto subjetivo, lida com normas e deveres universais e está referida à vontade dos outros, às máximas das ações de consciências. Os propósitos e intenções dos sujeitos dotados de uma vontade referem-se aos aspectos subjetivos do agir humano.

Segundo Hegel, Kant teria permanecido neste nível de reflexão já que a moralidade é a base de sua filosofia política, mas a consideração da moralidade independente dos interesses dos sujeitos seria a contradição na sua filosofia, pois não seria possível separar a forma das ações morais de seu conteúdo concreto.

Com o fim de evitar estas contradições, Hegel pensa como instância máxima da filosofia prática, a eticidade, ou seja, a transformação da vontade subjetiva em vontade objetiva. Para Hegel, a eticidade é um conjunto de conteúdo determinados e expressos em instituições sociais, políticas, religiosas e artísticas. A vida ética se realiza plenamente com a conciliação da vontade subjetiva e da vontade objetiva. É a identidade concreta do Bem e da vontade. Eticidade ou vida ética é a forma acabada do direito, aquela na qual a liberdade se mostra de verdade, não de forma limitada ou parcial como o direito abstrato ou a moralidade. É a forma concreta de manifestação da liberdade.⁷⁸

A eticidade, assim como o direito em geral, também possui três momentos. Três são as figuras de manifestação da vida ética: a família, a sociedade civil e o Estado.

Segundo Hegel, a família, não o indivíduo, é a forma elementar da vida ética. Ela representa a forma imediata de vida ética baseada no sentimento, nos laços de afetividade e, embora esteja ligado a um sentimento, tem a função espiritual de assegurar a integração do

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. op. cit., 2010, p. 165.

indivíduo na medida em que o forma para a vida coletiva. Nela o indivíduo aprende o que é ser membro de uma comunidade e por meio dela é preparado para agir como membro da sociedade civil e do Estado.

Hegel foi o primeiro autor que elaborou o conceito de sociedade civil como instância diferente do Estado. Com momento intermediário entre família e Estado, a sociedade civil manifestará relações mais complexas que aquelas que se dão na família, mas não tão articuladas como as que têm lugar no Estado. Esse conceito é formulado em Hegel pela expressão *bürgerliche Geselleschafts*, também traduzido por sociedade burguesa. A sociedade civil-burguesa representa o momento da diferenciação, da cisão. A criança sai da família depois de ser educada e formada para a vida comunitária e tenta viver fora dela uma existência independente. É nesta existência autônoma que surge o indivíduo particular que trava relações de trabalho, de troca, e torna-se membro de uma coletividade mais ampla que a família. Este indivíduo é um sujeito econômico pertencente ao “sistema de carecimentos”, um sistema baseado nas relações de troca em que as necessidades de cada um são satisfeitas por intermédio das necessidades dos outros; os indivíduos estabelecem relações contratuais com os outros e procuram satisfazer suas necessidades e seus interesses. Neste sistema, o Estado interfere minimamente nessas relações de troca, apesar de ser pensado como necessário para resolver conflitos entre indivíduos tomados como proprietários de bens e do direito natural de afirmar sua vida e sua liberdade. Por meio das instituições da sociedade civil temos o lugar de efetivação dos direitos civis, expressos principalmente como liberdade de pensamento e de imprensa.

O filósofo defende que a sociedade civil-burguesa é regida pela necessidade e pelo interesse dos indivíduos particulares, sendo a opinião degradada e subordinada a esses interesses. Apesar de desenvolver a autonomia da sociedade e de seus indivíduos, Hegel não vê na opinião pública um espaço para o esclarecimento, mas para o surgimento de todo tipo de manipulações ideológicas que refletem as contradições da sociedade civil burguesa, sendo a mais aguda das contradições, aquela que estabelece a desigualdade das classes sociais. Isso impede a sociedade civil-burguesa de estabelecer a verdadeira harmonia de interesses. Neste sentido, surge um Estado que Hegel chamada de “Estado inferior”, que seria aquela sociedade em que os indivíduos existem como burgueses e não como cidadãos, sem interesse de construção de um Estado perfeito. Neste modelo, por mais que exista união dos indivíduos em relação às suas satisfações, o elemento da universalidade ocupa uma posição apenas subordinada, mediada pelo interesse. Esse Estado também é chamado de “Estado exterior”, pois a relação entre os membros é uma relação exterior de interesses separados. Este Estado

“exterior”, para Hegel, é movido pela necessidade, é uma relação exterior de interesses separados. Por sua vez, o verdadeiro Estado pode ser chamado de interior já que tem como tarefa a adesão do cidadão à totalidade de que faz parte.

A Eticidade é considerada a segunda seção da terceira parte da Filosofia do Direito e está dividida em três momentos: o sistema dos carecimentos ou necessidades; a administração do direito (esfera jurídica); e a administração pública e a corporação.

O momento da sociedade civil-burguesa já representa o primeiro momento de formação do Estado, o Estado jurídico administrativo que tem como tarefa regular as relações externas.⁷⁹

A realização da vida ética só seria possível no Estado plenamente constituído, somente nele os indivíduos se realizariam plenamente como cidadãos. Este Estado é caracterizado pela Constituição e pelos poderes constitucionais, tais como o poder monárquico, o poder governamental e o poder legislativo. Tanto a esfera econômica quanto a jurídica ficam a cargo da sociedade civil.

A teoria hegeliana do Estado foi objeto de muitas críticas, especialmente por encontrarem nessa concepção a absorção completa da família e da sociedade civil no Estado. No entanto, para Hegel, a função do Estado não seria absorver as esferas anteriores, mas dar verdadeira efetividade por meio da conciliação de suas contradições. Conciliação esta possível, porque o Estado não se esgota em sua função administrativa, mas sintetiza tudo o que caracteriza uma nação, os costumes, a religião e as instituições políticas. O Estado é, definitivamente, um elemento de organização da própria vida do povo, uma individualidade com seus próprios interesses e necessidades.

⁷⁹ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 230. “Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim, o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele”.

3 A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO CONTRATUALISTA E A TEORIA DE JOHN RAWLS

3.1 Do utilitarismo à tradição contratualista

A tradição aristotélica estabeleceu forte ligação entre a intenção ética de vida boa e o sentido da comunidade política. Nesta íntima relação, pode-se dizer que, se o político é ordenado para a vida moral do indivíduo, o ordenamento não acontece sob uma perspectiva individualista.

A vida moral do indivíduo é de fato uma vida. Entendendo-se por vida o contexto amplo de convivência com os outros indivíduos e pelos outros indivíduos, em instituições justas. Assim, admite-se a ideia de que existe uma precedência da comunidade sobre o indivíduo, em um sentido epistemológico e ontológico. Epistemologicamente, o indivíduo não pode conhecer seus fins, o valor moral de suas condutas e o significado do que é vida boa para ele, desligado da comunidade ou da sociedade na qual ele vive. Isso porque as virtudes não podem ser definidas abstratamente, uma vez que só existem sob a perspectiva de padrões coletivos.

Do ponto de vista ontológico, o indivíduo não é um valor em si, ele é, antes de tudo, um indivíduo social e político. Neste sentido, só é possível se realizar a vida boa dentro da comunidade. Para exemplificar essa tradição, Rainer Forst utiliza como exemplo o exílio ou banimento. Segundo Forst, estas seriam as penas mais pesadas que um cidadão poderia receber, vez que o indivíduo nada é fora da comunidade.⁸⁰

É em relação a essa tradição aristotélica que a teoria moderna propõe uma concepção diferente nas relações entre o indivíduo e a comunidade política. A principal diferença entre esta tradição e a tradição moderna está no termo “individualismo”. Por individualismo, entende-se a irrupção da ideia de autonomia. Esta nova forma de pensar a filosofia é qualificada de contratualista.

O Contratualismo é, de modo geral, uma corrente filosófica que acredita que a origem da sociedade e do poder político estão num contrato. Tal contrato seria um acordo tácito ou explícito entre aqueles que aceitam fazer parte dessa sociedade e se submeter a esse poder. A denominação contratualista visa estabelecer uma associação política como uma associação voluntária, uma espécie de contrato, entre indivíduos que são representados como independentes e anteriores à sociedade civil.

⁸⁰ FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Tradução Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

Embora não se trate de uma corrente estritamente moderna, foi com Hobbes,⁸¹ Locke⁸² e Rousseau,⁸³ que o Contratualismo adquiriu um estatuto de um movimento teórico. John Rawls, por exemplo, declara que sua teoria da justiça é uma prolongação da ideia de contrato social como se encontra nesses autores e, ainda, em Kant.

A Teoria do Contrato Social foi historicamente usada para se contrapor à origem divina do poder e fundar o poder no conjunto dos cidadãos. Foi na filosofia do século XVII e na filosofia do Iluminismo no século XVIII que este princípio de legitimação do poder foi desenvolvido.

Muitos filósofos considerados contratualistas não partilham dos mesmos ideais políticos e das mesmas tradições, mas partilham do que se pode chamar de *sintaxe comum*. No *Dicionário de Política* editado por Matteucci, Bobbio e Pasquino, os contratualistas são assim chamados por aceitarem a mesma *sintaxe*, a “necessidade de basear as relações sociais e políticas num instrumento de racionalização, o direito, ou de ver no pacto a condição formal da existência jurídica do Estado”.⁸⁴

A ideia de que a origem da sociedade está num contrato remete à ideia de que a sociedade é um artifício, ou seja, uma forma de associação criada não por paixões ou espontaneidade, mas por um ato humano voluntário, cheio de razões e motivos. Portanto, existe claramente uma distinção entre o estado de natureza e um estado civil. Essa distinção é central no Contratualismo e indica o momento que antecede ou procede a instituição do corpo político. Dessa forma, pode-se entender o Contratualismo como uma relação jurídica, pela qual as partes contratantes estabelecem direitos e obrigações recíprocas. É a relação contratual, não o estado de natureza, que oferece os padrões e critérios de legitimação das relações políticas instituídas na sociedade civil. Assim, serão legítimas as instituições que estiverem em consonância com os seus termos contratuais. E é exatamente por meio do Contrato que a sociedade se funda e se distingue das outras formas de comunidade.

Nesse contexto, o Estado se define como um conjunto de relações de poder pensadas e legitimadas em direitos e deveres. Ou seja, tanto o poder político como as relações de poder de natureza política são legitimadas pelo contrato. Sem contrato, não há cidade, não há instituição e não há poder.

O caráter normativo das teorias do contrato social é comum a todos os contratualistas, posto que, ao pensar a política do contrato, a política é pensada como deveria ser, não como

⁸¹ HOBBES, T. *Leviatã*. In: Hobbes. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).

⁸² LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Editado por Peter Laslett, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁸³ ROUSSEAU, J. J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁸⁴ BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2010. v.1, p. 279.

de fato é. Isso porque esse contrato traz consigo um ponto de vista normativo, não descritivo, ainda que em diferentes graus de idealização política. As teorias contratuais operam no nível de uma ficção, com realidade própria que é a realidade jurídica.

John Rawls, por sua vez, chama este contrato de “*device of representation*”, ou seja, dispositivo de representação que seria um meio cômodo para representar como a sociedade seria se os indivíduos realmente decidissem sobre o princípio de justiça.

Fazendo essa análise, pode-se perceber a oposição clara entre esta tradição e a tradição clássica. Na tradição clássica, o homem só poderia atingir a perfeição da sua natureza no seio da cidade, da *pólis*. Isso porque a tese clássica acredita que a cidade é anterior ao indivíduo e este não pode existir fora da comunidade.

Sob o viés contratualista, o indivíduo é anterior à sociedade e esta, por sua vez, é pensada por ele. Assim, se o indivíduo é anterior à sociedade civil, é um ser completo independente desta sociedade e seus direitos existiriam por sua própria natureza. Neste sentido, todos os direitos da sociedade civil ou do soberano derivam dos direitos que originariamente já pertenciam aos indivíduos. Daí a afirmativa de que o Direito Moderno encontra a sua consistência na natureza do indivíduo, antes mesmo da constituição da sociedade.

Enquanto a filosofia do direito aristotélico resumia-se na justa distribuição a cada um daquilo que tem direito, isto é, da parte que lhe deve ser atribuída, considerando as circunstâncias e os interesses da causa; a justa distribuição na tradição contratualista, transforma-se no problema da redistribuição, da correção das injustiças.⁸⁵

As doutrinas modernas inspiradas no contratualismo seguem o modelo hobbesiano, ou seja, pensam na construção da sociedade a partir de uma consideração sobre a ação de indivíduos racionais e interessados; já aquelas que seguem o modelo Kantiano postulam uma exigência de justiça e imparcialidade por parte do Estado. Cada uma dessas teorias possui sua especificidade. A grande dificuldade, porém, de todas elas, é de não ceder a um moralismo utópico. A ideia de afirmação normativa sobre o que deveria ser a sociedade, sem bases empíricas, sem referir-se às condições de possibilidade de realização do modelo, recebe inúmeras críticas.

Na tentativa de suprir as falhas das teorias contratualistas, busca-se o retorno da moral ou da ética nas discussões de filosofia do direito. Ocorre que isso deve ser tratado com

⁸⁵ BERTEN, André. *Filosofia política*. Tradução Márcio Anatole de Sousa Romero. São Paulo: Paulus, 2004. p. 112-116.

prudência, vez que as questões normativas não são somente questões abstratas, mas questões que surgem constantemente da prática social, jurídica e política.

Na verdade, este retorno da moral na reflexão da filosofia do direito é relativamente recente. A filosofia moderna, principalmente depois do século XVIII, é uma filosofia das “Luzes” e do progresso. A concepção do mundo e da história implica a crença de que o progresso do saber e o progresso material induziram a um progresso moral. Os filósofos racionalistas pensavam que a difusão do saber pelo ensinamento e pela educação, ajudaria os homens a se libertar das superstições e acreditavam que, ao se tornar mais racional, se tornariam também mais razoáveis. Nesse sentido, ao estabelecer um regime racional baseado no contrato social e na democracia, acreditavam os filósofos modernos que resolveriam também o problema moral de adesão voluntária às exigências da justiça.

O Liberalismo segue as correntes da filosofia política que buscam manter o exercício do poder político e social sob a égide dos princípios morais, argumentando a favor de um constitucionalismo democrático na proteção dos direitos e liberdades básicas dos indivíduos. No caso do liberalismo contemporâneo, essas questões surgem como preocupação para evitar a arbitrariedade do poder, assegurando os direitos. Ai, as questões morais reaparecem como tentativa de justificar as consequências sociais do crescimento econômico, da tentativa de se fundamentar a ideia de justiça a partir da ação do estado e das leis.

Deste ponto de vista, a publicação da obra *Teoria de Justiça de Jonh Rawls*⁸⁶ constitui uma espécie de manifesto desta “nova” exigência de refletir sobre as questões de justiça. Esta obra suscitou de imediato um número impressionante de objeções, discussões e debates. Tais críticos, inspirados de diversos modos em Aristóteles, no republicanismo clássico, em Rousseau⁸⁷, Hegel⁸⁸ ou Tocqueville,⁸⁹ destacaram o enraizamento da justiça nas autocompreensões e tradições constitutivas da comunidade. Além disso, as objeções de Michael Sandel⁹⁰, Charles Taylor⁹¹ e Alasdair MacIntyre⁹² apresentam diferenças metodológicas e normativas essenciais. Estas diferentes correntes se posicionaram em relação à Rawls e levantaram um grande número de problemas específicos e produziram uma

⁸⁶ RAWLS. *Uma teoria de justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁸⁷ ROUSSEAU, J.J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁸⁸ HEGEL, G.W. *Princípios da filosofia do direito*. 4. ed. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁸⁹ TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁹⁰ SANDE, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

⁹¹ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

⁹² MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução Jussara Simões. Revisão Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.

literatura secundária considerável. Pode-se dizer que a obra de Rawls pôs fim aos louvores à antiga tradição da filosofia política normativa.

A *Teoria de Justiça* foi uma obra que se opôs ao utilitarismo e se mostrou ser um contraprojeto, impulsionando o desenvolvimento de propostas liberais alternativas que permitem reconciliar liberdade individual e igualdade social. Surgiu como uma alternativa ao utilitarismo, nos fazendo acreditar que há limites para a maneira como os indivíduos podem ser legitimamente sacrificados para o benefício dos outros.⁹³

O utilitarismo, por sua vez, consiste na filosofia implícita das práticas econômicas e políticas dominantes no mundo liberal e capitalista. Afirma esta corrente filosófica anglo-saxônica, que o que é moralmente e politicamente justo é o que produz a maior felicidade para todos os membros da sociedade. Na sua formulação mais simples, afirma que o ato ou procedimento moralmente correto é aquele que produz a maior felicidade para os membros da sociedade. Trata-se de uma doutrina moral individual que prescreve o agir visando sempre à maximização da felicidade de todos, acreditando que a realização do bem-estar de todos não é somente um ideal moral, mas um referencial que poderia orientar a conduta jurídica e política da sociedade. Nessa visão, os princípios utilitários aplicam-se à estrutura básica da sociedade, não à conduta pessoal dos indivíduos.

No entanto, definir em que consiste a felicidade é um dos problemas mais difíceis do utilitarismo. O que é felicidade? Como seria satisfazer os desejos ou o bem-estar? O que é útil ou satisfatório para esta corrente filosófica?

Buscando responder a essas indagações, pode-se dizer que em uma primeira definição, a utilidade está associada ao prazer que se transforma em uma espécie de fim em si mesmo. Essa primeira visão, talvez a mais influente da tradição utilitária, é a afirmativa de que a experiência ou sensação de prazer é o principal bem humano, o hedonismo do bem-estar. Ocorre que definir a felicidade e reduzi-la à ideia de prazer, nos gera um outro problema: ou dá-se ao prazer uma definição quase psicológica (sensações de prazer e de pena) ou está-se diante de grande indeterminação, onde cada um define a satisfação dos desejos de maneira diferente. Esta seria, portanto, a razão pela qual o utilitarismo se afasta da tentativa de definição objetiva da felicidade, preferindo definir o bem comum como a “satisfação das preferências subjetivas”. Entretanto, estas preferências são individuais, variando de pessoa para pessoa.

⁹³ KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 63.

Duas características do utilitarismo merecem ser destacadas. Primeiro, o objetivo que os utilitários buscam promover não depende da existência de Deus, de um espírito ou de qualquer entidade metafísica. Isso, para muitos, poderia ser visto como algo incoerente sob o ponto de vista moral, já que pensar uma teoria moral sem Deus, seria pensar um conjunto de regras destituídas de qualquer objetivo ou propósito. No entanto, a visão utilitária acredita que o bem que se busca promover – a felicidade ou bem-estar – é algo que todos buscamos em nossa vida e na vida dos que amamos. O que os utilitaristas exigem é que essa busca do bem-estar humano ou utilidade seja feita imparcialmente, para todos na sociedade. Nesse sentido, sejamos ou não filhos de Deus, podemos sofrer ou ser felizes, estando em melhor ou pior situação. A segunda característica é o “consequencialismo” do utilitarismo. Por meio dele, o utilitarismo nos permite verificar se um ato procedimento em questão faz algum bem identificável ou não, impedindo as proibições morais evidentemente arbitrárias. Por exemplo, por meio dessa característica, qualquer um que condene algo como moralmente errado mostra quem é prejudicado com isso, ou seja, quais as consequências negativas dessa “imoralidade”. Da mesma forma, as consequências boas quando praticamos algo considerado moralmente bom. Com isso, o utilitarismo se distingue das demais teorias fornecendo um teste que assegure que o conjunto de regras criado pela sociedade tenha, de fato, uma função útil. Além de oferecer um método direto para solucionar as questões morais, vez que, para medir mudanças no bem-estar humano, busca encontrar respostas moralmente corretas. Seus defensores acreditam ser uma poderosa arma contra o preconceito e a superstição.⁹⁴

O utilitarismo pode ser decomposto em duas partes: a descrição do bem-estar humano ou “utilidade” e uma instrução para maximizar a utilidade, assim definida, dando igual peso à utilidade de cada pessoa. A descrição do bem-estar gera opiniões divergentes entre os utilitaristas. Alguns acreditam que a utilidade é alcançada por meio do hedonismo do bem-estar; outros pela utilidade de estado mental não hedonista; pela satisfação de preferências ou até mesmo por preferências informadas (aqueles que se baseiam na informação completa e nos julgamentos corretos). O certo é que todos dizem que a ação correta é maximizar a utilidade. Para o utilitário, quantidades iguais de utilidade têm importância igual. Ninguém tem mais direito que outra pessoa de beneficiar-se de um ato. Daí a necessidade de proporcionar consequências que satisfaçam o maior número de preferências (informadas) entre as pessoas da sociedade.

⁹⁴ KYMLICKA, op. cit., 2006, p. 12-13. “[...] Todos já tivemos de lidar com as pessoas que dizem algo – a homossexualidade, por exemplo (ou o jogo, a dança, a bebida, os palavrões etc.), é moralmente errada – contudo, somos incapazes de apontar quaisquer consequências ruins que se originem dela.

Sabe-se que o utilitarismo nasce como justificação de uma prática econômica. Neste sentido, como toda política econômica deve fazer escolhas, a questão da determinação das preferências não pode ser feita por nenhuma instância centralizada; além disso, toda política que busque determinar quais preferências devem ser satisfeitas, não pode pertencer ao meio paternalista nem ser injusta ou repressiva. Uma política utilitarista deve visar à maximização da utilidade. Inúmeras indagações podem ser feitas em relação à ideia de “maximização da utilidade”. Por exemplo, pode-se questionar sobre a possibilidade de introduzir neste pensamento a ideia de igualdade, isto é, visar oferecer a todos os cidadãos aproximadamente a mesma quantidade de satisfação. Ocorre que a ideia de igualdade de satisfação perde o seu sentido porque as preferências podem ser muito diversas e a política que vise assegurar esta igualdade corre o risco de satisfazer muito pouco das preferências. Em segundo lugar, a política igualitária somente poderá ser realizada de maneira autoritária, o que limita as liberdades.⁹⁵

A maioria dos filósofos contemporâneos buscou uma alternativa sistemática ao utilitarismo. John Rawls foi um dos primeiros apresentar essa alternativa, no seu livro de 1971, *Uma Teoria de Justiça*.⁹⁶ Em função das objeções a este pensamento filosófico utilitarista, Rawls desenvolve seus princípios de justiça. Em sua obra propõe sistematicamente desígnios claros do que se trata com o tema justiça. Seus ideais são objetivos e vivos, na medida em que se refere a “discussão do intuicionismo e o utilitarismo”, de forma que o sistema econômico está interligado ao conceito de justiça, na ideia de que o homem deve se guiar, na medida em que o sistema é melhor para ele. Por conta disso, acredita na ligação da justiça com a moral, com a política e com o sistema econômico.

Rawls inicia sua teoria sobre a justiça incomodado com o fato de que a teoria política estava presa a dois extremos. De um lado, o intuicionismo, o qual recebeu esse nome por ser uma mixórdia (confusão) incoerente de ideias e princípios que nunca vai além dessas intuições iniciais. Rawls descreve as teorias intuicionistas como tendo duas características: elas são compostas de uma pluralidade de primeiros princípios que podem entrar em conflito; segundo, elas não incluem nenhum método explícito ou nenhuma prioridade para comparar o peso dos princípios com os outros. Na prática, o equilíbrio é conseguido por meio da intuição.⁹⁷

⁹⁵ BERTEN, André. *Filosofia política*. Tradução Márcio Anatole de Sousa Romero. São Paulo: Paulus, 2004. p. 127.

⁹⁶ RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 34.

⁹⁷ Id. Ibid..

