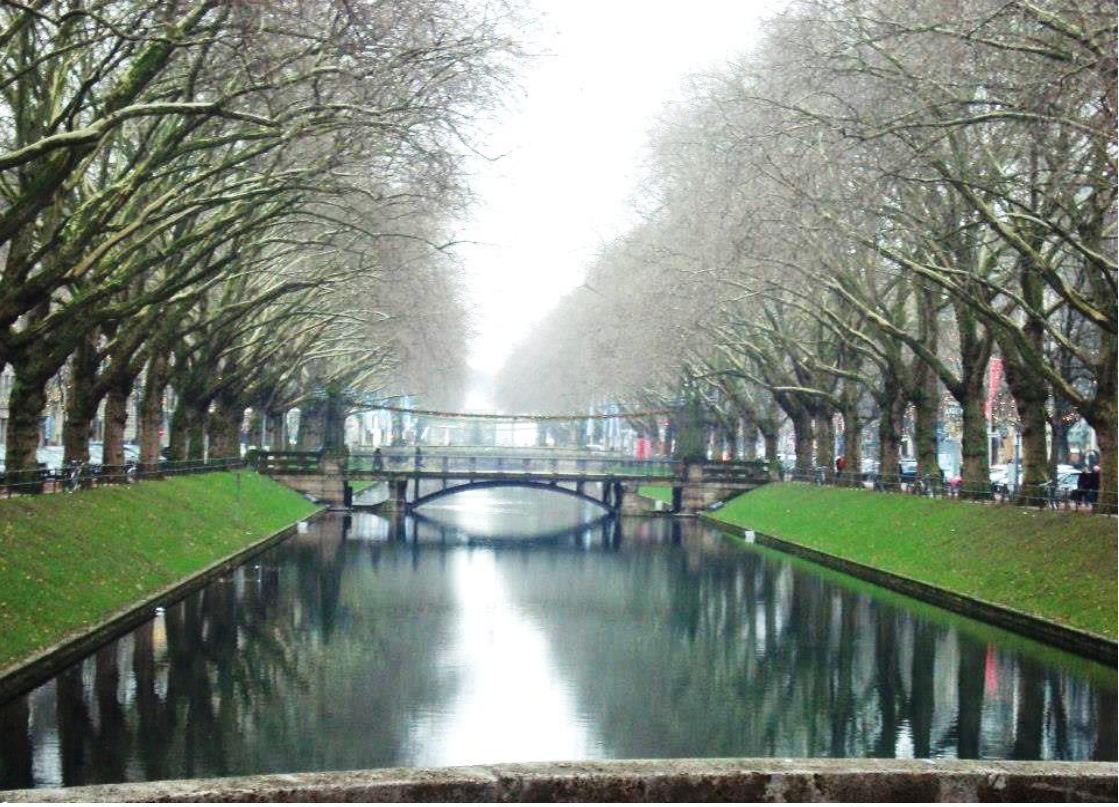

TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA VI

O PONTO DA IGUALDADE EM DEBATE

ADRIANA BILLER APARICIO
CHARLES FELDHAUS
DANIELA HRUSCHKA BAHDUR
JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA
LETÍCIA ALBUQUERQUE
PAMELA PEREIRA PRESTUPA
(ORGS.)

AV EDIÇÕES

TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA VI

O PONTO DA IGUALDADE EM DEBATE

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)

SÉRIE "TEORIAS DA JUSTIÇA"
Editor da série: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marilia Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

Adriana Biller Aparicio
Charles Feldhaus
Daniela Hruschka Bahdur
José Eduardo Ribeiro Balera
Letícia Albuquerque
Pamela Pereira Prestupa
(Orgs.)

TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA VI

O ponto da igualdade em debate

Apolodoro Virtual Edições
2023

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa
Simone Gonçales

Capa
Dusseldorf, Alemanha: foto de Charles Feldhaus
Revisão sob responsabilidade dos autores

Concepção da obra
Grupo de Pesquisa "Teorias da Justiça" (UEL/CNPq)
Observatório de Justiça Ecológica (OJE/UFSC)

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa "Teorias da Justiça" (UEL/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

T000 Temas em Teoria da Justiça VI: O ponto da igualdade em debate / Organizadores Adriana Biller Aparicio ... [et.al] – Guarapuava [PR] : Apolodoro Virtual Edições, 2023.

332 p.

ISBN: 978-65-88619-36-0 (Físico).
ISBN: 978-65-88619-37-7 (Digital).

1. Filosofia Política. 2. Direito – Filosofia. 3. Aparicio, Adriana Biller. 4. Feldhaus, Charles. 5. Bahdur, Daniela Hruschka. 6. Balera, José Eduardo Ribeiro. 7. Albuquerque, Letícia. 8. Prestupa, Pamela Pereira, I. Título.

CDD 000.0

Marcio Carvalho Fernandes – Bibliotecário – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
www.apolodorovirtual.com.br

Agradecimentos

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos a essa coletânea a respeito do debate acerca da métrica da igualdade, a saber, qual é o ponto da igualdade. Essa coletânea é a sexta de uma série de publicações a respeito de temas relacionados com a área de ética, filosofia política e filosofia do direito que reúne periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de diferentes proveniências e perspectivas filosóficas. A presente edição da série foi idealizada pelos professores que fazem parte do diretório de grupos de pesquisa do CNPq denominado "Teorias da Justiça" vinculado à Universidade Estadual de Londrina e dos professores que fazem parte do "Observatório de Justiça Ecológica" vinculado à Universidade Federal de Santa Catarina.

Charles Feldhaus

A pergunta central na análise e avaliação da desigualdade é, como aqui sustento, "igualdade de quê?". Também sustento que uma característica comum de todas as abordagens da ética dos ordenamentos sociais que resistiram à prova do tempo é querer a igualdade de algo – algo que tem um lugar importante na teoria particular. Não somente os "igualitaristas de renda" (se posso chamá-los assim) de fato exigem rendas iguais, e "igualitaristas de bem-estar" pedem níveis iguais de bem-estar, mas também os utilitaristas clássicos insistem sobre pesos iguais para a utilidade de todos, e libertários puros exigem igualdade com respeito a uma classe inteira de direitos e liberdades. Todos eles são "igualitaristas" de alguma forma essencial – defendendo resolutamente a igualdade de algo que todos devem ter e que é bastante crucial para a sua própria abordagem particular. Ver a disputa como aqueles "a favor da" e aqueles "contra a" igualdade (como o problema é frequentemente exposto na literatura) é esquecer algo central para o assunto.

Amartya Sen

SUMÁRIO

PREFÁCIO **11**

A GEOPOLÍTICA DA MANUTENÇÃO DE INJUSTIÇAS SOCIOAMBIENTAIS NO SUL GLOBAL

Isabele Bruna Barbieri - Letícia Albuquerque..... 19

A IGUALDADE ECONÔMICA COMO RAINHA DAS VIRTUDES EM DWORKIN: IGUALDADE DE RECURSOS OU DIREITOS SOCIAIS?

Delamar José Volpato Dutra 43

A NOVA EUGENIA E A IGUALDADE DE RECURSOS DE RONALD DWORKIN

Charles Feldhaus 69

A NECESSÁRIA SUPERAÇÃO DA JUSFILOSOFIA ACRÍTICA: POR UMA PERSPECTIVA JURÍDICA EMANCIPATÓRIA DOS DIREITOS INDÍGENAS

Adriana Biller Aparicio - Isabela Guimarães de Almeida Franzoi..... 87

IGUALDADE, PLURALISMO E DIREITOS HUMANOS EM CHANTAL MOUFFE

Mirele Neme Buzalaf..... 117

IGUALDADE NO ESPAÇO DA APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT

Ivana Nobre Bertolazo 129

CONTRIBUIÇÕES DE NUSSBAUM PARA A IGUALDADE GLOBAL

Daniela Hruschka Bahdur 141

REFLEXOS DA CONCEPÇÃO DE IGUALDADE EM NANCY FRASER NO DIREITO INTERNACIONAL: PARA ALÉM DO RECONHECIMENTO

Maria José Goulart Vieira 157

JUSTIÇA COMO EQUIDADE: A POSIÇÃO ORIGINAL COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL PARA A FRATERNIDADE

Cristhian Denardi de Britto 177

IGUALDADE PARA OS ANIMAIS NÃO HUMANOS NO UTILITARISMO DE HENRY SIDGWICK: BREVE FUNDAMENTAÇÃO E CRÍTICA

Camila Dutra Pereira 197

A IGUALDADE POLÍTICA COMO FUNDAMENTO DA LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA NO PENSAMENTO DE JEREMY WALDRON

Marcos Antônio da Silva 211

LIBERTARIANISMO, SELF-OWNERSHIP E IGUALDADE: A CRÍTICA DE G.A. COHEN À TEORIA DE NOZICK

Caio Motta 235

ENTRE RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO: COMENTÁRIOS DE FRASER SOBRE A TEORIA IDENTITÁRIA DE HONNETH

Pamela Pereira Prestupa 255

DIREITOS HUMANOS E IMPERATIVOS GLOBAIS EM AMARTYA SEN

Flávio de Oliveira Martinez 271

QUALIDADE EDUCACIONAL: LIDERANÇA IGUALITÁRIA COMO PARTE FUNDAMENTAL

Samuel Vitório Barbosa 295

RELAÇÕES SOCIAIS EM SALA DE AULA: A EDUCAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE ULTRAPASSAR DESIGUALDADES

Marcela Regina Mafra - Vivian Leite Pereira Montanher .. 307

SOBRE OS ORGANIZADORES 319

SOBRE OS AUTORES 323

PREFÁCIO

É muito comum no debate político contemporâneo situar os defensores das liberdades e da igualdade em grupos diferentes e distintos, há até mesmo quem defenda que liberdade e igualdade são valores inconciliáveis, uma vez que promover uma maior igualdade acarreta necessariamente em algum tipo de restrição das liberdades, ou seja, defender uma preocupação com uma sociedade igualitária necessariamente acarreta um conflito com uma falta de preocupação com outros direitos ou liberdades fundamentais. Não obstante, contra isso, se pode prestar atenção na maneira como o debate sobre a justiça social tem se configurando a partir do início da segunda metade do século passado com a publicação de obras como a já clássica *Uma teoria da justiça* de John Rawls, que se desenvolve com base numa estrutura teórica que procura conciliar os valores da liberdade e da igualdade em dois princípios de justiça escolhidos numa situação hipotética de escolha chamada de posição original. Se poderia acrescentar ainda obras como *A virtude soberana* de Ronald Dworkin, que sustenta que a "igualdade é espécie ameaçada de extinção entre os ideais políticos" (Dworkin, 2005, p. ix), mas um ideal que é "um conceito controverso" (Dworkin, 2005, p. xi) e um ideal de tal maneira controverso, que levou pensadores como Amartya Sen em *Desigualdade reexaminada* (2008, p. 43), ao discutir o tema da igualdade é preciso responder dois tipos distintos de questões: a) por que a igualdade é um valor importante que deve ser considerado quando tratamos da justiça dos ordenamentos sociais? b) de que tipo de igualdade estamos falando quando estamos defendendo uma sociedade mais justa e igualitária, ou seja, estamos falando de "igualdade de quê?"; alguns defendem que a igualdade que precisa ser promovida é a igualdade de renda e riqueza, outros defendem que seja a igualdade de oportunidades abertas a talentos; um terceiro grupo que seja a igualdade de realizações;

um quarto grupo que seja a igualdade de um certo conjunto de direitos básicos; enfim, a lista de concepções de igualdade já é relativamente ampla e certamente o presente estudo não pretende esgotar ou abordar todas as diferentes concepções de igualdade já elaboradas e defendidas, mas ao menos contribuir com alguns estudos novos acerca de temas relacionados com a questão da igualdade sob diferentes pontos de vista. O debate diz respeito a qual é a métrica da igualdade, qual é o parâmetro com base no qual as demandas por igualdade social devem ser avaliadas e respondidas, uma vez que a métrica serve como um instrumento tanto de diagnóstico de situações de desigualdades sociais dignas de algum tipo de reparação ou não e que tipo de remédio seria mais adequado para responder as desigualdades sociais identificadas pela respectiva métrica. No que segue será apresentado uma síntese de todos os estudos contidos na coletânea.

Em *A geopolítica da manutenção de injustiças socioambientais no sul global*, Barbieri e Albuquerque realiza algumas reflexões a respeito das consequências da manutenção dos países do sul global como produtores de produtos primários e como este aspecto tem relevância a uma análise da desigualdade global assim como este cenário afeta de maneira assimétrica as pessoas globalmente e tem efeitos mais devastadores aos direitos humanos das pessoas em situação de maior vulnerabilidade.

Em *A igualdade econômica como rainha das virtudes em Dworkin: igualdade de recursos ou direitos sociais?*, Dutra procura mostrar como Ronald Dworkin operacionaliza a questão da igualdade de recursos de uma maneira que seja mais sensível às escolhas pessoais do que teorias como a de John Rawls, mas que também conceda algum tipo de proteção às desigualdade resultantes de fatores não escolhidos ou da bruta má sorte (como no caso de pessoas com deficiências) e da bruta boa sorte (como no caso de pessoas com talentos inatos). A estratégia de Dworkin é atribuir algum tipo de papel ao mercado (mediante

o mecanismo do leilão hipotético de seguros) na alocação de recursos, entretanto, Dutra considera que esta dependência de mecanismos de mercado no esquema teórico dworkiano não é carente de dificuldades, uma vez que o mercado costuma ser um inimigo da igualdade e não é muito claro de que maneira esta estratégia resolve o problema de uma métrica precisa para uma avaliação das desigualdades sociais.

Em *A nova eugenia e a igualdade de recursos de Ronald Dworkin*, Feldhaus reconstrói o diagnóstico do pensador norte americano a respeito dos efeitos da nova eugenia às pressuposições da moralidade convencional, particularmente no que diz respeito à alteração do limite entre acaso e escolha, que servem de espinha dorsal para nossas convicções normativas, as críticas de Justine Burley ao diagnóstico dworkiano, especialmente a respeito dos efeitos da nova eugenia não à moralidade convencional, mas à própria concepção de igualdade de recursos dworkiana, que parece encontrar dificuldades de operar num cenário em que a nova eugenia se tornasse realidade e, por fim, a resposta de Dworkin as críticas supracitadas.

Em *A necessária superação da jusfilosofia acrítica: por uma perspectiva jurídica emancipatória dos direitos indígenas*, Aparício e Franzoi evidenciam a discrepância entre o discurso jurídico normativo e a realidade no que diz respeito à igualdade dos povos originários e indígenas através de uma análise do método jurídico moderno com predominância das visões jusnaturalista e positivista que procura conceder igualdade aos povos originários e indígenas mediante o paradigma da assimilação, o qual tem se mostrado ineficiente no tratamento igualitário porque incapaz de atender as demandas sociais dos respectivos grupos, por isso defendem a adoção do método dialético crítico como um alternativa para enfrentar a questão da igualdade dos povos originários e indígenas.

Em *Igualdade, pluralismo e direitos humanos em Chantal Mouffe*, Buzalaf busca mostrar como na visão de Mouffe à política e nesse caso também as disputas por igualdade na esfera

pública e das discussões políticas precisam deixar de enfatizar a necessidade de alcançar consensos racionais e reconhecer a dimensão do político no sentido de Carl Schmitt (relação amigo e inimigo) e aceitar o dissenso e o conflito como componente necessário da esfera pública e da esfera política de uma sociedade a fim de dar conta da pluralidade de uma sociedade democrática.

Em *Igualdade no espaço da aparência em Hannah Arendt*, Bertolazo mostra como no pensamento de Hannah Arendt a igualdade não é tratada como um fato, mas como o resultado de um processo de construção no espaço das aparências, na esfera pública da sociedade. A igualdade não é alcançada através da derivação ou dedução a partir de uma natureza humana intrinsecamente valiosa, mas algo alcançado nas experiências humanas no espaço plural da esfera pública, mas a participação na esfera pública exige a satisfação das necessidades humanas naturais e por isso algum mínimo de igualdade material poderia ser compreendido como componente de uma concepção de igualdade baseada na visão política de Arendt.

Em *Contribuições de Nussbaum para a igualdade Global*, Hruschka Bahdur busca mostrar quais seriam as vantagens de uma teoria da justiça baseada na noção de capacidades e no desenvolvimento humano às questões de justiça global na versão de Martha Nussbaum e como a respectiva teoria conseguiria enfrentar melhor certos desafios atuais do cenário internacional do que modelos baseados na teoria do contrato social ao prestar mais atenção às complexidades dos problemas enfrentados do que um modelo baseado na teoria da escolha racional contratualista.

Em *Reflexos da concepção de igualdade em Nancy Fraser no direito internacional: para além do reconhecimento,* Vieira aborda a contribuição da concepção de teoria da justiça de Nancy Fraser à esfera internacional através de uma análise da maneira como a pensadora compreende os efeitos da globalização do capita-

lismo neoliberal, particularmente no que diz respeito ao enfraquecimento da soberania dos Estados e o estabelecimento de um regime de governança global e como Fraser se opõe a estratégias baseadas na noção de bem-estar para o enfrentamento dos novos desafios na esfera global num período histórico de pós-socialismo.

Em *Justiça como equidade: a posição original como exercício espiritual para a fraternidade*, Britto busca apresentar os traços gerais da justiça como equidade de John Rawls como posição original, véu de ignorância, princípios de justiça, entre outros a fim de fornecer uma interpretação, que ela denomina de criativa da posição rawlsiana, a saber, ela interpreta a posição rawlsiana como um tipo de experimento de pensamento que pode ser entendido como um tipo de exercício mental que pode ser aplicado às questões relacionadas com a justiça e a igualdade das principais instituições sociais (o que Rawls denominou de estrutura básica da sociedade) e as decisões políticas em geral.

Em *Igualdade para os animais não humanos no utilitarismo de Henry Sidgwick: breve fundamentação e crítica*, Pereira aborda a questão da igualdade em relação aos animais não humanos com base na obra *Os métodos da ética* de Henry Sidgwick comparando a maneira como a concepção ética do respectivo pensador enfrenta a questão da comparação entre o valor da vida de animais humanos e não humanos e como esta ponderação considera o valor da vida entre animais humanos e não humanos de maneira diferenciada, contudo, ainda de maneira insuficiente para alguns defensores dos animais não humanos abordados no decorrer do texto.

Em *A igualdade política como fundamento da legitimidade democrática no pensamento de Jeremy Waldron*, Da Silva trata do tema da igualdade política no pensamento de Waldron, particularmente mostrando o entrelaçamento entre os conceitos de liberdade e igualdade compreendidos de maneira bastante ampla e como o tratamento igualitário é *conditio sine qua non* da legitimidade na democracia.

Em *Libertarianismo, self-ownership e igualdade: a crítica de G. A. Cohen à teoria de Nozick*, Motta reconstrói os principais elementos da crítica de Cohen à self-ownership no pensamento de Robert Nozick e mostra pontualmente qual o papel que a respectiva noção ocupa na obra *Anarquia, Estado e Utopia* do pensador libertariano e com isso identificando alguns tipos de imprecisões nas críticas e na interpretação de Cohen do pensamento de Nozick, todavia, ainda procura mostrar que a noção de self-ownership pode ser compatibilizada com algum tipo de distribuição igualitária.

Em *Entre reconhecimento e redistribuição: comentários de Fraser sobre a teoria identitária de Honneth*, Prestupa expõe os traços principais da concepção descritiva (diagnóstico de época) e normativa dual de Nancy Fraser baseada nas dimensões do reconhecimento e da redistribuição e no princípio normativo da paridade de participação política e busca mostrar em que aspectos a concepção de Fraser tem vantagens diante do monismo de Axel Honneth baseado apenas na dimensão do reconhecimento baseado numa teoria identitária que torna tanto o diagnóstico de época, quanto a identificação dos remédios reparativos de desigualdades sociais dependentes de identidades violadas.

Em *Direitos humanos e imperativos globais em Amartya Sen*, Martinez realiza uma reconstrução histórica da questão dos direitos humanos e busca mostrar de que maneira os direitos humanos, particularmente uma proteção efetiva dos direitos humanos exige políticas públicas, entre elas políticas educacionais voltadas à proteção dos direitos humanos.

Em *Qualidade educacional: liderança igualitária como parte fundamental*, Barbosa analisa a função da escola como espaço de aprendizagem e produção de conhecimento assim como a importância da liderança e demais práticas igualitárias no ambiente escolar como condições de uma formação escolar plena e adequada.

Em *Relações sociais em sala de aula: a educação como possibilidade de ultrapassar desigualdades*, Mafra e Montanher procuram

traçar uma inter-relação entre educação e igualdade com base na concepção de igualdade de Hannah Arendt, particularmente enfatizando como o processo educativo e formador contribui com uma sociedade democrática e igualitária e trazendo dados estatísticos sobre como a desigualdade social afetam indicadores de ensino aprendizagem como a evasão escolar.

Referências

Dworkin, Ronald. *A virtude soberana. A teoria e a prática da igualdade.* Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Sen, Amartya. *Desigualdade reexaminada.* Tradução Doninelli Mendes. Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 2008.

Charles Feldhaus

A GEOPOLÍTICA DA MANUTENÇÃO DE INJUSTIÇAS SOCIOAMBIENTAIS NO SUL GLOBAL

Isabele Bruna Barbieri[1]
Letícia Albuquerque[2]

Introdução

O pensamento desenvolvimentista afastou-se de seu objetivo primevo ao filiar-se como sinônimo de crescimento econômico, não levando a cabo seu propósito de expiação e reparação das desigualdades, muito pelo contrário, deixa um rastro de pobreza e exclusão social. Esse progresso humano baseado na aquisição de bens e riquezas, embora seja parte importante na construção e desfrute de uma vida digna, é apenas um dos meios.

---

[1] Pós-Doutoranda em Direito pelo PPGD/UFSC, Bolsista PDJ/CNPQ, Doutora em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC). Membro do Observatório de Justiça Ecológica - Grupo de Pesquisa cadastrado no CNPq. Pesquisadora e Advogada da Clínica de Justiça Ecológica – OJE/UFSC. isabele@ibbadvocacia.adv.br

[2] Professora dos Cursos de Graduação e Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Líder do Grupo de Pesquisa Observatório de Justiça Ecológica, cadastrado no CNPq. Estágio pós-doutoral na Faculdade de Direito da Universidade de Strasbourg, França, bolsista CAPES (2017-2018). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Doutora em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC) com estágio de doutoramento na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (FDUC). Mestre em Direito pelo PPGD/UFSC. let_albuquerque@yahoo.com.br

Associado unicamente à finalidade econômica, esse crescimentismo[3] agravou o quadro de desigualdades e de degradação socioambiental com seu aspecto meramente produtivista concatenado com um hiperconsumo, o qual leva a atual problemática de um possível colapso planetário decorrente do agravamento da crise ambiental.

Os efeitos nocivos dessa crise são sentidos pelas populações mais vulneráveis, que já inseridas em circunstâncias de exclusão e miséria, atualmente também tem assumido uma parcela desproporcional das externalidades ambientais do atual modelo de desenvolvimento e produção.

A lógica do comércio internacional tendo o Brasil como produtor de *commodities*, o transforma como localização espacial para a alocação destas externalidades negativas socioambientais e ecológicas, e especificamente dos riscos e perigos produzidos pelo uso massivo de agrotóxicos junto aos monocultivos.

A partir dessa lógica, o objetivo do presente artigo é refletir[4] sobre as consequências da manutenção dos países do Sul

---

[3] O teórico Christian Guy Caubet (2014, p. 6) faz referência ao "desenvolvimentismo economicista foi apelidado de crescimentismo, no intuito de caracterizar os aspectos puramente produtivistas de uma ideologia que só sabe sacrificar o social e o ambiental para tentar justificar a histeria do consumo".

[4] O presente texto é fruto de parte da reflexão de um dos objetivos específicos da tese de doutorado da primeira autora, orientada pela segunda autora, na qual se pretendeu refletir sobre os cenários de injustiça socioambiental produzidos pela utilização de agrotóxicos altamente perigosos que tem seu uso banido ou restrito na União Europeia e que pela lógica do comércio internacional e do Brasil como produtor de *commodities* recebem esses produtos como produto de importação. Diante disso, analisou-se a indispensabilidade da criação de um instrumento internacional de banimento de agrotóxicos proibidos em seu país de origem.

Global como produtores de produtos primários, a fim de sustentar a continuidade das transações comerciais internacionais, que se fazem respaldadas pela estruturação social baseada no latifúndio, na monocultura e na desigualdade. A pesquisa se desenvolve através da análise documental e bibliográfica.

Para isso, a primeira parte desse artigo propõe examinar brevemente a condição de desigualdade estrutural dos países do Sul Global na condição perpétua de mantenedores da disponibilidade de *commodities* no mercado internacional, especificamente aqueles decorrentes das atividades da agroindústria.

Na segunda parte, partindo desse panorama marginal dos países de baixa e média renda, faz-se a análise das condições desiguais, sob a ótica da teoria da justiça ambiental e socioambiental, dessas sociedades que já estruturadas de maneira desigual tornam abruptas as condições de equidade.

Por fim, na terceira parte aborda-se a infringência dos direitos humanos das populações vulneráveis de países à margem do sistema capitalista predatório, especificamente à produção de *commodities* dependentes da técnica do monocultivo, e consequentemente dependentes também de insumos químicos, que geram uma subcidadania baseada nas relações de poder desiguais que se estabelecem entre os países de baixa e média renda e os países ricos.

Breve panorama das desigualdades dos países do Sul Global

Os países do Sul Global[5], aqueles que estão relacionados com as epistemologias subalternas, de resistência contra o pro-

[5] O conceito de países do Sul Global não está atrelado a localidade, ao posicionamento geográfico desses países, mas está vinculado aos

cesso de dominação, os ainda chamados de países "subdesenvolvidos", por suas características socioeconômicas e políticas, enfrentam desafios ainda maiores com a entrada do Antropoceno[6], das mudanças climáticas[7] e com o agravamento da crise ambiental.