Dentro desse universo de princípios, vários deles podem ser de natureza muito mais geral, como é o caso da igualdade e liberdade, ou da igualdade e eficiência. É muito comum que as pessoas falem sobre equilibrar intuitivamente esses princípios em caso de conflito. No entanto, não é tarefa fácil, pois, pelo nível de generalidade de cada um deles, pode-se dizer que aplicar-se-iam a todo o âmbito da teoria da justiça. Daí a necessidade de se tentar estabelecer alguma prioridade entre estes preceitos conflitantes. É essa a tarefa que Rawls se propõe a fazer, desenvolver uma teoria, que estruture diferentes intuições, baseada em critérios éticos reconhecíveis que dão conta dos pesos que, em nossos julgamentos, consideramos adequados conferir à pluralidade de princípios.⁹⁸

Retomando a teoria do contrato social, Rawls propõe-se uma concepção pública de justiça que regula a estrutura básica da sociedade. A virtude das instituições sociais consiste no fato de serem justas. Com base nesta preocupação, Rawls formulou a Teoria da justiça como Equidade. A grande questão que gira em torno da teoria de Rawls é explicar como é possível se chegar a um entendimento comum sobre o que é justo.

Para tanto, Rawls acredita o conceito de justiça dar-se-ia através de dois pontos. Um desses pontos é a Equidade, momento inicial onde são definidas as premissas com as quais se construirão as estruturas institucionais da sociedade.

O segundo ponto defendido pela Teoria de Rawls é o Contratualismo, que é extraído do conceito de justiça. Por esta razão, John Rawls é considerado um neocontratualista, vez que busca, através de estudos, explorar grade dos conceitos, através de um contratualismo contemporâneo.

Para chegar a tal resultado, ele imaginou uma situação hipotética e histórica similar ao estado de natureza (chamada de posição original), na qual, determinados indivíduos escolheriam princípios de justiça. Tais indivíduos, concebidos como racionais e razoáveis, estariam ainda submetidos a um "véu de ignorância", ou seja, desconheceriam todas aquelas situações que lhe trariam vantagens ou desvantagens na vida social (classe social e status, educação, concepções de bem, características psicológicas, etc.). Desta forma, na posição original todos compartilham de uma situação equitativa: são considerados livres e iguais.

Ao retomar a figura do contrato social como método, Rawls não tem como objetivo fundamentar a obediência ao Estado como na tradição do contratualismo clássico de Hobbes,⁹⁹ Locke¹⁰⁰ e Rousseau.¹⁰¹ Neste momento, liga-se ao construtivismo kantiano para

⁹⁸ RAWLS, 2002. p. 36-37.

⁹⁹ HOBBES, T. *Leviatã*. In: Hobbes. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).

¹⁰⁰ LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Editado por Peter Laslett, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

fundamentar a sua teoria, à medida que nela, a ideia do contrato é introduzida como recurso para fundamentar um processo de eleição de princípios de justiça de liberdade e a igualdade.

Desta forma, pensar em justiça é pensar o justo e o injusto de cada instituição, não caracterizando cada indivíduo a sua necessidade de ética, mas a uma ação humana, com pluralidade, com consequências relevantes, concepções plúrimas que possam produzir sobre justiça.

3.2 Conceitos de justiça

Conforme já dito anteriormente, a concepção de justiça desenvolvida por John Rawls como Equidade trata-se de uma posição original de igualdade que corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social, no qual pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam uma posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação.

A partir da ideia de Contrato, devem ser regulados todos os acordos subsequentes, especificando o tipo de cooperação social que deverá ser assumida e quais as formas de governo que serão estabelecidas. Ou seja, aqueles que se comprometem na cooperação social escolhem juntos numa ação conjunta.

Como cada pessoa deve decidir com o uso da razão o que constitui o seu bem, deve associar-se a grupos para que sejam definidas as regras do justo e do injusto, como condições ideais para que sejam escolhidos os princípios diretórios da sociedade. E com base no acordo inicial, as partes aderem ao contrato.

Observe-se, no entanto, que não se trata de um acordo histórico, mas de um acordo hipotético marcado pela ideia de uma igualdade original para optar por direito e dever. E esta igualdade é o pilar de toda teoria.

No momento do pacto inicial não há nada mais a escolher, a não ser as estruturas fundamentais de uma sociedade. Os princípios da justiça seriam, segundo Rawls, escolhidos sob um véu de ignorância, o que garantiria que nenhum pactuante fosse favorecido ou desfavorecido. Daí o entendimento de que os princípios da justiça são resultado de um consenso ou situação inicial equitativa.

Na visão da justiça a partir deste conceito, Rawls, na sua concepção analisa a justiça como equidade e através de um contrato inicial ou de um pacto social inicial, busca a igualdade e liberdade. No momento do pacto são escolhidas as premissas de operação da

¹⁰¹ ROUSSEAU, J.J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

sociedade. Após a escolha dos princípios, as partes contratantes definem as regras para cumprimento deste contrato, elaboram uma Constituição e estabelecem a forma de organização política do Estado.

3.3 Princípios de justiça

A ideia central da Teoria de Justiça de Rawls é que todos os bens primários sociais devem ser distribuídos igualmente. A exceção a essa máxima ocorreria se a distribuição desigual de qualquer um ou de todos estes bens fosse vantajosa para os menos favorecidos.¹⁰² Pode-se observar que Rawls vincula a ideia de justiça a uma parcela igual de bens sociais, mas acrescenta uma importante modificação. Tratar as pessoas iguais não removendo todas as desigualdades, mas apenas as que trazem prejuízo para alguém. Se certas desigualdades beneficiarem todo mundo, então serão aceitáveis. Contudo, essa concepção geral não resolve o problema que tornou inúteis as teorias intuicionistas. Faz-se necessário um sistema de prioridade entre os diferentes elementos da teoria. Para tanto, a solução de Rawls foi decompor a concepção geral em três partes que são ordenadas segundo um princípio da “prioridade léxica”, ou seja, os interesses protegidos pelo segundo princípio não poderiam ser satisfeitos antes que os interesses protegidos pelo primeiro fossem plenamente realizados. Os três princípios formam aquilo que Rawls vai chamar de concepção especial de justiça e buscam fornecer a orientação sistemática que o intuicionismo não pôde dar.

Rawls constrói os princípios de Justiça a partir de uma situação imaginária chamada de “Posição Original”. Ela é um exercício criativo no qual Rawls imagina como as pessoas escolheriam as regras sobre a Sociedade se estas mesmas pessoas fossem almas desencarnadas, racionais, mas fora de qualquer corpo físico e não soubessem quais são suas habilidades e capacidades e nem quais habilidades são desejáveis no mundo. As pessoas estariam vestidas sob um “véu de ignorância” e não saberiam quais são suas predisposições naturais e morais. Assim, formariam um consenso e escolheriam princípios de justiça abstraindo dos recursos, vantagens e desvantagens concretas.

Para Rawls, as pessoas chegariam a acordo sobre como fazer uma estrutura básica da Sociedade. Mesmo que cada um estivesse interessado em promover os seus próprios interesses, todos eles aceitariam a igualdade como norma para definir a sua associação.

Rawls legitima e fundamenta os princípios a partir duas premissas fundamentais: a primeira, explícita, a de que os seres são racionais e motivados por seus próprios interesses

¹⁰² RAWLS, op. cit., 2002, p. 303.

(independente de quais sejam e de que eles realmente saibam quais são ou serão estes interesses); a segunda, não tão explícita, a de que todos aceitam o postulado da igualdade, ainda que seja para não serem prejudicados.

Os princípios decorrem de uma visão mais geral na qual os valores sociais da liberdade e oportunidade, renda e riqueza, ou mesmo autoestima, devem ser distribuídos igualmente, salvo se alguma desigualdade for benéfica para todos. Ou seja, a injustiça seria uma desigualdade que não beneficia a todos. Tais princípios de justiça constituem a formulação mais evidente e a mais forte dos resultados obtidos na Teoria da Justiça.

A versão inicial de seus princípios de justiça dispõe, primeiramente, que 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 as outras. Segundo, as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) ordenadas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.

O primeiro princípio: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema total mais extenso de liberdades básicas compatíveis com um sistema de liberdade similar para todos”.¹⁰³ Este princípio leva a uma igualdade de liberdades que é um pressuposto teórico de Rawls.

O segundo princípio estabelece que as desigualdades econômicas e sociais devem ser organizadas de modo tal que elas sejam ao mesmo tempo em maior benefício para os menos favorecidos; e ligadas a funções e a posições abertas a todos, em conformidade à justa igualdade de oportunidades. Este segundo princípio é o chamado Princípio da Diferença. Ele é o segundo em ordem a ser atendido.¹⁰⁴

Segundo esses princípios, alguns bens sociais são mais importantes que outros e não devem ser sacrificados para melhorar outros bens. As liberdades iguais têm precedência sobre

¹⁰³ RAWLS, op. cit., 2002, p. 303 “Primeiro princípio – Cada pessoa deve ter um dinheiro igual ao sistema total mais extenso de liberdades básicas compatíveis com um sistema de liberdade similar para todos”.

¹⁰⁴ Id. Ibid. “**Segundo Princípio** - As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que sejam: (a) para o maior benefício dos que têm menos vantagens, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade de oportunidades equitativas. **Primeira Regra de Prioridade** (Prioridade da Liberdade) – Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem léxica e, portanto, as liberdades básicas só podem ser restrinvidas em nome da liberdade. Existem dois casos: (a) uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos; (b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm liberdade menor. **Segunda Regra de Prioridade** (A Prioridade da Justiça sobre a Eficiência e sobre o Bem-Estar) - O segundo princípio de justiça é lexicalmente superior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a oportunidade equitativa é anterior ao princípio da diferença.

Existem dois casos: (a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor; (b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, tudo é somado, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo” (grifo meu).

a igual oportunidade, que tem precedência sobre os recursos iguais. No entanto, considerando a simples ideia de Rawls de que uma desigualdade só é permitida se beneficia os que se encontram em pior situação, as regras de prioridade não afetam o princípio básico de parcelas equitativas que permanece em cada categoria. Contudo, é importante ressaltar que Rawls não endossa um princípio geral de liberdade de modo que qualquer coisa chamada de liberdade deva receber prioridade; ele está dando proteção especial ao que chama de “liberdades básicas”, ou seja, termo que usa para designar os direitos-padrão civis e políticos reconhecidos nas democracias liberais. Esses direitos civis e políticos devem ter prioridade por serem amplamente compartilhados em nossa sociedade, quais sejam: o direito de votar, de concorrer a cargos públicos, de ter um devido processo adequado, de livre discurso, de mobilidade etc.¹⁰⁵

Os princípios de justiça são escolhidos como base naquilo que se deseja e de que se necessita para conduzir uma vida boa. Sejam quais forem as diferenças entre os planos de vida dos indivíduos, todos eles compartilham um ideal de boa vida, com base em convicções de justiça. Certas coisas são necessárias para perseguir isso, ainda que haja distinção quanto ao seu conteúdo mais específico. Essas coisas são chamadas de bens primários sociais (renda, riqueza, oportunidades e poderes, direitos e liberdades) e bens primários naturais (saúde, inteligência, vigor, imaginação, talentos naturais). E ao escolher esses princípios, as pessoas por trás do véu da ignorância, visam assegurar que terão o melhor acesso possível a esses bens primários que as capacitam a conduzir uma vida boa.

Quem governa a distribuição dos recursos econômicos é o segundo princípio, mais conhecido como Princípio da Diferença. Na Teoria de Justiça, Rawls apresenta quatro possibilidades de se entender o Princípio da Diferença e, após discorrer sobre as diferenças entre a “eficiência” e a “equidade”, ele argumenta que cada indivíduo, preferindo ter mais bens do que menos, acharia sensato iniciar a distribuição dos bens de forma igual para todos, evitando, assim, ficar com menos; mas, em seguida, como as desigualdades são inerentes às comunidades (seja em função das diferenças de capacidades, seja diante da necessidade de maximizar a eficiência das estruturas econômicas e sociais), prevendo que elas ocorrerão, as pessoas exerceriam uma espécie de antecipação do direito de voto às situações que implicariam seus prejuízos.

Esses princípios são ordenados hierarquicamente e existe uma prioridade absoluta do primeiro princípio sobre o segundo. Por exemplo, as questões sobre crescimento econômico

¹⁰⁵ KYMLICKA, op. cit., 2006. p. 68.

não podem ter prioridade em relação ao respeito das liberdades fundamentais. Ou a igualdade de chances tem prioridade sobre o princípio da diferença. Este princípio da diferença (“maiores benefícios para os menos favorecidos”) é um princípio de igualdade, mas um princípio realista. Trata-se de um princípio que estabelece que políticas econômicas devem visar à realização da maior justiça possível, mas levando em consideração o fato que um igualitarismo radical pode ter consequências negativas, tanto do ponto de vista do respeito das liberdades como da melhoria da sorte dos mais pobres. Desta forma, seria difícil determinar de forma precisa quem são os “menos favorecidos” e, igualmente difícil, a comparação de elementos tão heterogêneos como igualdade econômica e liberdade.¹⁰⁶

A Teoria de Justiça propõe uma concepção da Justiça que Rawls distingue do conceito de Justiça. Por instituições justas, Rawls entende aquelas em que não se faz nenhuma distinção arbitrária entre as pessoas com relação aos seus direitos e deveres e quando as regras trazem um equilíbrio adequado às reivindicações concorrentes pelas vantagens da vida social.

Uma sociedade bem ordenada, segundo Rawls, não pode criar sem uma boa justificativa, vantagens para indivíduos ou grupos sociais. Fazendo isso, trataria de maneira arbitrária os seus cidadãos, algo inadmissível para a Teoria de Rawls. O que pode ser feito é defender uma concepção de justiça, pois as concepções de justiça são as diferentes interpretações possíveis do conceito de justiça. Rawls defende, de acordo com os princípios de justiça já definidos, uma concepção de justiça que ele denomina de “*justice as fairness*”, ou seja, justiça como Equidade.

3.4 Modos de justificação dos princípios de justiça

3.4.1 A posição original e o equilíbrio reflexivo

A posição original é uma ficção de um “*device of representation*” que consiste essencialmente em fornecer um raciocínio para a elaboração dos princípios de justiça. Para tanto, Rawls descreve uma situação onde os indivíduos racionais devem decidir quais serão os princípios de justiça que organizarão a sociedade na qual eles viverão. Esta decisão deverá ser tomada sob o “véu da ignorância”, o que significa que ninguém conhecerá qual será a situação na sociedade real. Ou seja, os indivíduos decidirão sobre quais os princípios, sem saber se serão ricos ou pobres, homens ou mulheres, brancos ou negros, cristãos ou ateus, etc.

¹⁰⁶ BERTEN, André. *Filosofia política*. Tradução Márcio Anatole de Sousa Romero. São Paulo: Paulus, 2004. p. 129.

Esta ideia permite estabelecer princípios que não favorecerão nenhuma das classes de cidadãos. Trata-se de maximizar as situações mínimas. É o que justifica a prioridade do primeiro princípio de justiça: cada pessoa ter o direito igual às liberdades, em bases iguais para todos.

Desta forma, se eu ignoro qual será a minha sorte, meu interesse é escolher princípios que, em todo caso, irão maximizar a sorte dos menos favorecidos, na medida do possível é claro.

Na concepção da “posição original” seria a melhor forma de justiça, na qual as pessoas chegam para um acordo por detrás do “véu da ignorância”, sem o conhecimento de suas capacidades e fraquezas particulares e sem saber qual a posição social que vão assumir na futura sociedade e dividir os “bens básicos sociais”. No entanto, a opinião sobre isso é dividida. Para alguns, esta seria a maior realização da teoria rawlsiana – a de ter reformulado, com a ajuda das leis contratualistas, o ponto de vista da moral kantiana: imparcialidade e universalização. Seus defensores aplaudem a ideia de que o ponto de partida dos princípios equânimes de justiça, material e formal, resultam de um ponto de partida equânime. Para os seus críticos, esta seria a maior falha da filosofia rawlsiana, pois evidenciaria que o “ponto de vista moral” universalista e imparcial somente poderia ser alcançado por meio da concepção descontextualizada de indivíduos “desprendidos”.¹⁰⁷

O véu da ignorância é um teste intuitivo da equidade e a posição original supostamente representa a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais.

O equilíbrio reflexivo seria a primeira forma de justificação racional e dedutiva. Embora seja racional e deva fornecer uma primeira formulação de princípios, nada garante que sua aceitabilidade racional desencadeará uma aceitação prática e real, em determinada sociedade.

John Rawls introduz um processo de correção de princípios que poderia ser apresentado como adequação dos princípios com as profundas intuições morais dos cidadãos das democracias constitucionais, oferecendo princípios à discussão, confrontando os princípios mais gerais com suas consequências práticas. Se estas consequências vão ao

¹⁰⁷ RAWLS, op. cit., 2002, p. 12. [...] ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou de *status* social, nem conhece sua fortuna na distribuição dos bens e habilidades naturais, inteligência, força etc. Suporei até que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu da ignorância. Isso assegura que ninguém esteja em vantagem ou desvantagem na escolha de princípios por meio do resultado do acaso natural ou da contingência das circunstâncias sociais. Como todos estão situados de maneira similar e ninguém é capaz de planejar princípios para favorecer sua condição privada, os princípios de justiça são o resultado de um acordo ou barganha justa.

encontro das práticas habituais ou de instituições morais espontâneas, nós seremos conduzidos a interrogar estas práticas ou a interrogar novamente os próprios princípios.¹⁰⁸

O equilíbrio refletido não seria todos os elementos da reflexão sobre o mesmo nível, mas seria uma atitude que resulta do fato de que os cidadãos, pela discussão no quadro de uma “razão pública”, chegaram a uma coerência na visão de mundo.

Para aceitar o raciocínio de Rawls e seguir as deduções que os indivíduos racionais fariam na posição original, é preciso que estes indivíduos já tenham certo sentido de justiça.

3.4.2 O justo, o bem e a proposta de justiça como equidade

Rawls tem dois argumentos a favor dos seus princípios de justiça. O primeiro argumento seria a igualdade de oportunidade, considerado pelo próprio Rawls uma ideologia prevalecente no que se refere à justiça distributiva; defendendo que sua teoria ajusta-se melhor às conceituadas intuições consideradas quanto à justiça. O segundo argumento é o de que seus princípios de justiça são superiores porque resultam de um contrato social hipotético. Para ele, se as pessoas, em um estado pré-social, tivessem de decidir quais princípios deveriam governar a sociedade, escolheriam esses princípios, pois tais princípios cumprem as exigências de “publicidade” e “estabilidade” mais plenamente do que outras descrições de justiça.¹⁰⁹ Os princípios de justiça, defende o filósofo, devem ser publicamente conhecidos e facilmente aplicados; já a percepção de justiça correspondente deve ser estável e reforçar a si mesma. Esse segundo argumento é mais importante do que o primeiro, tendo em vista que se trata sobre o qual tipo de moralidade política que as pessoas escolheriam se estivessem estabelecendo a sociedade a partir de uma “posição original”.¹¹⁰

A *Teoria de Justiça* defende a ideia da prioridade do “justo” (“right”) sobre o “bem” (“good”). Trata-se da prioridade dos princípios de justiça sobre todas as maneiras pelas quais os indivíduos podem conceber o que é uma vida boa, o que constitui o valor da vida, ou seja, suas concepções filosóficas, morais, religiosas. Cada um escolhendo livremente seu modo de vida.

A igualdade não é um valor em si, ela que se refere às condições que permitirão a todos aceitar, na medida do possível, uma vida correspondente à concepção do bem. Isso seria possível porque, em uma sociedade pluralista, o Estado deve manter-se neutro, sem se

¹⁰⁸ Idem. [...] “pode-se dizer que a hipótese da justiça como equidade supõe que os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos aos princípios que combinam com nossos julgamentos bem pesados e que estes princípios descrevem, portanto, nosso sentido de justiça” (*Teoria da Justiça*, § 9).

¹⁰⁹ RAWLS, op. cit., 2002, p.133.

¹¹⁰ Ibid., p. 75.

posicionar sobre as escolhas dos indivíduos quanto a sua maneira de viver. Esta tese fundamenta a separação entre Igreja e Estado.

A ideia de equidade se configurou desde os primórdios e delineou-se até a contemporaneidade incidindo na visão rawlsiana. Ele propôs um modelo de instituição o qual deveria fomentar e aplicar o valor da justiça, podendo, dessa forma, minimizar as discrepâncias sociais. A ideia de justiça, para Rawls, deveria ser pactuada anteriormente às instituições.

Para que isso ocorresse, porém, os integrantes deveriam estar num estado de igualdade, cobertos pelo já denominado “véu da ignorância”. Nesse estágio ninguém definiria valores de justiça que propusessem vantagens para certos indivíduos em detrimento dos outros, visto que, por ninguém saber o porvir, a escolha de valores genéricos determinaria um estágio inicial em que todos adquiririam o bem-estar.

Contrapondo o utilitarismo, Rawls, propõe uma ideia alternativa de justiça, aplicando o contratualismo, inspirado na tradição liberal de Locke, Rousseau, Kant e Stuart Mills.¹¹¹

A justiça rawlsiana procura resolver o conflito pela distribuição de bens sociais entre as pessoas. Um primeiro ponto de superação deste conflito, como pensado por Rawls, é considerar a sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Rawls considera também que as pessoas são seres racionais e razoáveis, isto é, que possuem interesses próprios de acordo com a concepção de bem que formulam para as suas vidas, mas que, ao mesmo tempo, dispõem-se, em função do sentido de justiça que possuem, a ponderar umas com as outras sobre quais os justos termos de cooperação devem nortear o convívio social e a distribuição dos benefícios sociais. Dessa forma, segundo Rawls, as pessoas chegam a um acordo sobre os princípios de justiça que serão escolhidos.

A partir daí o raciocínio de Rawls é desenvolvido de acordo com a observação de que as pessoas dispõem de posições sociais diferentes às quais estão sujeitas desde o seu nascimento. Estas posições, segundo Rawls, afetam seriamente as suas expectativas de vida a partir da percepção de que algumas pessoas têm mais, ou menos, sorte que outras na distribuição das posições sociais e dos dotes e habilidades naturais e, que, em função disso, se beneficiam mais, ou menos, dos resultados da cooperação social.

¹¹¹ RAWLS, op. cit., 2002, p. 33. “Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo. [...] A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade”.

Para a solução do conflito gerado pela distribuição dos benefícios da cooperação social, o filósofo desenvolve princípios de justiça aplicados à estrutura básica da sociedade que sejam aceitos por todos de maneira equitativa.

Rawls imagina uma sociedade caracterizada por uma situação de igualdade democrática, em que, por meio da justiça contida nas suas instituições sociais, esteja garantido o direito de todas as pessoas se favorecerem dos benefícios da cooperação social.

Assim, desenvolve a teoria do contrato social, a fim de alcançar este objetivo. Para tanto, imagina as pessoas todas reunidas no que ele chama de posição original. A escolha dos princípios de justiça é feita de modo que as pessoas não são capazes de propor supostos princípios de justiça que favoreçam mais a umas que a outras.

No entanto, é preciso, de acordo com Rawls, que a sociedade seja regulada por uma concepção política de justiça, a fim de promover os justos termos de cooperação entre seus membros. Tal concepção política de justiça - a justiça como equidade - caracteriza a sociedade bem-ordenada como aquela na qual todos aceitem e saibam que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que elas satisfazem, esses princípios.¹¹²

É a certeza da reciprocidade no trato entre os homens e a confiança nas instituições sociais que preservam a sociedade como um empreendimento cooperativo. Neste sentido, a justiça, na concepção de Rawls, deve, através das instituições sociais, garantir que não ocorram distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos na sociedade e garantir também regras que proporcionem um equilíbrio estável entre reivindicações de interesses concorrentes das vantagens da vida social e na distribuição de renda e riqueza.