A raiz para a exacerbação nesses países dessa realidade já brutalmente desigual remonta o processo de transplante do modelo de desenvolvimento como crescimento econômico ilimitado, que beneficiou apenas uma ínfima parcela da população de classe alta, enquanto para a maioria das pessoas acentuou-se o abismo da desigualdade já existente. Em termos de nação, os países de baixa e média renda estão inseridos nesse processo que entende o progresso como a territorialidade onde se extrai riquezas e recursos naturais, produz-se matérias-primas e destina-se os rejeitos do processo produtivo.

---

ainda chamados 'subdesenvolvidos', bem como aqueles países relacionados com as epistemologias subalternas, de resistência contra o processo de dominação, com um paradigma emergente, onde o Sul não é somente geográfico, mas uma metáfora para o sofrimento humano que tem como causa o colonialismo, o capitalismo e o imperialismo (BARBIERI, 2021; SANTOS, 2009).

[6] Nova Era geológica onde as forças geológicas decorrem das ações antropogênicas, marcada pelo contínuo saqueamento dos recursos da Terra, que tem como consequência um direcionamento às novas condições climáticas mais quentes e uma biosfera profundamente diferente (BARBIERI, 2021).

[7] O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas apresenta o conceito acerca do câmbio climático como sendo uma "variação do estado do clima, identificável nas variações do valor médio e da variabilidade de suas propriedades, que persistem durante grandes períodos, geralmente, decênios ou períodos maiores", podendo ter como fatores "[...] processos internos naturais ou forças externas como modulações de ciclo, erupções solares vulcânicas ou mudanças antropogênicas persistentes na composição da atmosfera ou uso do solo" (IPCC, 2014, p. 5).

No entanto, como aponta Amartya Sen (2000), embora o crescimento econômico e a riqueza tenham relevância, visto que determinam as condições e a qualidade de vida, eles não devem ser levados como um fim em si mesmo, pois o desenvolvimento vai muito além da acumulação de riqueza, ele está atrelado à melhora da vida e das liberdades desfrutadas.

Para esse autor, embora o desenvolvimento esteja relacionado a diversos fatores, as análises econômicas primam pela visão de valor das utilidades, das rendas, das riquezas, concentrando-se nos meios de vida como um ponto final de sua investigação, como se as riquezas e os bens fossem o principal critério do sucesso humano em detrimento do enfoque do valor das liberdades (SEN, 2000, SEN, 2009). Esses rendimentos e riquezas são importantes sob a ótica de que ajudam as pessoas a se realizarem, a terem uma boa vida (SEN, 2009).

Todavia, a centralidade para os fundamentalistas do mercado, o desenvolvimento é visto como algo natural do crescimento econômico, sem a necessidade de se pensar uma teoria de desenvolvimento, o que reflete os princípios de uma economia sem ética, visto que é atrelada ao mercado e que este desconsidera as desigualdades abismais existentes, afastando sua necessária superação mediante políticas públicas que promovam uma transformação social (SACHS, 2004).

Há uma perpetuação de relações assimétricas, por meio da desvalorização dos trabalhadores, da natureza, dos recursos ambientais, cujas relações assimétricas não se circunscrevem apenas na seara nacional, com a exploração da população trabalhadora e dos recursos naturais de determinado país, mas se manifestam também na forma global, na extensão de novas relações coloniais entre os países. Dessa forma, os países periféricos sofrem de maneira desproporcional com os impactos negativos da globalização (SACHS, 2004).

A tríade globalização, ocidentalização e desenvolvimento gera uma ideia de ausência de qualquer limite imposi-

tivo à prosperidade. No entanto, a ideia hegemônica de prosperidade nos moldes dos países ricos, com alta carga de emissão de carbono e disposição de rejeitos, tem como produto final a apuração de uma crise planetária (MORIN, 2011, LATOUR; CHAKRABARTY, 2020).

Essa crise também tem como raiz os sistemas industriais, visto que são um dos propulsores da ideia do crescimento econômico, sendo forças que na ausência de limites conduzem à destruição do equilíbrio planetário, abalando, a longo prazo, a sobrevivência humana (CAPRA, 2005, CAPRA, 1982, CAPRA; MATTEI, 2018).

O autor Carlos Walter Porto-Gonçalves (2015, p. 81) apresenta um conceito acerca do desenvolvimento no sentido de que se retira autonomia para inserir-se nos moldes societário capitalista:

> [...] des-envolver é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens (e mulheres) entre si e destes com a natureza; [...] des-envolver, envolve cada um (dos territorializados) numa nova configuração societária, a capitalista.

Diante disso, é necessário que se descortine a falácia de que uma sociedade desenvolvida é aquela que se despiu de suas singularidades em prol de algo homogêneo, onde neste processo se perdem as capacidades individuais de escolha do modo de vida, de como se relacionar em sociedade e com a natureza. Tudo isso para adentrar em um sistema que, inerentemente, não busca boas condições de vida para todos, mas conduz a geração de riquezas para poucos, ou seja, invariavelmente necessita da existência da desigualdade.

> O desenvolvimento é uma fórmula padrão que ignora os contextos humanos e culturais. Se aplica de forma indiferenciada sobre sociedades e culturas muito diversas, sem ter em conta suas singularidades, seus saberes e técnicas, suas formas de vida, em vigor nos povos os quais se denuncia o analfabetismo, sem perceber a riqueza de suas culturas orais locais. Constitui um verdadeiro etnocídio para os povos pequenos (MORIN, 2011, p. 27, tradução nossa).

Para que o desenvolvimento da sociedade seja realizado, no sentido de agregar bem-estar e equidade, se faz imprescindível a reflexão sobre uma teoria do desenvolvimento, assim como o desenvolvimento como liberdade elaborado por Amartya Sen (2000, p. 50), que busca "uma visão adequadamente ampla do desenvolvimento com o intuito de enfocar o exame avaliatório de coisas que de fato importam e, em particular, de evitar que sejam negligenciados assuntos decisivamente importantes".

Se há injustiças e mazelas nos países ricos, nos países de baixa e média renda há um ciclo de vulnerabilidades que percorre os mais diversos níveis, seja internacionalmente como países vulneráveis, seja na esfera interna onde há uma grande parcela da população inserida na pobreza e na miséria. O que ocorre é que, para esses países, suas mazelas também não são combatidas a partir de uma narrativa progressista do desenvolvimento para o "Terceiro Mundo".

Pelo contrário, como apontado "a causa da pobreza, a origem da violência e a destruição da natureza são produtos do processo de exportação desse modelo de desenvolvimento econômico, sob um discurso falacioso da transferência desse modelo como potencial de ajuda e construção nacional" (BARBIERI, 2021, p. 62).

Sob a ótica do Sul Global o discurso do desenvolvimento traz à tona a ocorrência de que os colonizadores passaram a desenvolvidos e os colonizados a subdesenvolvidos. Assim:

> [...] a relação entre Ocidente e Terceiro Mundo iria ser governada não pelo colonialismo, mas por uma nova disciplina chamada desenvolvimento que substituiria a relação entre o colonizador e o colonizado pela de desenvolvido e subdesenvolvido" (RAJAGOPAL, 2005, p. 50, tradução nossa).

Nesta construção de infraestruturas de "auxílio" aos países subdesenvolvidos, implementou-se o deslocamento de indústrias poluentes, a Revolução Verde, a construção de grandes hidrelétricas e estradas, por exemplo. Era a transfiguração da colonização para modernização, o que, de forma intensiva, desembocou em um processo de dominação e devastação da natureza, onde as consequências eram mais do mesmo: a globalização e a modernização acentuando as desigualdades sociais.

Particularmente, sob a ótica da produção agrícola há um abandono da segurança e da soberania alimentar para a produção de produtos primários destinados à exportação, cuja legitimação está atrelada à manutenção de um sistema neocolonialista que perpetua um panorama histórico de subjugação dos países de baixa e média renda a um papel meramente de produtores de produtos primários.

Com essa constante reprimarização das economias dos países periféricos do sistema capitalista para o abastecimento do mercado internacional de *commodities*, a produção desses produtos primários está atrelada à intensiva utilização de agrotóxicos no sistema de monocultivos.

Desta forma, há uma similaridade do uso e do comércio de agrotóxicos na América Latina, onde a dependência do uso dos agrotóxicos é estimulada para conservar as atividades de um mercado internacional interessado em ser abastecido de

mercadorias primárias, todavia com o deslocamento das externalidades socioambientais negativas para os países já vulnerabilizados.

Essa dependência de insumos químicos é fruto do transplante de técnicas a partir da Revolução Verde e se mantém até os dias atuais por meio de arranjos institucionais neocoloniais que alocam os riscos e danos químicos nas populações vulnerabilizadas nacionalmente, como também em sede internacional, nos países vulnerabilizados, onde os direitos humanos são constantemente violados pelo atual modelo de agroindústria.

Nesse cenário permissivo da utilização massiva de agrotóxicos existe uma hegemonia do modelo agroquímico na América Latina, consolidado com o apoio e o incentivo dos Estados em uma manobra que deixa expostos flagrantes cenários de injustiça socioambiental.

A justiça socioambiental e a alocação das externalidades negativas dos processos produtivos na relação centro/periferia

As externalidades negativas da produção de produtos primários com o fim de abastecer o mercado internacional de matéria-prima vêm sendo suportada, cada vez mais, pelos países periféricos ou em desenvolvimento, incluindo-se aqui o Brasil.

O real interesse, disfarçado sob o discurso da produtividade do campo, é o de fornecer produtos comercializáveis no mercado internacional. Fato corroborado quando se avalia a dependência econômica dos países em desenvolvimento sobre *commodities*, no qual a *United Nations Conference of Trade and Development* metrifica a dependência quando o país tem mais de 80% de suas receitas de exportação através de *commodities*. Observa-se que, dos países em desenvolvimento, 67% são dependentes de *commodities*, tendo o Brasil de 60% a 80% desses produtos primários em suas exportações (UNCTAD, 2019).

Dados da *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* revelam que 66% do total das exportações brasileiras são de produtos primários, indicando que no ano de 2019 foram $147.579.6 milhões de dólares em produtos primários, em comparação com $74.145.0 milhões em produtos manufaturados (COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, 2020).

Enquanto isso, no Brasil, tem-se um panorama de insegurança alimentar e ausência de soberania alimentar, cujas terras agriculturáveis não têm sido utilizadas para a produção de "comidas de verdade" para a população local.

Os alimentos da cesta básica, por exemplo, da região do Centro Sul do país — arroz, feijão, farinha de trigo e macarrão —, as áreas de cultivo desses alimentos foram inversas às áreas de monocultivo de *commodities*. No período de 2003 a 2016, houve uma redução de 37,5% da área cultivada de arroz, enquanto houve uma redução de 31% no caso do feijão, destacando que nessas culturas não necessariamente ocorreu uma redução na produção.

Embora sejam itens básicos na alimentação do brasileiro, no ano de 2015 foram importadas 850 mil toneladas de arroz e 150 mil toneladas de feijão, apontando para uma projeção de continuidade de importação desses alimentos (BOMBARDI, 2017).

O *Anuario Estadístico de America Latina y Caribe* da CEPAL mostra que dos anos de 2008 a 2019 houve um aumento na porcentagem do total de pessoas em situação de extrema pobreza nos países da América Latina e Caribe. Quanto ao Brasil, os dados demonstram ser um dos países de maior iniquidade absoluta, onde há 19,2% da população em situação de pobreza e 5,5% da população em situação de extrema pobreza (COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, 2020, p. 24-26).

O atual modelo de agronegócio impacta na soberania alimentar quando não permite que a produção de alimentos

seja local, destinando-se à produção de produtos primários para a exportação, restando como consequência a destruição socioambiental local para manutenção do mercado internacional.

Esse modelo de agricultura de monocultivos, concentração fundiária, necessidade de sementes, insumos e maquinários, aumenta a dependência dos agricultores de um complexo industrial-financeiro monopolizado pelas grandes corporações. Isso gera uma total insegurança alimentar a partir da análise de que os países latino-americanos não são mais os "celeiros do mundo", mas uma *republiqueta sojera* (GONÇALVES, 2015).

Diferente dos monocultivos de soja e outas *commodities*, a agricultura camponesa é permeada pelo projeto de nação, produzia o trigo para matéria-prima do "pão nosso de cada dia", e não a soja; visava o abastecimento de alimentos para o consumo humano e não uma agricultura capitalista atrelada ao capital das transnacionais (GONÇALVES, 2015).

Todavia, os responsáveis pela elaboração dessas políticas públicas neocoloniais não questionam a injustiça da manutenção da dependência econômica dos países latino-americanos a partir do paradigma da monocultura dependente de insumos químicos para o suprimento de produtos primários remetidos aos países industrializados.

Mais do que essa dependência econômica, os efeitos predatórios de tal sistema atingem aspectos socioambientais e ecológicos quando todas as externalidades negativas concebidas pela produção são alocadas na territorialidade dos países produtores, dos países latino-americanos.

Seja por meio do desenvolvimento de atividades e indústrias poluidoras, seja exportando os passivos negativos dessas atividades, as populações vulneráveis são atingidas de modo desigual pelos despojos do processo produtivo capitalista.

Há uma destinação de uma maior carga de danos ambientais e sociais junto às comunidades tradicionais, grupos raciais discriminados, grupos de trabalhadores, populações pobres, vulneráveis e marginais.

Diante dessa alocação intencional na assunção de danos e riscos socioambientais, tem-se a perspectiva das injustiças ambientais designando "esse fenômeno de imposição desproporcional dos riscos ambientais às populações menos dotadas de recursos financeiros, políticos e informacionais" (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009, p. 09).

Essa conjectura desigual de atribuição de danos e riscos ambientais para parcelas específicas da população afasta a contaminação dos centros de interesse do poder para alocá-las à margem, na periferia, a partir de um arranjo institucional discriminatório cujo lema *not in my backyard* [8]– não no meu quintal – empurra a contaminação e a poluição para o outro, para uma população historicamente vulnerabilizada, desprovida de recursos financeiros, políticos e informacionais.

Essa imersão em cenários de injustiça socioambiental retira a capacidade dos indivíduos e de suas comunidades de viver plenamente, no sentido de que, mais do que terem recursos, não exercerem uma participação efetiva nas escolhas e trajetórias de vida, visto que os custos ambientais e os riscos ambientais – bens negativos –, como também os bens ambientais e as boas políticas ambientais não são compartilhados, não há uma equidade distributiva (SCHLOSBERG, 2007).

---

[8] Inicialmente o movimento ambiental contra a poluição química utilizavam o lema *not in my backyard* – não no meu quintal – que demonstra uma dinâmica individualista desses movimentos iniciais. Essa ideia pode alicerçar atitudes de transferência da poluição para outros lugares que não seja o "meu quintal", normalizando uma atitude de empurrar a poluição para o quintal dos outros, os quais são os países pobres, as minorias raciais, étnicas, pobres (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009).

Na cena internacional, esse deslocamento da poluição representa uma não valoração das vidas residentes desses países, quando se mantém países de baixa e média renda como produtores de produtos primários, produção essa dependente de utilização massiva de agrotóxicos. Muitos desses agrotóxicos são banidos na União Europeia, porém exportados para os países latino-americanos. Isso perpetua o envenenamento dos humanos, dos animais não-humanos e todo o sistema ecológico nessas territorialidades.

Em oposição à essa prática mercantil neocolonial, o princípio da justiça ambiental reforça a poluição tóxica para ninguém e politiza a discussão do deslocamento da poluição pelas indústrias e países ricos.

Na prática, as demandas por justiça ambiental incluem diferentes noções de justiça, as quais podem ser combinadas e, embora estejam centradas na exposição desproporcional sofrida por comunidades raciais e de classe, seu foco é mais amplo[9], com abordagens pluralistas nas demandas por respeito, reconhecimento e participação, atitudes que demonstram sua característica integrativa, expansiva e inclusiva (SCHLOSBERG, 2007).

Esse movimento carrega uma oposição constante contra o atual modelo de desenvolvimento, o modo como se apropria, usa e produz o esgotamento dos recursos naturais, a poluição, a segurança alimentar e nutricional, lutando por equidade e respeito aos aspectos sociais, ambientais e ecológicos.

O questionamento central do movimento por Justiça Ambiental não se afasta da crítica e do realce de que as soluções

[9] As lutas do movimento por Justiça Ambiental estão ligadas as mais diversas formas de opressão, onde a alegação da falta de intencionalidade na discriminação não conduz a uma remissão, visto que o racismo, o classicismo e a falta de reconhecimento estão incorporados estruturalmente na sociedade (SCHLOSBERG, 2007).

para os cenários de injustiça não podem desconsiderar a primordial superação da desigualdade social perpetrada por um padrão econômico de distribuição desigual, pois, até mesmo soluções e tecnologias 'verdes' são meros paliativos sem a devida mudança paradigmática e estrutural das relações coloniais de exploração.

Sempre avesso à degradação ecológica, o desenvolvimento continua colocando em perigo a biosfera em uma sobreexploração dos recursos e bens ambientais, despreza os aspectos socioecológicos e empreendem uma homogeneização da sociedade e dos modos de vida.

A superação das infringências dos direitos humanos do Sul Global necessita de parâmetros ecocêntricos

Quando Amartya Sen (2009) aborda a questão de uma justiça global, destaca que o que se demanda não é uma sociedade perfeitamente justa, mas que se caminhe para a eliminação de arranjos afrontosamente injustos. Nesse sentido, compreende que não há a possibilidade de se pensar em uma ausência de consideração[10] para as pessoas que não estão próximas territorialmente. O autor entende que as identidades humanas não se limitam às fronteiras do Estado, apontando para o fato de que as ações de um país repercutem e influenciam de alguma maneira outros países, afinal não se vive isolado em um casulo (SEN, 2009).

---

[10] Importante ressaltar que, quando se discorre sobre justiça, a palavra 'consideração' vem carregada de um sentido jurídico, significando uma consideração de interesses, de um espaço que requisita direitos, onde os sujeitos de uma vida possuem interesses vinculados a um valor inerente. Essa terminologia está intimamente ligada às novas teorias de justiça, à discussão de novos atores como sujeitos de direito ou destinatários de consideração como membros da comunidade moral.

Quando essa justiça global busca eliminar a flagrante injustiça, há um comprometimento com a humanidade, que vai além das fronteiras físicas, centrando-se na simples condição de ser pertencente à categoria humana:

> Os imperativos que podem associar-se com nossa humanidade podem não ser mediados por nossa condição de membros de pequenas coletividades, como "povos" ou "nações" específicas. Com efeito, as exigências normativas para sermos guiados pela "humanidade" ou pelo que é "humanitário" podem se alicerçar em nossa condição de membro da ampla categoria de seres humanos, independentemente de nossas nacionalidades específicas, ou seitas, ou afiliações tribais (tradicionais ou modernas). [...] A noção de direitos humanos baseia-se em nossa humanidade compartilhada. Esses direitos não são derivados da cidadania de qualquer país, ou da condição de membro de qualquer nação, mas supostamente são pretensões ou direitos de todo ser humano (SEN, 2009, p. 105).

O verdadeiro sustentáculo para uma sociedade justa, igualitária entre as pessoas humanas e respeitosa com o sistema terrestre, que provê a sobrevivência e a vida, está em uma mudança de valores que abandona a forma instrumental de ver os indivíduos e a natureza. Trata-se de um comprometimento com seu valor inerente, trazendo para o centro, o valor da vida em qualquer de suas formas, seja seus recursos naturais, biomas, animais não-humanos e os humanos integrados sob o mesmo patamar no sistema terrestre (BARBIERI, 2021).

Para isso, as políticas públicas devem acompanhar essa consciência socioecológica, influenciando na transmutação dos valores institucionais, desde sua forma, como políticas públicas

pensadas a médio e longo prazo, e também seu objeto, não direcionadas levianamente para o curto prazo da acumulação de riquezas.

> Na medida em que as desigualdades morais resultam da organização social, elas só podem ser superadas mediante atos de voluntarismo responsável – políticas públicas que promovam a necessária transformação institucional e ações afirmativas em favor dos seguimentos mais fracos e silenciosos da nação, a maioria trabalhadora desprovida de oportunidades de trabalho e meios de vida decentes, e condenada a desperdiçar a vida na luta diária pela sobrevivência (SACHS, 2004, p. 27).

A continuidade de benefícios para os grandes latifundiários, com políticas públicas de incentivo e financiamento[11], demonstra que o sistema econômico atual é pensando em prol das grandes corporações e da circulação de bens e dinheiro. Tal quadro está na contramão da necessária inserção de limites biofísicos como reguladores das atividades humanas.

Faz-se necessário que as atividades humanas sejam analisadas e contenham barreiras a fim de conter as consequências desastrosas ocasionadas pelo desrespeito com o Sistema-Terra,

---

[11] Os incentivos e financiamentos governamentais aos agrotóxicos é uma medida histórica, já que está em vigor desde a década de 70, quando o Banco do Brasil implementou a obrigação da destinação de 15% do valor dos empréstimos de custeio para a compra de agrotóxicos (CARVALHO; NODARI; NODARI, 2017). Com relação aos aspectos tributários, há isenções fiscais do ICMS e do IPI, taxação de alíquota zero para importação e comercialização de agrotóxicos com relação ao PIS/PASEP e o COFINS, entre outros benefícios (CEPAGRO, 2019, NOVAES; JESEN, 2020). Sobre as informações sobre os cálculos e dados a respeito da tributação dos agrotóxicos ver: NOVAES; JESEN, 2020.

priorizando a manutenção da autorregulação e estabilidade desse Sistema dentro de limites planetários.

Por certo que, colocar limites planetários como critério de decisão acerca das atividades humanas significa também inserir um marco frente ao alcance do lucro.

Os sistemas ecológicos desenvolveram-se ao longo de milhares de anos, mantendo o equilíbrio necessário para a sobrevivência da vida planetária. No entanto, atualmente, tem-se indagado acerca da capacidade de resiliência planetária frente à inobservância dos seres humanos quanto aos limites e finitudes dos bens e recursos ambientais.

Acredita-se que os impactos das ações antropogênicas residem na maneira como as atividades se desenvolveram e continuam sendo realizadas a partir de um prisma míope do extrativismo, propriedade privada e acúmulo de bens.

Nesse sentido, os limites planetários[12] propostos por Johan Rockdtröm e seus colegas pesquisadores são barreiras a serem respeitadas pela humanidade, para que os sistemas terrestres essenciais não sejam desestabilizados (ROCKSTRÖM, 2009, STOCKHOLM RESILIENCE CENTER, 2015).

Tanto a crise climática, como o estabelecimento de limites planetários são influenciados pela composição do risco e pelo modo como a sociedade lida com os riscos e com suas incertezas. Assim, o componente normativo e social tem uma alta carga de influência em ambas as abordagens (BARBIERI, 2021).

---

[12] Apontam nove processos que regulam a estabilidade e resiliência do sistema Terra, que são: os três grandes sistemas; as alterações climáticas; a destruição do ozônio estratosférico e a acidificação dos oceanos; as variáveis lentas; a interferência dos grandes ciclos de nitrogênio e do fósforo do planeta; as mudanças no uso da terra; a taxa de perda de biodiversidade; a utilização da água doce e dos parâmetros que não são possíveis quantificar; a poluição do ar e a poluição química (ROCKSTRÖM, 2009, STOCKHOLM RESILIENCE CENTER, 2015).

O processo de construção normativa precisa estar atrelado e compromissado com os valores ecocêntricos, e isso deve ocorrer em todos os níveis legislativo, no qual a interpretação da legislação e a criação de novas leis estariam compromissadas com uma norma basilar, que repousa em respeitar os limites ecológicos do planeta (BOSSELMANN, 2013).

É certo que, leis de cunho antropocêntrico não conseguirão modificar o panorama de crise ambiental e climática, porque apenas retardam o esgotamento dos recursos humanos, diminuem as emissões, porém, não alcançam a necessidade de uma real mudança nas atividades e condutas humanas, a fim de que a busca não seja mais sobre benefícios puramente antropocêntricos.

O que muda com a apropriação do ecocentrismo é que os instrumentos de comando e controle das políticas ambientais podem apropriar-se da característica prática e heterogênea das teorias críticas de justiça, com o intuito de que a consideração ampla e diversidade dos sujeitos de direitos possa ser utilizada para uma efetiva proteção da sociobiodiversidade e de todos os processos ecológicos.

Quando se analisa uma demanda por justiça compondo com o foco da justiça ecológica, cujos valores da natureza são percebidos como inerentes, se busca continuar corrigindo os arranjos institucionais que implementam medidas de desigualdade socioambiental, tendo em vista que através do viés ecocêntrico a reflexão deve partir da crítica de que todos são coabitantes planetários sob o manto da igual consideração.

A busca por uma justiça intrageracional, intergeracional e interespécies não sustenta atividades de deslocamento da poluição produzida por agrotóxicos, através da exportação de pesticidas extremamente tóxicos e/ou banidos, para uma parcela da população mundial que vive nos países "periféricos" do capitalismo. Esses danos e contaminações são atribuídos a partir de uma medida discriminatória contra a parcela vulnerável do planeta para a opulência das transnacionais e dos latifundiários.

Nessa geopolítica dos riscos e danos químicos deslocados para países de baixa e média renda produz-se uma categoria de subcidadãos onde se aceita que a população e a territorialidade dos países periféricos sejam contaminadas. No Brasil essa medida de escoamento de produtos proibidos na União Europeia garante que a população brasileira sofra com o deslocamento da poluição de agrotóxicos altamente perigosos, o que acentua ainda mais o já existente abismo da desigualdade.

Jessé Souza (2004) de forma maestral aponta que a desigualdade brasileira está na naturalização da desigualdade social e a marginalização de massas de setores expressivos da população reside no efetivo processo de modernização, ou seja, no transplante, na importação do processo de modernização de 'fora para dentro'.

Ademais, o cidadão e o 'subcidadão', as classes sociais dos classificados e desclassificados estão presentes no Brasil a partir de um acordo implícito, invisível, subliminar acerca da condição sub-humana de uma parcela significativa da população, são consensos sociais mudos e subliminares que articulam por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos arraigados (SOUZA, 2004).

E essas desigualdades se tornaram cada vez mais agudas e acentuadas, sendo aprofundadas pelo capitalismo global (SANTOS, 2001), que não é mais somente um modo de produção, mas um regime de cultura e de civilização. Tem-se que a resiliência do capitalismo está na operacionalidade instrumental de ressignificar o colonialismo para o neocolonialismo (SANTOS; MENESES, 2009).