Rawls, em todo o seu aspecto político e moral, procura desenvolver uma alternativa ao utilitarismo, pois o considera como uma ameaça aos direitos individuais e se alinha aos pensadores que veem a sociedade em termos de um contrato social.¹¹³

3.5 A crítica aos princípios de justiça

A primeira crítica é a de que os princípios partem dos pressupostos que não são, necessariamente, universais (igualdade e liberdade), pois há sociedades contemporâneas que talvez privilegiem outros valores sobre estes.

¹¹² RAWLS, op. cit., 2002. p. 31.

¹¹³ Ibid., p. 40.

A segunda crítica é que a Teoria de Justiça de John Rawls não é para ação das pessoas no seu dia a dia, mas sim para que sejam criadas e avaliadas as instituições políticas e sociais.

A terceira crítica é em relação àqueles que opõem valores éticos mínimos como a dignidade da pessoa humana. Segundo os críticos, tais valores representariam o mínimo ético que deveria ser observado por toda e qualquer sociedade. Porém, Rawls sustenta que, na posição original, as pessoas não teriam ainda senso moral quanto a qual aos seus objetivos. Além disso, ele evitou utilizar princípios que poderiam ser contestados, recusando outros valores. E, ainda segundo o seu pensamento, embora os princípios de justiça não sejam fundamentados na dignidade da pessoa, podem ser usados para interpretá-la.

Um quarto tipo de crítica tem como objeto a situação da posição original, seja porque é uma situação puramente hipotética utilizada por Rawls como equivalente ao Estado de Natureza, seja porque ela parte de alguns pressupostos de igualdade entre as pessoas e de um processo de escolha democrático e com chances iguais para todos. Esta crítica é parcial, pois a posição original é um argumento instrumental desnecessário, já que a estrutura dos princípios de justiça elaborados por Rawls seriam uma decorrência necessária da racionalidade. Apesar disso, outras circunstâncias, situações e problemas específicos podem levar a outras teorias da justiça decorrentes da racionalidade; ou seja, não é evidente que dessa posição original de Rawls surgiriam os princípios por ele deduzidos.¹¹⁴

A escolha dos princípios decorrentes da posição original depende de fatores políticos, ou seja, de como a sociedade se organizaria e funcionaria; bem como da ideologia do teórico. Assim, a Posição Original poderia gerar resultados diferentes, surgindo, por exemplo, o Estado Mínimo (Nozick¹¹⁵), o Utilitarismo ou o Seguro de saúde e social (Dworkin¹¹⁶).

Um quinto tipo de crítica é o fato de que uma teoria “*ex ante*” aplicável a sujeitos abstratos não representa uma teoria da justiça “*ex post*”, que seria tomada por sujeitos concretos e reais, até porque as escolhas e julgamentos racionais não podem ser feitos por quem ignora a existência dos demais.

A teoria da justiça de Rawls tornou-se uma das obras centrais da filosofia política contemporânea, sendo alvo de muitos comentários, críticas, aperfeiçoamentos ou desdobramentos. Dentre as concepções críticas e rivais do liberalismo igualitário estão o libertarismo, o comunitarismo, Habermas¹¹⁷ e o Republicanismo.

¹¹⁴ FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Tradução Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 14.

¹¹⁵ NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Tradução Ry Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

¹¹⁶ DWORAKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹¹⁷ HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. vol. I e II. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 1997.

O Libertarismo é a filosofia política que tem como fundamento a defesa da liberdade individual, da não agressão, da propriedade privada e da supremacia do indivíduo. É formado pelos os defensores do capitalismo anárquico sem qualquer restrição ao mercado e as demais liberdades. Nessa filosofia preconiza-se a liberdade de todos os aspectos. Defendem a vigência exclusiva da ideia de liberdade negativa como o princípio básico das ideias liberais, qual seja, a não interferência do Estado na vida privada; condenam a ênfase de Rawls à igualdade como potencialmente autoritário. Seu principal expoente é o filósofo Robert Nozick e os princípios desta teoria são similares à teoria econômica do liberalismo.

Os comunitaristas, por sua vez, discordam da visão individualista e atomista do método contratualista. Defendem a inserção do indivíduo no coletivo (comunidade) e a superioridade da moral e da ética sobre a mera justiça procedural. Trata-se, o comunitarismo, de um conceito político, moral e social que surge em oposição a determinados aspectos do individualismo. Sua ideologia, porém, não é contrária ao liberalismo, mas centra seus interesses nas comunidades e na sociedade e não no indivíduo, como o liberalismo faz. Somente por meio da comunidade é possível se construir um mundo melhor e mais ético. Estes autores recorrem especialmente às ideias clássicas de Aristóteles e de Hegel, defendendo a retomada dos ideais gregos de participação cívica e pública nas decisões coletivas, a chamada liberdade positiva. Seus principais representantes são: Charles Taylor,¹¹⁸ Michael Sandel¹¹⁹ e Alasdair MacIntyre.¹²⁰

Habermas,¹²¹ ao criticar Rawls, defende uma concepção kantiana de democracia deliberativa. Os princípios e a estrutura básica da sociedade devem ser definidos pelos indivíduos através de um processo democrático radicalmente aberto ao diálogo e ao entendimento. Seus atores fundamentais são os movimentos sociais e organizações da sociedade civil.

Por fim, o Republicanismo defende uma síntese entre os ideais liberais clássicos de proteção da liberdade subjetiva e da visão democrática de envolvimento coletivo nas decisões políticas. As raízes desta teoria estão nas obras romanas clássicas de Cícero, Políbio, Salústio, Tito Lívio. Outro momento fundamental da tradição republicana são as obras do movimento chamado humanismo cívico que vigorou durante a renascença italiana e

¹¹⁸ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

¹¹⁹ SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

¹²⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução Jussara Simões. Revisão Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.

¹²¹ Id. Ibid.

que teve como seu principal expoente foi Nicolau Maquiavel.¹²² Durante os séculos XIX e XX o Republicanismo ficou em segundo plano, ganhando um espaço significativo nas últimas décadas no pensamento político contemporâneo. A razão desse retorno deve-se ao fato de ser visto como uma alternativa ao debate entre liberalismo e comunitarismo, como um recurso capaz de superar a despolitização e a fragilização do laço social atual, retomando o engajamento cívico, o sentido do bem comum e a responsabilidade coletiva.

Contudo, apesar de todas as críticas sobre os princípios de justiça e a tentativa de construção de uma teoria, historicamente falando, a obra de Rawls fez renascer o interesse da Filosofia Política sobre a questão da Justiça e suscitou debates consistentes sobre o tema.

¹²² MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

4 A CRÍTICA COMUNITARISTA À TEORIA DE JUSTIÇA DE JONH RAWLS

4.1 A crítica comunitarista

Grande parte das discussões na filosofia política contemporânea é marcada por questões normativas, com foco voltado para a fundamentação dos princípios de justiça e dos ideais de liberdade e comunidade. São esses princípios e ideais que deveriam orientar as críticas e propostas de reforma ou de modificação radical dos processos políticos, sociais, econômicos e jurídicos que afetam a sociedade, de forma persistente. Na justificação desses princípios normativos e na especificação da organização racional de uma sociedade, o Liberalismo tem sido paradigma dominante no debate, para o bem e para o mal. Assim como qualquer outra tradição de pensamento político, o Liberalismo é marcado por controvérsias internas em torno de conceitos e ideais centrais, bem como por divergências com seus críticos.

Uma boa forma de se apresentar o liberalismo contemporâneo seria aquela que o caracteriza muito mais como uma problemática comum do que como uma concordância em torno de conceitos fundamentais. Desde o seu surgimento, no século XVII, o liberalismo segue correntes da filosofia política que buscam manter o exercício do poder político e social sob a égide dos princípios morais, segundo os quais esse poder só é legítimo quando estiver fundamentado na liberdade igual, autonomia dos indivíduos, Estado de Direito, justiça e democracia. Ou seja, a preocupação central do liberalismo consiste em saber qual o sentido e como assegurar social e institucionalmente a autonomia dos indivíduos.

No liberalismo contemporâneo, essa preocupação clássica de como evitar a arbitrariedade de poder, assegurando a autonomia dos indivíduos livres e iguais, passou a ser pensada a partir do fato de que as pessoas razoáveis tendem a divergir socialmente e discordar politicamente sobre a natureza da vida boa. Dessa divergência, surgem interesses, vontades e valores de indivíduos e grupos conflitantes em diferentes esferas da vida em sociedade. Se não existirem princípios e regras que assegurem a convivência, coordenem as ações e estabeleçam parâmetros públicos para julgar as reivindicações nos casos de conflitos, perde-se a própria autonomia dos indivíduos livres.

Nesse sentido, à luz das diversidades da vida individual e das formas de vida culturais, a questão central do liberalismo contemporâneo passa a ser, então, saber como é possível existir uma sociedade justa, boa e estável.

A publicação em 1971, de *Uma Teoria de Justiça*, de John Rawls,¹²³ ao retomar a tradição do constitucionalismo democrático que se encontra nas raízes do contrato social, reacendeu a discussão sobre o ideal de sociedade justa de cidadãos livres e iguais e sobre como realizar efetivamente os ideais de liberdade e igualdade da cidadania democrática. A centralidade da teoria de justiça de Rawls no debate contemporâneo se deve não apenas à sua proposta de fundamentar a organização da sociedade justa no ideal de autonomia plena dos indivíduos. Essa teoria se evidencia nas várias críticas que lhe foram dirigidas pelos próprios liberais como Dworkin¹²⁴ e Kymlicka¹²⁵ que procuraram articular melhor os fundamentos da moralidade política liberal-igualitária; por teóricos libertarianos como Robert Nozick¹²⁶ para quem a teoria de Rawls não é suficientemente liberal, pois defende uma noção de justiça social que interfere na liberdade individual entendida de forma radical. E de forma mais enfática, recebeu críticas mais acirradas dos teóricos comunitaristas como Michael Sandel¹²⁷ e Alasdair MacIntyre¹²⁸ que retomam argumentos aristotélicos para fazer um diagnóstico crítico da modernidade política liberal.

O comunitarismo pode ser caracterizado como uma corrente de pensamento que surgiu no final do século XX e que se desenvolveu em permanente polêmica com o liberalismo em geral e com o liberalismo igualitário em particular. Essa disputa pode ser vista como um novo capítulo do combate filosófico entre as posições kantianas e hegelianas, retomando as críticas que Hegel¹²⁹ fazia a Kant. Enquanto Kant mencionava a existência de obrigações universais que deveriam prevalecer sobre aquelas mais contingentes, derivadas do fato de pertencermos a uma comunidade particular; Hegel invertia a posição para dar prioridade aos laços comunitários, à plena realização do ser humano em sua comunidade.

A obra de Rawls¹³⁰ instigou imediatas críticas dos comunitaristas, que logo passaram a atacar os pontos-chaves do liberalismo, como a pretensão à universalidade das normas morais, a noção de autodeterminação e principalmente o primado do justo sobre o bem, tão defendido pelos teóricos liberais. Desde então, a crítica comunitarista ao liberalismo tem se fortificado,

¹²³ RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹²⁴ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹²⁵ KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Tradução Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹²⁶ NOZICK, op. cit., 1991.

¹²⁷ SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

¹²⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução Jussara Simões. Revisão Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.

¹²⁹ Hegel, G.W. *Princípios da filosofia do direito*. 4. ed. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

¹³⁰ RAWLS, op. cit., 2002.

ganhando mais adeptos, no intuito de desmascarar os jogos intelectuais liberais, denunciando o desaparecimento de um espaço público em que a participação política movida por virtudes cívicas foi destruída pela crescente promoção do atomismo liberal.

Nascidos a partir do projeto iluminista de emancipação humana, que tinha como pressuposto livrar o homem de vínculos socioculturais não justificados pela razão, os teóricos do liberalismo acreditavam ser possível fornecer uma base moral e política com a qual as pessoas poderiam concordar com os mesmos conjuntos de princípios racionalmente justificáveis, mesmo que tais pessoas tivessem concepções amplamente incompatíveis da vida boa. O ideal do liberalismo é, portanto, manter uma sociabilidade em que as pessoas possam viver dentro de um pluralismo moral, religioso e político razoável.

O pressuposto básico do liberalismo é que as pessoas são livres para perseguirem suas próprias concepções do bem, apelando à liberdade de escolha e ao princípio da autodeterminação. Logo, nessa perspectiva, respeitar os seres humanos como seres plenamente morais significa aceitar que as pessoas (exceto doentes mentais), depois de atingirem certa maturidade, estão bem equipadas para interpretarem por si mesmas tanto o significado, como o valor de suas experiências. Esse é o fundamento da autodeterminação. “Para os que adentram ao limiar de idade da razão e da competência mental, o direito de ter autodeterminação nas decisões importantes da vida é inviolável”.¹³¹ A dignidade moral dos indivíduos reclama um igual respeito à pessoa de cada um, e ao direito de todos à liberdade de escolha da concepção de vida que cada um julga melhor para si.

Assim, para o liberalismo, a autodeterminação dos sujeitos capacita-os a encontrarem por si mesmos o fundamento para endossarem um modo de vida em vez de outro. Mais que isso, a liberdade fornece aos indivíduos o poder de julgar o que consideram essencial nas suas vidas, pois “ninguém pode estar em melhor posição do que eu para conhecer meu próprio bem”.¹³² O bem é demasiado diverso para realizar-se em uma vida, de modo que nenhuma vida pode conciliar por completo os valores rivais na concepção desse bem. Dessa forma, defendem que os seres humanos podem viver sob uma grande variedade de concepções da vida boa. Essa descrição da autodeterminação endossa um “Estado Neutro”, isto é, um Estado que não justifica suas ações com base na superioridade ou inferioridade intrínseca de concepções da boa vida e que não tenta deliberadamente influenciar os juízos de valor das pessoas sobre estas diferentes concepções. Essa descrição do valor da autodeterminação

¹³¹ KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Tradução Luiz Carlos Borges. Revisão de tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 255.

¹³² Ibid., 2006. p. 259.

forma ainda a base do princípio da liberdade de Rawls. A liberdade de escolha é necessária justamente para que encontremos o que é valioso da vida, vez que nos ajuda a conhecer o nosso bem.

Em uma sociedade bem-ordenada, então, os planos de vida dos indivíduos são diferentes, no sentido de darem preferência a diferentes objetivos, e as pessoas têm a liberdade para determinar o seu bem, sendo as visões dos outros, consideradas apenas como orientações. Ora, essa variedade de concepções do bem é, em si mesma, positiva, ou seja, é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada queiram que seus planos sejam diferentes. Os motivos para isso são óbvios. Os seres humanos têm vários talentos e habilidades, cuja a soma é irrealizável por uma única pessoa ou grupo de pessoas, quaisquer que sejam eles. Assim, não apenas nos beneficiamos com a natureza complementar de dotes desenvolvidos, mas também sentimos satisfação nas atividades uns dos outros.¹³³

O ponto de partida do pluralismo é a diversidade de bens que os homens podem realizar, ou seja, pressupõe que, no tocante às escolhas entre modos de vidas alternativos, não faz sentido falar de ganhos ou perdas, pois todos têm o mesmo peso, na medida em que nenhum pode satisfazer as exigências legítimas para compor uma vida plena. Na concepção liberal, não há nenhum modo de vida que realize de forma plena os valores e que possa ser um modelo para todos.

Com efeito, não necessitamos de valores comuns, no sentido de termos uma concepção substantiva de vida que deve nos guiar. Para Rawls, nossos interesses essenciais são prejudicados por tentativas de impor às pessoas uma visão específica de vida boa. Contrariando as definições clássicas e medievais, sobretudo de Aristóteles e Tomás de Aquino, de que as instituições devem promover efetivamente uma concepção substantiva de vida, o liberalismo supõe que existem muitas “doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, cada uma com sua própria concepção do bem e cada qual coerente com a plena racionalidade das pessoas humanas”.¹³⁴

Quanto à noção liberal de justiça informada por princípios universais e atemporais, Dworkin argumenta que elas “descrevem uma realidade moral objetiva; em outras palavras, não são criadas por homens ou sociedades, mas sim descobertas por eles, assim como se descobrem leis da física”.¹³⁵

¹³³ RAWLS, op. cit., 2002, p. 497.

¹³⁴ Ibid., p.180-181.

¹³⁵ DWORAKIN. Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 249. “O principal instrumento dessa descoberta é uma faculdade moral que pelo menos alguns homens possuem, que produz intuições específicas de moralidade política em situações determinadas, tal como a intuição

Com efeito, os problemas relativos às concepções de justiça em conflito podem ser resolvidos apelando-se aos princípios neutros e universais, ou seja, os liberais aspiram resolver as contendas no interior da esfera pública de uma maneira genuinamente imparcial. A justiça só poderá atuar de forma realmente justa se a racionalidade que a subjaz estiver totalmente desinvestida de qualquer particularidade, seja uma teoria ou algum substrato moral inerente a alguma comunidade que existe ou já existiu. Acessar padrões de uma racionalidade compartilhada é, como os liberais entendem, a principal função das cortes de justiça.

Dessa forma, as questões referentes à vida boa, divisão e hierarquização dos bens da cidade, ao direito de vida e morte, entre outras questões, tornaram-se mais complexas a partir do nascimento da modernidade liberal e seu forte legado iluminista em fundar uma ordem social, na qual indivíduos livres e iguais pudessem propor e viver de acordo com qualquer concepção do bem que considerassem melhor. A razão deve tomar o lugar da autoridade e da tradição.

A ideia dessa política de neutralidade do Estado para preservação das liberdades civis e pessoais fez surgir a crença de abandono da política do bem comum. Contudo, há um bem presente também na política liberal, já que essa política promove os interesses dos membros da comunidade. Os processos políticos e econômicos pelos quais as preferências individuais são combinadas em uma função de escolha social são modos liberais de determinar o bem comum. Assim, afirmar a neutralidade do Estado, não rejeitar a ideia de um bem comum, mas promover a interpretação dessa ideia.

Em uma sociedade liberal, o bem comum encontra-se na combinação das preferências, ajustando-se a um padrão de preferências e concepções de bens sustentados pelos indivíduos. Todas as preferências têm peso igual.¹³⁶

Em uma sociedade comunitária, o bem comum é concebido como uma concepção substantiva de vida boa que define o “modo de vida” da comunidade. Este bem comum, ao contrário da teoria liberal, não se ajusta ao padrão de preferências das pessoas. Pelo contrário, provê um padrão pelo qual estas preferências são avaliadas. A base para a hierarquização pública das concepções do bem é o modo de vida da comunidade, e o peso dado às preferências de um indivíduo depende de quanto ele se conforma com o bem comum ou em que medida contribui com este. Percebe-se, com isso, que a busca pública dos objetivos

de que a escravidão é injusta. Essas intuições são indícios da natureza e da existência de princípios morais mais fundamentais e abstratos, da mesma forma que as observações físicas são indícios da existência e da natureza das leis fundamentais da física. O raciocínio moral ou filosófico é um processo de reconstrução dos princípios fundamentais pela correta ordenação dos juízos particulares, assim como um naturalista reconstrói a forma de um animal inteiro a partir de seus fragmentos dos ossos que encontrou”.

¹³⁶ KYMLICKA, op. cit., 2006, p. 264.

compartilhados que definem o modo de vida da comunidade não é limitada pela neutralidade, posto que um Estado comunitário pode e deve encorajar as pessoas a adotar concepções de bem que se ajustem ao modo de vida das comunidades, ao mesmo tempo em que pode desencorajar concepções de bem conflitante com aquelas. Um Estado comunitário é perfeccionista, já que envolve uma hierarquização pública do valor de diferentes modos de vida segundo as práticas existentes.¹³⁷

Em primeiro lugar, o comunitarismo contesta a concepção de pessoa própria do liberalismo igualitário e que Rawls sintetiza na ideia segundo a qual “o eu antecede a seus fins”. Essa afirmação quer dizer que, muito além do fato de pertencer a um grupo, categoria, entidade ou comunidade, os indivíduos têm a capacidade de questionar tais relações, a ponto, inclusive de se separar delas, se preferir. Segundo a visão liberal, a neutralidade do Estado é exigida justamente para que seja respeitada a autodeterminação das pessoas.

Para o liberalismo, os indivíduos são considerados livres para questionar sua participação, nas práticas sociais existentes, e optar por sair delas. O fato de indivíduo ter nascido em determinada comunidade não o impede de optar por fins diferentes dos membros de sua comunidade, já que são livres para questionar e rejeitar qualquer relação específica. Assim, para os liberais, podemos dizer que os indivíduos não são definidos por sua condição de membro, quaisquer que sejam as suas relações. E, por qualquer relação, entende-se relação econômica, religiosa, sexual ou meramente recreativa. Uma única frase de Rawls resumiria essa visão liberal: “o eu é anterior aos fins que são afirmados por ele”.¹³⁸ Nenhum fim está isento de uma possível revisão pelo eu.¹³⁹

Em contrapartida, o comunitarismo acredita que essa ideia liberal é uma visão falsa do eu, por ignorar que o eu está “inserido” ou “situado” nas práticas sociais existentes, não sendo fácil recuar e sair delas. Partindo-se dessa análise, nossos papéis e relações sociais devem ser considerados como dados, para fins de deliberação pessoal. A autodeterminação, portanto, é exercida antes dentro destes papéis sociais do que fora deles.¹⁴⁰ A política do bem comum busca seguir uma compreensão mais profunda do papel de cada um de nós no contexto social, onde o Estado deve respeitar nossa autodeterminação, não a fim de nos capacitar para sair de nossos papéis sociais, mas para compreendê-los melhor.

¹³⁷ KYMLICKA, op. cit., 2006, p. 264-265.

¹³⁸ RAWLS, op. cit., 2002, p. 560.

¹³⁹ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 75.

¹⁴⁰ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2000. p. 2004-5. “Todos devemos abordar as nossas próprias circunstâncias como portadores de uma identidade específica. [...] Portanto, o que é bem para mim tem de ser o bem para uma pessoa que habite estes papéis”.

Para o comunitarismo, nossa identidade como pessoa está profundamente marcada pelo fato de pertencermos a certos grupos. Esses vínculos aparecem como vínculos valiosos, essenciais para a definição de nossa identidade. Daí a importância, para o comunitarismo, de o indivíduo sempre se questionar sobre quem é e de onde vem. A identidade de cada um é definida, em boa parte, de onde a pessoa está situada, quais são suas relações e compromissos. Trata-se de uma liberdade “situada”, bem diferente da ideia “vaga” de liberdade.

Os comunitaristas têm vários argumentos diferentes contra a descrição liberal do eu e seus fins, como os de que a visão liberal do eu é vazia, viola nossa percepção do eu e ignora nossa inserção nas práticas comunais. O argumento que a visão liberal do eu é vazia existe pelo fato de a crítica comunitarista considerar que ser livre para questionar todos os nossos papéis sociais é uma condição que derrota a si mesma. A verdadeira liberdade deve ser “situada”.¹⁴¹ O desejo de sujeitar todos os aspectos de nossa situação social à nossa autodeterminação é vazio, segundo esse argumento. A aceitação do objetivo que nossa situação estabelece para nós é uma forma de evitar que a busca pela autodeterminação conduza ao niilismo nietzschiano, à rejeição de todos os valores comunais.¹⁴² Se negarmos que os valores comunais são “horizontes providos de autoridade”, eles surgirão como limites arbitrários à nossa vontade e nossa liberdade exigirá a rejeição de todos eles.¹⁴³

Outro ponto rejeitado como vazio é a afirmação que os liberais fazem sobre a liberdade de escolher nossos próprios objetos como algo valioso, algo a ser buscado por si mesmo. A liberdade de escolha não é buscada por si só, mas como uma precondição para a busca dos projetos que são valorizados por si sós. Dizer que a liberdade de escolha é intrinsecamente valiosa sugere que o valor que buscamos em nossas ações é a liberdade, não o valor inerente à atividade em si. Essa é uma implicação da liberdade de escolha. Para Taylor, dizer às pessoas que atuem livremente não lhes diz quais ações específicas valem a pena. Taylor parece acreditar que podemos adquirir estas tarefas, tratando os valores comunais como “horizontes providos de autoridade” que “estabelecem objetivos para nós”.¹⁴⁴

¹⁴¹ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. 2005. p. 157. “A liberdade completa seria um vácuo no qual nada valeria a pena ser feito, nada mereceria ser considerado para alguma coisa. O eu que chegou à liberdade colocando de lado todos os obstáculos e intrusões exteriores não tem personalidade e, portanto, nenhum propósito definido. [...] ele não pode especificar nenhum conteúdo para nossa ação fora de uma situação que estabelece objetivos para nós, a qual, desta maneira, confere uma forma à racionalidade e provê uma inspiração para a criatividade”.