Assim, medidas coloniais impostas ao países latino-americanos transmutaram-se para continuar perpetuando a manutenção da dependência desses países do centro econômico mundial, subjugando-os a permanente posição de produtores de produtos primários, cujos produtos dessas monoculturas de *commodities* ficam alocadas no território, na natureza e nos corpos latinos.

Considerações Finais

A paisagem latino-americana está ilustrada a partir de monopólios e de um mercado internacional onde os países ricos impulsionam a manutenção das antigas colônias para mais do mesmo, ou seja, sob o desejo latente de desenvolvimento econômico, os países de média e baixa renda submetem-se a políticas neocoloniais de mercado.

Essas sociedades, que já permeadas com a abrupta desigualdade, se veem presas às dinâmicas de um mercado internacional ávido por *commodities* subsidiadas por políticas públicas de reprimarização da economia. Com isso, beneficia-se a agroindústria e suas monoculturas em detrimento da produção local de alimentos.

Especificamente, o Brasil depara-se com cenários de insegurança alimentar, o que vulnerabiliza ainda mais parcela significativa da população pobre e miserável. Não apenas essa parcela populacional sofre, mas também há um panorama de injustiças socioambientais nessa atividade de produção de *commodities*.

A condição de desigualdade estrutural e as externalidades socioambientais negativas desse processo produtivo deslocalizadas para os territórios do Sul Global imputam a estes uma eterna condição de vulnerabilidade.

Alocados em uma categoria de subcidadãos, além de permanecerem à parte da distribuição dos bens ambientais, assumem os passivos ambientais e, também, a contaminação química decorrente da produção de monoculturas de produtos primários.

Enquanto isso, o Sistema Terra, também vulnerável, igualmente sofre diante das ações antropogênicas que avançam sobre os limites de resiliência planetária.

Diante desse panorama de infringência dos direitos humanos e dos direitos da natureza, faz-se necessário a transmutação dos valores antropocêntricos para valores ecocêntricos, em busca da implementação de uma justiça intrageracional, intergeracional e interespécies.

Referências

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello do A.; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é Justiça Ambiental.* Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BARBIERI, Isabele Bruna. *O uso legal no Brasil dos agrotóxicos banidos e a Justiça Ecológica*: as normas jurídicas como condicionante do processo de transição do banimento dos agrotóxicos altamente perigosos proibidos em seus países de origem por meio de instrumentos jurídicos internacionais de proteção. 2021. 351 p. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Florianópolis, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/231194>.

BOMBARDI, Larissa Mies. *Geografia do Uso de Agrotóxicos no Brasil e conexões com a União Europeia.* São Paulo: Fflch - Usp, 2017.

BOSSELMANN, Klaus. Grouding the rule of law. In: VOIGT, Christina. *Rule of Law for Nature*: New Dimensions and Ideas in Environmental Law. New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 03-26.

CAPRA, Frijot; MATTEI, Ugo. *A revolução Ecojurídica*: O direito sistêmico em Sintonia com a Natureza e a Comunidade. Tradução Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Editora Cultrix, 2018.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida.* São Paulo: Cultrix, 2005.

CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação.* São Paulo: Cultrix, 1982.

CARVALHO, Miguel Mundstock Xavier de; NODARI, Eunice Sueli; NODARI, Rubens Onofre. "Defensivos" ou "agrotóxicos"? História do uso e da percepção dos agrotóxicos no estado de Santa Catarina, Brasil, 1950-2002. In: História, Ciências, Saúde, Manguinhos, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 1, p. 75-91, jan./mar. 2017.

CAUBET, Christian Guy. *Além de Belo Monte e das outras barragens*: o crescimentismo contra as populações indígenas. São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014.

CEPAGRO. *R$ 400 milhões x R$ 4 milhões:* o desequilíbrio entre os incentivos aos agrotóxicos e à agroecologia em SC. 23 outubro 2019. Disponível em https://cepagroagroecologia.wordpress.com/2019/10/23/r-400-milhoes-x-r-4-milhoes-o-desequilibrio-entre-os-incentivos-aos-agrotoxicos-e-a-agroecologia-em-sc/. Acesso em: 20 jan 2020.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). *Anuário Estadístico de América Latina y el Caribe 2019.* Santiago. 2020. Disponível em: https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/45353/S1900583_mu.pdf. Acesso em: 31 mar. 2021.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *A globalização da natureza e a natureza a globalização.* 6. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

IPCC. FIELD, Christopher B. et al. (eds.). Cambio climático 2014: Impactos, adaptación y vulnerabilidad. *Ginebra/ Suiza:* Organización Meteorológica Mundial, 2014. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/WGIIAR5-IntegrationBrochure_es-1.pdf>. Acesso em: 21 out. 2020.

LATOUR, Bruno; CHAKRABARTY, Dipesh. Conflicts of planetary proportions – a conversation. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 14, n. 3, p. 419-454, 2020. Disponível em: http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/170-PLANETARY-PROPORTIONS.pdf. Acesso em: 05 mai. 2021.

MORIN, Edgar. *La Vía para El futuro de la humanidade*. Tradução de Núria Petit Fontseré. 1. ed., Barcelona: Paidós, 2011.

NOVAES, Marcelo Carneiro; JENSEN, Thomaz Ferreira. Agrotóxicos, capital financeiro e isenções tributárias. In: STEFANO, Daniela; MENDONÇA, Maria Luisa (Orgs.). *Direitos Humanos no Brasil 2020. Relatório* da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. 1 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2020, p. 61-69.

RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo:* El desarrollo, los movimientos socialesy la resistencia del tercer mundo. Traducción de Carlos Morales de Setién Ravina. Colección En Clave de Sur. 1. ed., Bogotá: ILSA, 2005.

ROCKSTRÖM, J. et al. A safe operating space for humanity. *Nature,* vol. 461, p. 472–475. 2009. Disponível em: https://www.nature.com/articles/461472a.pdf. Acesso em: 17 nov. 2020.

SACHS, Ignacy. *Desenvolvimento:* includente, sustentável e sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Una Epistemologia Del sur:* La reinvencion del conhecimento y la emancipacion social. México: Siglo XXI – CLACSO, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria de Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 2009.

SCHLOSBERG, David. *Defining Environmental Justice:* Theories, Movements, and Nature. New York: Oxford University Press, 2007.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça.* Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade.* Tradução de Laura Teixeira Motta. 8. reimp., São Paulo: Companhia das letras, 2000.

SOUZA, Jessé. *A gramática social da desigualdade brasileira.* In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, n. 54. fev. 2004. Dis-

ponível em https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n54/a05v1954.pdf. Acesso em: 16 mai. 2021.

STOCKHOLM RESILIENCE CENTRE. *Planetary boundaries.* 2015. Disponível em: https://www.stockholmresilience.org/planetary-boundaries. Acesso em: 31 jul. 2017.

UNCTAD. *Commodity-dependent countries urged to diversify exports.* 16 abr. 2019. Disponível em: https://unctad.org/news/commodity-dependent-countries-urged-diversify-exports. Acesso em: 21 jul. 2020.

A IGUALDADE ECONÔMICA COMO RAINHA DAS VIRTUDES EM DWORKIN: IGUALDADE DE RECURSOS OU DIREITOS SOCIAIS?

[1]

Delamar José Volpato Dutra[2]

"Os estabelecimentos de beneficência para os pobres, inválidos e enfermos, fundados à custa do Estado (tais como os hospitais), não podem certamente ser abolidos [...] Assim, averiguou-se que o pobre e o enfermo (exceto aqueles dos hospícios) serão mais bem cuidados e com menos custos se são facilitados a eles auxílios em dinheiro (proporcionais às necessidades da época), com o qual podem alugar uma habitação onde queiram, com seus parentes ou outras pessoas conhecidas, que se – como no Hospital de Greenwich – para se conseguir o mesmo objeto se fazem grandes gastos, sobretudo por causa do pessoal necessário para o serviço, e onde existe até luxo, mas, no entanto limitam em grande medida a liberdade"(KANT, 2005, p. 367).

Igualdade de recursos

A teoria de Dworkin encontra base nos princípios da igualdade e da liberdade, os quais podem ser resumidos no que

---

[1] Texto já publicado na revista Crítica (UEL), v.11, p.173 - 198, 2007.

[2] UFSC/CNPq. djvdutra@yahoo.com.br. O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, uma entidade do Governo Brasileiro voltada ao desenvolvimento científico e tecnológico, através de uma bolsa de pós-doutorado na Columbia University, para o projeto *A racionalidade da jurisdição na teoria do direito de Dworkin e sua recepção crítica na filosofia do direito de Habermas*, no período de 09/2003-08/2004.

ele chama de individualismo ético, cuja base reside em dois subprincípios, o da igual importância objetiva de todas as vidas e o da responsabilidade especial pelo próprio sucesso (DWORKIN, 2000a, p. 324-325). Ele afirma: "igual consideração é a virtude soberana da comunidade política - sem ela o governo é só tirania - e quando a riqueza de uma nação é muito desigualmente distribuída [...] então, sua igual consideração é suspeita" (DWORKIN, 2000a, p. 1). O igual respeito e consideração - "a norma fundamental de Dworkin" (HABERMAS, 1997, p. 287), na formulação de Habermas, exige que o governo tenha em vista uma forma de igualdade material que ele nomeia de igualdade de recursos.

Ele objetiva mostrar que a igualdade não é só compatível com a liberdade, mas é um valor que quem preza a liberdade também tem que prezar (DWORKIN, 2000a, p. 4-5). Contrariamente a essa posição, o antigo igualitarismo definiu a igual consideração de um modo que ignorou as responsabilidades especiais, ou seja, o princípio da responsabilidade pelo próprio sucesso. Por outro lado, os conservadores insistiram nas responsabilidades especiais, mas ignoraram a responsabilidade coletiva. O problema, então, se resume em como equilibrar igualdade e liberdade (DWORKIN, 2000a, p. 7).

Ele toma como exemplo um pai que precisa distribuir recursos a seus filhos. Ele tem um filho cego, outro *playboy* com gostos caros, um outro com ambições políticas, um poeta com necessidades modestas e ainda outro escultor que quer materiais caros. O pai não iria distribuir recursos igualmente, mas teria que avaliar, por exemplo, se gostos caros deveriam contar do mesmo modo que deficiências físicas (DWORKIN, 2000a, p. 12).

A sua teoria da igualdade de recursos se opõe a teorias que se baseiam na igualdade de oportunidades e a teorias que se baseiam na igualdade de bem-estar. Com relação àquela, não

se pode confundir a igualdade de recursos com a de oportunidades, pois esta parte da idéia de oportunidades iguais sem se preocupar com o resultado (DWORKIN, 2000a, p. 86-87), além de ser fraudulenta, como adiante se verá. Se considerarmos a teoria de Rawls como um exemplar dessa teoria, o princípio da diferença não é suficientemente sensível àqueles com deficiências naturais que não constituem o grupo mais desfavorecido, porque este é definido economicamente. Nesse sentido, a posição de Dworkin é individual e não grupal como a de Rawls. Dworkin avalia o primeiro princípio em Rawls como sendo individualista, mas não o segundo (DWORKIN, 2000a, p. 113s). Com relação às teorias do bem-estar, estas defendem que os recursos são valiosos enquanto produzirem bem-estar (DWORKIN, 2000, p. 14). No entanto, uma sociedade, onde todos tenham recursos iguais, pode levar a que alguns sejam muito mais satisfeitos que outros (DWORKIN, 2000a, p. 29)[3]. Além disso, a teoria do bem-estar parece implicar que os que tiverem gostos caros deveriam ter mais recursos dos que os outros (DWORKIN, 2000a, p. 48-49). Por fim, a teoria do bem-estar não considera o quanto a satisfação das preferências de alguém pode reduzir ou dificultar a habilidade de outros terem o que querem (DWORKIN, 2000a, p. 69).

Para melhor compreender a teoria proposta por Dworkin (2000a, p. 323s e 286s), cabe apresentar a seguinte classificação dos recursos:

---

[3] O utilitarismo afirma que dar mais recursos a quem tenha gostos caros é ineficiente, pois não aumenta a quantidade de bem-estar, mas ele não explica por que a igualdade não permite isso (DWORKIN, 2000, p. 54). O utilitarismo não consegue explicar por que não é tão bom diminuir a média de penúria ao invés de maximizar a média de felicidade ou por que se deve lamentar a morte de muitos, mesmo aumentando o bem-estar de poucos. Dworkin conclui que as pessoas não podem ser tratadas iguais com base em algo que elas valorizam desigualmente (DWORKIN, 2000, p. 62-63).

- qualidades pessoais: caráter, convicções, preferências, gostos e ambições. Para ele, a política não deve intervir para mitigar diferenças nesses recursos;
- recursos pessoais: saúde, força, habilidades, talentos para a riqueza. Diferenças gritantes nesse patamar devem ser evitadas politicamente, ou, no caso de má sorte bruta como nascer cego ou sem talentos deve haver compensação;
- recursos impessoais: riquezas e oportunidades. Estes recursos devem ser sensíveis às escolhas das pessoas e insensível às circunstâncias. Nesse sentido, não deve haver compensação quando resultados diferentes resultarem de escolha.

Tendo em vista as formulações acima, ele critica o utilitarismo por ser descontínuo, ou seja, por não distinguir entre escolha e determinações causais, pois para ele interessa a média de bem-estar, independente da origem. Por outro lado, o individualismo ético, cuja base reside na igual importância objetiva de todas as vidas e na responsabilidade especial pelo seu sucesso, leva em conta as decisões tomadas (DWORKIN, 2000a, p. 324). Dessa forma, a igualdade de recursos visa a tornar iguais as pessoas em recursos impessoais. Assim, v. g., tributos, baseados num mercado de seguros, podem ser destinados para compensar a má sorte, como o desemprego ou doença (DWORKIN, 2000a, p. 346). Tendo em vista que diferenças de talentos, ou recursos pessoais, são diferenças em recursos impessoais, tem que haver compensação para além do mercado (DWORKIN, 1986, p. 297-298).

Nesse sentido, Dworkin dá cidadania em sua formulação ao salário desemprego. Ele desqualifica argumentos do tipo que o talento para a riqueza seja uma espécie de mérito e que embora tal talento não resulte de escolha, ele deva ser recompensado. Ou do tipo que a personalidade é mais importante do que as circunstâncias, de tal forma que não seria eqüitativo que as formigas sustentassem as cigarras. Não só esses argumentos não procedem, como é injusto não dar aos que precisam para

punir os que não merecem (DWORKIN, 2000a, p. 327-328). Na perspectiva utilitarista poderia ser o caso que dando mais riqueza às cigarras aumentasse a média de bem-estar, mas isso não seria equitativo (DWORKIN, 2000a, p. 329).

Igualdade e liberdade

Dworkin defende que a igualdade de recursos pressupõe o mercado. Essa é uma tese complexa, visto que o mercado tem sido objeto de controvérsia na história do pensamento humano. Ele pode ser defendido por um argumento de utilidade política, como forma de conseguir certos objetivos, como prosperidade, eficiência, utilidade, ou por um argumento de princípio, ou seja, como condição necessária da liberdade. No entanto, tendo em vista que o mercado pode ser visto como o inimigo da igualdade, v.g, em Marx, a política tem que balancear a igualdade e a eficiência-liberdade, impondo restrições ou substituindo o mercado (DWORKIN, 2000a, p. 66). O ponto é que não se pode pensar numa distribuição simples de recursos. E o mercado é um sistema que atende à complexidade dos desejos e necessidades humanas.

A igualdade de recursos defende que os recursos têm que ser iguais, mas isso necessita uma métrica. Tal métrica reside, para Dworkin, no "quão importante, de fato, é para os outros tal recurso" (DWORKIN, 2000a, p. 70), de tal forma que o mercado é o melhor meio para compelir ao resultado que somente um igual compartilhamento dos recursos sociais seja dedicado à vida de cada membro da comunidade, medidos pelo que custarem aos outros. Como consequência, o mercado deve ser corrigido ou abandonado quando não atender a essa exigência (DWORKIN, 2000a, p. 112). No entanto, os riscos só devem ser proibidos por razões de igualdade e não por razões paternalistas. Assim, é por razões de igualdade política que se proíbe a disposição da própria liberdade ou que se disponha dos direitos políticos e religiosos. Ademais, as pessoas, pelo princípio da

responsabilidade especial, devem pagar o preço de suas escolhas (DWORKIN, 2000a, p. 75-76).

Com a defesa do mercado, Dworkin pretende pôr a liberdade no coração da igualdade, na medida em que defende aquela como um aspecto desta e não como estando em conflito. No entanto, certas liberdades não devem ser tocadas nem em nome de maior igualdade de recursos. Nesse sentido, ele estipula liberdades que o governo tenha que ter uma justificação especial - diferente das comuns - para limitá-las, como a liberdade de consciência, de expressão, de tratamento médico, de educação (DWORKIN, 2000a, p. 127). E isso por uma boa razão, pois a igualdade de recursos não se baseia em algo direto, como a satisfação de preferências, mas num processo social hábil para identificar os verdadeiros custos aos outros dos planos de vida das pessoas e assim usar só a sua porção eqüitativa daquilo que é disponível a todos. Como se pode inferir, esse processo exige uma grande dose de liberdade, porque o verdadeiro custo para os outros dos recursos e oportunidades somente pode ser descoberto quando as ambições e convicções das pessoas forem autênticas. A liberdade aqui não tem sua base na frágil preferência das pessoas, mas no próprio processo no qual a igualdade é definida e assegurada (DWORKIN, 2000a, p. 121-123). A igualdade de recursos é uma concepção de igualdade inerentemente liberal (DWORKIN, 2000a, p. 183). Como dito, a métrica da igualdade de recursos reside na igual parte de recursos medidos pelo custo para as outras pessoas (DWORKIN, 2000a, p. 131-132).

Dworkin afirma, categoricamente, que num conflito entre liberdade e igualdade, aquela perde para esta (DWORKIN, 2000, p. 134). Por isso, é necessário mostrar que não são contraditórias. Analisando a disputa entre liberais e conservadores, ele afirma que uma maneira errada de definir a diferença entre ambos é pelo apelo ao modo como conciliam liberdade e igualdade, o que pressupõe que sejam conflitantes. Nesse sentido, os

liberais tendem a favorecer mais a igualdade e menos a liberdade, ao contrário dos conservadores. Uma tal linguagem conflitiva se aplica muito mais a controvérsias econômicas, cujo erro reside em assumir que a liberdade seja mensurável (DWORKIN, 2000b, p. 188-189). Na verdade, a igualdade requer dois ideais: tratar as pessoas com igual respeito e consideração em nível político, o que significa, dentre outras coisas, a neutralidade do Estado em questões de moralidade pessoal, e igualdade na distribuição de alguns recursos. Como se vê, a concepção liberal de igualdade é o nervo do liberalismo, como uma concepção da moralidade política (DWORKIN, 2000b, p. 183-184). Assim, os liberais querem mais igualdade no segundo sentido do que os conservadores. Para ambos, no entanto, a primeira forma de igualdade é constitutiva e a segunda derivada. Portanto, o liberalismo não deve ser entendido como um balanceamento entre liberdade e igualdade (DWORKIN, 2000b, p. 190), de tal forma que se torna necessário estabelecer uma conexão entre ambas.

Uma possibilidade para isso é definir a igualdade a partir dos interesses das pessoas, feita exemplarmente pelo utilitarismo. Nessa formulação, a liberdade não aparece na definição, mas em um segundo nível, onde a liberdade se ajunta numa conexão instrumental à satisfação dos interesses, visto ser requerida para proteger os interesses (DWORKIN, 2000a, p. 134-135). O utilitarismo pretende mostrar, tendo em conta o interesse, que a liberdade é o melhor meio de chegar à maior média de bem-estar. Outra possibilidade é aquela que põe a liberdade na definição mesma de igualdade, como a igualdade do *laissez-faire*. Para essa, a igualdade é o que resultar da liberdade de comércio. Assim, não pode haver conflito, de tal forma que qualquer interferência na liberdade não melhoraria a igualdade, mas a destruiria (DWORKIN, 2000a, p. 134s).

Como dito, o princípio da igualdade exige igual consideração, de onde se segue a igualdade de recursos. Por um lado, há o princípio abstrato da igual consideração e, de outro, aquele

mais concreto da igualdade de recursos. É preciso uma ponte entre ambos e, segundo formulação de *Sovereign Virtue*, um sistema de liberdade e coação é o que melhor realiza esta ponte, esta passagem, de um a outro (DWORKIN, 2000a, p. 147-148).

Faz parte desse sistema de liberdade e coação o princípio da abstração que estabelece a *liberdade de escolha* (DWORKIN, 2000a, p. 148). Segundo esse princípio, as pessoas podem usar os recursos livremente, exceto pelo que colidir com o princípio da segurança, definido, por exemplo, pelo direito penal. O princípio da abstração não é neutro no sentido de tornar todos os estilos de vida facilmente moldáveis. A escolha do sistema de liberdade e coação torna algumas vidas mais difíceis que outras. Por isso mesmo é um sistema de liberdade e coação, o que implica em ter que conviver com determinações que balanceiam a busca da felicidade pelo indivíduo com as determinações da maioria. Apesar disso, tal sistema pretende uma neutralidade específica, aquela de que os custos dos recursos devam ser fixados segundo o seu valor para os outros e não pela comparação que as pessoas fazem de um plano de vida com outro. Essa neutralidade não garante que todas as formas de vida estejam facilmente disponíveis, por exemplo, a de um colecionador de peças raras. Alguém pode preferir uma vida sob intolerância religiosa, mas esta simplesmente não está disponível (DWORKIN, 2000a, p. 153-154). Em suma, o princípio da abstração visa a colocar a liberdade no coração da igualdade (DWORKIN, 2000a, p. 152).

O *princípio da segurança* limita a escolha em nome da segurança das pessoas e da propriedade e define em que os recursos não poderão ser usados.

O *princípio da correção* limita a escolha para corrigir imperfeições do mercado, como se verá adiante. Como exemplos, Dworkin cita o caso britânico que, para melhorar a medicina para os pobres, aboliu, quase totalmente, a medicina privada. Segundo ele, uma tal medida é justificável como parte de um

programa, não como finalidade (DWORKIN, 2000a, p. 171; 177), pois fere a liberdade no gasto de recursos. Nesse mesmo diapasão, é analisada a limitação de gastos em campanhas políticas. O dinheiro de alguém pode dar um poder de influência sobre a política maior que o dos outros.

O *princípio da autenticidade* deixa aparecer as verdadeiras convicções. Violações ao princípio da autenticidade distorcem os custos dos recursos para os outros, pois afeta o que as pessoas decidem querer. Por isso, a liberdade de expressão deve ser fortemente protegida (DWORKIN, 2000a, p. 160).

O sistema de liberdade e coação tem que assegurar os meios para que os verdadeiros custos possam aparecer, o que pode ser auferido no preço para os outros num leilão (DWORKIN, 2000a, p. 149). Violações ao princípio da abstração distorcem os custos dos recursos para os outros.

Igualdade política

O princípio abstrato da igual consideração exige igualdade na distribuição do poder político (DWORKIN, 2000a, p. 184). Assim, ele tenta estabelecer qual forma de democracia é mais apropriada a uma sociedade igualitária. Ele estabelece duas concepções de democracia, uma dependente dos resultados e outra independente. Aquela visa a resultados substantivos concernentes ao tratamento igual, ou seja, a concepção que melhor serve à igualdade sob o ponto de vista do resultado (DWORKIN, 2000a, p. 186). Esta julga a eqüidade do processo. Ela avalia se a distribuição do poder é igual, não os seus resultados. Nessa formulação, a democracia concerne à distribuição do poder, não aos resultados. Segundo ele, esta última tende a separar a política da economia, não vendo os reflexos desta, naquela. Ou seja, tende a ser pura forma (DWORKIN, 2000a, p. 188-189).

Considerando a sua perspectiva de resultados, ele distingue entre poder de impacto e de influência. O impacto é definido pela diferença que o indivíduo pode fazer na política. Já a influência é definida pela diferença que se pode fazer sobre os outros (DWORKIN, 2000a, p. 191). Assim, torna- se necessário vincular a igualdade de recursos e a igualdade política, pois as diferenças de influência sobre os outros, através da mídia e do dinheiro são fundamentais no entendimento da democracia. Em outras palavras, embora o voto tenha o mesmo impacto, as pessoas não têm a mesma influência (DWORKIN, 2000a, p. 193).

Portanto, o ponto consiste na diferença de influência. Sob esse particular, ou se pode lamentar que diferenças de influência entre as pessoas sejam um problema para a democracia, ou se pode criticar a origem desta diferença de influência, ou seja, que uns tenham mais que outros. Assim, se torna possível combater a desigualdade de influência combatendo suas fontes, mas sem atingir outros aspectos da igualdade e da liberdade. São as fontes injustas de desigualdade de influência que tornam esta injusta, pois pode haver muitas causas de diferença de influência, como mais interesse na política, o que não é uma fonte injusta (DWORKIN, 2000a, p. 199). Ou seja, Dworkin está pensando mais em medidas como limitação de gastos em campanha do que em direitos sociais como corretivos.

Redistribuição de recursos: como corrigir o mercado?

O princípio do qual parte Dworkin é aquele da igual consideração e respeito. Esse princípio aplicado ao direito implica no conceito de integridade, ou coerência. Aplicado à política leva ao liberalismo como moralidade política e à defesa dos direitos liberais, como liberdade de expressão, de pensamento, religiosa, pois, ao contrário, não se estaria tratando a todos segundo aquele princípio, visto que seria imposta ou se proibiria

uma religião, por exemplo, o que feriria a igualdade, do mesmo modo como a censura não trata aos censurados com igualdade. O mesmo princípio da igualdade é aplicado à economia, gerando a igualdade de recursos. Esta se contrapõe à igualdade de bem-estar, pois como não há padrão para o bem-estar, este geraria um tratamento diferenciado, por exemplo, para o que tivesse gostos caros. Dworkin torna inevitável aqui a lembrança de um conhecido argumento kantiano da *Fundamentação*, pois, segundo ele, as pessoas não só discordam com relação ao bem-estar, como com relação a seu próprio bem-estar (DWORKIN, 2002, p. 134). Portanto, não seria possível estatuir uma teoria da igualdade sobre algo que as pessoas valorizam tão diferentemente.

Assim, Dworkin defende que se possa deduzir do princípio da igual consideração e respeito à igualdade de recursos. A igualdade de recursos precisa de uma métrica, cujo modelo Dworkin encontra no mercado, pois este permite uma dupla operação: respeitar as escolhas e medir o custo para os outros dos recursos. No entanto, o mercado precisa de correções, não só porque ele gera diferenças muito grandes de recursos entre as pessoas, como também porque a defesa da escolha como sendo importante na destinação da quantidade de recursos precisa considerar certas circunstâncias nas quais ela é feita (DWORKIN, 2002, p. 107), como, por exemplo, deficiências ou não existir as mesmas oportunidades antes dos riscos que a escolha envolve e pelos quais temos responsabilidade.

Sob o ponto de vista que interessa neste estudo, para Dworkin a legislação social parece ser tratada como questão política e não de princípio (DWORKIN, 2000a, p. 179). Ou seja, embora Dworkin tome a democracia num sentido substantivo - ao contrário de Habermas - é problemático em sua teoria o status dos direitos sociais como princípios, portanto, como direitos individuais.

Nesse particular, os direitos sociais são instrumentos políticos que podem ser usados para minorar uma situação de injustiça, mas não parecem ser finalidades em si mesmas. Nesse sentido, Dworkin pensa mais em correções do mercado, capazes de propiciar uma igualdade maior de recursos, como o salário desemprego, de tal forma que a pessoa possa, com esses recursos, adquirir o que os direitos sociais fornecem diretamente às pessoas, como saúde e educação. É como se Dworkin tivesse mais interessado em insumos do que em produtos.

Dworkin operacionaliza a igualdade econômica não a partir da defesa dos direitos sociais, mas da igualdade de recursos pelo sistema do mercado. Portanto, igualdade e dignidade humana são princípios, mas educação e saúde são objetivos políticos, embora em *A Matter of Principle* se possa inferir que sejam também princípios e, portanto, direitos, como se verá a seguir. Assim como a intervenção na liberdade tem que ser mínima, a realização das condições positivas da igualdade [e da liberdade] tem que ser também mínima, ou, então, calcada num meio que leve em conta as escolhas feitas e não prejulgue nenhuma doutrina da vida boa. Daí a defesa da igualdade de recursos.

Sua teoria desenvolve um esquema de distribuição que almeja neutralizar ao máximo os efeitos de talentos diferentes e que preserva, ao mesmo tempo, as consequências da escolha de ocupação pelas pessoas. A teoria leva em conta a dificuldade em separar os componentes das diferenças de talentos, daqueles componentes das diferenças de ambição ou escolha, de tal forma que não seria possível, a partir disso, estabelecer um esquema de redistribuição nesta base, visto que talentos e ambições se influenciam reciprocamente. Assim, não dá para se pensar um sistema de tributação vinculado a uma distribuição para compensar aquela parte que adviria do talento como distinto da ambição, ou escolha. Também não seria possível estabelecer que sorte e nível de talentos todos deveriam ter em comum

igualmente. A solução é, antes, descobrir diferenças eqüitativas de não eqüitativas na riqueza geradas por diferenças de ocupação. Aqui há espaço para as considerações de diferenças não eqüitativas como aquelas resultantes de deficiência física ou má sorte genética (DWORKIN, 2000a, p. 91-93), como também o prejuízo, o nascimento em uma família pobre e sem muitos recursos, embora considerados numa perspectiva individual e não de classe (DWORKIN, 2000a, p. 345-347).

Nesse sentido, ele qualifica como fraudulenta a teoria da igualdade de oportunidades porque os talentos são valorizados diferentemente pelo mercado. O problema é que o liberal aceita dois princípios: que as pessoas devam ter diferenças de riqueza em razão de suas escolhas e que tais diferenças não possam ser resultantes de habilidades inatas valorizadas diferentemente pelo mercado. Por isso, o mercado tem que ser corrigido, em razão de má sorte, vantagens iniciais, talentos inatos (DWORKIN, 2000b, p. 207). Diferenças de talento tem que ser compensadas, pois são moralmente irrelevantes, como a habilidade de ganhar riquezas, e afetam o grau de riqueza (DWORKIN, 2000b, p. 199). De qualquer forma, não há um perfeito programa de redistribuição.

A ideia de um mercado hipotético de seguro pode asilar programas sociais que se poderiam pensar requeridos pelos dois princípios do individualismo ético. Tais compensações não podem, em todo caso, ir a ponto de ferir o segundo princípio (DWORKIN, 2000a, p. 340), o da escolha, visto a distribuição ter que levar em conta a escolha das pessoas sob certas circunstâncias (DWORKIN, 2000a, p. 118) e, como já visto, sensível ao custo dos recursos para os outros.

Nesse sentido comenta Habermas (1997, p. 255):

> o sentido de validade de normas jurídicas que contêm 'prêmios' ou transferências é, de certo modo, 'desmoralizado'. Todavia, tais normas jurídicas são partes integrantes de programas legais moralmente

> justificados. As medidas morais, que servem ao legislador para o julgamento de políticas correspondentes, impregnam o conteúdo do direito, em cujas formas essas políticas são executadas. Portanto, os argumentos de colocação de objetivos, que Dworkin distingue dos argumentos de princípios, podem ter relevância moral.

Manifesta-se aqui uma diferença tênue entre os dois autores, visto que Habermas dá cidadania no seu sistema de direitos básicos aos direitos sociais e ecológicos. Mas, esse é assunto para uma outra ocasião.

Para remediar as injustiças e compensar as disfunções do mercado protegendo do risco, ele propõe o artifício de um *mercado de seguro hipotético*, que deve ser pensado por pessoas com prudência mediana, estabelecendo um sistema de tributos e previdência social (DWORKIN, 2002, p. 107-108). Tal construto se opõe àquele formulado por Rawls no segundo princípio de justiça. Tal princípio garante a igualdade de recursos *ex post*. O problema da formulação rawlsiana é que ela é insensível às escolhas, pois os mais desfavorecidos são beneficiados independentemente de suas escolhas. A sua formulação do programa hipotético de seguro objetiva uma igualdade *ex ante* (DWORKIN, 2002, p. 122), sendo sensível às escolhas feitas. O experimento consiste em pensar em que tipo de seguros as pessoas comprariam num mercado de seguros se tivessem tido tal possibilidade (DWORKIN, 2002, p. 108-109). No entanto, uma apólice calculada *ex post* seria irracional e insustentável. É preciso que ela seja calculada, antes, em razão da prudência do homem médio[4].

---

[4] "True equal concern requires *ex ante*, not *ex post*, equality" (DWORKIN, 2002. p.124).

Essa atitude é o que ele chama de a rainha das virtudes do governo e deve ser guiada pela mais abstrata atitude igualitária. A igualdade é a virtude soberana que não pode ser mitigada frente às outras virtudes (DWORKIN, 2002, p. 123). Isso significa tratar com igualdade as pessoas, pois protege contra riscos que uma pessoa prudente se protegeria se pudesse, mesmo que alguns nunca venham a usar tal seguro. Isso é tratar os menos favorecidos pela sorte com igual consideração e respeito (DWORKIN, 2002, p. 112; 116).

Tal estratégia é semelhante àquela do Estado obrigar as indústrias a instalarem equipamentos antipoluição, ao uso do cinto de segurança, ao seguro obrigatório para quem tenha carro. O Estado está obrigando as pessoas a gastarem dinheiro para se protegerem de riscos. Portanto, tais medidas corretivas implicam numa dose de paternalismo. Dworkin aceita uma forma limitada de paternalismo (DWORKIN, 2002, p. 115). Assim, no caso brasileiro, foi estabelecida a seguridade social com um sistema público de saúde com acesso universal e igualitário[5], independente de contribuição, a previdência social de caráter contributivo e de filiação obrigatória[6] e a assistência social aos que dela necessitarem, independentemente de contribuição. Além disso, instituiu um sistema público de educação. Ora, tais medidas securitárias implicam em tributar a sociedade para o seu financiamento.

É muito difícil estabelecer um seguro social, por exemplo, de saúde: ele deve financiar tratamento de doenças raras, transplante, cirurgia estética? O que é um tratamento médico necessário e razoável. Parece que a ideia de que tais prestações se devam basear num mercado hipotético de seguros visa a garantir que ele reflita os verdadeiros custos, ou seja, quanto as pessoas estariam dispostas a gastar na sua própria proteção se tivessem tido a oportunidade de pensarem numa tal proteção.

---

[5] Cfr. Constituição da República Federativa do Brasil. Art. 195.

[6] Cfr. Constituição da República Federativa do Brasil. Art. 201, caput.

Ou seja, ele asila a ideia de escolha por pessoas com mediano cálculo prudencial. A preocupação com os custos impede um seguro de riscos integrais.

Em todo caso, o mercado de seguros hipotético de Dworkin, como esquema protetivo, tem que ser equilibrado com o princípio de que a escolha deva ser um fator importante na destinação da quantidade de recursos para as pessoas (DWORKIN, 2002, p. 119).

Segundo Dworkin, o artifício do mercado hipotético de seguro visa a fornecer a todos um padrão mínimo de vida decente[7]. Um dos pontos de sua teoria é que tal padrão mínimo não pode ser ofertado segundo o modelo dos direitos sociais. A sociedade não deve se deter nisso, pois fica aquém do que a igualdade exige. Ele se pergunta: seria suficiente para a comunidade assegurar um nível mínimo de nutrição, moradia, saúde e não se preocupar mais com vastas diferenças de riqueza? Sua resposta é que não é suficiente (DWORKIN, 2000a, p. 2-3). Nesse sentido, ele parece filiar a defesa dos direitos sociais, seja a uma forma de paternalismo não mitigado, por ele recusado, seja a uma teoria do bem-estar por ele criticada. O ponto deve residir nos recursos e não no que eles podem oferecer. Quiçá, se pudesse dizer que os direitos sociais seriam aquele mínimo indispensável, mas tal fica muito aquém do que a igualdade exige. A discussão do fornecimento de uma vida mínima decente oblitera a busca de uma igualdade maior, fazendo com que se pense que se deva às pessoas somente esse padrão mínimo de decência e não igualdade, levando à discussão essencialmente subjetiva de qual seria o padrão mínimo de decência, de tal forma que não é prudente abandonar a busca por uma igualdade maior para se buscar uma diminuição da desigualdade nos termos dos direitos sociais (DWORKIN, 2000a, p. 3).

---

[7] "That such a scheme would provide everyone with a least a decent minimum standard of living" (DWORKIN, 2002, p. 114).

Então, Dworkin está criticando o esquema dos direitos sociais no sentido em que eles funcionam como fator de desobrigação para a sociedade pensar o que exigiria o igual tratamento no âmbito da economia. Portanto, a sua crítica aos direitos sociais parece residir em que eles são muito pouco a oferecer, além disso, são uma questão essencialmente subjetiva, pois não há como estabelecer tal padrão mínimo de decência, o que relembra a sua crítica às teorias do bem-estar.

Dworkin parece desqualificar boa parte daquilo que os direitos sociais fornecem, como lazer. Suas análises mostram preferência por alguns conteúdos dos direitos sociais, como salário desemprego, saúde, educação, os quais oferecem recursos e não conteúdos de bem-estar. Nesse sentido, as pessoas com prudência mediana instituiriam apólices de salário desemprego baixo que garantisse um padrão decente de vida. Ele não poderia ser alto, como por exemplo, 100% do salário, pois isto levaria ao dilema do prisioneiro: cada um preferiria que os outros tivessem empregos mais produtivos porque isto aumentaria o salário de todos, mas cada um procuraria o emprego mais prazeroso ou mais confortável, mesmo que ganhasse menos. No fim, todos terminariam na mesma miséria (DWORKIN, 2002, p. 125-127). O que faz lembrar o dito de Rousseau que se deve considerar o que a lei deve ser tendo em vista o que os homens são.

A prudência mediana aduz duas razões para fazer seguros. A primeira é que a mesma quantidade de dinheiro para duas pessoas se torna mais importante para quem tiver menos dinheiro no começo. É o caso do salário desemprego. A segunda razão se deve a necessidades especiais. É o caso do seguro contra acidentes e dos planos de saúde. No entanto, não se pode obrigar a compra de seguros paternalisticamente, tendo por base o medo das pessoas, mas sob fundamentos de justiça, pois seria injusto negar às pessoas um determinado nível de ajuda em caso de má sorte (DWORKIN, 2002, p. 135-136).

Conclusão: direitos sociais são trunfos?

As formulações de Dworkin desenvolvem uma teoria dos direitos relativa à idéia de que as pessoas devam ser tratadas como iguais. Tendo isso em vista, ele busca um conjunto de direitos que devem ser estatuídos como trunfos [*trumps*] contra a utilidade. A pergunta é, então, quais direitos são trunfos? Os direitos sociais são trunfos[8]?

O ponto central da teoria é aquilo que o direito à igual consideração exige. A igual consideração requer, sem dúvida, para Dworkin, uma teoria da igualdade material, qual seja, a de recursos (DWORKIN, 2000a, p. 1-3). Tal teoria compensa a má sorte bruta, como defeitos físicos graves (DWORKIN, 2000a, p. 287), mas, sendo liberal, é sensível às escolhas feitas. Assim, ele aceita o princípio do tratamento igual em matéria distributiva, mas se depara com a difícil questão de saber o que isto significa (DWORKIN, 2000b, p. 269). Uma das respostas que ele oferece a esse problema é um sistema redistributivo com base num mercado hipotético de seguro.

Em *A Matter of Principle*, 1985, um direito que pode funcionar como trunfo é uma questão de princípio, ou seja, uma regra necessária para proteger o direito individual de uma pessoa ou grupo. Por contraposição a uma questão de princípios,

---

[8] "My aims is to develop a theory of rights that is relative to the other elements of a political theory, and to explore how far that theory might be constructed from the exceedingly abstract (but far from empty) idea that government must treat people as equals. That theory makes rights relative in only one way. I am anxious to show rights fit into different packages, so that I want to see, for example, which rights should be accepted as trumps over utility if utility is accepted, as many people think it should be accepted, as the proper background justification" (DWORKIN, 2000b, p. 370). Direitos são trunfos contra o cálculo utilitarista (DWORKIN, 2000b, p. 89).

uma questão política visa ao bem-estar da comunidade. Às vezes, justificações de princípio e políticas vão a direções opostas; às vezes não. Por exemplo, tratamento médico gratuito para pessoas pobres pode ser justificado por um argumento de princípio e também por um argumento político. Essa formulação de Dworkin faz presumir que o direito à saúde seja um direito ligado a uma questão de princípio (DWORKIN, 2000b, p. 375).

No entanto, na obra referida, parece haver trunfos com status diferente. Um tipo de trunfo está ligado aos direitos liberais clássicos. Por exemplo, na análise da censura à pornografia, ligada ao direito de liberdade de expressão e imprensa, ao direito de escolha sexual e independência moral, a censura, por violar um direito individual moral ou político não é justificada nem que a comunidade fique pior com a pornografia, ao menos sob o ponto de vista da moralidade da maioria (DWORKIN, 2000b, p. 336). Pela mesma razão, o Estado não pode proibir uma manifestação pró-nazismo (DWORKIN, 1996, p. 36).

Outro tipo de trunfo é aquele para os direitos sociais, como a saúde e a educação, isto considerando que nessa obra tais prestações possam ser defendidas como questão de princípio e, portanto, como direitos legítimos que podem pretender ao status de trunfos. Com relação a esses direitos, Dworkin parece mais tolerante no sacrifício em nome do benefício da comunidade, ao menos nessa obra. Ou seja, Dworkin não estabelece, para esses direitos, um critério que permita distinguir quando o sacrifício exigido vira tirania. Ou seja, não é clara a exigência de que recursos a igual consideração garante. De fato, ele afirma "as pessoas não devem ser condenadas, a menos que seja inevitável, a vidas nas quais lhes seja negado um papel ativo na vida política, econômica e cultural da comunidade" (DWORKIN, 2000b, p. 211). Assim, quando inevitável tal sacrifício, deve haver compensação ao desemprego e as crianças não podem ficar sem educação. Mas, ele afirma que programas de fornecimento de comida e educação devem ser os últimos a serem cortados. Então, qual o nível de sacrifício da igualdade de recursos que

pode ser feito em nome da comunidade? O que seria tirania? Ele não explica o que torna inevitável o não cumprimento de tais direitos. Seria a prosperidade? De fato, ele admite que os liberais não têm uma resposta do que o liberalismo exige quando a prosperidade é diminuída e não aumentada pela justiça. Não há uma teoria dos **direitos econômicos** coerente e aplicável em tempos difíceis, ou seja, uma teoria da base mínima indigna abaixo da qual as pessoas não possam ser tratadas, mesmo que seja em nome do bem maior da comunidade. A igual consideração exige esse mínimo, mas ele não foi estabelecido. Qual seria o mínimo que provê uma vida com escolha e valor? (DWORKIN, 2000b, p. 211-212).

Se se considerar que *Sovereign Virtue*, 2000, fornece a teoria liberal que fora reclamada em *A Matter of Principle*, se vê que ela parece dar um passo atrás na possível formulação das prestações sociais, por exemplo, saúde e educação, como sendo *direitos* sociais. De fato, a gramática da igualdade de recursos que é a igualdade material exigida pela igual consideração, proíbe que se fale em saúde igual [same] ou educação igual. Há, sim, um direito individual a alguma [some] quantia ou parte de recursos que seja sensível às escolhas e ao custo para os outros (DWORKIN, 2000a, p. 12). O padrão mínimo que a igual consideração em *A Matter of Principle* exigia como condição da dignidade e do valor da vida é estabelecido pelo artifício do mercado de seguro hipotético que tem função compensatória e redistributiva. A teoria liberal dos mínimos exigidos pela igual consideração que *Sovereign Virtue* fornece é difícil de ser estabelecida em razão de ela ter que ser sensível à escolha das pessoas - marca do caráter liberal da teoria -, o que leva à fórmula de um direito individual não ao mesmo sistema de saúde ou educação, "but to some amount or share of resources" (DWORKIN, 2000a, p. 12).

Cabe aqui uma análise de assimetrias no sistema de direitos por ele estabelecido. Como dito, o princípio base do sistema é a igual consideração e respeito. No âmbito da moralidade política, ele deduz a partir desse princípio um conjunto de direitos, os liberais, os quais têm os status de trunfos contra outras medidas do Estado, sendo passíveis, inclusive, de proteção pelo controle de constitucionalidade das normas. De outro lado, no âmbito da economia, tal princípio garante a igualdade de recursos, mas não estatui um conjunto de direitos econômicos ou sociais. Milita, na visão de Dworkin, contra o estabelecimento de um padrão mínimo de decência a partir de um conjunto de direitos sociais, a conveniência de a sociedade se desobrigar a pensar em uma igualdade genuína exigida pelo princípio abstrato da igual consideração, visto que a determinação de tal padrão via direitos sociais é uma questão essencialmente subjetiva, o que leva a que não se dê uma resposta generosa à mesma (DWORKIN, 2000a, p. 3). O ponto consiste no seguinte: por que o padrão mínimo exigido pela decência não induz a um conjunto de direitos do mesmo modo que acontece no âmbito da liberdade? Por que eles não podem ser formulados como trunfos? Por que a igualdade de recursos precisa do mercado como padrão de sua operacionalização sendo que tal calculabilidade é não só retirada, como proibida, no âmbito da moralidade política? Ou seja, não se vê por que não poderia haver simetrias entre os dois âmbitos e, por conseqüência, se pudesse defender o padrão mínimo de decência como um conjunto de direitos sociais, como proposto, por exemplo, na *Declaração universal dos direitos humanos* e não como uma apólice de seguros que se compraria no mercado. Quiçá, o efeito desobrigante que Dworkin impinge aos direitos sociais pudesse ser imputado à sua própria teoria, pois se o estabelecimento dos padrões mínimos de vida são uma questão essencialmente subjetiva, muito mais subjetiva, ou então eivada de controvérsias, parece ser o estabelecimento da parcela de recursos devida a cada um, ainda mais a partir do mercado como meio de ofertar tal parcela de recursos.

E as correções do mercado segundo o artifício do mercado hipotético de seguros não parece fugir a essa observação, visto que Dworkin exige dos que o pensam mediana prudência. Mas, o que é mediana prudência, não é também uma questão subjetiva? Assim, se deve no mínimo admitir a defesa de direitos sociais nem que seja como um primeiro passo em direção a uma igualdade maior - de recursos - que seja. A igualdade de recursos é mais abstrata do que a igualdade baseada nos direitos sociais, por isso ela determina menos os planos de vida das pessoas, pois amplia o espectro das possíveis escolhas em razão daquilo por que recursos podem ser trocados. Nesse sentido, é menos paternalista do que a igualdade dos direitos sociais e, portanto, mais liberal.

Tal assimetria resulta do fato que na gramática dos direitos de Dworkin, a liberdade individual é condição da igualdade de recursos, mas, esta até pode ser condição daquela, no entanto, isto não é tratado por Dworkin. O individualismo é uma concepção social de humanidade que dificulta a fundamentação de direitos sociais a partir das necessidades humanas. Tais direitos seriam fundados no dever de beneficência, como complementos da autonomia, como pretensões recíprocas de manter e promover o homem como ser autônomo. Para honrar a autonomia, não se faz jus à educação ou à saúde, mas a uma parcela de recursos, mormente dinheiro, que permita escolha entre vários desejos e necessidades (WOODS, 2003, p. 774-775). Portanto, mantém-se no nível econômico a tese da neutralidade própria do liberalismo. Isso é o mesmo que dizer que se deve dar dinheiro para comprar um plano de saúde e não hospitais públicos, mesmo que o indivíduo, com tal dinheiro, decida comprar bebida alcoólica para se embebedar. Com relação a esse particular, Dworkin distingue o liberalismo da neutralidade do liberalismo da igualdade. Naquele, a igualdade deve resultar da neutralidade. Ele se baseia num ceticismo moral se-

gundo o qual as teorias morais são insuficientes para fundamentar uma concepção de bem. Nesse sentido, lhe falta um argumento contra o utilitarismo e contra a desigualdade econômica. Neste, a neutralidade é necessária somente quando requerida pela igualdade. Assim, coagir a uma moralidade privada afeta o senso da igual consideração e respeito, pois privilegia o modo de vida de alguém (DWORKIN, 2000b, p. 205-206). Embora ambos defendam o mesmo, a segunda formulação faz pelas razões corretas. Portanto, tratar diferentemente uma pessoa com deficiência física não fere a igual consideração e respeito, mas tratar diferentemente duas concepções de bem fere a igualdade[9].

Num sentido diferente de Dworkin, Tugendhat defende haver direitos mais fundamentais do que os direitos liberais, como aqueles que possibilitam o próprio exercício da liberdade (TUGENDHAT, 2002). Na conceituação de Shue, a fundamentalidade de um direito é anterior à sua formulação política. Para ele, direitos são básicos "somente se o gozo deles for essencial para o gozo de todos os outros direitos" (SHUE, 1980, p. 19). O caráter básico de um direito reside em ser condição de possibilidade de todos os outros direitos. Ele nomina dois direitos que cumprem esse requisito: o direito à segurança física e o direito à segurança econômica, ou seja, o direito de subsistência (SHUE, 1980, p. 18). O direito à segurança física consiste no direito de ter seu corpo não injuriado. Já, o direito de subsistência consiste em dispor de ar e água limpos, em dispor de alimentação, vestuário, habitação e saúde. Essas são condições, segundo

[9] Numa posição crítica a Dworkin, Finnis argumenta que o fenômeno do arrependimento mostra que não se deve identificar o valor da pessoa com suas concepções de bem. Se uma lei proibir drogas e o indivíduo não concordar com ela, ele pode pensar que a lei seja errada, mas não que ela não o trate com igualdade, pois a lei se baseia na dignidade humana (FINNIS, 1987, p. 438).

ele, que asseguram uma vida ativa (SHUE, 1980, p. 23). Vale registrar, educação não é básica em sua compreensão (SHUE, 1980, p. 20). Nesse sentido, direitos básicos "são garantias sociais contra privações atuais e perigosas de um mínimo de necessidades básicas" (SHUE, 1980, p. 18). São restrições sobre as forças econômicas e políticas, de tal forma que um direito assim só pode ser sacrificado em nome de um outro direito básico. Em suma, "direitos básicos são a moralidade da profundidade" (SHUE, 1980, p. 18).

Além disso, ficaria estranho dar um valor intrínseco à liberdade e não à vida e suas condições. Ademais, a vida, na *Declaração universal dos direitos humanos* tem o mesmo estatuto da liberdade e também na *Constituição da República Federativa do Brasil*.

Bibliografia

DWORKIN, Ronald. “Sovereign Virtue” Revisited. *Ethics*. Chicago: v. 113, n. 1, 2002. p. 106-143.

DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000b.

DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford Unversity Press, 1996.

DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego: Die Metaphysik der Sitten]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797], p. 264. [MS, AA 06: 367].

FINNIS, J. M. Legal Enforcement of "Duties to Oneself": Kant v. Neo-Kantians. *Columbia Law Review*. V. 87, 1987. p. 433-456.

SHUE, Henry. *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

TUGENDHAT, Ernst. *Não somos de arame rígido*. [Conferências apresentadas no Brasil em 2001 e organizadas por Valério Rohden]. Canoas: Ed. da ULBRA, 2002.

WOODS, Jeanne M. Justiciable Social Rights as Critique of the Liberal Paradigm. *Texas International Law Journal*. V. 38, 2003. p. 763-795.