¹⁴² TAYLOR, op. cit., 2005, p. 157. “Um após outro, os horizontes da vida providos de autoridade, cristãos e humanistas serão atirados fora como grilhões da vontade. Restará apenas a vontade de poder”.

¹⁴³ MACINTYRE, op. cit., 2000, cap. 9.

¹⁴⁴ TAYLOR, op. cit., 2005, p. 157-159.

Já os liberais, por outro lado, acreditam na capacidade de nos desvincular de qualquer prática social específica.

Um dos livros que mais contribuiu para a crítica do comunitarismo ao liberalismo foi *Hegel e a sociedade moderna*, escrito por Charles Taylor¹⁴⁵ e publicado em 1979 explica exatamente essa questão. Nesse livro, Taylor buscou dar continuidade ao propósito hegeliano de se opor à obra de Kant,¹⁴⁶ criticando tanto o conceito de razão puramente formal utilizado por Kant como a concepção da autonomia. Outro comunitarista que dedicou suas obras a essa crítica foi Michael Sandel,¹⁴⁷ que atacou o liberalismo por sua concepção da justiça independente de qualquer concepção do bem.

A crítica mais conhecida sobre a concepção da pessoa é realizada por Michael Sandel a Jonh Rawls.¹⁴⁸ Sandel contesta principalmente o pressuposto rawlsiano segundo o qual as pessoas escolhem seus fins, seus objetivos vitais. Essa questão será analisada ainda nesse capítulo. Outro aspecto típico da concepção rawlsiana contestado por Sandel é “o eu antecede a seus fins”, além da neutralidade do Estado. Segundo a teoria liberal, o Estado deve ser neutro diante das distintas concepções do bem que surgem em determinada comunidade e deve permitir que a vida pública seja resultado espontâneo dos livres acordos realizados pelos particulares. Já para os comunitaristas, o Estado deve ser, essencialmente, um Estado ativista, comprometido com certos planos de vida e com a organização da vida pública. O Estado não deve ser indiferente, por exemplo, ao fato de os indivíduos possuírem ou não compromissos políticos. O sucesso do autogoverno compartilhado exige uma cidadania comprometida. E mais ainda, o Estado deveria ajudar os indivíduos a se identificar com certas formas de vida comuns, a fim de evitar conflitos que possam resultar na ausência de legitimidade do Estado.

O liberalismo parece conceber os sujeitos “separados” uns dos outros e de sua comunidade. Isso faz com que os liberais estabeleçam uma drástica divisão entre a esfera “privada” e a “pública”, entre o “pessoal” e o “político”. É importante destacar que essa postura do liberalismo reconhece e defende a independência dos indivíduos e as reivindicações provenientes de sua comunidade.

Defender uma posição “atomista”, segundo os comunitaristas, é priorizar os indivíduos e seus direitos perante as questões sociais, ignorando que os indivíduos só podem crescer e se auto-organizar dentro de um contexto particular. O correto seria, segundo Taylor,

¹⁴⁵ TAYLOR, op. cit., 2005.

¹⁴⁶ KANT, op. cit., 2008.

¹⁴⁷ SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

¹⁴⁸ RAWLS, op. cit., 2002.

contrabalançar a tese atomista com a tese social. Esta última defende que o homem é um “animal-social”, no sentido aristotélico, que não é autossuficiente individualmente, fora da *pólis*. Sem a existência de determinado contexto social, o homem não pode afirmar sua “autonomia moral”, não pode formar as suas “convicções morais” às quais o liberalismo volta a sua atenção. O homem precisa da sociedade. Por nossa natureza fazemos parte da sociedade, por isso, somos forçados a reconhecer o significado que ela tem para as nossas vidas.

4.2 A crítica de Alasdair MacIntyre a John Rawls

Os debates em torno de uma rearticulação entre ética, política, direito e justiça têm se tornado cada vez mais frequentes e controversos principalmente no tocante à filosofia americana. A tese central é a de que uma comunidade política deve ser uma comunidade ética integrada culturalmente, de modo a possibilitar unidade social, autogoverno democrático e solidariedade. Uma sociedade que tem como lema a “não finalidade pública” não permite uma forma de democracia que reúna os cidadãos num bem comum, no qual participem em comum e com ele se identifiquem. Falta ao modelo liberal, aquilo que é chamado de “*éthos*” de uma qualidade política comum. Nesse debate, os comunitaristas entendem que uma sociedade jurídico-individualista não apenas não se mantém por pouco longo prazo, tampouco pode ser justa. Isso ocorre, segundo a defesa comunitária, porque mesmo quando uma sociedade jurídico-individualista está em condição de reconhecer, como princípio, a igualdade e todos os cidadãos, ela só consegue realizá-lo à medida que apela à orientação para o bem comum e a solidariedade, à pertença comum de todos os cidadãos.¹⁴⁹ Os conceitos de pessoa, moral e razão não podem ser separados dos horizontes substantivos de uma forma de vida, um *éthos*.

Em todos os planos de discussão do debate entre o liberalismo e comunitarismo, a crítica de MacIntyre às teorias deontológicas da justiça assume a posição mais consistente da crítica ao liberalismo, vinculando uma concepção de identidade pessoal com uma crítica à neutralidade dos princípios do direito e uma teoria da razão prática. Em todos esses planos, a teoria de MacIntyre alimenta-se da concepção de que as pessoas desenvolvem suas autocompreensões, suas concepções do bem e do justo e sua capacidade para julgarem normativamente, apenas, nos contextos de uma determinada comunidade, uma determinada tradição. Assim, do mesmo modo que não existe uma pessoa “impessoal”, descontextualizada, também não existe moral neutra ou imparcial e nenhuma razão além do contexto.

¹⁴⁹ FORST, R. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 130.

A análise da teoria comunitarista remete aos motivos aristotélicos, hegelianos e rousseauianos cujas suas diferenças são tão importantes como os seus aspectos comuns. Para a compreensão dessa teoria, faz-se necessária a compreensão da teoria comunitarista substancialista e da teoria comunitarista republicana-participativa, já que ambas determinam de modo diferente o “*éthos*” de uma comunidade democrática. Assim, a ideia de bem comum pode variar como “substância” existente de modo pré-político, como “essência” de uma comunidade ou como resultado de um processo discursivo.

A posição aristotélica comprehende a comunidade política como um regime cujas práticas e instituições incorporam o caráter de um modo de vida determinado e ideais determinados que formam uma unidade com o caráter e a virtude do cidadão. Enquanto isso, numa visão menos clássica, também substancialista, Hegel parte do pressuposto de que deve haver uma unidade forte entre a identidade dos indivíduos e a da universalidade, a oposição entre a subjetividade e comunidade. Para Hegel, entende-se “eticidade”, o por “espírito objetivo” das instituições da comunidade política que assegura as liberdades individuais dos cidadãos, como uma vontade objetiva que ultrapassa as vontades subjetivas. Diferentemente, uma posição republicana-participativa, não parte de uma unidade ético-substancial dos cidadãos, mas da unidade por meio da participação. Nessa posição, o bem comum não é afirmado, mas produzido no discurso entre cidadãos livres e iguais.¹⁵⁰

Dois são os conceitos que melhoram a compreensão da diferença entre essas duas posições comunitaristas: identificação e participação. Uma posição ressalta a necessidade de uma identificação “forte” dos indivíduos com a comunidade; a outra, a necessidade de uma participação universal.¹⁵¹

É justamente no interior desses debates que vai emergir a filosofia de Alasdair MacIntyre como principal e mais radical crítica da modernidade liberal. Filósofo escocês, radicado nos Estados Unidos, ganhou notoriedade depois de seu diagnóstico da cultura moral e política ocidental. Formulando suas críticas às ordens sociais liberais, sem perder o nexo entre ética e política, MacIntyre comprehende que o nascimento da modernidade liberal significou, na verdade, a perda de uma concepção tanto unificadora como substantiva da vida humana como havia sido em outras épocas, como, por exemplo, na Grécia antiga. A perda da concepção unificadora proporcionou a glória de um indivíduo autônomo, livre das “amarras”

¹⁵⁰ FORST, op. cit., 2010. p. 130-132.

¹⁵¹ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 863. Para se ter uma sociedade viável é necessário não apenas que eu e os demais pensemos que ela é boa, mas que alcancemos uma compreensão reconhecida em comum, que tenhamos desencadeado um vínculo particular em torno dessa sociedade, sua tradição, sua história.

das tradições. Essa característica da filosofia defendida na modernidade representou para MacIntyre um dos sintomas da decadência do mundo civilizado moderno.

MacIntyre está convencido de que a modernidade se alimenta de uma multiplicidade de fatores morais que, em sua diversidade, leva a uma fragmentação da consciência moderna, uma mistura desarmoniosa de fragmentos desordenados. Para o filósofo escocês, essa dispersão não pode ser mais superada. A fragmentação do *éthos* unitário de bens pessoais, da autocompreensão comunitária e da imagem metafísica-teológica do mundo não pode mais ser revestida.¹⁵²

A concepção de MacIntyre da essência da comunidade política representa o exemplo paradigmático de uma teoria aristotélica que procura, por meio da identidade da pessoa, fundamentar uma determinada concepção da moral e da comunidade política. Segundo ele, não poderá haver uma concepção coerente da moral sem um conceito coerente de bem humano como *télos*, assim como não pode haver uma comunidade política que não incorpore e tenha como fim esse ideal de vida humana. Sendo, portanto, considerada desastrosa, a tentativa de fundamentar uma comunidade política na qual os cidadãos são representados como indivíduos com suas próprias, e muitas vezes, incompatíveis, concepções do bem.

A narrativa de MacIntyre consiste numa tentativa de descrever, sob uma determinada perspectiva ética, a história da cultura ocidental em três estágios. Trata-se de uma história de decadência moral. No primeiro nível histórico e reflexivo-moral existiam autênticos padrões morais objetivos, incorporados numa unidade de teoria e prática, num *éthos* (ética aristotélica). No segundo nível, essa unidade se rompeu na tentativa de procurar fundamentar esses padrões morais de outra maneira. Essa tentativa levou, segundo MacIntyre, a uma catástrofe moral, pois as premissas morais foram abandonadas. O terceiro nível consiste numa situação em que os remanescentes das concepções originárias de moral coexistem um ao lado do outro em concepções incompatíveis. Nesse momento a crença numa moral objetiva dá lugar ao relativismo.

Para o filósofo escocês, foi o fracasso do iluminismo em justificar a moralidade que demarcou os problemas teóricos e sociais práticos contemporâneos, pois a crise do sistema liberal provém justamente da tentativa de se levar adiante uma tradição de pesquisa racional fracassada desde o início: o modelo iluminista. MacIntyre entende que uma comunidade política “autêntica” deve apresentar uma forma de práxis comunitária ancorada numa tradição moral na qual os indivíduos podem se reencontrar. Nesse sentido, a narrativa da vida

¹⁵² FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 243.

individual deve ser parte de uma narrativa de ordem superior. Fundar uma ordem social, na qual os indivíduos possam emancipar-se de toda contingência e da tradição, é observarmos a própria história do projeto iluminista liberal. De início, o liberalismo começou apelando a supostos princípios de racionalidade compartilhada, e acabou sendo transformado em tradição pelas continuidades e interminabilidades dos debates sobre tais princípios.

MacIntyre defende que o projeto iluminista liberal de emancipar o homem, livrando-o do “peso” da tradição e recusando toda e qualquer visão teleológica da natureza humana, teve como consequência uma racionalidade enfraquecida em seus poderes de corrigir as paixões humanas, podendo falar apenas de meios, nunca de fins, ou seja, com a recusa da existência de um bem supremo, deixou-se o campo aberto para a afirmação de que nossas crenças se estabelecem, no final das contas, sobre os sentimentos, no hábito, no costume.

MacIntyre comprehende a pertença a uma comunidade política segundo o modelo de pertença à família. Isso significa que a obrigação perante a comunidade tem uma prioridade normativa absoluta frente aos pontos de vida morais “neutros”. Por isso, considera a virtude do patriotismo como a mais elevada e irreconciliável sistematicamente com o ponto de vista da moral imparcial. Contudo, o fato de haver uma “confusão conceitual” que parte da possibilidade de reconciliação da eticidade particular com a moralidade abstrata, inviabiliza a existência desse modelo. O filósofo está consciente de que o tipo de comunidade que ele defende não pode ser restabelecido diante do pluralismo das sociedades modernas. Somente comunidades que se integram com base em características ético-culturais e religiosas comuns estão em condição de criar semelhante forma de identidade e vida virtuosa.

Diferentemente de MacIntyre,¹⁵³ Sandel¹⁵⁴ e Taylor¹⁵⁵ acreditam que a “confusão conceitual” das sociedades modernas não está em não reconhecer a contradição irreconciliável entre o patriotismo e a moral e direitos subjetivos, mas em não reconhecer que a sociedade moderna democrática não pode sobreviver sem solidariedade e patriotismo. Prova disso, segundo eles, é que a sociedade liberal vive de um patriotismo dos seus cidadãos, o qual ela nega conceitualmente e ameaça. Portanto, o patriotismo é sinal de vínculo forte com a coletividade, semelhante à pertença numa família.¹⁵⁶

Partindo desse referencial de comunidade, o projeto liberal acabou por moldar um mundo que, em nome da “autonomia” do indivíduo e da recusa das tradições, fundou uma esfera pública na qual o que é permitido é visto como expressões de preferências de

¹⁵³ MACINTYRE, *op. cit.*, 2000.

¹⁵⁴ SANDEL, *op. cit.*, 2005.

¹⁵⁵ TAYLOR, *op. cit.*, 2005.

¹⁵⁶ FORST, *op. cit.*, 2010. p. 133.

indivíduos ou grupos, sendo que as próprias preferências dos grupos são compreendidas como preferências individuais somadas de algum modo.

A crítica comunitarista da pretensão de neutralidade dos princípios liberais questiona, em princípio, a possibilidade de separação entre ética, direito e moral. Para a teoria comunitária, o princípio da justificação universal é a ocultação de uma determinada teoria individualista do bem. E a neutralidade liberal, não é neutralidade diante das concepções éticas, seja na justificação, seja na *práxis*. MacIntyre apresenta um argumento forte contra a teoria liberal deontológica: a objeção do ceticismo. Segundo essa perspectiva, a pretensão de neutralidade de justificação não é uma posição moralmente defensável, vez que traria como resultado uma “catástrofe moral”.¹⁵⁷ A tentativa iluminista de justificar uma concepção moral livre das tradições históricas, das práticas éticas e de uma visão teleológica da natureza humana é inconcebível sob o ponto de vista da justiça. Ou seja, esses três elementos centrais fazem parte do conceito de virtude, sem os quais não há como se falar em justiça. Neste sentido, conforme a teoria aristotélica, ética e moral não podem ser distinguidas já que não é possível justificar normas de modo universal e independente de valores particulares.

O argumento usado por MacIntyre¹⁵⁸ fundamenta-se na teoria da pessoa, quando observa que a identidade da pessoa forma-se em contextos comunitários particulares, isto é, em papéis que trazem consigo determinadas obrigações que os indivíduos não podem descartar sem o risco de perderem sua identidade. Esses valores definitivos da identidade, segundo MacIntyre, tornam impossível haver um ponto de vista deontológico neutro (impessoal) e imparcial para a moralidade. Diante do pano de fundo dessa concepção de pessoa e de comunidade, MacIntyre critica a concepção procedural da razão prática, no sentido de que a validade racional das tradições morais é definida de acordo com quais desses modos rivais de entender a moral se veem mais adequadamente explicados e descritos.

MacIntyre argumenta ainda que mesmo que se admita que o liberalismo se apoie numa posição céтика, e mesmo se for reconhecido que o conceito abstrato de pessoa de direito não contém uma descrição da pessoa, a pretensão de uma neutralidade e tolerância éticas justificadas moralmente é mascarar o fato de que o liberalismo também está fundado numa concepção específica de vida boa. Dessa forma, o liberalismo não é mais visto como a superação de todas as tradições, mas como uma delas. Contudo, o liberalismo valeria, nessa análise, somente no interior de uma cultura específica, a cultura ocidental, entre aquelas que

¹⁵⁷ CAMPELO, O. B. M. A ética e a justiça para Alasdair MacIntyre. *Arquivo Jurídico*, ISSN 2317-918X, Teresina, v. 1, n. 6, p. 1-21, jan./jun. 2014. Disponível em: <www.ojs.ufpi.br/index.php/raj/article/view/3327/1899>.

¹⁵⁸ MACINTYRE, op. cit., 2000.

compartilham uma teoria individualista do bem. E na dicotomia sugerida por MacIntyre, entre o niilismo nietzchiano (liberalismo cético) e o tradicionalismo aristotélico, parece não haver espaços para um conceito de reconhecimento e direitos iguais. As pessoas são sujeitos éticos por inteiro já que não existem normas que vão além dos papéis da comunidade.

Para MacIntyre,¹⁵⁹ os paralelos entre a compreensão da relação entre os seres humanos como agentes que expressam suas preferências e satisfações no domínio público com a instituição do mercado são bastante claros, ou seja, numa sociedade liberal, só recebe quem tem algo a dar. É assim que funcionam os mercados. Os que não têm meios para barganhar estão em desvantagem. Dessa forma, MacIntyre tece sua crítica de que em um mundo baseado no mercado, como é o caso das ordens sociais liberais, o ser humano só pode permanecer em segundo plano.

De acordo com a concepção macintyreana na medida em que se transformaram os modos de pensamento e ação de um modo extremamente harmônico com os procedimentos do domínio público do mercado, definiu-se, então, um novo artefato social e cultural: o indivíduo. Criou-se nas ordens sociais liberais um sujeito que só consegue pensar na primeira pessoa do singular, ou melhor, na modernidade liberal, apenas o indivíduo, enquanto indivíduo, é que raciocina.

Segundo o filósofo escocês, à medida que o liberalismo recusa qualquer teoria geral do bem humano que possa ordenar a variedade de bens, e cria uma esfera pública na qual os indivíduos e grupos expressam suas visões de mundo em seus próprios termos, os debates políticos se tornam estéreis, pois cada grupo pode propor suas asserções como expressões de atitudes e sentimentos, assumindo assim uma forma retórica. Qualquer ponto de vista, seja moral ou político, é visto como expressões de preferências.

MacIntyre argumenta que, tendo em vista os indivíduos modernos compreenderem-se mutuamente como buscando suas próprias satisfações e preferências, uma função do sistema liberal é impor uma ordem na qual a resolução dos conflitos entre indivíduos e grupos se faça sem se invocar qualquer teoria geral do bem humano, ou seja, para se resolver os conflitos no interior das ordens liberais apela-se, ocasionalmente, a alguma posição dos “debates” filosóficos da jurisprudência liberal.

Para MacIntyre, “a marca de uma ordem liberal é referir a resolução de seus conflitos, não aos debates, mas aos veredictos de seu sistema legal. Os advogados, não os filósofos, são

¹⁵⁹ MACINTYRE, op. cit., 2000.

o clero do liberalismo”.¹⁶⁰ No interior das ordens liberais, qualquer concepção do bem humano (que, por exemplo, seja um dever do governo educar seus membros moralmente de modo que todos passem a vivenciar tal concepção) pode, até certo ponto, ser sustentada por alguns liberais como uma teoria de indivíduos ou grupos. Entretanto, qualquer tentativa séria de incorporar tal concepção de bem na esfera pública será radicalmente proscrita.

Dessa forma, entende-se que os princípios que sustentam tanto as teorias como as práticas da justiça e os raciocínios práticos no interior das ordens liberais não são neutros em relação às teorias rivais do bem humano, ou melhor, a tolerância liberal às concepções do bem, na arena pública, é seriamente limitada. MacIntyre entende que, em nome da liberdade, o liberalismo não admite fornecer uma concepção particular da vida boa que é extremamente harmônica com a concepção do raciocínio prático exigidos pelas transações de mercado do próprio liberalismo, ou seja, “o supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos”.¹⁶¹

Sempre combatendo a racionalidade das ordens sociais liberais, MacIntyre entende o liberalismo como uma espécie de máscara mistificadora de certos interesses sociais, pois em uma sociedade na qual as preferências e atitudes, seja no direito, na política, no mercado ou na vida privada, recebem o estatuto que têm numa ordem liberal, o conjunto das alternativas possíveis para que os indivíduos possam expressar suas preferências será sempre manipulado pelos detentores do poder.¹⁶²

Dessa forma, MacIntyre comprehende que o liberalismo, com suas mais variadas formas institucionais, não pode proporcionar o tipo de associação social, política e jurídica necessárias para a prática das virtudes em prol de um bem comum ordenador da vida social, pois o liberalismo é a política de grupos cujos membros, que se beneficiam do poder e das condições de injustiça social, acabam por determinar, com base em seus interesses pessoais, as alternativas políticas, manipulando a sociedade.¹⁶³

Na medida em que o Estado liberal moderno funciona por uma série de acordos entre uma variedade de interesses sociais e econômicos em conflitos, o peso das negociações acaba

¹⁶⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991. p. 370.

¹⁶¹ Id. Ibid.

¹⁶² MACINTYRE, A. *Depois da virtude*, 2000 Bauru: EDUSC, 2000, p. 207. “Uma crítica aristotélica da sociedade contemporânea deve poder reconhecer que os custos do desenvolvimento econômico são geralmente pagos pelos menos abastados; os benefícios são distribuídos de um modo que não tem nada a ver com os méritos. Ao mesmo tempo, a política de amplo espectro tornou-se estéril. As tentativas para reformar por dentro os vários sistemas políticos da modernidade se transformaram sempre em formas de colaboração com esses mesmos sistemas. As tentativas de subvertê-los degeneraram sempre em formas de terrorismo ou quase”.

¹⁶³ CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre. São Paulo: Unimarcos, 1999.

sendo determinado pelas terríveis realidades que o dinheiro e o poder suscitam. O resultado das políticas liberais é que a maioria dos indivíduos compartilha de alguma forma e em diferentes graus, os bens públicos, mas na verdade a distribuição dos bens por parte dos governos liberais não reflete de maneira alguma os anseios sociais.¹⁶⁴

Enfim, a modernidade se caracteriza por uma concorrência de tradições incompatíveis de “investigações morais”, cuja forma central da crença liberal é na razão unitária e na moral universal, em sua pretensão absoluta, esconde a sua concepção de bem – o individualismo – e a mais degenerada forma de questionamento moral imaginável. Para MacIntyre, apenas retomando uma ética e uma política de cunho aristotélico-tomista é que poderemos ter alguma esperança frente à decadência da modernidade liberal.

4.3 A crítica de Michael Sandel a Rawls

Michael Sandel¹⁶⁵ é um filósofo da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, que tem feito sucesso mundialmente por explorar temas relacionados à Justiça, Equidade, Democracia e Cidadania. Dentre as obras de Sandel, merece destaque *O Liberalismo e os limites da justiça*, na qual é interesse a leitura sobre as objeções de um autor comunitarista às duas ideias centrais do Liberalismo de Rawls: a concepção atomista da pessoa moral e a prioridade da justiça diante do bem comum.