A NOVA EUGENIA E A IGUALDADE DE RECURSOS DE RONALD DWORKIN[1]

Charles Feldhaus

Introdução

Ronald Dworkin, em *Virtude soberana – Brincar de Deus: genes, clones e sorte*, sustenta que o limite entre "acaso e escolha é a espinha dorsal de nossa ética e de nossa moralidade, e qualquer alteração profunda nessa fronteira é um deslocamento grave" (DWORKIN, 2005, p. 632). Além disso, ele ressalta que a história está repleta de eventos de progresso científico que afetam nossos valores éticos e morais. Quando tais eventos ocorrem "um período de estabilidade moral" é substituído por um período de "insegurança moral" (DWORKIN, 2005, p. 633). e Buchanan et al em *From Chance to Choice, Justice & Genetics*, a saber, que os recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva ocasionarão uma mudança no limite entre acaso [*chance*] (loteria natural) e escolha [*choice*] (aquilo pelo que normalmente os seres humanos podem ser considerados responsáveis) (BUCHANAN, 2000, pp. 61-103). A mudança nesse limite poderia ocasionar, segundo Dworkin, o colapso de elementos centrais de nossa moralidade convencional, em outras palavras, poderia levar a uma situação de queda livre moral [*moral free-fall*]. As críticas suscitadas por

---

[1] Este artigo é uma versão modificada de um texto anteriormente publicado, centrando apenas na posição de Dworkin, nas críticas de Burley e na resposta de Dworkin as respectivas críticas. A versão anteriormente publicada buscou mostrar as consequências da correção das críticas de Burley à posição de Habermas na obra *O futuro da natureza humana*. Essa versão anterior foi publicada em FELDHAUS, 2012. Email: charles@uel.br.

Justine Burley, em *Morality and the New Genetics*, contra o diagnóstico de Dworkin em *Playing God. Genes, Clones, and Luc*k, se plausíveis, podem significar que Habermas teria escolhido a estratégia indireta de uma ética da espécie *[Gattgunsethi*k] e não de uma avaliação direta pela moralidade discursiva e convencional, o que já examinei em outra oportunidade (FELDHAUS, 2012). Além disso, a resposta que Dworkin oferece às objeções de Burley sugere que ela teria interpretado incorretamente a posição do pensador estadunidense, razão pela qual se apresentará brevemente a visão de Dworkin, as críticas de Burley e a resposta de Dworkin. Razão pela qual o presente estudo se divide da seguinte maneira: primeiramente, serão apresentados os traços gerais do que Dworkin entende como a hipótese da queda livre moral em *Bancar Deus: genes, clones e sorte* em *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*; em segundo lugar, serão reconstruídas as objeções de Justine Burley à tese da queda livre moral de Ronald Dworkin; em terceiro e finalmente, será reconstruído a resposta de Dworkin às objeções de Burley.

A hipótese da queda livre moral

A tese da queda livre moral defendida por Dworkin envolve, entre outras coisas, a afirmação de que a moralidade convencional, os valores compartilhados de modo intuitivo, seria impotente diante das questões bioéticas suscitadas pelos avanços científicos em questão. Nas próprias palavras de Dworkin (2005, p. 633; 2000, p.444): "minha hipótese é que a ciência genética nos mostrou a possibilidade de um deslocamento moral semelhante e iminente, embora maior [do que aquele que ocorreu com a invenção da bomba atômica e com aperfeiçoamento do tratamento de doenças terminais]", dado que a engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, ou seja, a possibilidade de pessoas criarem outras pessoas "altera - de maneira muito mais marcante (..) [do que os dois exemplos citados acima] o limite entre a sorte e a escolha que estrutura todos os

nossos valores". Isso na visão de Dworkin não afeta [no sentido de implicar alguma violação] de maneira significativa nenhum dos valores que compartilhamos, que ele classifica como valores derivados de interesses particulares ou independentes de quaisquer interesses [ou intrínseco ou sagrado, como o estadunidense às vezes os denomina], mas antes "ameaça (...) tornar obsoletos grande parte deles". Não obstante, a solução para Dworkin, ao contrário do que defenderá Habermas em *O futuro da natureza humana*, consiste no abandono dos elementos tornados obsoletos pelo progresso da biotécnociência e encontrar novos valores para lidar com os novos casos. Já, o filósofo alemão considera que, se está vetado o caminho da moral convencional para avaliar a eugenia liberal, o caminho mais adequado seria recorrer às suposições de fundo dessa moral, à autocompreensão normativa dos seres humanos enquanto membros da espécie *homo sapiens*, à ética da espécie Nas palavras do próprio Habermas: se por ventura "a segunda alternativa estiver correta, não obtemos diretamente um argumento moral decisivo, mas sim uma orientação mediada pela ética da espécie"[*Gattungsethik*] (HABERMAS, 2002a p. 55).

Segundo Habermas (2002a, p. 72):

> a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal suscita questões de um calibre totalmente diferente. Aludem não a essa ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas a autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos como pessoas e nos distinguimos de outros seres vivos – portanto, nossa autocompreensão enquanto seres da espécie.

O filósofo alemão, além de se basear na tese da queda livre moral, em sua defesa de um argumento ético, não do indivíduo, mas da espécie, também parece basear-se na afirmação de Höffe (HABERMAS, 2002a, p. 73), em seu artigo do jornal

alemão *Zeit, Wessen Menschenwürde?* o qual afirma que os novos horizontes éticos abertos pelo avanço tecnológico colocam em questão a própria identidade atual da espécie humana. Ou seja, a eugenia positiva e, até mesmo outros tipos de intervenções genéticas, como a eugenia negativa e o diagnóstico genético de pré-implantação, que coloca em xeque *das Bild* que as mais diversas culturas fazem do ser humano, tornam incerta a identidade da espécie, e inclusive torna o ser humano consciente da existência de *Bilden* culturais alternativas. A ética da espécie nesse sentido consiste em querer manter a autocompreensão mínima que sustenta nossa moral convencional e que é resultado da convergência das diferentes visões éticas e religiosas (HABERMAS, 2002a, p. 74).

Segundo Habermas, é a tecnificação da natureza humana, daquilo que até então era fruto do acaso genético, que leva à modificação da autocompreensão da ética da espécie (HABERMAS, 2002a. p.76). Não obstante, ressalta o pensador alemão, os avanços alcançados até agora no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva não ocasionam ainda essa alteração de autocompreensão ética da espécie. Mas, então o que faltaria da perspectiva habermasiana para ocasionar isso? Na medida em que Habermas recorre ao termo geral *'liberal eugenics'* para denominar seu estudo e a mesma parece implicar entre outras coisas: ausência de controle estatal dos tipos de manipulações genéticas proibidas e permitidas, abandono do critério de seleção das intervenções às preferências individuais e subjetivas orientadas apenas pela lei do mercado da livre concorrência, apenas pelos imperativos sistêmicos econômicos (do dinheiro), uma vez que, assim como atualmente os pais procuram colocar seus filhos nas melhores escolas, a fim de aumentar as chances competitivas no mercado de trabalho dos mesmos, num cenário em que a manipulação genética se tornasse algo corriqueiro, os progenitores procurariam ampliar o máximo possível as vantagens oriundas da dotação genética,

até então determinadas pelo acaso. [2] O risco de que a vida humana, num cenário de eugenia liberal, seja gerada apenas sob condições, parece ser uma das preocupações centrais de Habermas. Desse modo, aqui se poderia pensar numa diferença entre a posição de Habermas e Dworkin, uma vez que segundo a reconstrução de Burley, da posição dworkiana, a mera possibilidade das tecnologias genéticas já seria suficiente para ocasionar a falência de elementos centrais de nossa moralidade convencional, ao passo que Habermas claramente está defendendo que embora estejamos no limiar, nada disso ainda ocorreu.

As objeções de Burley à teoria da igualdade de recursos

No capítulo 13 de *Sovereign Virtue* – Dworkin levanta um conjunto de questões a respeito das implicações normativas dos recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva e afirma explicitamente que no que diz respeito às questões relativas à justiça social e distributiva nenhuma mudança significativa irá ocorrer, se houver modificações significativas em nossas convicções normativas essas se darão não no campo do valor derivado de interesse propriamente dito, mas no campo do que ele convencionou chamar de valor sagrado, intrínseco ou independente de interesses particulares. Razão pela qual ele então se dedica a examinar se

[2] Obviamente, aqui se poderia objetar que não é o acaso completo que determina a dotação genética sob a rubrica da loteria natural, uma vez que os progenitores, ao procurar seus parceiros, conscientemente ou não sempre procuram parceiros que correspondem a certos padrões mínimos de normalidade genética e quando possível até mesmo parceiros com fenótipo acima da média da normalidade, não obstante, o ponto é que o tipo de controle prometido pelos futuros avanços no campo da manipulação genética permitem uma precisão e eficiência nessa busca pela obtenção de uma prole melhor dotada geneticamente muito mais significativa e com uma probabilidade de êxito gritantemente maior.

as objeções à engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva com base nesse tipo de valores têm alguma justificativa. No final das contas, Dworkin sustenta que nenhum tipo de valor está envolvido na grande maioria, se não na totalidade da reação de aversão às novas tecnologias, à nova genética, e que essa reação pode ser mais bem explicada como um tipo de objeção da ladeira escorregadia [*slippery slope argumment*]. Essa reação explicita muita mais uma atitude de medo diante do desconhecido e da incerteza moral do que a violação de algum tipo de valor, seja ele derivado de algum interesse particular, seja ele sagrado. Em outras palavras, embora a eugenia liberal não afete nenhum tipo de valor propriamente dito, ela torna nublada uma distinção que serve de base à moralidade convencional, a saber, a distinção entre acaso e escolha. Segundo Dworkin (2000, p. 444-5), "uma tal mudança, não ofende quaisquer de nossos presentes valores, derivados ou independentes, mas, pelo contrário, torna grande parte desses de repente obsoletos".

Entretanto, essa hipótese de Dworkin e Buchanan foi recentemente colocada em dúvida por Justine Burley em seu artigo *Morality and the "New Genetics" (2004).* Ela devota-se a três questões gerais relativas à posição de Dworkin no texto supracitado, a saber: "que áreas de nossa ética e moralidade estão sob ameaça? Está Dworkin correto que enfrentamos um estado de queda livre moral? Se não, o que poderia contar a favor dessa forte afirmação?" (BURLEY, 2004, p.172).

Não obstante, Burley pretende argumentar que o diagnóstico de Dworkin, particularmente sua hipótese da queda livre moral é tanto exagerada quanto falsa e que se alguma concepção de moralidade corre algum risco diante dos avanços da engenharia genética é a própria concepção de moralidade política de Dworkin: a igualdade de recursos. Ou seja, a teoria do individualismo ético é incapaz de reparar as desigualdades dos

indivíduos em um cenário em que as capacidades mentais e físicas fossem controladas pela engenharia genética (BURLEY, 2004, p. 173).

Antes de avaliar a hipótese da queda livre moral propriamente dita, Burley busca esclarecer o que ela não é, a saber, não é uma afirmação a respeito do estatuto ontológico e epistemológico sobre valores, não é uma posição metaética. Ela não revoga a posição realista na metaética de Dworkin, um tipo de realismo moral que é compatível tanto com o erro moral quanto com certo grau de indeterminação moral (BURLEY, 2004, p. 173). Para Burley, a hipótese da queda livre moral não diz respeito a uma questão moral propriamente dita, mas antes a uma factual. Uma vez que para Dworkin "nenhum incremento factual na ciência, seja genética seja qualquer outra, *poderia alguma vez* comprometer o estatuto objetivo dos valores morais. [A hipótese dele] (...) da queda livre moral relaciona-se com nossas opiniões éticas padrões e o pano de fundo moral que informa essas visões" (BURLEY, 2004, p. 173).

Segundo Burley (2004, p. 174), a hipótese de Dworkin pode ser considerada a partir de três dimensões diferentes: a descritiva factual, a psicológica descritiva, e a normativa. No entender de Burley no que diz respeito à dimensão descritiva factual, a posição de Dworkin é ambígua especialmente a respeito da medida do controle necessário na intervenção genética para que ocorra o cenário de uma queda livre moral, uma vez que, em uma passagem de seu texto (DWORKIN, 2000, p. 438-9; 2005, p. 624-5), ele afirma expressamente que a 'mera possibilidade' já seria suficiente para acarretar a queda livre moral, para engendrar um sentimento de deslocamento moral. Não obstante, em outras passagens ele sugere que somente se fosse possível de fato a clonagem humana e a manipulação genética a hipótese da queda livre moral deixaria de ser uma mera hipótese.

Burley parece entender que a posição de Dworkin no texto em questão pressupõe de algum modo o determinismo genético, uma vez que ela afirma que a "reprodução dirigida geneticamente nunca será completamente controlável" (BURLEY, 2004, p. 175), dado que sempre haverá um golfo considerável entre genótipo e fenótipo. Não obstante, Burley acredita que o progresso até então alcançado já permite o que ela denomina de um controle moderado da reprodução dirigida geneticamente e isso em nada desestabilizou nossas convicções normativas.

Além disso, conforme Burley (2004, p. 176), para Dworkin, tanto é assim que a popularidade do termo 'loteria natural' demonstra a centralidade da convicção de que o que na maior parte nós seres humanos somos é uma questão de acaso [*chance*] e não escolha [*choice*]. Embora a grande maioria dos seres humanos ainda se sinta orgulhoso por atributos físicos e habilidades que não escolheram ou criaram, como aparência física e força. Por conseguinte, isso evidencia para Burley, que Dworkin de alguma maneira insiste que a imutabilidade da constituição genética tem relevância psicológica especial (BURLEY, 2004, p. 176). Entretanto, afirma Burley: "aqueles de nós que atribuem maior importância moral à sorte social do que Dworkin não precisam fazer maiores ajustes conceituais a como pensamos sobre a relação entre acaso [*chance*] e escolha [*choice*]" (BURLEY, 2004, p. 176).

No que diz respeito à dimensão normativa, a posição de Dworkin conforme a interpretação de Burley é que a estrutura geral de nossa moralidade e ética convencional depende crucialmente da distinção fundamental entre o que somos responsáveis por fazer e decidir, individualmente ou coletivamente, e o que nos é dado, como um pano de fundo contra o qual agimos e decidimos, e o qual somos impotentes para modificar (BURLEY, 2004, p. 177).

Burley entende que Dworkin está defendendo que noções como a de integridade pessoal e liberdade reprodutiva serão tão drasticamente afetadas pelos avanços da engenharia genética que se tornarão noções irreconhecíveis. O que, segundo ela, faz parte da hipótese da queda livre moral dworkiana. Quanto à liberdade reprodutiva, uma mudança significativa num cenário de controle genético relaciona-se com a modificação do que se entende atualmente pelo reino da responsabilidade, o qual será expandido para incluir a responsabilidade dos procriadores pelos resultados detalhados de suas escolhas reprodutivas (BURLEY, 2004, p. 177).

Burley também se devota a mostrar que o individualismo ético de Dworkin estaria ameaçado pelo advento de uma era de controle genético da reprodução humana. A fim de avaliar normativamente as questões de moralidade política, Dworkin elaborou o que ele denomina de uma concepção moral mais crítica de pano de fundo, a qual denominou de individualismo ético. Essa visão compõe-se principalmente de dois princípios: 1) o da santidade da vida humana, que afirma que é objetivamente importante que qualquer vida humana seja bem sucedida, uma vez iniciada, e não falhe – ou seja, que o potencial dessa vida de seja realizado e não perdido; 2) o da responsabilidade especial, que estipula que cada indivíduo, de quem a vida é, tem uma responsabilidade especial por cada vida humana, e em virtude dessa responsabilidade especial tem o direito de tomar as decisões fundamentais que definem o que é no seu entender uma vida bem sucedida (BURLEY, 2004, p. 178).

Como já dito, Burley defende que a hipótese dworkiana da queda livre moral parece aplicar-se não apenas às nossas convicções normativas tradicionais, mas à própria moralidade crítica que serve de critério normativo para avaliar nossas intuições normativas convencionais, em outras palavras, os próprios ideias humanistas que constituem a posição de Dworkin parecem estar em risco.

Segundo Burley, o primeiro princípio dworkiano mostra-se inadequado para lidar com as questões normativas suscitadas pelos avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva assim que se presta a devida atenção a sua formulação. Esse princípio enfatiza que a vida humana, uma vez começada, tem um valor sagrado, entretanto, desse modo, "não tem nada muito útil a dizer sobre a bondade ou maldade de decisões procriativas anteriores à criação de vidas" (BURLEY, 2004, p. 178), uma vez que o caso da manipulação genética embrionária, intervenção ocorre antes da inserção do embrião no corpo da futura mãe.

Quanto ao segundo princípio, Burley, afirma que ele parece ser contra qualquer insistência do governo de que os prospectivos pais deveriam respeitar certos limites ou padrões preferidos moralmente de capacidades físicas e que possam ser tomadas quaisquer medidas para assegurar que os que pretendem ter filhos esforcem-se para que ele seja bem-sucedido (BURLEY, 2004, p. 178). Apesar dessa suposta incapacidade do individualismo ético em lidar com os avanços no campo da engenharia genética, Burley reafirma que nada disso se assemelha com uma situação de queda livre moral tal como advogada por Dworkin em relação à moral convencional, muito menos em relação à moralidade crítica.

Burley aponta que Dworkin evita discutir as implicações da ciência genética recente para sua própria teoria da igualdade, mas considera que ele demonstra estar ciente das implicações à mesma desses avanços. A teoria da igualdade de recursos procura garantir igual consideração e igual respeito a todos. Não obstante, ela afirma que a preocupação dele com a igual consideração patrocina "uma estrutura econômica que é sensível às diferenças em escolhas de estilos de vida com que as pessoas se identificam, mas insensível a diferenças não escolhidas nas pessoas em capacidades físicas e mentais" (BURLEY, 2004, p. 178). Por conseguinte, o estadunidense recorre ao esquema

do seguro hipotético para assegurar igual respeito a todos, buscando situar todas as pessoas de maneira igual em relação aos seus riscos *ex ante*. Desse modo, essa concepção de igualdade recusa compensação aos indivíduos se eles carecem de recursos em função do que o filósofo denomina sorte por opção [*option luck*], e exige compensação aos indivíduos que são vítimas do que ele denomina de bruta má sorte [*brute bad luck*] (BURLEY, 2004, 179). O problema para a teoria da igualdade recursos, no entender de Burley, é que a má sorte genética é transformada em sorte por opção na medida em que são vinculadas as escolhas dos pais não poderiam no esquema dworkiano ser consideradas como compensáveis, pois sendo escolhidas pelos pais, na teoria de Dworkin seria um tipo de sorte por opção (BURLEY, 2004, 179). A acusação de Burley é ainda mais grave em relação às consequências dos avanços no campo da engenharia genética à igualdade de recursos, ela considera que "se Dworkin se mantiver fiel a uma das diretrizes centrais de sua própria teoria da justiça igualitária, a saber, a sensibilidade à escolha, é difícil ver como ele pode resistir a abraçar uma abordagem libertariana na prática (não na justificação)" (BURLEY, 2004, p. 179), ou seja, embora em teoria ele defenda uma teoria igualitária que visa à igual consideração de interesses e ao igual respeito, na prática sua teoria, num cenário de controle genético, teria consequências semelhantes àquelas resultantes de uma posição como a de Robert Nozick em *State, Utopia and Society*, a saber, os indivíduos desafortunados na loteria genética, agora controlável pelos portadores de poder econômico para tal, teriam sua sorte determinada pela mão invisível do mercado da livre concorrência, a qual costuma ser altamente excludente em relação aos mesmos.

A Resposta de Dworkin às objeções de Burley à teoria da igualdade de recursos

O próprio Dworkin devota-se brevemente a responder às objeções de Burley no final do volume *Dworkin and His Critics*. Segundo Dworkin (2004, p. 362), ela faz duas afirmações centrais: primeiro, afirma que algumas das afirmações são exageradas e que o motivo disso é um temor do próprio Dworkin de que os recentes avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva afetam não à moralidade convencional como um todo, mas antes apenas a própria concepção de justiça distributiva de Dworkin. A hipótese da queda livre moral se aplica apenas à igualdade de recursos e não à moralidade convencional em geral.

Para Dworkin, a base da segunda afirmação seriam três argumentos distintos baseados em suposições sobre a própria visão de Dworkin. Primeiramente, ela acredita que na visão de Dworkin as pessoas devem ser compensadas por desvantagens de vários tipos apenas quando essas são o resultado de forças naturais (loteria natural) e não quando são o resultado de condições ou decisões sociais (loteria social) (DWORKIN, 2004, p. 362). Desse modo, num cenário em que a manipulação genética (e se poderia até mesmo cogitar outras formas de aprimoramento humano com base na farmacologia, com base na neurociência e em outras técnicas) fosse possível, para traços hoje relacionados com a loteria natural, a concepção da igualdade de recursos não consideraria mais compensável, o que parece ser insensível e implausível de ser defendido. Em segundo lugar, as pretensões a compensação deveriam ser medidas e limitadas apenas àquilo que se poderia esperar que as pessoas razoavelmente estivessem dispostas a comprar uma apólice de seguro supondo que todos partissem de uma situação inicial de igualdade e como é improvável (para não dizer impossível, uma vez que ainda não nasceu) que alguém faça seguro contra escolhas

parentais genéticas desvantajosas, segue-se que a igualdade de recursos seria insensível as desvantagens advindas de escolhas dos pais infelizes no momento da concepção e não compensaria esse tipo de desvantagem. Em terceiro lugar, se as promessas da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva se tornarem factíveis, então parece que seria tanto sábio quanto equitativo que o Estado obrigasse o uso dessas técnicas em alguns casos e proibisse em outros.

Segundo Dworkin (2004, p. 362), a primeira afirmação de Burley supõe que a hipótese da queda livre moral desenvolvida por ele em *Sovereign Virtue* tem um escopo muito mais amplo do que aquele pretendido por ele inicialmente. O que Dworkin entende ter afirmado no texto supracitado é que se os sonhos da engenharia genética forem factíveis, esse cenário causaria uma mudança sísmica no limite entre acaso [*chance*] e escolha [*choice*], na qual muitas de nossas convicções morais e éticas mais profundas sobre orgulho, vergonha, culpa e responsabilidade pessoal e entre gerações apoiam-se (DWORKIN, 2004, p. 362). E, por conseguinte, muitas de nossas atitudes e convicções normativas relativas a essas questões necessitariam ser modificadas à luz desses avanços, embora ainda seja cedo e prematuro apontar exatamente quais.

Dworkin (2004, p. 363) queixa-se que Burley "não menciona quaisquer das particularidades da ética e moralidade ordinária" que ele discutiu. E, além disso, ela sugere que ele teria afirmado que elementos centrais de nossa moralidade convencional se tornariam obsoletos e, por isso, deveriam ser abandonados ou receber emendas substantivas tais como a integridade física e a liberdade reprodutiva. Porém, ele afirma que esses dois elementos da moralidade convencional não são afetados significativamente pela alteração nos limites entre acaso e escolha. Segundo Dworkin, o que no fundo ele está defendendo no texto em questão é que se for necessário mudanças em nossa moralidade convencional à luz dos avanços no campo da engenharia genética, "teríamos que se apoiar em 'uma parte mais

crítica e abstrata de nossa moralidade', que inclui os princípios políticos profundos do individualismo ético, para decidir quanto e de que maneira essas convicções diárias deveriam ser revisadas" (DWORKIN, 2004, p. 363).

Conforme Dworkin (2004, p. 363), Burley apoia-se apenas no capítulo II de *Sovereign Virtue* para apoiar a suposição que a concepção de igualdade de recursos compensa apenas desvantagens oriundas da loteria natural e não oriundas da loteria social, uma vez que essas últimas envolvem algum tipo de escolha, mesmo que dos pais e não do próprio indivíduo. E, além disso, no capítulo III do mesmo livro o estadunidense afirma que se devotou amplamente a argumentos baseados em justiça que condenam certos tipos de desvantagens sociais, e não apenas as naturais, como Burley parece sugerir, entre as quais ele cita desvantagens que são oriundas de algum tipo de discriminação social. Além do mais, ele afirma distinguir claramente entre dois tipos de sorte [*Luck*], o que ele denomina de bruta má sorte [*brute bad luck*] e a má sorte por opção [*bad option luck*]. O primeiro tipo é aquele pelo qual o indivíduo não é considerado responsável, e que por isso deve ter algum tipo de compensação, o que para Dworkin claramente inclui sua herança genética. O segundo tipo é aquele pelo qual o indivíduo é considerado responsável, uma vez que é a má sorte resultante de um risco que o indivíduo decidiu livremente correr. O problema aqui é que Burley considera que com base na distinção traçada acima por Dworkin se segue que a herança genética, embora atualmente sendo classificada como uma bruta má sorte e, portanto, compensável, assim que adentrar no âmbito da escolha, se tornaria um tipo de sorte por opção que pode ser boa ou ruim, e no segundo caso, tratando-se de sorte por opção não mereceria nenhum tipo de compensação, uma vez que poderia ser remetida à escolha dos pais e não mais ao acaso da loteria natural. Para Dworkin, a leitura de Burley envolve algum tipo de *non sequitur*, pois não se segue do fato que a dotação genética entra na esfera da escolha dos seres humanos,

nesse caso dos progenitores, que ela se converta para o próprio indivíduo geneticamente manipulado ou não, que esse fato, que era natural e agora se tornou discricionário para os pais, que sua dotação seja classificada como sorte por opção agora e não sorte bruta simplesmente seja boa ou má. E, por conseguinte, se não deixa de ser bruta má sorte (boa ou má), então ainda pode ser considerada compensável na hipótese de a dotação genética recebida trazer desvantagens significativas na sociedade em que o indivíduo vier a viver.

Segundo Dworkin (2004, p. 363), o segundo argumento de Burley relaciona-se com o modelo do seguro hipotético como fundamento para a compensação por incapacidades e desvantagens. Aqui Dworkin faz referência ao cenário de alguns grupos de pais, particularmente aqueles vinculados a alguma ideologia religiosa, que podem não encontrar nenhum tipo de vantagem, ao menos da perspectiva da comunidade da qual são membros, da manipulação genética para sua prole. Não obstante, o que da perspectiva dos pais pode não consistir em nenhum tipo de desvantagem, pode sê-lo da perspectiva dos próprios filhos, uma vez que aqueles que estão decidindo acerca de que tipo de seguros fazer na situação hipotética podem descobrir que as seguradoras não ofereceriam nenhum tipo de seguro contra defeitos ou falhas que a negligência deixou de evitar. Desse modo, a igualdade de recursos seria similar ao libertarianismo de Robert Nozick, por exemplo. No entender de Dworkin, Burley está equivocada quando "a forma que um mercado de seguridade hipotético iria funcionar se tais defeitos fossem suscetíveis de serem prevenidos" geneticamente (DWORKIN, 2004, p. 364).