Sandel também publicou a obra *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* em que propõe a seus alunos que acompanhem junto com ele acontecimentos recentes em seu país, com os filósofos Aristóteles, John Rawls e Immanuel Kant. Segundo o autor, a obra busca “convidar os leitores a submeter suas próprias visões sobre justiça ao exame crítico – para que compreendam melhor o que pensam e por quê”. Este é o objetivo de seu livro. Não é uma história das ideias, “e sim uma jornada de reflexão moral e política”.

Ao citar os filósofos Aristóteles, Rawls e Kant para que sejam analisados, a fim de se compreender os acontecimentos recentes, Sandel não trouxe uma história das ideias, “e sim uma jornada de reflexão moral e política”, com um título que remete às teorias da justiça dos filósofos citados pelo autor, analisadas uma por uma. A primeira reflexão é se a política pode

¹⁶⁴ MACINTYRE, op. cit., 1991, p. 196). “Em nome da liberdade, o liberalismo impõe uma forma de domínio silencioso que, no tempo, tende a dissolver os vínculos humanos tradicionais e a empobrecer a rede de relações culturais e sociais. Enquanto procuram impor-se por meio de regimes de poder baseados na ideia de que cada um é livre para perseguir qualquer objetivo que considere útil para si mesmo, os liberalistas privam a maioria dos homens da possibilidade de compreender a própria vida como procura e obtenção do bem. E isso, sobretudo, porque o liberalismo tende a desacreditar aquelas formas tradicionais de comunidade humana no interior das quais pode realmente exprimir-se o projeto de uma realização pessoal”.

¹⁶⁵ SANDEL, op. cit., 2005.

se dissociar de questões religiosas e morais, já a segunda é se o Estado pode interferir na vontade do indivíduo. Desta forma, as Teorias da justiça intentam repensar a forma de viver, na busca por uma sociedade mais justa e, segundo Sandel, é esse o ideal que deve ser de todos os operadores do Direito.

Sandel desenvolve questões sobre moral e lei; sobre em que consiste o dever dos indivíduos de tratar uns aos outros, como a lei deve ser, e como a sociedade deve se organizar. Seu debate traz três ideias fundamentais: “aumentar o bem-estar, respeitar a liberdade e promover a virtude”¹⁶⁶. Para tanto, o autor utiliza conceitos, a partir dos autores citados, como o imperativo categórico, definido por Kant. A autonomia kantiana, cujo conceito chave de explicação é a liberdade, é a vontade dos seres enquanto racionais, uma lei para si mesma, tendo por objeto uma lei universal, submetida a leis morais; e dever é a necessidade objetiva da ação por obrigação. Os princípios da justiça e do justo seriam aqueles escolhidos na posição original e assim poderia se obter um consenso baseado num contrato social e decidir o que é justo.

Na crítica ao liberalismo, Sandel¹⁶⁷ acredita que a ideia de pessoa moral e a do procedimento neutro de justificação que estão no centro da teoria de Rawls¹⁶⁸ são ideias empobrecedoras da vida social, pois impedem a apreensão de aspectos fundamentais da formação da identidade pessoal e o modo como as pessoas julgam e agem moralmente.

Sandel ainda procura demonstrar que o conceito atomista de pessoa leva Rawls a adotar a tese da prioridade da justiça diante do bem e que isso o impede de reconhecer a necessária prioridade do bem na reflexão sobre a justiça. Essa prioridade do bem comum teria de levar a uma ampliação da moralidade do Estado constitucional democrático, remetendo também o conceito liberal-igualitário de cidadão ao plano da autorrealização pessoal e autoesclarecimento ético da comunidade política. A intenção de Sandel é demonstrar que a moralidade política do Estado constitucional democrático não pode estar fundada em ideais e direitos abstratos, mas sim em concepções substantivas do bem comum.

A crítica de Sandel pode ser dividida em três etapas. A primeira demonstra o caráter inapropriado do conceito de pessoa pressuposto nas teorias contratualistas em geral. Em oposição ao conceito rawlsiano de *self*. Sandel propõe que os sujeitos não sejam descritos na posição original como se fossem independentes de seus objetivos de vida e orientações de valor. Argumenta que a concepção de pessoa defendida por Rawls é uma concepção vazia,

¹⁶⁶ SANDEL, op. cit., 2014, p.17.

¹⁶⁷ SANDEL, op. cit., 2005.

¹⁶⁸ RAWLS, op. cit., 2002.

fere a autopercepção e ignora as práticas comunitárias, desconsiderando o reconhecimento social de nossas identidades individuais. Em contraposição a esse pensamento, Rawls defende que a identidade de cada pessoa deveria ser entendida a partir da sua inclusão na *práxis* cultural da comunidade. Portanto, a identidade da pessoa não é anterior aos seus fins, como defende Rawls. Sandel acredita que a identidade se forma na socialização com os outros e no vínculo com uma concepção de vida boa. Assim, um conceito de pessoa desincorporado e neutro eticamente seria falho. Tal conceito deveria ser retirado de pessoas que já estão situadas no horizonte de configurações e valores específicos.

A segunda etapa da crítica de Sandel¹⁶⁹ é mostrar que toda a moralidade liberal está ancorada nesse conceito equivocado de pessoa. Ou seja, o objetivo de Sandel é mostrar o equívoco da ideia da primazia da justiça e dos direitos fundamentais sobre o bem e a concepção de vida boa que decorre do fato de estar apoiada na falsa premissa antropológica de um *self* isolado e desincorporado. Para Sandel, a tese liberal da prioridade da justiça - dada para a proteção legal da liberdade de escolha – só faz sentido se as pessoas são consideradas indivíduos que escolhem seus planos de vida e objetivos. Só assim os indivíduos precisam da proteção de sua autonomia pessoal diante das influências da comunidade. Os direitos fundamentais formariam, então, um aparato protetor neutro, já que não envolveriam nenhuma definição abrangente da vida boa. Segundo Sandel, essa representação liberal dos direitos fundamentais básicos seria o complemento necessário ao conceito atomista de pessoa moral.¹⁷⁰

A crítica de Sandel é no sentido de apresentar razões que mostrem que o indivíduo está sempre situado no interior de uma eticidade concreta, daí o papel da justiça ser a proteção não do conceito abstrato de pessoa, mas a pessoa concreta. O que a justiça deve procurar proteger e promover é a integridade das relações de reconhecimento recíproco nas quais as pessoas formam suas identidades. Desse modo, o conceito de pessoa situada fundamenta a primazia normativa dos valores compartilhados por uma comunidade ético-cultural diante dos direitos fundamentais. E o fundamento da filosofia do direito deveria ser uma sociedade fundada nos direitos individuais fundamentais, com uma política fundada no bem comum.

Para explicar como o justo e o bom estão relacionados, Sandel afirma que não é possível justificar uma concepção de justiça, sem recorrer a uma concepção da vida boa. O

¹⁶⁹ SANDEL, op. cit., 2005.

¹⁷⁰ Ibid., p. 5. “De acordo com a ética baseada em direitos, é precisamente porque somos *selves* separados essencialmente, independentes, que precisamos de uma estrutura neutra, uma estrutura de direitos que nega escolher entre objetivos e fins concorrentes. Se o *self* é anterior aos seus fins, então o direito deve ser anterior ao bem”.

vínculo entre o justo e o bom pode ser entendido de duas formas. A primeira forma seria a do comunitarismo que afirma que a força moral dos princípios de justiça deriva dos valores comumente compartilhados numa sociedade ou tradição concretas. São os valores da comunidade política que definem o que é justo e o injusto. Outra forma, não comunitarista, consiste em dizer que a validade dos princípios de justiça depende do bem intrínseco das finalidades que servem. Tais princípios realizam um bem humano considerado fundamental. Trata-se de um argumento teleológico, do tipo aristotélico.

Para Sandel, “os argumentos acerca da justiça e dos direitos acarretam inevitavelmente um juízo de valor”.¹⁷¹ Fato negado tanto pelos liberais que defendem que a justiça e os direitos devem ser justificados independentemente de doutrinas abrangentes; como pelos comunitaristas, que dizem que a justiça e os direitos decorrem dos valores sociais dominantes. Isso demonstra, segundo o autor “que ambos procuram evitar um juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos” e sugere a existência de um terceiro argumento que possibilidade que estaria entre os liberais e os comunitaristas, “segundo a qual a justificação dos direitos depende da importância moral das finalidades que estes servem”.¹⁷² Ao dispor sobre o assunto, discute um caso específico, o direito à liberdade religiosa: “por que razão a liberdade religiosa deve gozar de uma proteção constitucional especial?”.¹⁷³

A resposta a essa indagação sob o ponto de vista liberal seria que a liberdade religiosa é importante pelas mesmas razões que a liberdade individual em geral, que as pessoas sejam livres escolhendo e perseguindo seus próprios valores. A defesa desse direito está baseada no respeito às pessoas como indivíduos autônomos e independentes, capazes de fazer suas próprias escolhas. No entanto, Sadel entende que essa não é a melhor forma de defender o direito à liberdade religiosa, por considerar que defender o direito pelo direito poderá implicar a perda do papel que a religião desempenha na vida das pessoas.¹⁷⁴ Assim, devemos respeitar uma convicção religiosa não pelo fato de ter sido escolhida, e sim pelo lugar que ocupa face à vida boa, as qualidades de caráter que promove e pelas transformações que operam produzindo bons cidadãos. Nem tudo se trata de uma liberdade de escolha apenas, em que

¹⁷¹ SANDEL, op. cit., p. 12.

¹⁷² Id. Ibid.

¹⁷³ Id. Ibid.

¹⁷⁴ Ibid., 2005, p. 13. “[...] descreve mal a natureza das convicções religiosas e obscurece as razões pelas quais se deve assegurar uma proteção constitucional especial ao exercício livre da pátria religiosa. Construir todas as convicções religiosas como produto de escolha poderá conduzir a que se perca de vista o papel que a religião desempenha na vida daqueles para quem o cumprimento de deveres religiosos se apresenta como um objetivo constitutivo, essencial, para o seu bem e indispensável à sua identidade”.

meros interesses e preferências são feitos. O argumento a favor da liberdade religiosa passa por um juízo de valor.¹⁷⁵

Nesse sentido, os princípios e práticas religiosas contribuem para modos de vida moralmente admiráveis. Portanto, não basta referência a princípios universais abstratos, é necessário que o argumento em prol do direito esteja ligado a um juízo substantivo acerca do valor moral da prática que esse direito se propõe a proteger. E como formar um juízo moral substantivo acerca dos objetivos promovidos pelos direitos? Os comunitaristas entendem que essa não é uma questão de consciência individual, mas de um ideal de razão pública em direção ao modelo republicano de deliberação política. O contexto da justificação deve ser o das avaliações fortes sobre a vida boa, de integração política, jurídica e social.

Enquanto o conceito de cidadania, para o comunitarismo, caracteriza-se como uma relação constituída eticamente e por determinadas virtudes orientadas para o bem comum, a posição original assume apenas pressupostos mínimos sobre a unidade social, contentando-se em explicá-la por meio de princípios procedimentais, de princípios de justiça com direitos e liberdades fundamentais, de valores neutros. A partir dessa análise, é possível entender a crítica comunitarista ao proceduralismo liberal; vez que os comunitaristas entendem a comunidade como uma comunidade ética integrada na autocompreensão cultural que vincula as identidades pessoais e a *práxis* cultural da identidade comunitária, enquanto que para os liberais, a comunidade é compreendida como uma cooperação social que se constitui a partir de uma pluralidade de sujeitos com direitos individuais e pretensões recíprocas.

Vale ressaltar que a crítica ao proceduralismo liberal não se trata de negar a importância da linguagem dos direitos nos princípios de justiça, mas de criticar os limites em que a moralidade liberal se situou, tendo em vista que a justiça liberal acabou por valorizar apenas a autonomia dos indivíduos, resultando no empobrecimento dos sujeitos e da vida social. Nesse sentido, a linguagem dos direitos e o contexto de justificação devem ser compreendidos a partir do mapa moral fornecido pela autocompreensão cultural da identidade moderna, que seria muito mais rico e diversificado do que supõe o liberalismo.

Para esclarecer, Sandel¹⁷⁶ sustenta que Rawls¹⁷⁷ incorre num individualismo antissocial e que reduz a escolha moral a expressões arbitrárias de preferências, comprometendo-se mais com a visão subjetivista da moralidade, em detrimento da objetivista.

¹⁷⁵ [...] os princípios religiosos, tal como os que se praticam genericamente numa sociedade específica, produzem modos de ser e de agir merecedores de honras e estimas – seja por serem admiráveis em si mesmos, ou por proporcionarem qualidades de caráter formadores de bons cidadãos”. Idem, p. 14.

¹⁷⁶ SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

¹⁷⁷ RAWLS, op. cit., 2002.

Ou seja, a análise crítica que Sandel¹⁷⁸ faz ao liberalismo de Rawls se dirige às duas ideias centrais: a concepção atomista da pessoa moral e a prioridade da justiça (ou direitos) diante do bem comum. Essa ideia de pessoa moral e a do procedimento neutro de justificação que estão no centro da teoria rawlseana são ideias empobrecedoras da vida social por tornar impossível apreender aspectos fundamentais da formação da identidade pessoal e do modo como as pessoas julgam e agem moralmente. Consequentemente, torna-se impossível conceber o cidadão como alguém para o qual é natural unir-se aos outros para perseguir uma ação comum ou para realizar o bem comum da comunidade política.

Com isso, Sandel propõe demonstrar que o conceito atomista de pessoa leva Rawls a adotar a tese da prioridade da justiça diante do bem e que isso o impede de reconhecer a necessária prioridade do bem na reflexão sobre a justiça. Para tanto, busca demonstrar que a moralidade política do Estado constitucional democrático não pode estar fundada em ideias e direitos abstratos, mas sim em concepções substantivas de bem comum. O sentido da justificação pública e dos conteúdos dos direitos fundamentais deve ser compreendido em termos de sua contribuição para o florescimento daquilo que os membros da comunidade político-jurídico consideram uma vida digna.

A compreensão detalhada das críticas deve partir do enquadramento que Sandel aplica a Rawls, encarando-o como um exemplo contemporâneo de liberalismo deontológico.

4.3.1 Crítica da concepção atomista de pessoa

A crítica sobre a constituição do eu na teoria liberal é tão antiga quanto à própria teoria liberal. Essa crítica orienta-se contra a teoria liberal do contrato legitimador do Estado.

Imaginar as instituições sociais e políticas como resultado de um contrato entre pessoas independentes, livres e iguais significa compreender erroneamente o caráter histórico dessas instituições e das pessoas, como se estas fossem uma multidão atomística de indivíduos juntos. Ora, se o homem deve ser imaginado como um animal político no interior de sua “*pólis*” eticamente abrangente ou como um cidadão político virtuoso, como parte do espírito objetivo, da eticidade de um povo, tudo varia segundo as diferentes direções da crítica ao liberalismo. Porém, é comum a todos os críticos, interpretar o “eu liberal” (*liberal self*) como um produto abstrato artificial de uma teoria que se empenha na defesa dos direitos individuais, e para esse fim, coloca o indivíduo autônomo como cerne normativo. Isso

¹⁷⁸ SANDEL, op. cit., 2005.

significa que o atomismo representa uma visão sobre a natureza e a condição humana que justifica uma doutrina da primazia dos direitos.

Michael Sandel,¹⁷⁹ na sua obra *Liberalismo e os limites da justiça* de 1982, fez com que o problema da concepção do “eu” se tornasse um dos pontos principais de controvérsias. Sandel rejeita a descrição das pessoas na “posição original” como indivíduos racionais, apenas orientados por suas vantagens próprias e não interessados uns nos outros.¹⁸⁰ Para ele, Rawls com o argumento de justificar a posição original no equilíbrio reflexivo, tem que fazer determinadas suposições antropológicas individualistas que legitimam a descrição das partes racionais. Além disso, Sandel busca mostrar que o sujeito moral de Rawls é um “eu desengajado”, um eu “desvinculado”, que não faz *jus* à experiência ética de ser um eu, caracterizando a condição básica da possibilidade de uma identidade pessoal, de uma autocompreensão e autoconsciência.

O conceito rawlsiano de eu, segundo Sandel, é profundamente voluntarista. Todas as determinações qualitativas de sua identidade são escolhidas livremente. A pessoa de Rawls é um sujeito que “possui” concepções de bem, de valores e fins, mas que não é. Trata-se de um “eu” previamente individualizado, cuja identidade não está vinculada como constitutivo do seu meio ambiente, principalmente com outros sujeitos. O bem seria uma simples preferência de um sujeito definido de modo independente.¹⁸¹

Portanto, o “eu,” que é anterior a seus fins, deve ser entendido normativa e não ontologicamente, acredita Sandel. Não existe um valor ético que teria primazia objetiva e universalmente vinculante frente às normas deontológicas. O “eu” individual é anterior à comunidade. Por isso, Sandel descreve a sociedade privada como uma concepção instrumental de sociedade e trata a ideia de união social como uma concepção sentimental. Na verdade, Sandel entende que, na teoria de Rawls, a comunidade não é nem exterior ao indivíduo, nem constitutiva, vinculada ao indivíduo unicamente por meio de inclinações e sentimentos comunitários¹⁸². Todavia, o senso de comunidade, na crítica de Sandel, não é um sentimento ou preferência, mas sim algo “constitutivo” para um eu. Desse modo, Sandel enfatiza que o sujeito participa na constituição de sua identidade.¹⁸³

¹⁷⁹ SANDEL, op. cit., 2005.

¹⁸⁰ RAWLS, op. cit., 2002, p. 172.

¹⁸¹ Ibid., p. 560. “Não são os nossos fins que primeiramente revela nossa natureza, mas antes os princípios que reconhecemos para governar as condições de fundo sob as quais esses fins são formados e a maneira pela qual buscamos sua realização; pois o eu é anterior aos fins por ele afirmados; mesmo um fim dominante tem que ser escolhido a partir de numerosas possibilidades”.

¹⁸² SANDEL, op. cit., 2005. p. 149.

¹⁸³ SANDEL, op. cit., 2005, p. 179. “Como um ser que se autointerpreta, sou capaz de refletir sobre minha história e, neste sentido, distanciar-me dela [...]”.

Considerando que a configuração de valores é somente adquirida intersubjetivamente nos processos de socialização cultural e integração social mediados comunicativamente, o pressuposto subjacente de sujeitos independentes e isolados uns dos outros seria insustentável em termos teóricos. Por mais individualizada que seja uma pessoa, ela extrai sua autocompreensão de si mesma a partir do conceito cultural de orientações valorativas compartilhadas intersubjetivamente. Para Sandel, seria impossível conceber um *self* como ser pré-social, solipsista.

Depois de procurar mostrar que o conceito rawlsiano de eu é implausível, Sandel procura mostrar que toda teoria moral deontológica pressupõe este conceito de eu. Essa primazia deontológica dos direitos individuais em relação ao bem comunitário tem o objetivo de assegurar a liberdade do eu “desvinculado”, para escolher suas concepções do bem segundo seus próprios critérios. O mero poder de escolher é, segundo Sandel, o fundamento e o objetivo da moral deontológica, e como o justo é anterior ao bom, do mesmo modo o sujeito é anterior ao fim. “Na visão deontológica, o que importa não são os fins que escolhemos, mas nossa capacidade de escolhê-los”.¹⁸⁴ A partir deste ponto, Sandel procura fundamentar tanto a sua interpretação de Kant quanto de Rawls e pressupõe haver uma correspondência entre a “prioridade epistêmica” do eu empírico não condicionado e a “prioridade moral” dos direitos individuais com validade deontológica, acreditando que o elo entre ambos está no conceito de liberdade ética de escolha do bem da parte de um eu atomístico e desvinculado, que leva ao conceito moral de direitos subjetivos de liberdade de escolha. Assim como o eu é determinado sem um bem constitutivo, o mesmo acontece com a moral.

Desses argumentos, Sandel conclui que toda concepção deontológica de moral tende a fracassar.¹⁸⁵ Uma vez que não se pode representar coerentemente as pessoas sem concepções constitutivas e comunitárias do bem, os princípios da vida comum também não podem ser concebidos sem concepções do bem. A justiça deontológica encontra seus limites nas autocompreensões, vínculos e valores das comunidades, que se integram não apenas pelas normas deontológicas, mas também pelas convicções compartilhadas. Cada comunidade constitutiva abrange, em sua identidade coletiva, a identidade individual de seus membros. O ponto de vista deontológico não faz justiça a esses vínculos comunitários e, se vier a ser uma

¹⁸⁴ SANDEL, op. cit., p. 6.

¹⁸⁵ Id. Ibid. “A justiça não pode ser entendida primordialmente no sentido deontológico, pois não podemos nos autoconsiderar, de modo coerente, como o tipo de ser humano que a ética deontológica – seja kantiana ou rawlsiana – exige que sejamos”.

práxis social, os vínculos sociais e políticos correm o risco de serem destruídos.¹⁸⁶ A justiça, para Sandel, separa as pessoas umas das outras; o bem as une. Essa é a sua visão.¹⁸⁷

Por fim, Sandel procura mostrar que as premissas atomísticas das teorias deontológicas de Rawls têm de levar a contradições, quando questões de justiça social estiverem em jogo, como no caso do princípio da diferença. Esse princípio, conforme já analisado anteriormente, traz a ideia de que as desigualdades sociais e econômicas devem ser tratadas de tal modo que tragam as maiores vantagens possíveis aos menos favorecidos e estabeleçam uma igualdade de oportunidades em relação ao acesso de posições e cargos públicos. Por meio dele, Rawls procurou fazer com que as escolhas dos princípios de justiça fossem independentes das contingências naturais e sociais. Essas informações quanto aos talentos naturais desiguais das pessoas e o seu lugar no interior de uma determinada sociedade, adquirido pelo nascimento, não estão disponíveis às partes da posição original. Isso faz com que as partes sejam obrigadas a se colocar no papel daqueles prejudicados pelas circunstâncias naturais ou históricas e não possuem possibilidades sociais iguais de início. Dessa maneira, para Rawls, o princípio da diferença compensa desigualdades desse tipo no interior de uma estrutura compatível com a eficiência econômica.

Sandel argumenta que Rawls assume algumas suposições sobre como as partes se enxergam na posição original e como enxergam a sociedade. Essas suposições, com todas as delimitações integrantes do véu da ignorância, são, no entender de Sandel, essenciais porque determinam o que as partes escolherão ao considerar como as instituições básicas da sociedade devem ser construídas.

A crítica de Sandel a esse princípio está na ideia de que a melhoria nas oportunidades de vida proporcionada pelo princípio da diferença aos menos favorecidos provoca uma fissura entre a pessoa em si e suas qualidades e talentos. Essa fissura, por sua vez, contradiz com as historicidades e particularidades dos indivíduos sob o argumento de que determinadas pessoas com determinados talentos especiais são tratadas como meios para os fins da igualdade social.

De acordo com a concepção de Rawls acerca desse princípio, o uso do talento natural como bem comum não seria um tratamento ilegítimo das pessoas como meio, se a distinção entre as qualidades e pretensões de uma pessoa e as de uma comunidade fosse abandonada. Uma vez que o eu está vinculado de modo constitutivo a uma comunidade, as pretensões desta sobre os frutos das qualidades das pessoas são legítimas. A pretensão seria, assim, não da pessoa, mas da comunidade. Eis ai o ponto chave dessa crítica. Se o princípio da diferença

¹⁸⁶ FORST, op. cit., 2010. p. 23-24.

¹⁸⁷ SANDEL, op. cit., 2005. p. 179.

permite que alguns sejam usados como meios para os fins de outros, isso implicaria, a existência de uma comunidade, no sentido constitutivo.¹⁸⁸ O discurso de Rawls sobre o bem comum é justificável, segundo Sandel, somente quando a comunidade tem de fato um direito prévio sobre as qualidades do eu. Desse modo, conclui Sandel, para defender sua justiça distributiva, Rawls não pode prescindir de um forte conceito de comunidade que contradiz suas outras premissas individualistas.

Se as partes estão em uma situação que não pode resultar em injustiça, então se trata de uma instância de justiça procedural pura, na qual o resultado é justo independentemente de qual sejam dadas as condições equitativas do acordo. E, apesar de, em tese, haver certa liberdade na escolha dos princípios, Rawls¹⁸⁹ sustentaria que apenas uma escolha seria compatível com todas as delimitações impostas à posição original. Eis mais uma falha detectada por Sandel.¹⁹⁰ Falta ao indivíduo o poder de barganha na posição original, bem como as discussões em sentido típico, pois o véu de ignorância acaba por afastar todas as diferenças entre as partes que poderiam ocasionar aquelas situações. Sucumbe a ideia de acordo, já que todos raciocinam do mesmo modo, com os mesmos objetivos e preferências. Ou seja, seguindo esse pensamento, não seria uma pactuação livremente feita entre as partes, mas o reconhecimento da validade de certas proposições, uma espécie de concordância em sentido cognitivo, não em uma perspectiva voluntarista.

O véu da ignorância, portanto, não coloca as pessoas em condições similares, mas em condições idênticas, nas quais nenhuma se distingue das outras, o que afasta a possibilidade de pluralidade. Para Sandel, o que há detrás do véu da ignorância não são muitas pessoas, mas um único sujeito – um ser intersubjetivo que Rawls tanto rejeitaria por ser liberal.

4.3.2 Crítica da pretensão de neutralidade dos princípios liberais de justiça e do direito e da prioridade dos direitos individuais frente ao bem comunitário

A controvérsia em torno da primazia do justo sobre o bom tem um significado especial no contexto da questão sobre a neutralidade ética da concepção liberal de pessoa de direito. Trata-se da controvérsia sobre a primazia dos direitos individuais sobre as concepções do bem. O princípio da neutralidade significa a imparcialidade moral da justificação, portanto,

¹⁸⁸ SANDEL, op. cit., 2005, p. 80. “Se o princípio da diferença deve evitar que alguns sejam usados como meios para fins de outros, isso só pode ser possível sob condições nas quais o sujeito da posse é um “nós” ao invés de um “eu”, cujas circunstâncias implica, por sua vez, a existência de uma comunidade no sentido constitutivo”.

¹⁸⁹ RAWLS, op. cit., 2002.

¹⁹⁰ SANDEL, op. cit., 2005.

um critério de justificação de validade. Servindo, ainda, para fundamentar os direitos subjetivos à liberdade de autodeterminação ética dentro dos limites da moral.

O liberalismo político é uma teoria política que se desenvolveu por mais de três séculos como expressão da liberdade e da dignidade. Essa teoria tem três valores centrais: liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo político. No que se refere à justificação moral dos princípios liberais (direitos iguais e sistema político justo), existem três diferentes argumentos e pontos de vista que correspondem a esses três valores básicos.¹⁹¹ O primeiro argumento fala que os princípios liberais podem ser justificados na sua função como proteção e garantia da liberdade pessoal como liberdade negativa, ou seja, a liberdade da tutela política no seja, a liberdade da tutela política, no que se refere ao modo de como se deve viver. O segundo argumento sustenta que os princípios liberais devem ser entendidos como um acordo para fazer predominar a tolerância recíproca em questões éticas das mesmas. E o terceiro argumento dispõe que os princípios liberais podem ser entendidos como normas que são justificadas por um consenso universal entre aqueles que vivem sob essas normas, expressam um interesse universal. Tais pontos de vista podem ser caracterizados como individualistas, pluralistas e procedimentais.

O ponto comum a todos estes argumentos que se referem ao liberalismo é a distinção entre valores éticos (pessoais) e normas morais (universais), ou seja, valores que existem no interior do direito e normas que podem servir de fundamento para eles.

O liberalismo deontológico é uma corrente teórica sobre a primazia da justiça entre outros ideais morais e políticos, com a qual Rawls se identifica ao defender que o justo é anterior ou prioritário em relação ao bem. Essa primazia aconteceria em duas maneiras. Primeiro, fica consignada a primazia moral da justiça, de maneira que nenhum outro valor político ou social possa triunfar sobre ela. Desse modo, os direitos individuais dos cidadãos não podem ser sacrificados em busca de outros bens ou objetivos. A segunda implicação, mais profunda e distintiva, que, vendo a justiça como um valor de justificação privilegiada, o justo é anterior ao bem não só no sentido de reclamar precedência, mas também no sentido de que os princípios de justiça sejam derivados independentemente do bem. Dessa segunda implicação resulta que a primazia fundacional da justiça torna a sua justificação independente dos valores particulares (concepções de bem, interesses ou objetivos particulares); que a derivação dos princípios não decorre de uma referência particular ao bem, pois esta postura

¹⁹¹ FORST, op. cit., 2010, p. 47.

conduziria a uma imposição coercitiva de concepção de bem a alguém que sustentasse outra concepção distinta.

Rawls¹⁹² presume, na sua Teoria de Justiça, que as pessoas têm o fim racional e legítimo de realizar suas representações da vida boa. Defende, ainda, que não há necessidade de alcançar um juízo publicamente aceito sobre o que é bem dos indivíduos particulares. Segundo ele, as razões que tornam o acordo necessário em questões de justiça não são alcançadas por meio de valor.

O conceito de razão desempenha um papel central no liberalismo político de Rawls. Tal conceito serve à fundamentação da teoria com a ajuda de um método construtivista que parte dos princípios e ideias da razão prática. Nesse momento, Rawls explica em que momento quer que a sua teoria seja razoável, não verdadeira. Além disso, o conceito de razoável serve para distinguir concepções éticas razoáveis das não razoáveis. Trata-se de uma teoria política na medida em que procura fazer com que os limites morais da razão sejam os mais eticamente neutros possíveis.¹⁹³

O conceito de razão na teoria de Rawls está na base do conceito de pessoa que fundamenta a posição original e contém as duas capacidades morais para um senso de justiça e para uma cooperação social. Pessoas razoáveis estão preparadas para propor e seguir princípios justos de cooperação. O fundamento das ações razoáveis consiste em princípios que devem ser justificados publicamente no sentido de que não podem ser rejeitados de modo razoável. Pessoas razoáveis reconhece, o “ônus do juízo” (razão). Esse ônus explica as razões para as divergências de opinião entre pessoas razoáveis. Para Rawls, o pluralismo razoável faz com que as doutrinas mantenham ambos os aspectos da razão, aceitando a primazia dos princípios da justiça e reconhecendo que diferenças éticas entre pessoas não são uma razão para forçar os oponentes a adotar a sua própria concepção.

Ser razoável é uma decorrência do princípio da razão prática, segundo o qual somente devem pretender validade universal as normas que são justificadas recíproca e universalmente. Em um sentido prático, entende-se que alguém é razoável quando é cognitivamente capaz e moralmente disposto. Assim, valores éticos quando pretendem ter validade universal, precisam de razões justificáveis de modo recíproco e universal. Dessa forma, consenso moral e diferença ética são reconciliados. Afinal, os próprios princípios de justiça e as normas compatíveis com eles são fundamentados dessa maneira, de modo a

¹⁹² RAWLS, op. cit., 2002.

¹⁹³ FORST, 2010, p. 58.

formarem a base razoável de uma sociedade, que diferentemente dos valores éticos, não pode ser contestada recíproca e universalmente. Nisso consiste a justificação da posição original.

Como demonstrado, os liberais usam a neutralidade do Estado como forma de assegurar a autodeterminação das pessoas. Para os comunitaristas, o Estado deve ser essencialmente ativista, comprometido com certos planos de vida e com a organização da vida pública. Sandel¹⁹⁴ acredita que esse compromisso estatal deveria estender-se de forma ainda mais direta às questões vinculadas à vida privada ou ética pessoal. Segundo ele, o Estado não pode ser indiferente ao fato dos indivíduos possuírem ou não compromissos políticos; pois uma cidadania pouco comprometida politicamente acaba frustrando ou tornando impossível o sucesso do autogoverno desejado. Sandel ainda defende o ativismo do Estado no auxílio aos indivíduos a identificar certas formas de vida comuns, com o fim de evitar confrontamento entre eles, que podem resultar no enfraquecimento da própria legitimidade do Estado. A crítica de Sandel é impulsionada pelo argumento de que o liberalismo ignora a maneira como estamos inseridos nos nossos papéis sociais e a ideia é justamente oposta. Como comunitarista que é, defende a liberdade situada, contesta o pressuposto rawlsiano, segundo o qual, as pessoas escolhem seus fins, seus objetivos vitais. Segundo o comunitarista, adotar esse pressuposto é deixar de lado uma visão adequada da pessoa, que reconhece a importância que tem, para cada um, o conhecimento dos valores próprios de sua comunidade. Valores, estes, que as pessoas não escolhem, mas descobrem, reconhecendo as práticas próprias dos grupos aos quais pertencem.

Por fim, em relação à ideia de justiça, Sandel¹⁹⁵ critica o fato de Rawls considerar a justiça como a primeira virtude das instituições sociais. Para o crítico, a justiça serve para “remediar”. Ou seja, a justiça surge porque não se permite o desenvolvimento de outras virtudes mais espontâneas como a fraternidade ou a solidariedade. Segundo ele, em família, por exemplo, não é necessário nenhum princípio de justiça, já que seus membros possuem os necessários entendimentos compartilhados. Neste caso, a ideia de comunidade substitui a ideia de justiça. Portanto, acredita Sandel que a justiça encontra o seu lugar, por não conhecermos uns aos outros, ou nossos fins, o suficientemente bem para nos governarmos exclusivamente a partir do bem comum.

¹⁹⁴ SANDEL, op. cit., 2005.

¹⁹⁵ SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

5 A IDEIA DE JUSTIÇA NA CRISE MORAL CONTEMPORÂNEA

5.1 Crise moral

A Modernidade se fundamenta, ainda que timidamente, nas raízes do Renascimento, no processo de superação do pensamento do medievo, questionando-lhe os valores e enfatizando as ações humanas. Este humanismo renascentista, entretanto, não seria capaz de implicar a cisão radical da razão com a mentalidade medieval. Com o Iluminismo, este fundamento se completa. O movimento iluminista ressaltou a crença na emancipação humana, o que, por sua vez, resultou na contraposição da razão à imaginação ao subjetivismo da crença tradicional.

Este período correspondeu ao momento em que a liberdade de pensamento se tornou necessidade geral e os humanos puderam expor sua discordância em relação às restrições sociais e institucionais impostas às mais diversas potencialidades individuais. Tais limitações eram decorrentes do controle despótico do comércio, da intolerância da Igreja, do paternalismo estatal, etc. Ou seja, esta nova concepção filosófica entendeu que a estrutura política e religiosa de então era prejudicial à emancipação da razão. A negação da superstição pura viabilizaria a efetivação do projeto filosófico moderno, impulsionado pelos filósofos iluministas, como Kant, por exemplo.

A necessidade de “evoluir” e esta evolução significava maior individualização, menor consideração exclusiva do ser como elemento estritamente dependente do seu grupo, aquisição de autonomia intelectual, política e econômica. Esta autonomia estaria ligada à liberdade e à capacidade individual para o exercício dos direitos.

Essa concepção de individualismo universal presente na ideia iluminista está vinculada à noção de igualdade natural. Sendo todos moralmente iguais, não haveria motivos para as desigualdades. E esta preocupação com a realização da liberdade na relação de coordenação entre o particular e o universal, o geral e o individual, a identidade e a diferença, etc. está presente nos filósofos do século XVIII e XIX, entre os quais estão Kant, Hegel e Marx. Grande parte destes recusa a heteronomia. Kant¹⁹⁶, por exemplo, já atentava para a dificuldade que esta exacerbação da individualidade em nome da autonomia poderia trazer à liberdade, mas correu riscos e recorreu à subjetividade, à interioridade individual, para promover a autonomia e a recusa da heteronomia. Por esta razão, valorizou a capacidade de autodeterminação humana em conformidade com a própria vontade, e não em obediência a

¹⁹⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Barcarolla, 2009.

uma vontade alheia porque acreditava em uma evolução histórica da razão, no automelhoramento moral e na emancipação.¹⁹⁷

Pra Kant,¹⁹⁸ este seria o momento indispensável para que os sujeitos saíssem do estado de menoridade intelectual em que se encontravam e tomassem o controle do seu destino sem qualquer direcionamento alheio. Sendo a covardia e a preguiça as responsáveis por esta menoridade, somente os próprios indivíduos é que poderiam sair desta condição. Para tanto, seria fundamental reconhecer seus próprios limites, tomando por referência a razão pura e as máximas universalmente válidas estabelecidas a partir da razão prática.

O acesso à maioridade através do uso público da razão, segundo Kant, envolveria a capacidade dos sujeitos influírem na estrutura política de seu tempo, valendo-se do próprio entendimento e considerando as limitações práticas a que estivessem submetidos. Pode-se dizer que Kant¹⁹⁹ confia profundamente nos efeitos socializadores do uso da razão prática, já que a capacidade de reflexão do ser humano cresce, quanto mais forçado se vê a justificar-se publicamente. Este argumento do amadurecimento da interioridade humana e da existência da essência, dignidade ou humanidade, comum a todos, converge com a ideia de desnecessidade natural de uma ingerência externa sobre as relações individuais.

Ocorre que o modelo de liberdade, calcado na igualdade absoluta mostrava-se impossível de ser implementado. A ideia de que, se todos eram iguais, a todos também assistiria o igual direito de serem distintos, inclusive em relação ao aspecto econômico. Desta forma, com base na concepção de liberdade justificada por outra igualdade apreendida como ilimitada, a totalidade dos indivíduos se sentiu autônoma e livre o suficiente para estabelecer, ilimitadamente, distinções mútuas, iniciando um novo ciclo de repressões. Assim, o modelo de individualização, pelo qual a liberdade e a igualdade se apoiavam reciprocamente, foi sendo substituído pela desigualdade. E para esta desigualdade se propagar, bastava um grau de liberdade individual suficientemente capaz de possibilitar ao ego a autossuficiência para a formulação de conceitos estritamente pessoais de igualdade. Passou-se a reivindicar-se não mais o direito a ser livre enquanto indivíduo, mas a ser diferente e insubstituível em todos os sentidos possíveis, o que fez com que as relações humanas resultassem no individualismo excessivo.

Este individualismo, por sua vez, impôs dificuldades para que dois valores extremamente caros fossem coordenados, a igualdade e a liberdade. Para solucionar esta

¹⁹⁷ NEVES, Zuenir de Oliveira. *Justiça e reconhecimento*: das relações de dominação institucionalizada e das possibilidades de sua superação. Belo Horizonte: Arraes, 2012. p. 12.

¹⁹⁸ KANT, op. cit., 2009.

¹⁹⁹ Ibid., p. 9.

situação, a fraternidade se fazia necessária, especialmente como forma de promover a coexistência dos bens jurídicos.

Dali por diante, não importava mais a submissão da vontade individual a uma vontade geral, não mais a liberdade na comunhão. Só importava a própria vontade, a centralidade do ego, a liberdade pela liberdade, a distinção pela distinção. O conteúdo da humanidade perdia-se no egoísmo e na falta da preocupação pela humanidade alheia, enfim, na negação prática da sociabilidade, sob o pretexto de preservação da liberdade.²⁰⁰

Toda a necessidade de autonomia resultava a negação da própria autonomia e, automaticamente, em nova menoridade. Foi neste momento que Hegel,²⁰¹ percebendo o problema que a exacerbação do ego estava trazendo aos homens, censurou Kant no tocante à pura subjetividade da autonomia e aferição da validade das ações. Logicamente que jamais seria a vontade de Kant²⁰² desejar um quadro de repressões e desigualdades. Seu propósito era, de fato, a afirmação da autonomia, tomando como base a convicção de que os homens encontrariam a dignidade na autodeterminação, na responsabilização uns com os outros, pois para Kant, toda a ação humana deveria ser motivada pela liberdade do indivíduo de se autodeterminar e de, por intermédio desta autodeterminação, se integrar à comunidade.

Já na perspectiva hegeliana, a liberdade não poderia se apoiar na experiência moral por ser demasiadamente subjetiva. A liberdade corresponderia ao produto de uma dinâmica universalizadora das individualidades pautada no reconhecimento recíproco e, por isso, se efetivaría no âmbito político, onde o homem supera o campo de seus interesses particulares e abre-se à comunhão com os outros homens.

As relações que Hegel estabeleceu entre eles levaram-no à consideração da sociedade civil como o universal concreto formado por individualidades direcionadas à efetivação dos conceitos egoísticos de bem-estar e de autorrealização. Este universal não é a liberdade, mas a necessidade. Representa o mais alto grau de desenvolvimento da particularidade.

A Teoria de Justiça de John Rawls buscou fundamentar uma concepção filosófica de justiça para uma democracia constitucional com a ideia de estabelecer um vínculo necessário entre a justiça e a estrutura básica de uma sociedade. Como os demais contratualistas, imaginou as instituições sociais e políticas como o resultado de um contrato entre pessoas independentes, livres e iguais. Essas pessoas foram consideradas tão só uma multidão

²⁰⁰ NEVES, Zuenir de Oliveira. *Justiça e reconhecimento*: das relações de dominação institucionalizada e das possibilidades de sua superação. Belo Horizonte: Arraes, 2012. p. 15.

²⁰¹ HEGEL, G.W. *Princípios da filosofia do direito*. 4. ed. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

²⁰² KANT, op. cit., 2009.

atomística de indivíduos juntos com a finalidade de dar-se uma constituição. Ou seja, a ideia de um “eu liberal” surge como um produto abstrato artificial de uma teoria que se empenha na defesa dos interesses e coloca o indivíduo autônomo como seu cerne normativo.

A análise que se faz sobre a concepção da forma justa da “posição original” na Teoria de Justiça de Rawls, na qual as pessoas chegam a um acordo por detrás de um “véu da ignorância”, sem o conhecimento de suas capacidades e fraquezas particulares, sem saber qual a posição social que vão assumir na futura sociedade, poderia orientar as pessoas de modo muito individualista em seus esforços por bens sociais básicos. Além do que, tais pessoas estariam totalmente abstraídas dos contextos sem os quais não faz sentido falar sobre a justiça, o que faria dos princípios de justiça tanto individualistas quanto abstratos excessivamente. Isso resultaria, segundo os críticos, numa concepção descontextualizada de indivíduos despreendidos, “não situados”.

Tais indivíduos racionais, orientados apenas por vantagens próprias e não interessados uns nos outros, não coincidem com a descrição do homem real, homem na vida cotidiana. Esse eu “desvinculado” não faz jus à experiência ética de ser um eu, já que não está previamente individualizado e que sua identidade não está vinculada de modo constitutivo com seu meio ambiente, principalmente com os outros sujeitos.^{203 204}

Portanto, o eu que é anterior a seus fins é algo que deve ser entendido normativamente. Não existe, assim, valor ético que teria uma primazia objetiva e universalmente vinculante às normas deontológicas. Daí essas normas formarem uma estrutura para as concepções possíveis do bem.

Segundo Rawls, interesses fundamentais e fins mais altos não são considerados tão fundamentais a ponto de estarem, em princípio, para além da possibilidade de modificá-los. Por isso, é do interesse das pessoas ter a liberdade de poder fazer as modificações quando necessário. Pensando-se, desta forma, pode-se dizer que as pessoas são responsáveis pelos seus objetivos de vida.

Isso contraria o conceito de eu em que se ressalta a identidade pessoal e a possibilidade de autodefinição do eu por meio da pertença a comunidades. O conceito do “eu constituído”, que deve sua identidade a uma comunidade constitutiva, nega a possibilidade de uma identidade percebida como separada de uma comunidade e de convicções e práticas

²⁰³ FORST, op. cit., 2010, p. 18.

²⁰⁴ RAWLS, op. cit., 2002, p. 560. “Não são nossos fins que primeiramente revelam nossa natureza, mas antes os princípios que reconhecemos para governar as condições de fundo sob as quais esses fins são formados e a maneira pela qual buscamos sua realização. Pois o eu é anterior aos fins por ele afirmados; mesmo um fim dominante tem de ser escolhido a partir de numerosas possibilidades”.

comuns. As convicções e elementos normativos necessários para uma identidade não são escolhidos voluntariamente, mas descobertos pelo eu na vida comum, no interior de uma vida ampla, onde o sujeito participa da constituição da sua identidade, como um ser que se autointerpreta. Ou seja, a realização pública da justiça seria um valor da comunidade, onde a cooperação social deve ser entendida como sistema de complementaridade e realizações mútuas, semelhantes a uma orquestra na qual as capacidades individuais produzem uma obra comum.²⁰⁵

A liberdade ética de escolha do bem da parte de um eu atomístico e desvinculado, leva ao conceito moral de direitos subjetivos de liberdade de escolha. Assim, da mesma forma que o eu é determinado sem um bem constitutivo, a moral também é.

A tentativa de justificação moral significa fornecer razões que podem ser sustentadas por cada pessoa moral, ou por todas elas. As normas morais sempre devem ser justificadas em contextos intersubjetivos, mas devem se apoiar em razões que não terminem em contextos particulares. Ao contrário dos valores éticos, as normas morais ultrapassam a ideia do individual. Isso não significa uma comunidade fora do contexto; exige apenas reconhecer cada uma como pessoa moral com um direito à justificação.

Esse princípio da justificação não tem pressuposto metafísico, ele parte da ausência de uma autoridade metafísica da razão, cujos princípios devem comprovar-se somente num sentido procedural, como princípios que são compartilháveis por uma pluralidade de pessoas, sem introduzir um conceito substantivo de pessoa como fundamento. Segundo os seus defensores, as vantagens que uma teoria fundada no princípio da justificação tem é a de trilhar um caminho entre o realismo e o relativismo sem renunciar à pretensão da validade de um princípio moral universalista; apoia-se num conceito procedural de razão sem introduzir um conceito substantivo de pessoa como fundamento.

Essa teoria confronta-se com duas objeções comunitaristas fundamentais às teorias deontológicas de justiça: Primeiro à ideia de que é possível defender um conceito universalista de pessoa moral; segundo, a ideia de que uma teoria universalista deve estar fundamentada em um bem transcendente.

Em todos esses planos, a teoria de MacIntyre alimenta-se da concepção de que as pessoas desenvolvem suas autocompreensões, suas concepções do bem e do justo e sua capacidade para julgarem normativamente apenas nos contextos de uma determinada comunidade, uma determinada tradição.

²⁰⁵ FORST, op. cit., 2010, p. 20.

Os conceitos de pessoa, moral e razão não podem ser separados dos horizontes substantivos de uma forma de vida, um *éthos*. Do mesmo modo que não existe uma pessoa “impessoal” descontextualizada, também não existe uma moral neutra ou imparcial.

Alasdair MacIntyre assim como Taylor, está convencido de que a modernidade se alimenta de uma “multiplicidade de fontes morais”, que em sua diversidade, leva a uma fragmentação da consciência moderna, uma mistura desarmoniosa de fragmentos desordenados. Mas diferentemente, de Taylor, MacIntyre não acredita que essa dispersão possa ser superada, pois a cisão, a fragmentação do *éthos* unitário de bens pessoais, de autocompreensão comunitária não pode mais ser revertida. Segundo MacIntyre, a modernidade se caracteriza como uma concorrência de tradições incompatíveis de investigações morais, cuja forma central, a da crença liberal na razão humana unitária e na moral universal, esconde a própria concepção do bem.²⁰⁶

A narrativa de MacIntyre se comprehende como uma forma de descrever a história da decadência moral sob a perspectiva ética e a história da cultura ocidental. Agora, resta saber quais as consequências da decadência moral.