Além do mais, Dworkin não entende que exista nenhum tipo de problema relativo à suposta exigência coativa por parte da sociedade de que os pais realizem os testes genéticos e realizem as intervenções. O estadunidense não vê nenhum tipo de falta de similaridade entre a predição das desvantagens no cenário atual e num cenário em que a engenharia genética se torne

corriqueira, e vale lembrar, diz ele (DWORKIN, 2004, p. 364), que o modelo hipotético de seguro exige uma alíquota de seguridade da comunidade e não baseada apenas nas escolhas individuais. Vale lembrar que Dworkin é favorável a um sistema de seguridade social e assistência saúde pública. Para Dworkin isso é válido tanto para a cura genética quanto para o aperfeiçoamento genético e ele entende que não identifica "nada na teoria [da igualdade de recursos] ou estrutura de tal seguridade que negaria compensação às pessoas cujos pais recusaram os aperfeiçoamentos disponíveis" (DWORKIN, 2004, p. 364).

Para que as pessoas fossem compensadas pelos aperfeiçoamentos genéticos não recebidos seria necessário apenas que houvesse na sociedade em que o indivíduo vier a viver que haja um acordo suficiente a respeito da importância do aperfeiçoamento em questão. Como diz Dworkin, as decisões acerca dessas questões não são nem acidentais e nem resultado de algum artifício secreto, mas antes tem raízes nos princípios da moralidade política já apresentados anteriormente e que constituem a concepção normativa de Dworkin, a sua moralidade crítica e abstrata.

Segundo Dworkin (2004, p. 365), ao tratar de temas de bioética como o aborto e a eutanásia em outras obras como *Life's Dominion*, ele teria afirmado que as pessoas que decidem tomar certas atitudes ou passos no que concerne a suas escolhas reprodutivas, particularmente procurando evitar o nascimento de filhos com defeitos genéticos, fazem isso, não baseados no que ele denomina de valores baseados em interesses particulares, mas antes com base no que ele denomina de valor intrínseco ou independente de interesses, que diz respeito especialmente ao valor da vida da pessoa futura e não aos interesses que supostamente ela poderia ter. Para Dworkin, Burley não está errado em afirmar que ele defende isso, mas sim nas conclusões que tira disso. Ela parece identificar algum tipo de inconsistência entre essa posição e algumas considerações que resultam do

problema da não identidade de Parfit. Ponto esse que não se pretende aprofundar aqui.

Considerações finais

Enfim, ao se examinar as críticas de Burley à igualdade de recursos e a respectiva resposta de Dworkin, no que diz respeito ao diagnóstico do pensador norte-americano quanto à incapacidade da moral convencional, fundada na autonomia e na responsabilidade, de discriminar o moralmente correto do incorreto. Não obstante, Dworkin esclarece, contra às críticas de Burley, que sua afirmação está comprometida com a tese que aquilo que entra em colapso são as regras morais ordinárias que regulam os comportamentos dos seres humanos e não o pano de fundo de moralidade crítica. Entretanto, é duvidoso que Dworkin tenha de fato defendido, que a moralidade crítica é afetada pelos recentes avanços no campo da engenharia genética, e mesmo que assim seja, Dworkin (2000, p. 446; 2005, p. 636) acredita que "mesmo que venhamos a sofrer uma espécie de queda livre moral", a objeção pode ser entendida como uma interpretação da objeção que é errado bancar Deus, todavia, diz Dworkin (2000, p. 446; 2005, p. 636), isso é o que temos feito desde o tempo de Prometeu (ser divino da mitologia grega que rouba o fogo dos deuses e é condenado a ficar acorrentado em um rochedo em que um pássaro todos os dias vem lhe comer o fígado, que se regenera novamente), portanto, se nossos valores tornam-se ultrapassados, pior para esses valores, diria Dworkin, outros os substituirão. Além disso, a substituição desses valores por outros não será um processo cego e arbitrário, mas orientado por uma moralidade crítica de pano de fundo.

Referências

BURLEY, Justine. Morality and the New Genetics. In: *Dworkin and its Critics.* Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

DWORKIN, Ronald. Playing God. Genes, Clones, and Luck. In: *Sovereign Virtue,* 2000.

DWORKIN, Ronald. Replies. In: *Dworkin and its Critics.* Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

DWORKIN, Ronald. Brincar de Deus, Genes, Clones e Sorte: In: *Virtude Soberana. A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FELDHAUS, Charles. Teria Habermas recorrido a uma suposição dworkiana equivocada em Die Zukunft der menschlichen Natur? In: Clóvis Ricardo Montenegro. (Org.) *Mudança estrutural da esfera pública 50 anos depois.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2012, pp. 301-316.

HABERMAS, Juergen. *Erläuterungen zur Diskursethik.* Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HABERMAS, Juergen. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.* Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Juergen. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002a.

HABERMAS, Juergen. *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.

HABERMAS, Juergen. *O Futuro da Natureza Humana.* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

A NECESSÁRIA SUPERAÇÃO DA JUSFILOSOFIA ACRÍTICA: POR UMA PERSPECTIVA JURÍDICA EMANCIPATÓRIA DOS DIREITOS INDÍGENAS

Adriana Biller Aparicio[1]
Isabela Guimarães de Almeida Franzoi[2]

Em verdade, o racionalismo excedeu os seus limites somente quando, ao erigir em regra suprema os conceitos assim arquitetados, separou-os irremediavelmente da vida e criou com eles um sistema lógico, homogêneo e a-histórico. [...] As palavras mágicas 'liberdade, igualdade e fraternidade' sofreram a interpretação que pareceu ajustar-se melhor aos nossos velhos padrões patriarcais e coloniais, e as mudanças que inspiraram foram antes de aparato do que de substância. [...] Estaríamos vivendo assim entre dois mundos: um definitivamente morto e outro que luta por vir à luz. (Sérgio Buarque de Hollanda)

Introdução

Ao analisar a estrutura de poder sistematizada desde o início da formação do Estado no Brasil, bem como as vertentes jusfilosóficas erigidas com base em doutrinas modernas, percebe-se como os direitos dos povos indígenas foram colocados em um lugar subjugado. É contrária à própria concepção política-estatal da modernidade a possibilidade de se reconhecerem

---

[1] Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC).
[2] Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

direitos diferentes daquilo que a dogmática jurídica estabelece como "racional", tendo em vista o aspecto universalizador do sujeito. Em um sistema que atualmente busca a homogeneização de processos sociais, há pouquíssimo espaço, até o momento, para a valorização das diferenças de indivíduos ou grupos sociais que apresentam uma racionalidade estranha à moderna sociedade ocidental.

Neste artigo, abordar-se-á a discrepância entre o discurso normativo, romantizado pelo jusnaturalismo e tornado neutro pelo positivismo, em contraponto com a realidade vivenciada pelos povos indígenas do Brasil. Faz-se necessária a análise, no âmago dessa questão social, da postura tomada pelo direito, uma vez que este concentra grande potencialidade de transformação da realidade brasileira, mas tem se apresentado, majoritariamente, como um instrumento de dominação social.

Assim, questiona-se em que medida as correntes tradicionais que inspiram o método jurídico moderno – que proclamam as garantias da igualdade e liberdade, mas intimamente elegem a proteção da propriedade privada das elites agrárias em detrimento da realização dos direitos indígenas – podem contribuir para emancipar os povos originários.

Por meio do método dialético crítico, o trabalho tem por foco analisar a distância existente entre a realidade social dos povos indígenas do Brasil e a aparência lógico-normativa do direito brasileiro, questionando a instrumentalização do direito na contemporaneidade e a capacidade de efetivação dos direitos humanos sob uma perspectiva plural.

Em primeiro plano, serão abordadas as vertentes jusfilosóficas tradicionais de interpretação do direito moderno e a insuficiência de suas respostas às demandas sociais, para em seguida apresentar o percurso histórico do tratamento pátrio e internacional destinado aos povos indígenas.

Uma vez tratadas as mais recentes transformações legais que abandonam o paradigma assimilacionista, passe-se a revelar, dentro de uma perspectiva da teoria crítica, a realidade social dos povos originários diante de um cenário de desconstrução de seus direitos. Para tanto, valer-se-á dos relatórios: a) Relatório das Nações Unidas (ONU) de 2016 da última missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas; b) Relatórios de Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil de 2020 e 2021 publicados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI); c) Relatório "Cumplicidade na Destruição III" de 2020, elaborado em conjunto pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Amazon Watch e d) dados da Plataforma de Monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus do Instituto Socioambiental (ISA) e da APIB.

Ao final, será possível verificar que, diante da dinâmica política voltada à desconstrução dos direitos indígenas, não é possível considerar que o direito, sob os modelos jusnaturalista e juspositivista, possa contribuir para a emancipação social. A pesquisa de caráter jusfilosófica, normativa e, ao mesmo tempo, empírica da realidade indígena conduz à verificação de que a narrativa jurídica envolvendo os povos originários no Brasil, quando baseada em leituras acríticas e da mera igualdade formal, não se aproxima da violência e opressão vivenciada pelas comunidades tratadas nas legislações.

Considera-se que, por meio da desconstrução da atual abordagem jurídica brasileira envolvendo os direitos indígenas – que visivelmente separa e distancia os povos originários de seus direitos plurais – possa-se construir uma perspectiva dialético-crítica às reais demandas das comunidades em questão. Por meio da dialeticidade do direito com o campo antropológico, histórico e sócio-político, muitas mudanças serão possíveis do ponto de vista da reconstrução e aproximação da norma à realidade, hoje, tão problemática no Brasil.

Paradigmas do direito moderno: jusnaturalismo e juspositivismo em foco

Os dois paradigmas hegemônicos que nortearam a compreensão jurídica da modernidade e que influenciaram a construção do direito no Brasil – o jusnaturalismo e o juspositivismo – não são mais suficientes para responderem às diversas complexidades dos conflitos atuais. A sociedade enfrenta uma crise de racionalidade nos modelos filosóficos e científicos, bem como os culturais e normativos desde a década de 1970 (WOLKMER, 2015, p. 25-26). É necessário elucidar as pretensões por detrás da racionalidade moderna, já que o pensamento liberal burguês, uma vez estabelecido ideológica e politicamente, afastou o viés revolucionário iluminista e aproximou-se do formalismo acrítico, apartado do todo social.

Antes de se abordar os paradigmas do direito moderno, é preciso recobrar o papel do jusnaturalismo cristão do século XVI, tendo em conta que o marco inicial discursivo dos direitos indígenas remonta à tradição hispânica dos debates escolásticos sobre os povos recém descobertos na América, que foram centrais na configuração do direito indigenista de cunho assimilacionista.

A Escola Clássica Espanhola, também referenciada como Segunda Escolástica, marcou esse movimento e representou a passagem do direito natural teológico medieval para o jusnaturalismo de cunho racionalista, tendo como um dos precursores nos debates indigenistas o teólogo Francisco de Vitoria. Igualmente o dominicano Bartolomé de Las Casas, conhecido como o primeiro defensor dos povos originários, influenciou as leis para o Novo Mundo (WOLKMER, 2003, p. 23-24).

O humanismo cristão de matiz escolástico, muito embora tenha influenciado as leis coloniais, não superou a violência e a escravização indígena na América. A escolástica espa-

nhola considerou a humanidade dos indígenas e ensejou a formação do que Dussel[3] (2000) denominou como a Primeira Modernidade Hispânica, tendo essas teorizações estabelecido a ruptura com o discurso de violência irrestrita dos colonizadores e contribuíram ao pensamento ocidental e universalista.

Nos séculos XVII e XVIII deu-se a formação do jusnaturalismo racional expressado na célebre definição de Grócio, de que o direito natural seria o ditame da "justa razão" (BOBBIO, 1995, p. 20). Admitido o direito natural como algo universal e imutável, da natureza das coisas seria possível extrair uma regra de conduta, sendo isto o que Bobbio (1995, p. 177) denominou como "falácia do pensamento naturalista".

É a partir do jusnaturalismo moderno que se desenvolve a racionalização do direito, o individualismo, o contratualismo e a igualdade formal, objetivando a positivação da lei para se obter a segurança social e unificação do poder político (WOLKMER, 2006, p. 130).

Diferentemente da razão clássica que priorizava a ação política, tem-se na razão moderna a abertura ao campo instrumental, uma vez que, para esta os fins são individuais e incomunicáveis. Há uma diferença para a concepção aristotélica, pois os indivíduos apenas estão unidos e organizados pelo contrato social. A filosofia, a política e o direito não mais discutem o fim comum e universal de todos os sujeitos, mas sim colocam o estado de natureza sob a égide da obediência procedimental (LOPES, 2011, p. 161-162).

Uma vez racionalizado o direito natural de caráter universal, as aspirações burguesas refletidas no jusnaturalismo moderno lançaram as bases para a codificação que pudesse ser

---

[3] Dussel (2000) aponta que a discussão sobre a legitimidade da ocupação da América empreendida pela Primeira Modernidade Hispânica tem importância central, pois estes teólogos-juristas foram os primeiros a debater os direitos dos povos dentro de novo sistema-mundo de dominação.

aplicada a todos os indivíduos igualmente. A burguesia, concomitantemente à sistematização política do capitalismo, necessitava de regras com eficácia prática, inquebrantáveis e que, caso descumpridas, pudessem aplicar sanções (MASCARO, 2016, p.140).

O jusnaturalismo moderno se respaldou na legitimação da "certeza racional" de direitos como a liberdade, igualdade perante a lei, direito à propriedade privada e segurança das relações jurídicas, sendo estes os valores da burguesia ascendente.

O contrato social seria o projeto racional por excelência da humanidade, representando simbolicamente a passagem do estado de natureza ao estado civil justo e organizado (WOLKMER, 2001, p. 40). Tendo a burguesia desestruturado o Antigo Regime, passou a anular qualquer tipo de reivindicação revolucionária[4]. A passagem da concepção jusnaturalista à juspositivista está amplamente relacionada ao fortalecimento e sistematização, de forma enraizada, do Estado burguês (BOBBIO, 1995, p. 27).

O processo histórico da ascensão da burguesia teve ápice na produção jurídica como um campo de conhecimento autônomo e impessoal, fragmentado e recortado da realidade social. O juspositivismo representa o reducionismo analítico da ciência jurídica, considerado-a como um dispositivo isolado e que não se comunica dialeticamente com o resto do emaranhado social (MASCARO, 2016, p. 278).

A interpretação mecanicista da corrente juspositivista pugna pela prevalência da operacionalidade e do método, não

---

[4] Conforme aponta Andrade (2002, p. 55-58), em sua análise sobre a história social dos direitos humanos, o jusnaturalismo revolucionário se ocupou de traduzir os temas que seriam elevados ao *status* de direitos naturais, deixando de tratar da participação das mulheres e dos direitos de liberdade em territórios coloniais, servindo assim as suas abstrações ao interesse exclusivo da ascendente burguesia.

havendo espaço para um elemento produtivo ou criativo dentro do direito. O sentido da busca pelo ideal de justiça converte-se na procura, única e exclusiva, de uma base que legitimasse os interesses burgueses. Os operadores jurídicos, fadados a tal lógica de pensamento, convertem-se em simples reprodutores e defensores da norma posta (MASCARO, 2016, p. 284).

O repertório do discurso jusfilosófico dogmático deu início ao distanciamento do sujeito para com o objeto, ao mesmo tempo que fez parte de um processo de legitimação, pelo viés do cientificismo e do racionalismo, de uma ordem social hegemônica.

Tanto o jusnaturalismo abstrato, que evoca a suposta metafísica da "natureza das coisas" para a realização do direito, abstraindo-o de contextos sociais, políticos e econômicos, quanto o juspositivismo, que elege como condição *sine qua non* a racionalidade mecanicista na sua aplicação, tornam o direito afastado de sua eficácia social e de seu potencial emancipatório.

Wolkmer (2015, p. 46) expõe que teoria crítica jurídica, com a aplicação do método dialético, é a corrente jusfilosófica capaz de demonstrar como as doutrinas positivistas e jusnaturalistas ocultavam as funções do direito na reprodução das desigualdades sociais nas sociedades capitalistas:

> [...] a teoria jurídica crítica é a formulação teórico-prática que se revela capaz de questionar e de romper com o normativo que está disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado (no conhecimento, no discurso, no comportamento e no institucional) em dada formação social e a possibilidade de conceber e operacionalizar outras formas diferenciadas, não repressivas e emancipadoras, de prática jurídica.

Para essa concepção do saber jurídico emancipatório, faz-se necessário a busca incessante pela conscientização da realidade social e dos fatores que manipulam a produção das leis. Apreende-se, pela crítica da própria estruturação do saber jurídico, que o direito é fruto de um conjunto axiológico que atua como instrumento constitutivo de uma determinada ordem social (COELHO, 2019, p. 189). É pela desmistificação desses valores que se poderá visualizar a construção do senso jurídico comum brasileiro que tanto dificulta a efetivação de determinados direitos.

Com base na perspectiva da teoria crítica, percorre-se o campo normativo dos direitos indígenas para, posteriormente, analisar dialeticamente a sua desconstrução a partir da realidade in facto dos povos originários – esta que muito se distancia do que é idealizado pela norma.

Os direitos indígenas na normativa nacional e internacional

Desde o início da colonização existiram diversas normativas da Coroa espanhola e portuguesa que buscaram a assimilação dos povos indígenas aos padrões ocidentais (SOUZA FILHO, 2013, p.13). A política indígena colonial valeu-se das missões religiosas que buscavam transformar o modo de vida indígena assimilado pela religião cristã.

Com os processos de independência na América, desenvolveu-se o ideal de integração das pessoas como cidadãos, preceito trazido pela influência do constitucionalismo europeu que em muito marcou as codificações nacionais dos países latino-americanos (SOUZA FILHO, 2013, p.14).

A lógica da integração das comunidades indígenas à comunhão nacional é um mecanismo que dificulta o reconhecimento dos indígenas como povos diferenciados na sociedade brasileira, uma vez que, apenas se considera a concepção de cidadania individual moderna e excluem-se os grupos de pessoas

que têm práticas socioculturais ou cosmovisões distintas do padrão eurocêntrico.

A legislação indigenista brasileira, desde seus primórdios, objetivou a integração na tentativa de assemelhar, forçosamente, os indígenas à chamada sociedade nacional civilizada. O rompimento do paradigma assimilacionista – que se iniciou com as missões religiosas, passando pelo indigenismo oficial de Estado, que não serão abordados neste trabalho – somente é interrompido do ponto de vista normativo com o advento da Constituição Federal de 1988.

Colaço (2003, p. 75-97) aponta a Constituição Federal de 1988 como o grande marco de mudança de paradigma para os direitos indígenas, sendo o momento de abertura da cultura jurídica para o reconhecimento da alteridade. Deu-se lugar a uma nova relação entre Estado e povos indígenas, reconhecendo, pela primeira vez, seus direitos enquanto coletivo diferenciado e que merece ser respeitado.

O período de promulgação da atual Constituição brasileira se deu no mesmo momento da redemocratização de vários países da América Latina, sendo o Brasil o primeiro a romper com o passado integracionista que negava aos índios o direito de serem reconhecidos como tais. Tem-se o reconhecimento de princípios como do multiculturalismo e pluralismo jurídico, aprofundando o ordenamento no que tange às questões linguísticas, culturais e de territorialidade, conforme pondera Duprat (2007, p. 5):

> A Constituição de 1988, no que de perto nos interessa, passa a falar não só em direitos coletivos, mas também em espaços de pertencimento, em territórios, com configuração em tudo distinta da propriedade privada. [...] A Constituição brasileira, na linha do direito internacional, rompe a presunção positivista de um mundo preexistente e fixo, assu-

> mindo que fazer, criar e viver dão-se de forma diferente em cada cultura, e que a compreensão de mundo depende da linguagem do grupo.

Passou-se a reconhecer uma estrutura social diferente, admitindo o direito indígena de formação da própria ordem legal interna e uma reestruturação legal que se dá, teoricamente, observando seus usos, costumes e tradições. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 231, reconhece cada organização indígena individualmente considerada, não as generalizando dentro de uma categoria jurídica de caráter abstrato.

É notória a forma pela qual a Constituição atual supera a antiga perspectiva de transitoriedade do caráter indígena, uma vez que o que se espera não é que esses povos se integrem à forma da cidadania liberal, mas possam conservar seu caráter cultural específico e sejam, de fato, reconhecidos em sua diferença (SOUZA FILHO, 2013, p. 19). Com base na integralidade entre território e identidade cultural o artigo 231, parágrafo 1º da Constituição Federal define terras tradicionais indígenas:

> São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

O conceito de terra indígena previsto na Constituição Federal de 1988 abordou o que foi denominado por Souza Filho (1999, p. 122) como "direito profundo dos povos indígenas", que é o direito ao território. Gallois (2004, p.39) expõe como a Constituição Federal articulou os direitos territoriais indígenas com a concepção de território própria da Antropologia.

O artigo 232 da Constituição Federal superou a tutela indígena determinando que: "Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo".

A dialeticidade entre os campos político, jurídico e antropológico é inquestionável, uma vez que a União, para reconhecer os direitos indígenas, assim como para realizar demarcações e registros, deve deter um conhecimento da região e da etnia em análise, considerando sua ancestralidade, suas práticas e seus costumes, levando em conta toda a complexidade da organização social para não prejudicar essas populações.

O Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/73) não foi totalmente recepcionado pela Constituição de 1988, pois representa uma legislação que contém preceitos explicitamente assimilacionistas. Em seu primeiro artigo observa-se a base principiológica ultrapassada, uma vez que estabelece como propósito a preservação da cultura indígena e sua integração, "progressiva e harmoniosamente", à comunhão nacional[5]. A transformação ocorrida no plano constitucional acompanha o tratamento dos índios na seara internacional, pois pode-se observar a superação do princípio assimilacionista em diversos instrumentos.

A Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1957 foi pioneira no âmbito internacionalista a tratar da questão indígena. Entretanto, apresenta ideais intrínsecos de assimilação cultural e uniformização jurídica, mostrando uma vertente liberal e individualista da dignidade da pessoa humana.

---

[5] O Código Civil de 2002 determinou que a regulamentação da capacidade indígena seja feita por lei especial. Há diversas propostas no Congresso, e desde 2016, tem-se a última proposição de Projeto de Lei no Senado sob o nº 169 de autoria do senador Telmário Mota, mas se encontra paralisado em sua tramitação.

O avanço mais significativo deu-se com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovada em Genebra, Suíça, em 1989 que substitui a Convenção n.º 107. Seus artigos versam sobre a consciência da identidade indígena, do reconhecimento das instituições sociais, econômicas, culturais e políticas das populações que habitavam o país ou uma região na época da colonização, além de elucidar a especificidade desses povos e seu direito de autorregulação dentro do Estado em que habitam. De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), é considerada o instrumento internacional mais atualizado e abrangente em respeito às condições de vida e trabalho dos indígenas[6].

Em 2007, foi aprovada na Assembleia Geral da ONU a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, fruto de uma nova vertente no campo dos direitos humanos na busca de atos normativos e políticas públicas voltadas para grupos sociais e valores coletivos (SANTOS, 2013, p. 43).

Uma das questões de maior destaque no que tange os direitos humanos dos povos indígenas na contemporaneidade é a passagem da ênfase da reivindicação dos direitos individuais universais para os chamados direitos coletivos conforme destaca Santos (2013, p. 47):

> O postulado dos povos indígenas [...] se encontra exatamente no campo [...] do respeito à diversidade. Ainda assim, é possível construir a dignidade humana de forma concreta, do mesmo modo em que os homens desde sempre se humanizam: pela per-

[6] Os setores conservadores do país queriam suprir os termos "povos" e "território" da Convenção, justificando que tais denominações feriam com a soberania nacional (SANTOS, 2013, p. 41). A internalização do dispositivo deu-se somente em 2004.

> cepção do "outro". Uma sociedade é tanto um conjunto de sujeitos como sua negação, daí que é necessário para sua compreensão integral não só considerar seus sujeitos individualmente concretos, mas também o conjunto das relações sociais que os nega como indivíduos isolados.

Uma vez apresentadas as normativas nacionais e internacionais em uma nova perspectiva do direito à alteridade, passa-se a tratar da realidade fática vivenciada pelos povos indígenas no Brasil para refletir sobre o fosso existente entre a abstração jurídica e a dinâmica dos poderes hegemônicos nas quais estão subjugados seus direitos.

A realidade vivenciada pelos povos indígenas no Brasil e a inefetividade da norma

Após o descortinamento das correntes jusfilosóficas e apresentação da avançada normatividade existente para os povos indígenas, passa-se à análise de importantes documentos que expressam, em parte, a realidade social que estão inseridas as comunidades originárias no Brasil.

De acordo com o Relatório da ONU (2016), elaborado pela então Relatora Especial Victoria Tauli-Corpuz na última missão ao Brasil, observa-se um grande número de represálias à reocupação das terras ancestrais dos povos indígenas e a morosidade dos processos de demarcação. Com relação ao primeiro, a relatora constatou a falta de confiança nas forças policiais civis, de fronteira e federal para defesa dos direitos indígenas, uma vez que, muitas vezes, elas fazem parte das forças que disseminam a violência em suas terras[7].

---

[7] O Relatório do CIMI (2021, p. 9) relata o caso do "massacre do rio Abacaxis", quando turistas tentaram entrar ilegalmente na região dos

Sobre a estagnação dos processos de demarcação, dentre suas causas apontou a falta de vontade política no nível ministerial e presidencial, o desapreço pelos modos de vida dos povos indígenas, a falta de treinamento em direitos humanos para as autoridades do Executivo, atrasos administrativos e a judicialização de quase todos os processos seguido pela demora da Suprema Corte em proferir decisões finais (ONU, 2016, p. 5-6).

No que diz respeito aos atores não estatais, constatou a influência da concentração de poder econômico e político nas mãos de um pequeno segmento da sociedade brasileira, grupos sociais que historicamente exploram as terras e os recursos do país e desconsideram qualquer tipo de dignidade ou bem-estar às comunidades indígenas do Brasil (ONU, p. 6).

O Relatório da ONU (2016, p. 7) trata dos projetos de construção de hidrelétricas e infraestrutura, mineração e instalação de linhas de transmissão que são iniciadas sem que haja uma consulta aos povos afetados, não havendo o consentimento livre, prévio e informado nos termos da Convenção 169 da OIT e a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007).

O Relatório "Cumplicidade na Destruição III" (2020) indica que os três principais setores envolvidos nos conflitos entre as populações indígenas na Amazônia são os da mineração, agronegócio e energia. No setor da mineração, a empresa Vale S.A. é acusada de contaminar o rio Cateté, no estado do Pará, principal fonte de água da Terra Indígena Xikrin, além de possuir centenas de requerimentos para exploração de minérios

---

rios Abacaxis e Marimari com intuito de pesca esportiva e houve confronto em operação realizada pela polícia militar levando a óbito dois indígenas da etnia Munduruku e quatro ribeirinhos, sendo que alguns permaneceram desaparecidos.

dentro das comunidades[8]. A Anglo American, multinacional inglesa e uma das maiores produtoras de aço do mundo, que explora ilegalmente terras indígenas do Brasil, como a TI Sawré Muybu, no Médio Tapajós, onde vive o povo Munduruku em isolamento voluntário (APIB, 2020, p.20).

A JBS, maior produtora mundial de carne e segunda maior produtora de comida do planeta, está envolvida em um centro de violações de direitos socioambientais e de direitos humanos na Amazônia, além de escândalos de corrupção[9] (APIB, 2020, p.24).

No setor de energia, o Relatório (APIB, 2020, p. 30) trata da Energisa Mato Grosso, indiciada pelo Ministério Público Federal por fornecer eletrificação rural para posseiros ilegais na terra indígena Urubu Branco. A Bom Futuro Energia está envolvida em casos de infração à consulta prévia sobre a construção de três centrais hidrelétricas no estado.

Estes documentos retratam a realidade violenta e preocupante da vida dos povos indígenas na atualidade. Intensificam-se, continuamente, as expropriações de terras com base na invasão, no loteamento e nas técnicas de grilagem, como os incêndios criminosos que assolaram a região da Amazônia e do Cerrado brasileiro (APIB, 2020).

---

[8] A empresa foi responsável por um dos maiores desastres ambientais da história brasileira com o rompimento da barragem de Mariana, Minas Gerais em 2015. A Biopalma no Pará, sua subsidiária, contaminou comprovadamente os rios e igarapés pelo uso massivo de agrotóxicos (APIB, p. 20).

[9] Com fortes problemas de monitoramento sobre sua cadeia de fornecedores, o caso de corrupção chamado "lavagem de gado" está atrelado a casos como do pecuarista dono de uma fazenda no Mato Grosso, que acumula mais de R$ 20 milhões em multas ambientais desde os anos 2000 por desmatar a Amazônia e cria gado ilegalmente dentro da Terra Indígena Kayabi, fornecendo os animais para a JBS (APIB, 2020, p. 24).

O Relatório do CIMI (2020, p. 6-7) apontou o aumento de casos de violência contra os índios, bem como as invasões de terras e a exploração ilegal de recursos. Igualmente houve aumento da violência por omissão do Poder Público, considerado assim os casos de suicídio e mortalidade na infância indígena, além de outras categorias como a desassistência geral, educacional, de saúde e a disseminação de bebida alcoólica e outras drogas.

Os dados do relatório (CIMI, 2021, p. 9) demonstram a dificuldade com relação aos processos demarcatórios: das 1.299 terras indígenas no Brasil, 832 apresentam alguma pendência estatal, tais como identificação, declaração, homologação. Ainda, dentre estas 832 terras, 536 não obtiveram providência alguma adotada pelo Estado.

O governo de Jair Bolsonaro, por meio do Ministério da Justiça, devolveu 27 processos demarcatórios à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no primeiro semestre de 2019 para que fossem revistos, a partir do surgimento da alegada tese do marco temporal[10], argumentação jurídica frágil, mas que tem instrumentalizado ações judiciais contrárias à demarcação de

[10] A suposta tese tem origem no julgamento da Petição 3.388/RR, referente à Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima, cuja interpretação já foi objeto de preocupação do Relatório da ONU (2016, p. 12). Na decisão, para além de dezenove condicionantes que especificam aspectos da demarcação o STF entendeu que as terras pertenceriam aos indígenas somente se ali estivessem na data de promulgação da Constituição Federal. Isto tem sido utilizado para afastar demarcações de terras em curso ou já finalizadas. O tema ganhou repercussão geral no caso da Terra Indígena dos Xokleng no processo do Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365, julgamento que pode definir o futuro das demarcações de terras indígenas no Brasil.

terras indígenas, inclusive com estabelecimento do Parecer 001/2017/AGU[11].

Com relação à pandemia, os dados da Plataforma de Monitoramento do ISA apresentam o trágico impacto na vida e saúde dos povos indígenas no Brasil. Depois da primeira notificação da doença no país, a FUNAI suspendeu suas ações assistenciais com intuito de evitar a disseminação do vírus nas aldeias, interrompendo o abastecimento de cestas básicas nas terras indígenas. Em março de 2020, o plano de contingência elaborado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) reproduziu as determinações da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), não especificando quais seriam as ações necessárias no contexto específico dos indígenas. O Ministro do STF, Luís Roberto Barroso, em medida cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709 protocolada em julho de 2020 pela APIB e por seis partidos políticos, determinou a adoção de providências no combate à epidemia de covid-19 entre a população indígena (STF, 2022).

De acordo com os dados do ISA até julho de 2022, a contagem de indígenas confirmados com o Novo Coronavírus havia ultrapassado a marca de 72.000 indivíduos, bem como o número de óbitos que já somavam 1.315 pessoas, sendo 162 povos afetados[12]. O ISA (2022) definiu indicadores de vulnerabilidade dos territórios indígenas em relação à Covid-19, a partir de dados de vulnerabilidade social tais como a disponibilidade de leitos, números de casos por município, número de óbitos, perfil

---

[11] Foi aprovado por Michel Temer em 2017 e estabelece que a administração federal siga, em todos os processos de demarcação de terras indígenas, as condicionantes definidas no julgamento do caso Raposa Serra do Sol (PET 3388) e o marco temporal. O parecer foi suspenso pelo STF, por decisão do ministro Edson Fachin.

[12] A APIB tem feito sua contagem independente diante da subnotificação dos casos indígenas pelos dados oficiais, segundo estes a população afetada até julho de 2022 seria de 66470 indígenas, com 919 óbitos (ISA, 2022).

etário da população, vias de acesso e outros fatores relacionados com a estrutura de atendimento da saúde indígena e mobilidade territorial. Dentre as 10 terras indígenas mais vulneráveis no Brasil, 4 são terras Guarani no Estado de São Paulo, sendo elas a TI Jaraguá, TI Barragem (com mais alto índice dentre todas), TI Guarani do Krukutu e TI Rio Branco (ISA, 2022).

Os dados analisados sobre a situação da população indígena nos últimos anos demonstram a hegemonia da herança agrária, autoritária, escravocrata e colonial ainda hoje presente na mentalidade das elites brasileiras. Pela nítida falta de políticas públicas, evidencia-se cada vez mais o lugar subjugado em que se encontram os direitos dos povos indígenas.

A historicidade da ausência do Estado com relação aos direitos indígenas é reafirmada pelo CIMI (2021, p. 11) ao correlacionar a atuação do então presidente Jair Bolsonaro atrelado aos interesses da elite agrária e industrial, do capital financeiro, da mídia corporativa, além de sua aliança existente com os neopentecostais, as forças armadas, polícias e milícias e a ausência de efetividade dos direitos indígenas[13].

A atuação contrária aos direitos indígenas é visibilizada com a tentativa de transferência da competência para demarcação das terras indígenas da FUNAI para o Ministério da Agricultura, o que tornou nítida a hegemonia dos interesses latifundiários do agronegócio sobre as reivindicações dos indígenas[14]. A Instrução Normativa nº 09/2020 da FUNAI demonstra a influência direta da bancada ruralista sobre a política indigenista,

---

[13] Nas relações exteriores, o governo de Jair Bolsonaro mostrou-se alinhado ao neocolonialismo estadunidense do então presente Donald Trump, que abandonou tratados internacionais de proteção ao meio ambiente e aos direitos humanos.

[14] A medida provisória 870 transferiu a competência de demarcação de terras indígenas da FUNAI para o Ministério da Agricultura, mas o Congresso determinou que as demarcações permanecessem no Ministério da Justiça (APIB, 2022).

uma vez que ela permite a certificação de imóveis privados dentro dos territórios indígenas ainda não homologados (CIMI, 2021, p. 13). O órgão que deveria garantir os direitos indígenas, passa cada vez mais a se colocar ao lado do agronegócio e de interesses exploratórios[15].

O cerceamento dos direitos e as políticas anti-indígenas tem como consequências a redução de territórios, a dispersão espacial das populações, a violência e o risco de morte e homicídios, uma vez que estão sendo colocadas em alto grau de vulnerabilidade pelo autoritarismo estatal brasileiro, que remonta à barbárie da colonização.

Apresentado o contexto crítico vivenciado pelos povos indígenas no Brasil, sem, contudo, esgotar todas as análises possíveis, em seguida será abordada a insuficiência dos paradigmas jurídicos da modernidade diante da realidade que se mostra sistematicamente violenta e, até o momento, isenta de maiores consequências jurídicas.

A crítica jurídica como perspectiva jurídica emancipatória dos direitos indígenas

Verificada a distância entre o plano normativo e a realidade vivenciada pelos povos indígenas, percebe-se a insuficiência da utilização dos recursos tradicionais jusnaturalista e juspositivista de compreensão do direito na persecução e garantia dos direitos humanos. O campo normativo possibilita a emancipação individual e coletiva. No entanto, o que se questiona é

[15] Ao tempo do encerramento desta, tem-se a repercussão do assassinato do indigenista Bruno da Cunha Araújo Pereira, então servidor licenciado da FUNAI, e do jornalista britânico Dominic Mark Phillips, "Dom Phillips" trazendo à tona o questionamento dos servidores sobre a política de perseguições promovidas aos servidores, ao lado do surgimento do dossiê conjunto da Associação dos Servidores da FUNAI (INA) e do Instituto de Estudos Socioeconomicos (INESC), que denuncia a atuação anti-indígena do governo (UOL, 2022).

a real efetividade do direito e seu papel no âmbito social, uma vez que o que se evidencia pelos paradigmas clássicos é o seu afastamento de contexto fático.

Há uma fetichização do discurso individualista liberal, que conserva uma aparência de racionalidade, de defesa de uma igualdade formal, mas faz com que a cidadania perda em sua capacidade de ação, conforme ponderam Oliveira Neto e Rebouças (2012, p. 761):

> A soberania estatal desloca-se para o domínio do mercado competitivo, a cidadania vem perdendo seu sentido transformando os indivíduos em meros consumidores e a democracia vem perdendo o seu valor político e se submete à esfera econômica. Hoje, a tirania é econômica e a opressão e exclusão sociais.

Os tratados, constituições e demais normativas acabam se tornando, no campo fático, em "declarações de intenções" onde manifesta a garantia das condições dignas de existência coletiva e individual, a igualdade formal, o acesso à justiça, mas se adere, na prática, às políticas econômicas neoliberais que apenas aumentam o fosso das desigualdades. O discurso da modernidade ocidental limitou a identificar os povos indígenas como selvagens, ingênuos e primitivos, além de utilizar do apagamento ideológico para excluí-los das discussões políticas que os afetam (GÓIS, 2013, p. 28).

Os princípios gerais do direito – como o devido processo legal, a igualdade e a imparcialidade do juiz – destacam-se como valores aplicáveis universalmente localizados no plano do "deve ser", sem atentar-se ao que ele se revela na prática. Por esse aparato ideológico, desvela-se o mito da realidade objetiva das instituições e da neutralidade do Estado, conforme aponta Coelho (2019, p. 383):

> Na verdade, estruturada a economia das nações em torno da propriedade privada, o objetivo oculto da ordem jurídica, que se impunha, jamais deixou de ser a defesa da propriedade, [...]. Infere-se daí que a grande massa dos que nada têm é excluída da proteção constitucionalmente declarada. Mas essa realidade perversa é disfarçada sob os princípios gerais presentes na legislação fundamental da maioria das nações modernas.

Verifica-se, portanto, que tais ideais justificaram o sistema normativo elaborado para defesa da propriedade, ao mesmo tempo que o ordenamento não assegura sequer as mínimas condições econômico-sociais que possibilitem os cidadãos para adquirí-la (COELHO, 2019, p. 383).

O sujeito racional, segundo a visão hegemônica eurocêntrica, era o homem branco e ocidental, desqualificando todos os outros indivíduos do globo. Isto é, a maior parte do planeta, como as mulheres, os indígenas, os estrangeiros, negros e colonizados não foram sujeitos considerados merecedores dos direitos ditos universais, conforme elucida Bragato (2009, p. 121-122):

> As pessoas cujos direitos humanos foram historicamente negados na América Latina são, justamente aqueles que, no discurso ocidental moderno, puderam ser identificados como sub-humanos, porque menos racionais que o protótipo de homem que servia de suporte à ideia de pessoa humana. A figura humana encarnada do colonizado é a antítese do protótipo do sujeito de direitos da modernidade.

São diversas as contradições subjacentes à forma ocidental de se pensar os direitos humanos. Joaquín Herrera Flores (2009, p. 40) pondera que o primeiro grande paradoxo é a crença

de que os direitos humanos seriam como institutos "gravados" na genética humana[16]. Os direitos territoriais dos povos indígenas não podem ser considerados sob a perspectiva jusnaturalizante, uma vez que são frutos de uma longa construção teórica e de lutas sociais desses povos (APARICIO, 2016, p. 20).

Os povos indígenas apresentam um modo de vida, ou seja, uma "condição humana", diversa da concepção do sujeito individual liberal, apresentando-se como uma disparidade entre o universo semântico e originário dos direitos humanos. Martínez Bringas (2003, p. 13) demonstra que a construção liberal dos direitos humanos "esqueceu" os povos indígenas: "[...] a própria lógica do discurso dos direitos humanos se construirá sem observar nem outorgar um espaço a especificidade indígena"[17].

A concepção de que os direitos humanos têm justificativa simplesmente na condição humana, distancia-se da realidade concreta vivenciada pelos indígenas ao mesmo tempo que legitima que o discurso de que estaria caminhando "naturalmente" ao desenvolvimento social cada vez mais libertador.

Ainda sob a ótica da teoria crítica de Herrera Flores (2009, p. 46), outro paradoxo no discurso dos direitos humanos

---

[16] Segundo esse paradoxo apresentado por Herrera Flores (2009, p. 40), o discurso ocidental tradicional tenta criar um tipo de ser humano que conteria um rol de direitos inerentes a si desde os primórdios de sua existência. Ou seja, os direitos humanos seriam produto direto da condição humana, perceptível em qualquer estágio da humanidade, seguindo um certo processo evolutivo na história.

[17] No original: « [...] la propia lógica del discurso de los derechos humanos se construirá sin observar ni otogar un espacio a la especificidad indígena"

é o "duplo critério"[18]. O discurso dos direitos liberais sustentado até o momento visa proteger a ordem já estabelecida e favorável aos grupos hegemônicos. A suposta universalidade deste discurso oculta a emancipação universal de fato em relação ao sistema que sustenta as desigualdades sociais, econômicas e políticas para sobreviver, possibilitando que determinados Estados e indivíduos possam concentrar a maior parte de renda do globo e se desenvolverem sob a abundância gerada pela grande massa de trabalhadores mundial. O legado libertário está destinado apenas a uma pequena parcela da população, não incluindo, notadamente, as populações indígenas.

De todo esse aparato teórico, tem-se que a perspectiva tradicional dos direitos humanos, na prática, é muitas vezes regida pela lógica do mercado. A concepção de desenvolvimento muitas vezes não é a persecução dos direitos inerentes a todos os sujeitos e grupos sociais, mas pelas regras de funcionamento do livre mercado, que acaba por legitimar a destruição de territórios e indivíduos.

O discurso tradicional dos direitos humanos aparece como um aparato protetivo, mas na verdade não busca adentrar no seio da realidade dos povos que alega proteger (HERRERA FLORES, 2009, p. 33). Pela uniformização do discurso dos direitos humanos não é possível apreender as características simbólicas e culturais típicas dos grupos étnicos diferenciados e das comunidades indígenas, muito menos compreendê-las e garantir sua forma de organização institucional.

O Brasil continua sendo explorado por empresas nacionais e estrangeiras, evidenciando a ligação entre desmatamento, incêndios e posse ilegal de terras. Mesmo que a Constituição de 1988, no artigo 213, garanta aos indígenas o direito às terras que tradicionalmente ocuparam os povos indígenas,

---

[18] O duplo critério de racionalidade liberal evidencia-se na conveniência de promulgar uma ideia libertadora universal para todos, mas condicionada a interesses imperialistas (HERRERA FLORES, 2009, p. 46).

ainda necessitam lutar inúmeras vezes contra os ataques advindos de atores que visam modificar ou dificultar sua efetivação.

A judicialização das demarcações pelos grupos hegemônicos é a instrumentalização do discurso dos direitos humanos, demonstrado seu uso retórico adicionado à lentidão do Poder Judiciário que acaba por permitir que os direitos indígenas sejam preteridos em favor de outros interesses, na esteira do pensamento de Hirschl (2004, p. 12, tradução nossa):

> O empoderamento judicial por meio da constitucionalização pode fornecer uma eficiente solução institucional para grupos influentes que procuram preservar sua hegemonia e que, devido à erosão no seu apoio popular, podem encontrar desvantagens estratégicas em aderir aos processos de formulação de políticas pela maioria[19].

Os direitos dos povos indígenas estão em grande parte sujeitos à força avassaladora do mercado e do controle do poder do Estado pelos interesses de sujeitos a ele atrelados. Apesar das raízes históricas destas práticas coloniais, o momento é de maior acirramento diante dos interesses da exploração de riquezas de suas terras.

Houve avanços nas normativas para os povos indígenas, com a superação da política assimilacionista e a garantia de sua identidade e territórios. Entretanto, é somente por meio da análise de sua realidade social que o direito pode contribuir na superação da passividade operada pelas correntes tradicionais do jusnaturalismo e juspositivismo, caminhando para o efetivo

---

[19] No original: "*Judicial empowerment through constitucionalization may provide an efficient institutional solution for influential groups who seek to preserve their hegemony and who, given an erosion in their popular support, may find strategic drawbacks in adhering to majoritarian policy- making processes*''.

processo dialético de reconhecimento do modo de vida, autonomia, participação e demarcação das terras dos povos originários do Brasil.

Conclusão

O artigo teve como tema central a relação entre a efetividade dos direitos indígenas e a limitação dos paradigmas jusfilosóficos modernos, o juspositivismo e o jusnaturalismo. Para tanto, valeu-se do método dialético-crítico para que, após a verificação das normativas nacionais e internacionais, apresentasse a realidade social vivenciada pelos povos originários no intuito de superar a abstração jurídica própria dos modelos da modernidade.

Objetivou-se, assim, por meio da metodologia dialética e da crítica jurídica demonstrar a desconexão da teoria tradicional com a práxis. Teve-se como tese que o formalismo jurídico é insuficiente para a efetivação dos direitos individuais e coletivos no país, principalmente quando se trata de direitos humanos. Partindo-se da análise do jusnaturalismo e juspositvismo, passando pelas normativas para os povos indígenas, passou-se a análise de relatórios atuais produzidos sobre os povos originários, nos quais se verificou que a realidade se distancia do positivado nas legislações.

Na primeira parte, pôde-se observar como foi criado um ideário de que o direito e o Estado seriam instrumentos eficazes na vigilância dos comportamentos sociais no mundo. O jusnaturalismo e o juspositivismo apareceram para legitimar a nova ordem sociopolítica que legitimava os interesses da burguesia liberal.

Em seguida apresentou-se a construção jurídica direcionada aos povos originários, mostrando o desenvolvimento de leis que garantem seus territórios e cultura diferenciada, o que representou um avanço no plano nacional e internacional. Por

meio da utilização dos relatórios recentes sobre os povos indígenas no Brasil verificou-se o quadro de extrema vulnerabilidade diante da contaminação de territórios, construção de usinas sem o prévio consentimento, investimentos bilionários de empresas nacionais e estrangeiras que ensejam a destruição da fauna e flora e a morte de indígenas com o descaso sanitário durante a pandemia do Coronavírus. Verificou-se que os interesses individuais predatórios da mineração, agropecuária e energia se fortalecem e contribuem na ineficácia dos direitos humanos.

Por mais que exista, na tradição jurídica brasileira, a institucionalização formal dos direitos humanos e a colocação da igualdade e liberdade no plano abstrato, não há como negar a sua ineficácia diante da ausência do Estado em função de suas relações clientelistas e pouco democráticas.

Ao final, descortinou-se os paradoxos existentes na teoria tradicional dos direitos humanos e seu deslocamento da historicidade dos direitos dos povos indígenas, sendo necessárias novas formas de conhecimento e de desenvolvimento do campo jurídico ao lado do contexto social brasileiro. A articulação jusfilosófica, legislativa, política e social esposada conduziu às seguintes verificações: a não concretização das demandas plurais dos povos indígenas, a inefetividade cada vez mais evidente dos paradigmas jurídicos tradicionais, o controle do Estado e acesso aos bens necessários à vida digna são concentrados por grupos que têm sua influência respaldada no poder econômico.

O direito se identifica com um conjunto de mitos fabricados pela doutrina jurídica da modernidade, como os princípios do primado da lei, da neutralidade, da unicidade, da estatalidade, do devido processo legal, da igualdade, dentre outros dogmas defendidos e idealizados, que excluem o "outro" por meio de mecanismos institucionais que se dizem democráticos e representativos.

A transformação da análise jurídica proposta pela teoria crítica do direito visa estabelecer as condições necessárias a partir da práxis para potencializar o ser humano no acesso a seus direitos, constituindo-se em instrumento de libertação e emancipação social. A crítica jurídica propõe não apenas visibilizar a realidade social que se oculta em um discurso ideológico dominante, mas também a possibilidade de um sistema jurídico aberto à dinamicidade e demandas de sujeitos reais.

Referências

APARICIO, Adriana Biller. Direitos territoriais indígenas – a contribuição da teoria crítica. *Revista Eletrônica de Direito e Sociedade*, Canoas, vol. 4, n. 1, p. 11-26, 2016. Disponível em: https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/redes/article/view/2318-8081.16.9. Acesso em: 12 ago. 2021.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. AMAZON WATCH. *Cumplicidade na Destruição III:* como corporações globais contribuem para violações dos direitos dos povos indígenas da Amazônia brasileira. 2020. Disponível em: https://amazonwatch.org/assets/files/2020-cumplicidade-na-destruicao-3.pdf. Acesso em: 14 de jul. 2022. Relatório técnico.

ANDRADE, José Damião Lima de. *História social dos direitos humanos.* São Paulo: Peirópolis, 2002.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico:* Lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. *Pessoa humana e direitos humanos na Constituição brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial.* 2009. 267 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2009. Disponível em: http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2494. Acesso em: 12 maio 2022.

COELHO, Luiz Fernando. *Teoria Crítica do Direito:* uma aproximação macrofilosófica. Curitiba: Bonijuris, 2019.

COLAÇO, Thais Luzia. Os "novos" direitos indígenas. In: WOLKMER, Antonio Carlos e MORATO LEITE, José Rubens (Org.). *Os "novos" direitos no Brasil:* natureza e perspectivas. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 75-97.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil.* 2020. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf. Acesso em: 12 maio 2022. Relatório técnico.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil.* 2021. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf. Acesso em: 12 maio 2022. Relatório técnico.

DUSSEL, Enrique. *1492*, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUPRAT, Débora Macedo de Britto Pereira. *O Direito sob o marco da plurietnicidade/Multiculturalidade*. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-v-constituicao-de-1988-o-brasil-20-anos-depois.-os-cidadaos-na-carta-cidada. Acesso em: 4 jul. 2022.

HERRERA FLORES, Joaquín Herrera. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos:* os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, FANY (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza:* o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf. Acesso em nov.2016.

GÓIS, Márcio Lúcio de S. *Discurso sobre a demarcação de terras indígenas...ou de como a raposa encontrou a Serra do Sol*. Dourados, UFGD, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HIRSCHL, Ran. *Towards juristocracy:* the origins and consequences of the new constitucionalismo. Cambridge, Massachusetts: First Harvard University Press, 2004.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil.* Disponível em: https://covid19.socioambiental.org/. Acesso em: 14 de julho de 2022.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na história.* São Paulo: Atlas, 2011.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier. *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, n.24).

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito.* São Paulo: Atlas, 2016.

OLIVEIRA NETO, Antonio Dias de. REBOUÇAS, Gabriela Maia. Resistência e efetivação dos direitos humanos: um contraponto entre jurídico e factual. In.: WOLKMER, Antonio Carlos. CORREAS, Oscar. *Crítica Jurídica na América Latina. CENEJUS*, Aguascalientes, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Conselho de Direitos Humanos. Victoria Tauli-Corpuz. *Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os Direitos dos povos indígenas*. 8 de agosto de 2016. Relatório técnico.

SANTOS, José Aparecido dos. A Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas. In.: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. BERGOLD, Raul Cezar. *Os direitos dos povos indígenas no Brasil:* desafios do século XXI. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os povos indígenas e o Direito brasileiro. In.: SOUZA FILHO, Carlos Frederico

Marés de. BERGOLD, Raul Cezar. *Os direitos dos povos indígenas no Brasil:* desafios do século XXI. Curitiba: Letra da Lei, 2013, p. 13-35.

SOUZA FILHO. *O Renascer dos povos indígenas para o direito.* Curitiba: Juruá, 1999.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Barroso determina que União complemente dados sobre saúde indígena no prazo de 30 dias.* Notícias STF, 6 maio 2022. Disponível em <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=486539&ori=1> Acesso em jul. 2022.

UNIVERSO ON LINE (UOL). '*A morte do Bruno foi a gota d'água', dizem servidores da Funai em paralisação nacional*. Disponível em <https://cultura.uol.com.br/cenarium/2022/06/23/196737_a-morte-do-bruno-foi-a-gota-d-agua-dizem-servidores-da-funai-em-paralisacao-nacional.html> Acesso em 19 jul. 2022.