5.2 Crise do direito

Crise do direito ou Crise dos valores? Para dar resposta a essa pergunta essa pergunta será necessário voltar às lições básicas de direito e tentar entender as razões daquilo estamos vivendo em nossa sociedade. Se perguntarmos a uma pessoa comum, desconhecedora das coisas jurídicas, o que é o direito, ela nos responderá, provavelmente, que o direito é lei. Se perguntarmos o que é lei, dirá que é aquilo que deve ser. Isso não é novidade. De fato, o direito tem esse conceito, vulgar e tosco, de conjunto de regras que exprimem aquilo que deve ser. Essa noção, oriunda da etimologia e do consenso comum, é imprecisa e vaga, carecendo de um rigor científico para ser aceita no mundo jurídico, embora não deva ser considerada uma noção inútil.

Na verdade, essa noção tem o mérito de nos colocar perante um dos aspectos essenciais da realidade jurídica que é o caráter normativo. Isso porque todo o direito se situa não no plano naturalístico, mas no plano normativo do dever ser. Esse dever ser, por sua vez, não é o direito. A ideia de dever ser se encontra muito mais ligada à noção de justiça. Podemos, inclusive, dizer que o dever ser está mais ligado à moral e à religião, do que ao direito. Contudo, temos que admitir que dever ser e direito são inseparáveis. E assim como o

²⁰⁶ MACINTYRE, op. cit., 1991, p. 24.

dever ser é inseparável do direito, a justiça nem nos planos dos fatos nem nos planos das ideias, pode se separar do direito.

Nesse mesmo sentido, não podemos conceber o direito desligado de certas realidades existentes no plano da natureza, que são os valores morais generalizados do grupo social. O direito não cria esses valores, apenas adota-os, afirma-os como normas obrigatórias, regulando as formas de sua observância. Os valores servem, portanto, como matizes ideais do comportamento coletivo, como padrões que orientam a elaboração das normas, do ordenamento e o funcionamento do sistema jurídico. Tais valores são realidades metajurídicas, sem dele fazerem parte.

A dúvida é saber e compreender qual a origem do direito. O que aconteceu com o direito? O direito tem seu alicerce na consciência moral individual, só nasce quando existe fora dela e se lhe impõe. Ele só surge na sociedade. O homem é um ser social, mas é também, simultaneamente, um ser moral. Ser moral significa ser judicante, interpretar necessariamente a realidade em termos de bem e de mal, de conforme ou desconforme as matrizes que se identificam com o dever. A ideia de ser humano desligado da vida social é tão inadmissível, como a do ser privado da vida moral. Por isso que, com a mesma legitimidade que se defende a construção da ideia de que o homem é um animal social, implicando a existência de uma sociedade sedimentada em normas de conduta; afirma-se a construção da ideia de que o homem é um animal moral. E é essa moral que supõe a referência aos valores que atuam sobre as condutas e tendem a discipliná-las mediante as regras.

Tão certo é dizer que o homem é um animal social e, por isso, o direito existe, como afirmar que o homem é um animal moral e, também, por isso o direito existe. É da existência em sociedade que resulta a necessidade de normas; mas é da existência moral que resulta a noção de justiça, de dever, de bem. É da existência da moral que resulta a consciência, independentemente do direito a declarar ou não. Ao transformarem-se em normas jurídicas, esses valores deixaram de ser individuais e se converteram em instrumentos sociais. Transformação que foi imposta pelo fato da existência em sociedade resultando naquilo que conhecemos como direito.

Assim, o direito nasce quando a sociedade espontânea começa a se organizar e à medida que o nível cultural das sociedades se eleva, vai aumentando a eficiência, a precisão, a justiça do direito como instrumento de regulação das relações humanas. O seu objetivo fundamental é o da criação e garantia desse ordenamento normativo constituído pelos interesses e realidades de toda a espécie da vida social, incluindo os valores que a comunidade concebe como aqueles que devem ser realizados através da função construtiva do direito.

Se direito e justiça são duas coisas inseparáveis, é fundamental retomar a ideia de justiça. Conforme temos percebido ao longo do texto, a justiça não tem um conteúdo fixo, podendo ser considerada um ideal de correspondência a um valor que se define como ponto de equilíbrio da parte e do todo, das forças contrárias, da autonomia pessoal e da heteronomia social. E o direito é sentido como justo à medida que consegue realizar esse equilíbrio.

As leis, por sua vez, são instrumentos que procuram descobrir o ponto de equilíbrio de uma oscilação variável. Se o consegue, é medida como justa, se o não consegue, é medida como injusta. O problema das leis injustas é uma das portas para se chegar a indagação sobre a existência ou não de crise. Há mesmo crise do direito?

O sentimento de crise não é de hoje, mas de sempre. O desencanto da justiça é um sentimento de sempre. Parece que os homens sempre experimentaram esta sensação de mudança, de desacerto das instituições, das leis, denunciadas como imperfeitas e injustas. A noção da precariedade de tudo que é contemporâneo não é exclusiva do direito. Isso diz respeito a toda e qualquer experiência humana, por tratar-se de uma condição da própria existência. Todo movimento da vida se situa entre o passado e o futuro. Quem percorre um caminho e observa a paisagem, percebe que o longe é sempre a ordem, o perto é sempre o caos e que a velocidade da vida só aumenta a sensação de crise.²⁰⁷

É possível que, também nesta paisagem do direito, muito do que consideramos crítico seja apenas contemporâneo, trazendo consigo uma carga de pessimismo negativa. Contudo, só nos resta analisar. O fato é que o mundo transformou-se muito em pouco tempo. Os esquemas básicos de toda a cultura alteraram-se profundamente e, viu-se que, enquanto as leis positivas se lançavam a novas realidades que incessantemente brotavam da vida, as estruturas teóricas através das quais o direito se torna legível, só lentamente se moviam, como se, construídas para permanecer e só penosamente pudesse caminhar. Não eram apenas os novos fatos que apareciam contra os velhos códigos; eram os regimes instituídos pelas novas leis que apareciam em rebeldia aos cânones fundamentais das ordens jurídicas. As instituições judiciárias, por sua vez, tolhidas pelo embate entre os preceitos de hoje com os conceitos de ontem, foram diminuindo a confiança dos homens nos valores fundamentais da segurança e da justiça.²⁰⁸

Tudo isso causa essa ideia de crise, de uma conjuntura em que nenhum outro período histórico anterior parece ter-se verificado com radical volume e intensidade, posto que

²⁰⁷ SARAIVA, José Hermano. *O que é direito? A crise do direito e outros estudos jurídicos*. Lisboa: Gradiva, 2009. p. 248.

²⁰⁸ Ibid., p. 249.

denuncia uma quebra de convicções fundamentais. Naturalmente, a força da crise não foi igual em todas as nações, sendo, supostamente, mais forte para os países de tradição romanista.

Segundo Habermas na sua obra “*Direito e Democracia entre facticidade e validade*”,²⁰⁹ a mudança estrutural da sociedade na passagem para o Estado Social pôs a mostra o conteúdo jurídico objetivo inerente ao direito geral a liberdades iguais. Para o filósofo, isso alterou o efeito ambivalente dos direitos que definem as prestações devidas aos usuários, uma vez que estes não se contentam em gozar das prestações garantidas de modo paternalista, engajando-se na interpretação de critérios segundo os quais é possível estabelecer a igualdade jurídica face às desigualdades de fato. Essa passagem das sociedades arcaicas para as sociedades diferenciadas da modernidade é decorrente de um processo de racionalização social, cultural e dos demais sistemas sociais do Estado fazendo surgir o conceito de indivíduo.

Essa condição de que é possível estabelecer a igualdade jurídica frente as desigualdades de fato é preenchida, num nível abstrato, através da legitimação democrática do legislador e da divisão dos poderes no Estado de Direito. A persecução dos fins coletivos teve que se subordinar à função própria do direito, ou seja, à normatização de expectativas de comportamento. Isso acontece de tal modo que é possível interpretar a política como realização de direitos. Embora, no Estado Social, o direito não possa se diluir em política, torna-se politicamente disponível e, ao mesmo tempo, prescreve para a política as condições de procedimento que ela tem que levar em conta para dispor do direito. Dessa forma, o direito se torna instrumentalizado para fins políticos e isso leva à autonomização do poder ilegítimo.²¹⁰ Essa invasora presença do direito na política seria um indicador de um ideal democrático desencantado.

Ao discorrer sobre a crise do Estado de Direito, Habermas sugere que o Estado sobrecarregado com tarefas qualitativamente novas e quantitativamente maiores resulta na perda do efeito impositivo da lei parlamentar e no perigo que corre o princípio da separação dos poderes. Isso porque antes da implantação do Estado social, a ordem jurídica consistia em proteger a liberdade jurídica das pessoas contra o arbítrio do poder estatal; agora, a administração do Estado Social foi tomada para tarefas de estruturação e regulação política. Por consequência, tarefas de regulação política em sentido amplo que resultaram na

²⁰⁹ HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Sieneneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 170-180.

²¹⁰ HABERMAS, op. cit., 1997, p. 170-180.

ampliação das formas de direito através de leis relativas, leis temporárias experimentais, cláusulas gerais, referências em branco e, principalmente, conceitos jurídicos indeterminados.

Essa ampliação da reserva legal resultou no aumento do domínio da competência da justiça administrativa que, ao preencher suas tarefas de regulação, nem sempre depende de intervenções no sentido técnico jurídico. Como resultado, o fracasso dos meios de regulação da prevenção clássica, sintonizadas mais com os riscos concretos do que com as ameaças potenciais de grandes grupos de pessoas. Ou seja, se passa se um estado de segurança jurídica para um sistema de vantagens jurídicas, o qual modifica e dilui a proteção jurídica do indivíduo. Instala-se, portanto, a crise que se manifesta na insuficiente institucionalização de princípios do Estado do Direito.²¹¹

Nesse sentido, outro ponto importante é que o direito tem fins próprios a realizar e os homens têm consciência desses fins. A crise do direito surge quando, no espírito dos homens, se instala a convicção de que o direito não realiza, ou realiza imperfeitamente os seus fins. Para muitos, estamos em um momento de decadência e ruína onde se começa a falar abertamente de declínio da civilização jurídica, como particularização de uma crise geral dos valores que estão na base da civilização.²¹² Conforme as tendências, os fenômenos que constituem a crise estão revestidos de um viés sociológico, ora como essencialmente de natureza moral, ora como resultados dos fatores políticos, ou ainda como nascendo de estritas razões de ordem técnico-jurídica. O certo é que a crise dos valores também existe.

Inúmeros são os argumentos referidos à crise do direito, mas a posição dos moralistas parece bastante interessante dentro do contexto que estamos analisando. Para os moralistas, a crise jurídica seria essencialmente o reflexo de uma crise geral dos valores morais.

Na sociedade atual há uma deterioração geral da moralidade, uma espécie de abaixamento na exigência ética dos homens. A exaltação dos valores existenciais, abandono da ética, a sobrevalorização do individualismo, a insensibilidade, o rebaixamento das explicações morais para planos meramente sociológicos ou biológicos e o pensamento tecnocientífico moderno, com a busca da exatidão e do rigor,²¹³ são os fatores que propiciam o embrutecimento cada vez maior de nossa sociedade. A consequência desse abandono da ética seria a decadência da lei, que perdeu a sua verdadeira raiz na consciência dos homens. O resultado disso é a banalização da vida, o discurso do ódio, a valorização do “ter” e não do

²¹¹ HABERMAS, op. cit., 1997, p. 170-180.

²¹² Artigo “A ética e a justiça para Alasdair MacIntyre”. *Revista Jurídica Eletrônica da Universidade Federal do Piauí*. v. I, n. 6, 2014. Disponível em: <<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/raj/article/view/3327>>.

²¹³ GUERRA FILHO, Willis Santiago. Teoria poética do direito. Cantarini, Paola. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

“ser”. Delinquir deixou de ser uma indignidade e passou a ser apenas uma conduta arriscada. O respeito pela palavra dada e o sentimento íntimo de obrigações tornaram-se cada vez mais raros; a instituição familiar soltou-se das velhas amarras. Agora, muito mais é possível.

O direito renunciou a seus fundamentos transcendentais, foi monopolizado pelo Estado e, à medida que se publiciza, tende a esquecer os limites que lhe são impostos pelos direitos invioláveis das pessoas. O direito se tornou técnica até ao ponto de deixar de ser entendido por aqueles que lhe devem obediência. A transpersonalização do direito fez as pessoas enxergarem-se no altar dos mitos que ele passou a tutelar. Enfim, as leis, na sua grande maioria, deixaram de corresponder ao sentimento de justiça que está no fundo do coração dos homens.

Definitivamente, o nosso tempo não é um tempo de paz, nem é um tempo de guerra. É uma hora de incertezas e contradições profundas. A riqueza cresceu rapidamente e o nível médio de vida comporta hoje exigências que há cinquenta anos ninguém podia razoavelmente prever. Nós nos tornamos reféns do consumo, do sucesso, da propaganda. Isso, de certa forma, provocou novos fatores de tensão e de inquiitudes. Os valores podem, na essência, considerarem-se como permanentes, mas a essa permanência essencial não corresponde uma consciência permanente. O que decide como os homens apreendem em termo de critério de ação os valores permanentes é a circunstância histórica concreta em que se encontram. Por isso, as contradições do mundo em que vivemos afetam tanto nossas escolhas na formação dos grandes ideais jurídicos, causando incerteza na consciência dos valores. Enfim, o mundo mudou. Eis as consequências disso.

5.3 O retorno a Aristóteles e a tradição de pesquisa racional para alcance da justiça

A teoria das virtudes de Aristóteles constitui a tradição clássica como tradição de pensamento moral, transformada em tradição racional. Esta realidade implica a compreensão da ética das virtudes enquanto forjada no interior de uma tradição de pesquisa e prática moral que entrelaça história, filosofia e sociologia.

Com a modernidade e a cultura iluminista, o termo tradição passou a ser visto como sinônimo de atraso, obscuridade, sendo utilizado para classificar determinadas posições como velhas, irracionais, e assumir uma recusa à metafísica e à religião. Contudo, essa é uma posição historicamente situada na cultura moderna e iluminista.

MacIntyre interpela a modernidade e seu modelo de racionalidade, questionando a atomização e o individualismo da vida social, assim como a fragmentação da moralidade e

defende a retomada do esquema teleológico da ética das virtudes, reapropriando-se deste instrumental conceito, a partir de uma perspectiva historicista, retomando a tradição em seu valor epistemológico.

Atualmente, muitos teóricos têm retomado o conceito de tradição histórica como inspiração para uma leitura e enfrentamento das problemáticas contemporâneas, pelo reconhecimento de que a racionalidade e o saber humanos são construídos no interior das tradições que mesclam teoria e prática social.²¹⁴

MacIntyre defende um modelo de racionalidade baseado na afirmação das tradições enquanto espaço epistemológico e da história enquanto condição da prática social e do pensamento humano sem, no entanto, assumir um relativismo que negue verdades ou defenda qualquer posição como válida e sem admitir verdades absolutas para além da história. Este modelo é pensado a partir de sistema histórico, negando uma racionalidade a-histórica e um saber absoluto.

A pesquisa constituída pela tradição tem uma história que não é nem distinta nem inteligível, independentemente da história de certas formas de vida prática e social, nem são meras variáveis dependentes. As teorias filosóficas expressam conceitos e teorias já incorporadas em tipos de prática e comunidade. Formas de intuição, organização e práticas sociais são sempre teorias socialmente incorporadas e, como tais, mais ou menos racionais, de acordo com padrões daquele tipo de racionalidade pressuposto pela pesquisa constituída pela tradição.

As tradições não constituem saberes absolutos, não começam a partir de verdades inatacáveis e não possuem como objetivo um estado racional final. Nenhuma tradição, nenhum estágio, pode excluir a possibilidade futura de que suas crenças e julgamentos presentes possam ser mostrados como sendo inadequados. As tradições começam a partir da positividade contingente, cada uma começando de um ponto diferente das outras. Estas são sempre marcadas por particularidades de linguagem e ambientes naturais e sociais.²¹⁵

²¹⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2008. p. 44. [...] que não existe racionalidade prática fora das tradições, mas só internamente às mesmas; que não há um “grau zero de racionalidade” a partir do qual pensar e agir racionalmente passa a fazer sentido originalmente, mas sim que o espaço da racionalidade ética é o espaço aberto das tradições.

²¹⁵ MACINTYRE, op. cit., 2008, p. 386. “[...] ao sistematizar e ordenar as verdades que consideram ter descoberto, os adeptos de uma tradição podem atribuir um lugar prioritário, na sua estrutura de teorização, a certas verdades e tratá-las como primeiros princípios metafísicos ou práticos. As verdades secundárias, os juízos práticos particulares e as próprias ações serão justificadas por referências a tais princípios. Mas tais princípios deverão ter sido justificados no processo histórico de justificação dialética, e serão compreendidos, assim como todo o corpo da teoria do qual são parte, como exigindo justificação. O tipo de justificação que eles recebem é, ao mesmo tempo, dialético e histórico. [...]. Portanto, tais princípios não são autossuficientes, primeiros princípios epistemológicos autojustificáveis.

Uma tradição de pesquisa racional implica um movimento de pensamento imerso numa prática social ampla. A tradição é uma narrativa histórica e não está pronta e acabada, mas sempre se constituindo por meio de debates e de conflitos. Ela é uma argumentação desenvolvida, ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais; e os debates internos, por meio dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída.

Esses dois tipos de conflitos podem levar a tradição à incoerência e dissolução, ou à reconstituição de duas tradições rivais em uma, ou ainda à maturidade expressa no encontro de uma estrutura racional que possibilite o enfrentamento dos problemas internos e o confronto com tradições rivais.

Dessa forma, percebe-se que não existe um lugar próprio de racionalidade com critérios neutros e universais, mas sim espaços históricos de teoria e pesquisa que oferecem critérios racionais que serão partilhados por seus adeptos e podem vir a ser derrotados por seus rivais ou autoderrotados, pois seus próprios termos serão postos em questão e assumirão o caráter de refutabilidade. Trata-se de sistemas que atendem as exigências de padrões racionais particulares.

É em Aristóteles que o exemplo maior de pesquisa racional como tradição é encontrado. A história das concepções de virtude e os elementos fundamentais de sua composição podem ser buscados na tradição clássica de Aristóteles: o vínculo entre virtude e estrutura social, o conflito como centro da vida humana, e esta sendo vista como unidade narrativa, o esquema teleológico das virtudes, o vínculo da *pólis*, o conceito de prática, o caráter do raciocínio prático e a superioridade da virtude sobre as regras e, por último, o componente histórico da vida humana, vista como um todo.²¹⁶

O desenvolvimento lógico de virtude implica inter-relação de três fases: a descrição de uma prática, a descrição da vida humana como ordem narrativa e a descrição do que constitui uma tradição moral.

Existem dois tipos de bens inerentes a uma prática: os internos e os externos. Os bens externos são contingentes e se ligam à prática, por conta de circunstâncias sociais accidentais, podendo ser alcançados de outras formas que não somente no exercício de uma prática

²¹⁶ CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001A. p. 31-64.

específica, sendo posse de alguém, quando conquistados e assim objetos de concorrência. Os bens internos, por sua vez, não podem ser alcançados de nenhum outro modo que não seja pela experiência de participação da prática em questão, na busca por excelência, e estes são bons para toda a comunidade que participa de sua prática, não só para quem os conquista especificamente.²¹⁷

Segundo MacIntyre, a posse e o exercício de uma virtude, enquanto qualidades humanas, capacitam o homem a alcançar os bens internos às práticas, sem a quais estes bens são negados. Neste sentido, a virtude seria a capacidade humana que permite, em seu exercício, a realização dos bens humanos, sem a qual estes não poderiam se efetivar, e que realizar uma prática não é desenvolver um conjunto de habilidades técnicas, mas é estar em uma tradição.

Os bens de uma prática só podem ser adquiridos por meio da própria prática, que, para se efetivar, está subordinada ao relacionamento entre os participantes, os quais devem reconhecer as virtudes como a possibilidade de alcance dos padrões de excelência ou dos bens humanos internos às práticas. E esta *prática* pode ser entendida como qualquer forma coerente e complexa de atividade humana realizada socialmente.

No entanto, o exercício das virtudes não pode ficar restrito ao âmbito das práticas. É necessária a incorporação de uma concepção de *telos* da vida humana concebida como uma unidade narrativa que se constitui uma tradição. Esse conceito de virtude exige um modelo de racionalidade da ação humana que concebe cada vida humana como tendo uma unidade, de tal forma que cada vida possa ser justificada como tendo a função de habilitar cada indivíduo a fazer de sua vida um tipo de unidade.²¹⁸

A busca do bem e o exercício das virtudes somente são possíveis pelos sujeitos dentro de uma tradição que lhes confere o ponto de partida moral, os dados de sua vida, que encontra unidade enquanto narração. A unidade do “eu” reside na unidade de uma narração que envolve nascimento, vida e morte, e que enlaça com outras narrações, as quais possibilitam a formação de histórias que dão inteligibilidade e justificam a identidade pessoal de um “eu” que pode ser tomado pelos outros como tal, fazendo também parte de suas histórias. Isso indica fazer parte de uma tradição, em que as possibilidades do futuro são dispostas ao presente mediante a constituição do passado. A identidade social e histórica possibilita o

²¹⁷ CAMPELO, Olívia Brandão Melo. *Justiça: prudência*. Dissertação (Mestrado Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

²¹⁸ MACINTYRE, op. cit., 2000, p. 117.

estabelecimento da identidade moral como uma continuidade constitutiva dentro de uma tradição e de vida como narração que nesta se efetiva.²¹⁹

Segundo MacIntyre, a tradição das virtudes requer um tipo de entendimento da vida social voltada para a vida como narrativa histórica. A modernidade dividiu a vida humana em fragmentos, de modo que a filosofia e a sociologia modernas pensam a vida humana de maneira atomista – a vida como uma sequência de atos isolados - e separam o indivíduo dos papéis que ele interpreta. Esta visão moderna se apresenta como um obstáculo à tentativa de considerar a vida humana como um todo, como uma unidade que proporciona um *telos* às virtudes.

A vida humana é vivida como uma narrativa que assume um caráter teleológico e de imprevisibilidade. A vida é vivida a partir de certas concepções de futuro compartilhado que se apresentam como *telos* nos quais os sujeitos se movem ou deixam de se mover, a partir do qual o presente é engendrado e projetado. E as possibilidades de futuro podem se apresentar como alcançáveis, já excluídas, ou inevitáveis, demarcando a imprevisibilidade da vida humana. Assim, não existe presente que não seja vivido pela imagem de algum futuro, buscando sempre um fim.

A vida individual, portanto, consiste na unidade de uma narrativa, encarnada numa vida singular que, na forma de atos e palavras, tenta responder sistematicamente às questões acerca do que é o bem para o homem. A vivência de cada história que vai desde o nascimento à morte do sujeito, tem uma história única, pois carrega seu próprio significado. E este significado é o responsável pelas ações e experiências que compuseram sua narrativa de vida, assim como tem parcela de responsabilidade nas narrativas dos outros e estes na sua, visto que a narrativa de qualquer sujeito está interligada a outras tantas narrativas.

Nesse aspecto é que o vínculo com a *pólis* se estreita e se impõe como condição de realização, buscando no sujeito interior de uma vida como uma unidade de uma narrativa. Essa vida é sempre orientada por um *télos*, por uma concepção de bem que permite a ordenação de variados bens e fornece substrato às virtudes, o que somente se realiza em comunidade.

A busca do bem e o exercício das virtudes não se efetivam pelos sujeitos como indivíduos isolados, uma vez que cada sujeito carrega uma identidade social e histórica, estando a história da vida de cada um inserida na história da comunidade. A definição do “eu” se dá pela herança de um passado que entrelaça presente e futuro, porque pertence a uma

²¹⁹ PERINE, Marcelo. Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. In: *Nova Fase*, v. 19, n. 58, p. 391-412, 1992.

tradição da qual é sustentáculo. A tradição é uma história de conflitos, uma arena de debates na qual a racionalidade tem lugar.

Esta compreensão da vida humana presente na tradição das virtudes é diferente do modo de vida e de compreensão dominantes no mundo moderno. A ética moderna deslocou a vida moral do sujeito moral agente para o legislador. De um sujeito agente, nas éticas antigas, que delibera e escolhe o tipo de vida considerada boa, na ética moderna, códigos de padrões de comportamentos foram instituídos, além de um observador que avalia e critica as ações de terceiros mediante esses padrões. Essa ética normativa prescinde da problematização do sentido da vida humana e, assim, perde a dimensão do ético propriamente dito.

Na modernidade, a virtude consiste em obedecer às normas e só são valorizadas as características que nos levam a obedecer a elas. A justificação das virtudes se dá com a justificação anterior das normas e princípios. Portanto, se as normas e princípios enfrentarem problemas, as virtudes também enfrentarão.

Na perspectiva de uma ética das virtudes, estas não são definidas em termos de regras, mas subsistem como uma capacidade de juízo diante das regras e de prática dos bens humanos constituídos pelo *telos*. As regras e leis – que não devem ser prescritas de modo absoluto – devem estar a serviço da virtude para realização do bem humano. Ao contrário do indivíduo moderno, o sujeito aristotélico concebe a sua vida dentro de uma unidade narrativa que abrange o passado, o presente e o futuro, integrando suas ações num plano de vida que carrega sua verdadeira identidade e o *télos* vislumbrado.

Na ética das virtudes, o sujeito agente é autor de uma conduta que exemplifica ações gerais de uma comunidade articulada à concepção de vida boa e à vontade de realização desta pelo sujeito. As virtudes constituem exercício para tornar possível a vida boa, potencializando e aperfeiçoando a razão prática, a vontade livre e as paixões, enquanto princípios que norteiam a ação do sujeito. A qualidade da vontade e do desejo do sujeito é integrante constitutiva da ação justa.

Assim, podemos concluir que entender a justiça sob o ponto de vista da racionalidade prática ou da inteligência prática (*phrônesis*) seria acreditar na volta das virtudes ao centro da moralidade. Acreditar nisso seria a garantia de que os princípios e as regras ganham sentido no contexto social; que a definição do bem deverá ser sempre compartilhada através do diálogo, dos conflitos e das mudanças; e, acima de tudo, que não existem verdades com validade absoluta, mas as verdades que têm sentido dentro da história de uma determinada tradição e que respondem satisfatoriamente aos problemas e incoerências que se apresentam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivemos em um momento de muitas indefinições em que a maior certeza é a própria incerteza. O mundo passa por constantes e rápidas transformações. Aquilo que parecia ser novo ontem, hoje já não é mais. As inovações tecnológicas nas áreas da informação e comunicação, as redes sociais, o consumismo, o individualismo, a disseminação em larga proporção do ódio, da fama, do bem e do mal. São muitas contradições que giram em torno do pensamento contemporâneo e essa é a marca do início do século XXI.

A ideia de justiça na crise moral contemporânea é um tema bastante complexo. Falar em justiça não é uma tarefa fácil, especialmente quando se busca esse conceito num contexto de muitas contradições como a pós-modernidade. Em um momento de muitas incertezas, buscar conceitos indefinidos foi desafiador, mas bastante compensador. Aliás, tratar da ideia de justiça sempre foi o que fizeram todos os filósofos do direito de todas as épocas. Não seria diferente agora. Contudo, diante da instabilidade social, jurídica, política e econômica em que vivemos, em um contexto em que, seguramente, podemos considerar a existência crise, falar em justiça é, incontestavelmente, ainda mais difícil.

Em todos os tempos, a humanidade sempre buscou um ideal de justiça, ou por meio da felicidade, ou por meio da vida boa, do bem comum ou simplesmente por meio da pacificação social. De certo, esse é um dos ideais da humanidade. Em toda e qualquer forma de relação social, busca-se a justiça. Sempre foi assim. E continua sendo. Por isso, para entendermos a justiça na crise moral contemporânea, percorremos um longo caminho. Analisamos a filosofia clássica, experimentando as filosofias de Sócrates (1997), Platão (2006) e Aristóteles (1973). Nesse último, encontramos a justiça como a virtude do meio termo, do bem comum. Nas lições de Aristóteles descobrimos que os seres humanos se fazem seres humanos na *pólis*, onde vivem para buscar e encontrar a verdade das coisas por meio da racionalidade, da educação ética e do bem comum.

Na análise da Idade Média, foi afastada a racionalidade e recorreu-se aos parâmetros metafísicos nos quais Deus era o centro do universo. Momento que nos trouxe uma carga de valores morais forte. Agostinho (2001) destacou a importância da fé e da razão. Assim como os gregos, também considerou a felicidade como bem supremo e entendeu que justiça, direito e povo estão intimamente relacionados. São Tomás de Aquino (2001, v.1), por sua vez, acredita no homem como um animal político, na lei como a medida de todos os atos humanos

e no bem comum. Defende uma lei baseada na razão para buscar o fim último que é a felicidade e na ideia de justiça atrelada a conceitos como alteridade e igualdade.

No iluminar das luzes, analisamos a influência de Immanuel Kant (2009) que recupera a tradição do direito natural e segue o modelo contratualista como forma de organização social e realização da justiça. Com a sua filosofia prática em que a moral fornece as bases e as diretrizes para a reflexão sobre o direito, a política e a justiça, acreditando ser, por meio da lei moral, que nos tornamos conscientes de nossa liberdade. Kant acredita que o imperativo categórico pode ser a universalidade, pois se trata de uma norma da vida política, jurídica, social, ética e moral. Sua filosofia prática tem caráter universalista e por meio da Paz Perpétua estatuiu as convenções normativas universalizantes e querida por todos os indivíduos em todos os tempos. Produziu um sistema de pensamento liberal que deriva do legalismo, mas apresentou proposições filosóficas enfrentadas pelo pensamento contemporâneo. Sua contribuição para o pensamento moral foi ter formulado uma filosofia prática em que a moral fornece as bases e as diretrizes para a reflexão sobre os principais temas da política e da justiça sob o ponto de vista da história universal, de forma a fundamentar o Estado de Direito e a ideia de uma federação dos povos que conduzisse à paz entre as nações.

Já Hegel (2009) dá relevantes passos no sentido de superar os aspectos individualistas e liberais do kantismo. Enquanto a filosofia kantiana se baseou em um forte idealismo, por partir de um pressuposto de um justo não realizado, inalcançável pelos padrões da realidade; Hegel parte da premissa contrária, a noção de justiça é afetada pela sua forma de intelecção da racionalidade histórica e intersubjetiva. A justiça de Hegel é racional, é realizável sob o ponto de vista concreto. É possível de ser alcançada e que esteja ligada à ideia de Estado, na busca de um ideal de justiça e direito eminentemente sociais, fundados na ação política e não na subjetividade racionalizante. Para o filósofo, a realização da vida ética só é possível no Estado plenamente constituído e somente nele, os indivíduos se realizam plenamente como cidadãos. Este Estado é caracterizado pela constituição e pelos poderes constitucionais tais como o poder monárquico, o poder governamental e o poder legislativo. Para Hegel, tanto a esfera econômica quanto à jurídica ficam a cargo da sociedade civil e o Estado é, definitivamente, um elemento de organização da própria vida do povo, uma individualidade com seus próprios interesses e necessidades.

Em relação a John Rawls (2002), verificou-se que ao retomar a figura do contrato social como método, não tem como objetivo fundamentar a obediência ao Estado como na tradição do contratualismo clássico. Rawls liga-se ao construtivismo kantiano para fundamentar a sua teoria, à medida que nela, a ideia do contrato é introduzida como recurso

para fundamentar um processo de eleição de princípios de justiça de liberdade e a igualdade. Na concepção de justiça desenvolvida por John Rawls como Equidade trata-se de uma posição original de igualdade que corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social, no qual pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam uma posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação.

Por meio da ideia de contrato, todos os acordos subsequentes são regulados, especificando-se o tipo de cooperação social que deverá ser assumida e quais as formas de governo que serão estabelecidas. Ou seja, para essa teoria, exige-se um comprometimento geral, uma cooperação social, na qual todos deliberam numa ação conjunta. Cada pessoa deve decidir com o uso da razão o que constitui o seu bem, deve associar-se a grupos para que sejam definidas as regras do justo e do injusto, como condições ideias para que sejam escolhidos os princípios diretórios da sociedade. E com base no acordo inicial, as partes aderem ao contrato.

Com o fim de viabilizar o contrato, Rawls se utilizou de definições como o “véu da ignorância” como um teste intuitivo da equidade e a posição original supostamente representa a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais. E foi justamente daí de onde partiram as críticas.

A ideia comunitarista teve grande impacto na filosofia moral e na ideia de justiça. Vários são os representantes do comunitaristas, mas o que obtiverem maior destaque neste trabalho foram Alasdair MacIntyre (2000) e Michael Sandel (2005). MacIntyre foi um dos responsáveis pelo renascimento da “ética das virtudes” em nossa época. Sua vigorosa crítica ao liberalismo proporcionou inúmeras discussões no seio da tradição liberal principalmente entre os autores da América do Norte e Europa. Identificou-se na centralidade do florescer humano no interior das práticas, vinculando-o à valorização do caráter indispensável, para o indivíduo, para a política e para a ideia de justiça, das virtudes morais e intelectuais. Para ele, os problemas teóricos e sociais práticos que atravessam a sociedade contemporânea são resultado de um projeto fracassado que deveria ser abandonado. Entretanto, a reflexão sobre a crítica ao liberalismo político na obra de MacIntyre encontra-se dispersa em seus escritos, esperando um estabelecimento mais sistemático dos contornos teóricos de sua filosofia política e do seu referencial de justiça, para que se torne disponível como uma alternativa clara para a compreensão do fenômeno político e jurídico.

Ao analisarmos os princípios que sustentam tanto as teorias como as práticas da justiça e os raciocínios práticos no interior das ordens liberais pudemos constatar que tais princípios

não são neutros em relação às teorias rivais do bem humano, o que significa dizer que a tolerância liberal às concepções do bem, na arena pública, é seriamente limitada. Em sua análise, MacIntyre concluiu que, em nome da liberdade, o liberalismo não admite fornecer uma concepção particular da vida boa que é extremamente harmônica com a concepção do raciocínio prático exigidos pelas transações de mercado do próprio liberalismo, podendo-se entender que o bem supremo da teoria liberal é simplesmente a manutenção continuada da sua ordem social e política.

Portanto, a modernidade se caracteriza por uma concorrência de tradições incompatíveis de “investigações morais”, cuja forma central da crença liberal é na razão unitária e na moral universal. E é no individualismo, em sua pretensão absoluta, onde se esconde a sua concepção de bem. Eis decadência da modernidade liberal. Ou seja, é no individualismo onde se diagnosticou a degenerada forma de questionamento moral. MacIntyre defende que com a retomada da ética das virtudes e, por meio de uma política de cunho aristotélico-tomista, é que poderemos ter alguma esperança de resgatar os valores morais (2001c).

Em análise ao momento em que é possível crer no declínio dos valores morais, Sandel propôs demonstrar que o conceito atomista de pessoa leva Rawls a adotar a tese da prioridade da justiça diante do bem e que isso o impede de reconhecer a necessária prioridade do bem na reflexão sobre a justiça. Como solução, Sandel demonstrou que a moralidade política do Estado constitucional democrático não pode estar fundada em ideias e direitos abstratos, mas sim em concepções substantivas de bem comum. Ou seja, o conteúdo dos direitos fundamentais deve servir como contribuição para florescer aquilo que a comunidade político-jurídico considera como vida digna, mas a definição do bem só será de fato alcançada, por meio das práticas sociais. E o discurso de Rawls sobre o bem comum é justificável, segundo Sandel, somente quando a comunidade tem de fato um direito prévio sobre as qualidades do “eu”. Em relação à ideia de justiça, Sandel concluiu que a justiça encontra o seu lugar por não conhecermos uns aos outros, ou nossos fins, o suficientemente bem para nos governarmos exclusivamente a partir do bem comum.

Este estudo foi desenvolvido com o objetivo identificar o conceito de justiça na crise da moralidade contemporânea. Restou provado que na história da filosofia sempre se buscou explicar a ideia de justiça a partir de um conceito de moralidade. Isso significa que a justiça é realmente um valor moral. A certeza dessa afirmação pode ser demonstrada quando se verifica que é impossível desligar a ideia de crise moral à ideia de crise jurídica. Isso ocorre justamente por reconhecermos na justiça um ideal, um valor moral que deve ser perseguido

pela sociedade. Não há como falar em uma sociedade justa, sem fundamentar essa sociedade em alicerces morais, posto que uma coisa está atrelada à outra.

Após o estudo das teorias clássicas, medievais e liberais, com enfoque na crítica comunista de John Rawls, observou-se um rompimento com a tradição moral antiga e medieval na tentativa de estabelecer, de fato, a filosofia moderna do contrato social e do Estado da Legalidade. Para implantar as estruturas da modernidade, deixou-se de lado a justiça como um valor moral e passou-se a compreendê-la como uma fonte inesgotável de produção e garantia de direitos.

No entanto, a fim de retomar a ideia de justiça sob a perspectiva de um valor, admitir esse rompimento não faz com que aqui se condene a existência do Estado de Direito. Pelo contrário, entende-se que devemos seguir adiante, sem retroceder em relação a um princípio tão basilar que é o princípio da legalidade. Não se busca propor o rompimento com o Estado de Direito ou o rompimento com a norma jurídica. A existência do Estado de Direito é essencial para efetivação dos direitos, e, por conseguinte, a efetivação da justiça. A legalidade é eficiente instrumento social para que a sociedade possa encontrar equilíbrio e paz. É indiscutível que a norma é um meio eficaz no alcance da justiça (2001c).

Desse modo, concluiu-se que o rompimento com moralidade afastou o ideal de justiça da sociedade. E a consequência disso é, inevitavelmente, a insatisfação das pessoas e o descrédito que isso pode gerar em relação à lei e ao Estado. Ao romper com a tradição moral, a sociedade abandonou sua história, suas raízes e valores. Isso nos deixou perdidos, de certa forma, sem rumo ou direção.

A lei, principal instrumento de regulação social, conceituada como geral e abstrata responsável por traduzir fatos típicos em conceitos jurídicos determinados e consequências jurídicas definidas, consistia em proteger a liberdade jurídica das pessoas contra o arbítrio estatal. Com o avanço dos instrumentos modernos de organização social, a administração de Estado Social passou a ter tarefas de estruturação e regulação política, o que ocasionou a inserção de cláusulas gerais, referências em branco e conceitos jurídicos indeterminados. Por consequência, o direito se tornou mais fraco, já que problemas de segurança jurídica e de submissão à lei passaram a ser comuns (1997).

O certo é que a sociedade precisa parar de se esconder atrás da falsa ideia de justiça que é muito mais uma multiplicação de normas, uma hipertrofia da lei, com mero caráter regulamentar à mercê da especialização das funções, do que propriamente um ideal de vida boa a ser alcançado. A lei, antes categoria majestosa, é agora um diploma técnico no qual se entende que quanto mais apertadas forem as malhas, quanto maior o número de situações

expressamente previstas e reguladas, mais atento e vigilante é o legislador. Como se tudo isso fosse justiça. Contudo, não é.

Os mais pessimistas vão falar na morte do direito. Não se trata de sinal de morte, mas de vida. O futuro do direito deverá acontecer após o reconhecimento do estado em que se encontra. Dessa forma, considera-se urgente a conscientização social, a mobilização das pessoas em prol de um objetivo comum, pois o atomismo social nos tornou cegos em relação aos problemas que nossa sociedade enfrenta. É necessário um resgate imediato de valores. E resgatar os valores é retomar o ideal de justiça.

Isso significa que a justiça é uma virtude moral e, como qualquer outra, está intimamente ligada à ideia de prudência, de sensibilidade, de vida em comunidade. Para que a justiça seja buscada de forma efetiva, teremos que raciocinar a partir de alguma concepção inicial do que é bom para nós mesmos, para descobrir o que é bom para os seres humanos em geral. Isso só se alcança, de fato, com a *práxis*. A partir da vida em comunidade, retomando suas tradições e buscando o bem comum, o indivíduo pode definir o que é melhor a ser feito nesta situação particular.

Conclui-se, portanto, que entender a ideia de justiça no contexto contemporâneo é procurar entender a rationalidade prática ou inteligência prática (*phrônesis*). E essa missão deve partir de cada um. As instituições existem, assim como os direitos. Espera-se, todavia, que funcionem e busquem o verdadeiro ideal de justiça que é o bem comum. Para tanto, deve-se acreditar na volta das virtudes ao centro da moralidade, já que a justiça, a prudência e a virtude moral estão diretamente relacionadas. Não há como praticar a justiça sem a prática de virtudes morais e sem deliberar, particularmente, sobre nossas escolhas. Somente assim, a ideia de justiça na crise moral contemporânea não estaria comprometida.

Enfim, a justiça, no contexto em que vivemos, não está sendo vista como valor, mas meramente como uma oportunidade de satisfação de interesses de alguns. E esse não é o ideal de justiça. Não existe como a teoria liberal sustentar os problemas decorrentes da dinâmica social sem uma tradição moral que lhe dê fundamento. Somente uma sociedade estruturada em um suporte moral pode responder às contradições e incertezas geradas por uma crise, seja ela qual for.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. A cidade de Deus contra os pagãos. 6. ed. Tradução de O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

ALVEZ, Cleber Francisco. Justiça e racionalidade prática – reflexões a partir da obra de Alasdair MacIntyre. In: MAIA, Antonio C.; MELO, Carolina de C; CITTADINO, Gisele; POGREBINSCHI, Thamy. **Perspectivas atuais da filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2005.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, Sônia T. **Justiça como equidade**. Florianópolis: Insular, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores).

_____. **Metafísica**. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

BAUMAN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENTHAN, J. **Uma introdução aos princípios da moral da legislação**. São Paulo: Abril, 1979.

BERTEN, André. **Filosofia política**. Tradução Márcio Anatole de Sousa Romero. São Paulo: Paulus, 2004.

BOBBIO, N. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UnB, 1997.

_____. **Estado, governo, sociedade**: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CAMPELO, O. B. M. A ética e a justiça para Alasdair MacIntyre. **Arquivo Jurídico**, ISSN 2317-918X, Teresina, v. 1, n. 6, p. 1-21, jan./jun. 2014. Disponível em: <www.ojs.ufpi.br/index.php/raj/article/view/3327/1899>.

CAMPELO, Olívia Brandão Melo. **Justiça**: prudência. Dissertação (Mestrado Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/Universidade Federal de Minas Gerais, 2004.

_____. Comunitarismo, liberalismo e tradições morais em Alasdair MacIntyre. In: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo, SP: Unimarco, 1999.

- _____. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, M. A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001A. p.31-64.
- _____. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. **Síntese - Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 37-66, 2001c.
- COSTA, Jardel de Carvalho. **A crítica ao liberalismo na filosofia de Alasdair MacIntyre**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2010.
- DIAS, Jean Carlos. **O pensamento jurídico contemporâneo**. São Paulo: Método, 20015.
- DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução Nelson Boeira. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- _____. **Uma questão de princípio**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ESPINOZA, Túlio A. **Alasdair MacIntyre: ética contextualizada**. Caracas, Universidade de Monteávila, 2000.
- FORST, Rainer. **Contextos de justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de D. L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GARGARELLA, R. **As teorias de justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martíbs Fontes, 2008.
- GONÇALVES, João Pedro. **O horizonte da justiça em Alasdair MacIntyre**. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. **O conhecimento imaginário do direito**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Teoria poética do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.
- HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia entre facticidade e validade**. v. II. Trad. Flávio Beno Sieneneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HEGEL, G.W.F. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. **Fenomenologia do espírito**: parte 1. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- _____. **Princípios da filosofia do direito**. 4. ed. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- _____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.** São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.
- HOBBES, T. *Leviatã*. In: Hobbes. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).
- HUME, D. **Os ensaios morais, políticos e literários.** In: Hume. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores).
- _____. **Tratado de natureza humana.** São Paulo: Unesp, 2002.
- FERRAZ, Tercio Sampaio Jr. **Estudos de filosofia do direito – reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito.** São Paulo: Atlas. 2. ed. 2003.
- LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. **Os contratualistas.** São Paulo: Saraiva, 2012.
- LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo.** Editado por Petter Laslett. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993b,
- _____. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo: Discurso Barcarolla, 2009.
- KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea.** Tradução Luiz Carlos Borges. Revisão de tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KYMLICKA, Will. **O comunitarismo. Filosofia política contemporânea.** 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Liberalism, community, and culture.** 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. **Depois da virtude.** Trad. Jussara Simões. Revisão Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Introdução à filosofia do direito:** dos modernos aos contemporâneos. São Paulo: Atlas, 2006.
- MAQUIAVEL, N. **O princípio.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NAGEL, Thomas. **Igualdad y Parcialidad.** 1. ed. Barcelona: Paidós, 2006.
- NETO, L. X. **Filosofia política contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2003. p. 287-310.

_____. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, Manfredo A. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**, 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

NEVES, Zuenir de Oliveira. **Justiça e reconhecimento**: das relações de dominação institucionalizada e das possibilidades de sua superação. Belo-Horizonte: Arraes, 2012.

NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Tradução Ry Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

OCKHAM, Guilherme. **Oito questões sobre o poder do Papa**. Tradução, introdução e notas de J.A.C.R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

PARIJS, Philippe Van. A crítica comunitarista. In: PARIJS, Philippe Van. **O que é uma sociedade justa?** São Paulo: Ática, 1997.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates. Críton. Clássicos Gregos**. Brasília: UnB, 1997.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PERINE, Marcelo. Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. In: **Nova Fase**, v. 19, n. 58, p. 391-412, 1992.

RAMOS, Flamarión Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. **Manual de filosofia política**: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais. São Paulo: Saraiva, 2012.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. 1. ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Uma teoria da justiça**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. **Lua Nova**, São Paulo, n. 25, p. 5-24, 1992.

ROUSSEAU, J. J. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos Salgado. **A ideia de justiça em Kant**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SANDEL, Michael J. **O liberalismo e os limites da justiça**. Tradução de Carlos e. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

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

SARAIVA, José Hermano. **O que é direito? A crise do direito e outros estudos jurídicos**. Lisboa: Gradiva, 2009. p. 248.

TAYLOR, Charles. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: Realizações, 2014.

_____. **Hegel e a sociedade moderna.** São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos.** Introdução de F.B. de Souza Neto. Tradução F. B. S. Neto, A. V. dos Santos e C. A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica.** Tradução de G.C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

TOMÁS DE AQUINO. Exposição sobre a metafísica de Aristóteles, proêmio. Tradução de C. A. R. do Nascimento e F. B.S. Netto. **Transformação**, São Paulo, v. 5. 1982b. Disponível em: <HTTP://www.fflch.usp.br/df/cepame>.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos.** Introdução de F.B. de Souza Neto. Tradução F. B. S. Neto, A. V. dos Santos e C. A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.