WOLKMER, Antônio Carlos. O direito como parte da ordem divina: Justiniano, Santo Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.*). Humanismo e cultura jurídica no Brasil.* Florianópolis: Boiteux, 2003, p.15-32.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

IGUALDADE, PLURALISMO E DIREITOS HUMANOS EM CHANTAL MOUFFE

Mirele Neme Buzalaf[1]

Introdução

A crise atual das democracias liberais, com início em 2007 e 2008, trouxe consigo movimentos antidemocráticos e retrocessos expressos em práticas xenofóbicas, racistas, elitistas, populistas e outros mecanismos excludentes que coincidem com a negação do conflito, como elemento fundante do político e assunção da possibilidade de consenso racional. Mouffe aponta, como causa dessa crise, a desconsideração do político como espaço de dissenso e a consequente impossibilidade da transformação dos antagonismos em agonismos, o que mantém o inevitável e perene conflito de reivindicações divergentes inerente às sociedades, dentro da configuração amigo/inimigo, na qual não se reconhece a legitimidade do oponente. Esse raciocínio, ao ser transposto para a atual crise dos Direitos Humanos (que situa a democracia liberal como paradigma civilizatório), culmina no questionamento da universalidade, como característica impeditiva do reconhecimento do pluralismo agonístico, na medida em que sua (dos Direitos Humanos) ideia inicial parte do consenso e de uma abordagem unidimensional do que seja a dignidade da pessoa humana, a igualdade e a liberdade.

Embora o pluralismo seja aparentemente incorporado por defensores da democracia liberal, como Rawls (via da posição original) e Habermas (na troca de argumentos entre indivíduos livres e iguais pautados pela racionalidade instrumental),

---

[1] Mestre em Direito pela Instituição Toledo de Ensino (2002). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: nememirelle@uel.br.

as identificações coletivas e a dimensão afetiva do político, como espaço de aparecimento e contraposição de diferentes reivindicações e modos de vida, são desconsideradas o que ocasiona um vazio a ser preenchido com outras formas de identificação coletiva que resultam movimentos violentos e antidemocráticos.

Mouffe é uma ferrenha crítica do modelo dominante no pensamento político atual, especialmente na atual concepção da democracia liberal pautada pelo consenso racional e interpretação insuficiente do ideal de igualdade.

A sua crítica perpassa o que denomina de "visão pós-política" cujo cerne repousa na crença em um mundo que, embora plural, é pacificado em relação às reivindicações que são fruto de um consenso racional entre indivíduos livres e iguais e a atual inabilidade da democracia liberal para lidar com os recentes fenômenos que ameaçam as instituições democráticas.

O político

Mouffe, em suas obras, aborda a insuficiência da acepção atual da teoria democrática liberal para acomodar a natureza profundamente pluralista do mundo. Essa insuficiência se baseia na negação do conflito como elemento indissociável das sociedades e na pressuposição de um consenso racional como elemento da democracia.

Para a pensadora a desconsideração do político, como espaço perenemente adversarial e de aparecimento de diversas reivindicações e visões de mundo tem colocado o pensamento político em um rumo equivocado.

Ao criticar a chamada "visão pós-política", que parte da possibilidade de um consenso racional como base da democracia, conforme assumido por teóricos da democracia liberal, como Habermas e Rawls, diferencia a política de o político. Enquanto a política se refere às instituições, através das quais a democracia se materializa, o político se desenvolve no conflito

entre reivindicações divergentes para as quais nunca haverá uma solução racional. O conflito e o dissenso são, nesse sentido, perenes e não comportam solução racional, sendo elementos indissociáveis e necessários à democracia. Nesse aspecto, o político se desenrola na relação de conflito de posições e anseios, por vezes antagônicos, o que contraria a concepção racionalista, individualista e universalista predominante no pensamento democrático (MOUFFE, 2020, p. 02). Pressupõe, assim, dissenso como base de um conceito agonístico de democracia, apta a transmutar o conflito que se trava dentro da relação amigo/inimigo (descrito por Carl Schimitt, 1976), ao que ocorre entre adversários políticos que reconhecem a legitimidade do oponente. A finalidade da democracia, portanto, é a transformação dos antagonismos em agonismos (MOUFFE, 2015, p. 19).

Consenso e dissenso na democracia e a questão da igualdade

A negação do caráter adversarial do político, ou seja, do espaço de debate e aparecimento de reivindicações divergentes para as quais não há e não haverá solução perene e a suposição de um consenso racional têm minado as bases do regime democrático, gerando antagonismos que, sem o devido espaço de aparecimento, exsurgem na deslegitimação de reivindicações heterogêneas e na consideração do oponente como inimigo e não adversário político a quem se reconhece legitimidade. Fenômenos verificáveis na atualidade, como o crescimento do populismo de direita com ideias xenofóbicas, nacionalistas e excludentes, são fruto da negação do político e da consequente impossibilidade de transformação dos antagonismos em agonismos, por faltar, exatamente, espaço de aparecimento e confrontação de diversas visões de mundo e reivindicações divergentes. O consenso racional, neste aspecto, significa que reivindicações foram desconsideradas e vozes silenciadas e que se estabeleceu uma verdade universal. O político é exatamente o

oposto dessa suposição e importa a existência de uma vibrante esfera pública adversarial, na qual as diferentes reivindicações e valores possam aparecer através da expressão da divergência e do pluralismo. Democracia, nesse sentido, pressupõe a existência de canais de expressão e manutenção da diversidade e do dissenso.

Conforme Mouffe, a aproximação das propostas de partidos políticos de direita e esquerda em um certo consenso no centro e o desaparecimento da linha que divide essas reivindicações importa na invisibilidade de pleitos e silenciamento de vozes. Portanto, a proposta de resgate do político pressupõe a assunção do dissenso, do pluralismo e do caráter adversarial inerentes à democracia e para os quais jamais haverá solução racional.

Transpondo a crítica de Mouffe à realidade brasileira e a de outros Estados de modernidade periférica, a suposição da possibilidade de consenso racional encontra óbice intransponível: a suposição de que a deliberação política se dá entre indivíduos livres e iguais. Marcelo Neves (1996, n.p.), Fernando de Brito Alves e Jairo Neia Lima (2005) esmiúçam, respectivamente, a impossibilidade e a inviabilidade de se pressupor o consenso racional nas sociedades desiguais.

Marcelo Neves (2018, p. 393), ao afirmar a falta de autonomia do Direito no Brasil (com base na inadequação à Teoria dos Sistemas de Luhmann), descreve as relações sociais em termos de subintegração e sobreintegração, o que mina a base de discussão sobre a possibilidade de consenso. Os subintegrados, não possuem as condições de acesso aos direitos previstos no ordenamento jurídico sendo neste incluídos, apenas em relação às restrições das liberdades e prescrições punitivas. Os sobreintegrados, ao contrário, são detentores dos direitos e excetuados das limitações impostas, abstratamente, pelo ordenamento jurídico, o que impossibilita a igualdade na deliberação e tomada de decisões que, por sua vez, é condição de validade do consenso racional.

Fernando de Brito Alves e Jairo Néia Lima (2016, 199-208) ponderam que a pressuposição do consenso nas sociedades igualitárias diverge, em muito, da referente às sociedades desiguais, na medida em que o diálogo que precede o processo de tomada de decisões deve ocorrer entre indivíduos livres e iguais movidos pela racionalidade. Asseveram que, em alguns Estados, como o Brasil, os indivíduos vivem em contextos marcados pela ausência de justiça, igualdade e democracia, sendo muito diferentes dos indivíduos ideais e racionais pressupostos pelo igualitarismo e utilitarismo liberais o que torna o processo de tomada de decisões muito mais complexo.

O pluralismo agonístico

Mouffe afirma a insuficiência do pluralismo concebido pelos teóricos liberais que relega a diversidade à vida privada das pessoas humanas, na medida em que supõe o consenso racional na esfera pública:

> [...] as formas principais do pluralismo liberal, que geralmente partem do chamado "fato do pluralismo" para encontrar procedimentos que lidem com as diferenças tendo como real objetivo tornálas irrelevantes e relegar o pluralismo à esfera privada (2005, p. 19) [Tradução livre][2].

Essa crítica se fundamenta no fato de que a pressuposição da possibilidade de alcance de um consenso racional faz

---

[2] *this is indeed the case with main forms of liberal pluralism, which generally start by stressing what they call "the fact of pluralism" and then go on to find procedures to deal with diferences whose objective is actually to make those diferences irrelevant and to relegate pluralism to the sphere of the private.* MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**, Londres – Nova Iorque: Verso, 2005, p.19.

com que a diversidade fique fora da esfera pública e, assim, seja meramente tolerada como um fator alheio ao âmbito de aparecimento e ao necessário espaço de expressão da diversidade. Por outro lado, o pluralismo radical, no qual não há consenso sequer sobre as regras do jogo democrático, tem caráter desagregador que também impede o político.

A proposta de Mouffe diz respeito à incorporação do pluralismo agonístico à democracia e aos Direitos Humanos, que não apenas tolere, mas celebre a diversidade e a considere como elemento indispensável a uma vibrante esfera pública de aparecimento e consideração. Conforme Mouffe,

> [...] tal pluralismo está ancorado no reconhecimento da multiplicidade de cada um e das posições contraditórias a que esta multiplicidade subjaz. Sua aceitação do outro não consiste meramente em tolerar as diferenças, mas em celebrá-las positivamente porque admite que, sem alteridade e o outro, nenhuma identidade poderia se afirmar. Este é um pluralismo que valoriza a diversidade e o dissenso e não tenta estabelecer uma esfera pública a partir da sua eliminação, uma vez que reconhece neles a real condição da possibilidade de uma vida democrática a ser conquistada (2010, n.p.).

Dessa forma, o pluralismo agonístico, constitutivo do político e condição da democracia é incompatível com a pressuposição de um consenso alcançável racionalmente.

Pluralismo e direitos humanos

Mouffe, através da assunção de que a concepção de Direitos Humanos se pauta na democracia liberal como paradigma (com os problemas já apontados), propõe uma concepção mista de Direitos Humanos que parta da busca de seus

equivalentes em outras culturas além da ocidental, através da verificação de várias respostas fundamentadas em diversas acepções culturalmente situadas do significado da dignidade humana (MOUFFE, 2020, n.p.).

Assim, a dignidade comporta, bem como a igualdade e a liberdade, diversas interpretações e significados variáveis cultural e historicamente.

Raimon Panikkar (1982), citado por Mouffe (2015, p. 126 – 127) traz importantes contribuições à compreensão da dignidade da pessoa humana e sua relação com os Direitos Humanos[3]. Afirma que a atual concepção dos Direitos Humanos repousa na existência de uma natureza humana universal, cognoscível pela razão e na dignidade do indivíduo como seu fundamento. Para Panikkar (1982), o indivíduo é uma abstração decorrente da seleção de alguns aspectos da pessoa humana, para fins de ordem prática, ou seja, é a pessoa humana descontextualizada das identificações culturais e da dimensão afetiva do político, o que coincide com a crítica de Mouffe ao sujeito considerado como base de construção das democracias liberais (2020, p. 02).

De acordo com o filósofo, a consideração do indivíduo e não da pessoa humana como fim dos Direitos Humanos culmina na separação e possível oposição entre o indivíduo e a sociedade na qual está inserido (que ao invés de significar família ou proteção não é nada além da soma dos indivíduos que a compõem). Ao afirmar que cada cultura expressa as experiên-

---

[3] Para Norberto Bobbio a busca de fundamento dos Direitos Humanos é descabida devido à fluidez do próprio conceito, à variabilidade e relatividade histórica e cultural que os permeiam e à heterogeneidade do seu conteúdo (que em certos casos, como na previsão das liberdades e dos direitos sociais, geram antinomias). BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992-2004, 7 tir. p 12 a 16.

cias da realidade de maneira própria e não universalizável propõe diversas formulações de Direitos Humanos que partam de diversos *topoi*, o que vem ao encontro do pluralismo agonístico e à assunção do dissenso, como elemento inevitável do político, conforme defendido por Mouffe (Mouffe, 2015, p. 126-127).

Nesse sentido, a negação do caráter adversarial do político equivale, no plano internacional, à concepção da universalidade dos Direitos Humanos.

Na assunção do dissenso, reconhecimento do político como espaço adversarial e na possibilidade de transmutação dos antagonismos em agonismos, busca-se, a partir da construção de Mouffe, demonstrar a imprescindibilidade da incorporação do pluralismo agonístico a permitir várias formulações de Direitos Humanos, a partir de uma variedade de *topoi*.

Assim, se, no contexto interno dos países democráticos, a assunção da possibilidade de consenso racional é afastada, de acordo com os motivos expostos, nas relações entre diversas sociedades é inviável, em virtude das desigualdades econômicas, sociais e culturais, sendo empecilho a uma concepção única de Direitos Humanos.

Considerações Finais

A assunção do político nos Direitos Humanos tem como consequência a afirmação de que a pessoa humana é titular desses Direitos. A construção atual parte da ideia do indivíduo como ficção que incorpora elementos da pessoa humana para fins específicos com base em uma percepção parcial da realidade, como bem afirma Raimon Panikkar. Enquanto a pessoa humana é considerada contextualizada no ambiente cultural, social e econômico do qual faz parte, o indivíduo é considerado apartado do contexto no qual se inclui. A consideração da pessoa humana, na acepção proposta, como titular dos Direitos

Humanos culmina na necessidade de incorporação de um pluralismo diverso do atual, no qual as diversidades são relegadas ao âmbito da esfera privada.

O pluralismo agonístico de Mouffe, ao contrário de relegar a diversidade à esfera privada da vida, reconhece a multiplicidade de possibilidades da existência humana, celebrando a diversidade e considerando as identificações coletivas e a dimensão afetiva nelas contida. Nesse sentido, difere do pluralismo radical que se baseia exclusivamente na heterogeneidade e não reconhece qualquer base comum gerando a fragmentação total da sociedade. A assunção do político e do pluralismo agonístico na concepção de Direitos Humanos diversifica e pluraliza a ótica pela qual são concebidos esses Direitos e impede que, como ocorre atualmente, se confunda uma visão parcial da realidade com a amplitude do horizonte humano.

Referências

ALVES, Fernando de Brito; LIMA, Jairo Néia. Notes for an Economy od moral disagreements in unequal societies. *Revista Direito Público.* 2005, v. 13, n. 70., p. 199 -208. Porto Alegre: Síntese; Brasília: Instituto Brasiliense de Direito Público. ISSN: 1806-8200. Disponível em: <www.bdr.sintese.com/AnexosPDF/RDU%2070_miolo.pd>. Acesso em: 2018.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. 7ª Tiragem. Rio de Janeiro: Campus, 1992, 2004.

MOUFFE, Chantal. *On the Political.* Londres – Nova Iorque: Routledge, 2005.

MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox.* Londres – Nova Iorque: Verso, 2005. reim. 2009.

MOUFFE, Chantal. *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo.* Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2015/1763. Acesso em: 08 jul. 2020.

MOUFFE, Chantal. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizienship, community*. London: Verso, 1992. Disponível em: https://philpapers.org/rec/MOUDOR.
Acesso em: ago. 2020.

MOUFFE, Chantal. Por Um Modelo Agonístico De Democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, 25, p. 11-23, nov. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782005000200003>. Acesso em: jun. 2020.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o Político.* São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. Londres – Nova Iorque: Verso, 2020.

NEVES, Marcelo. *Constituição e Direito na Modernidade Periférica:* uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

NEVES, Marcelo. Luhmann, Habermas e o estado de direito.
Lua Nova: Revista de Cultura e Política. Versão impressa ISSN 0102-6445. n.º 37. São Paulo: Lua Nova. 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451996000100006>.
Acesso em: set. 2020.

PANIKKAR, Raimon. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? IN: *Diogenes*, v. 75-102, University of California, Santa Barbara. 1982. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/039219218203012005>. Acesso em: jun 2000.

RAWLS, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993. Disponível em: <https://scholar.harvard.edu/files/sandel/files/political_liberalism.pdf>.
Acesso em: 25 jun. 2020.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm>. Acesso em: maio 2020.

SCHIMITT, Carl. *The concept of the political*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1976.

IGUALDADE NO ESPAÇO DA APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT

Ivana Nobre Bertolazo[1]

Introdução

Hannah Arendt viveu profundamente o seu tempo. Como nas vezes em que, apanhada na espiral de acontecimentos do século XX, foi presa pela Gestapo nazista, e após liberada, teve que fugir da Alemanha pré - Segunda Guerra Mundial, ou como quando, anos depois, já durante a Guerra, foi presa na França num Campo de Concentração e conseguiu fugir novamente. Outras vezes, foi ela quem literalmente "fez" os acontecimentos, como quando se posicionou publicamente no Julgamento de Eichmann em Jerusalém. Sua vida foi um posicionar-se constante, sem se abalar com as críticas e julgamentos.

Devido a essas experiências pessoais, ela constrói uma obra na tentativa de entender o mundo em que viveu, e na tentativa de explicar ocorrências aparentemente inexplicáveis, como a ascensão do nazismo, o Holocausto, a destruição gerada pela Segunda Guerra Mundial.

Com isso, constrói uma reflexão assistemática (no sentido que cada tema não está expresso em um único livro) de pensamento, mas por outro lado profundamente sistematizada nas origens dos conceitos e no rigor filosófico sobre o qual se debruça sobre algo. Assim, o intuito desse trabalho é discutir como a igualdade se manifesta no Espaço da Aparência. Para isso, em um primeiro momento discute-se o conceito de igualdade em Hannah Arendt, num segundo momento o espaço da

---

[1] Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).

aparência, para, ao final, alinhavar igualdade com o conceito de espaço da aparência, e como ambos se expressam.

O conceito de Igualdade

É interessante na obra de Arendt que ela não supõe que os indivíduos nascem iguais. Esse conceito de igualdade intrínseca, derivada do nascimento, não faz eco em suas ideias. Para ela, igualdade é construção, é um posicionar-se no mundo, de forma muito específica e em situações muito específicas. Também é interessante notar que Arendt não acredita numa natureza humana intrínseca, expressa de forma direta quando ela afirma "A Terra é a própria quintessência da condição humana [...]" (ARENDT, 2001, p. 10). Assim, ela não acredita que nascemos humanos como natureza, mas que desenvolvemos nossas capacidades e potencialidades baseados em três experiências transformadoras: o trabalho, a obra e a ação.

Enquanto o trabalho é a condição que nos permite estar vivos, que abastece nosso ser biológico de vida, e nos traz a manutenção das necessidades vitais de comer, dormir, reproduzir-se, e assim existir no mundo, a obra é o produto do *homo faber*, fabricante, aquele que remodela o mundo a sua imagem e semelhança, ou, aquele que cria um mundo novo do trabalho de suas mãos. Tanto *o animal laborans* como o *homo faber* abastecem-se de atividades muito específicas, que permitem que a condição humana se estabeleça.

Mas é somente com a terceira das atividades daquilo que Arendt chama de *Vita Activa*, a ação, que o homem se completa de certa forma. Assim,

> A ação é a atividade exercida diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da natureza. E é aí que reside a sua importância: tratar dessa relação dos homens entre si sem a mediação das coisas ou de seu produto. São dos feitos humanos

> como eles se apresentam (BERTOLAZO, 2005, p. 164).

A ação é a atividade humana mais difícil de caracterizar. Ela pode ser um falar (um discurso) ou um próprio fazer (a ação propriamente dita), mas ela ter características tão específicas que não facilitam a sua ocorrência, e que, quando ela ocorre, essas características podem fazer com que ela não seja desejada. São elas: a imprevisibilidade do resultado, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores.

A imprevisibilidade do resultado faz com que a ação não seja desejada, pois, uma vez iniciada, não se sabe qual será o seu resultado. E isso traz insegurança. A irreversibilidade do processo faz com que a ação seja irreversível. Ou seja, caso seu resultado, imprevisível, seja não desejado, ou traga consequências negativas, não tem como "desfazer" a ação. Só uma nova ação, também imprevisível, pode, de certa forma, "consertar" ou "rever" os resultados da ação anterior. Mas como ambas são imprevisíveis, assim como toda ação, não há garantia de que essa segunda ação funcione como do "modo esperado". Junto a elas, o anonimato dos autores pode gerar uma angústia muito grande nos homens envolvidos nessa ação, o que mostra a fragilidade inerente à condição humana. Aliás, quem disse que os "homens envolvidos nessa ação" estão realmente envolvidos? Devido ao anonimato dos autores, não se tem essa certeza (BERTOLAZO, 2005, p. 165).

Com isso, some-se a necessidade de a ação de poder fazer aparecer em um *locus* muito específico que é o Espaço da Aparência (tema da próxima seção), percebe-se o quão frágil é a ação, e o quanto ela pode ser sufocada, sem muito esforço.

Com isso, Arendt, após constatar que a igualdade é uma construção, que se dá dentro da esfera pública, nunca na esfera privada, e que, por não existir natureza humana, mas sim, uma condição humana, pois nós homens somos seres condicionados,

ela considera que a igualdade é uma construção possível pela ação entre os homens.

Assim, "[a]s pessoas são iguais na medida em que podem mostrar- se, revelar sua única e exclusiva identidade (subjetividade)." (WINCKLER, 2004, p. 14). Ou seja, não há igualdade no nascimento, mas sim, futuramente, após o nascimento, há a possibilidade de que, ao expressar sua singularidade, os homens possam ser iguais.

O conceito de Espaço de Aparência

Para Arendt, o Espaço da Aparência é um *locus* por excelência não-geográfico, imaterial, mutante, no qual os homens têm a possibilidade de verem e serem vistos, e aparecerem e se mostrarem aos outros. É nesse espaço que se desenvolve a ação, o discurso e a manifestação da faculdade do juízo. Assim, é muito mais fácil explicar o Espaço da Aparência por meio de suas características, que possibilitaram a sua visualização.

Sua primeira característica é a artificialidade. O espaço da aparência não é um espaço natural, ele não existe na natureza. É um espaço artificial na medida em que é criado pelo homem e que "depende inteiramente da intervenção humana, depende inteiramente do comportamento humano enquanto morador e construtor do mundo." (BERTOLAZO, 2005, p. 171). Arendt assim o explica: [...] o espaço mundano que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, <<obra do homem>> num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor do seu corpo (ARENDT, 2001, p. 220).

Ele também é um espaço atemporal, ou seja, não tem uma definição temporal, não está associado a nenhuma época histórica. "O espaço da aparência apareceu, aparece e aparecerá sempre que necessário, sempre que houver homens reunidos na ação, no discurso e na possibilidade de emissão de juízos, na possibilidade de exercício da faculdade do juízo." (BERTOLAZO, 2005, p. 171).

Outra característica é a aespacialidade, ou seja, o espaço da aparência não pode ser identificado como um lugar físico, material.

O espaço da aparência pode ocorrer em todo *locus* geográfico existente no planeta Terra se para isso ocorrerem às (sic) condições mínimas para a sua existência. Da mesma forma o espaço da aparência pode não se manifestar em espaço algum, justamente por não ter as condições mínimas para a sua existência. É um espaço que pode ocorrer no topo do Himalaia ou no fundo do mar. Não importa nem a latitude nem a longitude (BERTOLAZO, 2005, p. 171).

É um espaço onde se exercita a visibilidade, ou seja, onde um aparece e se mostra ao outro. Não há a possibilidade da existência do espaço da aparência se os homens não puderem ver e serem vistos, se não houver condições de visibilidade (BERTOLAZO, 2005, p. 171).

Outra característica importante que garante o Espaço da Aparência é a pluralidade, ou seja, a pluralidade humana, a presença dos outros. O espaço da aparência, por ser um espaço onde um se mostra ao outro, só pode existir na pluralidade, só pode existir onde não exista apenas a singularidade, onde se manifestem no mínimo dois seres humanos, o que se mostra e o que vê, o que aparece e o que percebe o aparecimento (BERTOLAZO, 2005, p. 171).

Segundo Cristina Sánchez Muñoz: A percepção das aparências para Arendt depende do olhar do outro, isto é, requer uma pluralidade de agentes. (MUÑOZ, 2003, p. 263) [tradução nossa].

Outra característica do espaço da aparência é a sua potencialidade. O espaço da aparência tanto pode ocorrer quanto pode não ocorrer. O espaço da aparência só pode cumprir a finalidade para qual ele é destinado se ele puder se expressar de forma livre, não esperada. Se ele puder «aparecer» quando é necessário, quando as condições para a sua manifestação sejam

preenchidas. Outro detalhe que reforça a potencialidade do espaço da aparência é que nem sempre ele existe (BERTOLAZO, 2005, p. 171).

Como ele pode existir ou não existir, isso mostra uma outra característica que é contraditoriedade. É um espaço contraditório, que precisa existir e precisa não existir.

Ele precisa existir, pois nenhum homem pode privar-se dele, porque se privar dele significa privar-se da realidade; realidade que humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos (BERTOLAZO, 2005, p. 172).

Segundo Muñoz "aparecer em público significa adquirir realidade para os demais" (MUÑOZ, 2003, p. 264). Mas como nenhum consegue viver permanentemente nesse espaço, pois, afinal o Espaço da Aparência não é local da manutenção da vida (essa necessidade resolvida pelo trabalho), ele é um espaço que se caracteriza por aparecer e desaparecer, pois só nessa dicotomia é que ele consegue cumprir sua função.

Assim, o espaço da aparência também é um espaço imprevisível. "Ele não pode ser controlado, marcado. Ele se manifesta na imprevisibilidade, na faculdade de manifestar-se nas horas mais propícias para sua implementação." (BERTOLAZO, 2005, p. 172).

Arendt entende que o Espaço da Aparência também pode ser entendido como espaço público, "que é o espaço em que tudo vem a público, pode ser visto e ouvido, e tem a maior divulgação possível." (ARENDT, 2001, p. 59) Também é o espaço em que o termo público significa o próprio mundo, o "lugar que nos cabe dentro dele" (ARENDT, 2001, p. 62). É relacionado com o "produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem." (ARENDT, 2001, p. 62).

A palavra "público" no sentido utilizado por Arendt não coincide com o uso cotidiano da palavra. Para ela, "público

é o que pode ser visto e ouvido por todos (em outras palavras, o que aparece a todos); é aquilo que tem a maior divulgação possível; e, também, significa o próprio mundo natural e o mundo artificial construído pelo homem." (BERTOLAZO, 2005, p. 173).

Com isso, o vocábulo 'público' aqui não se confunde com os conceitos utilizados cotidianamente, como "público" sendo sinônimo "daquilo que é de todos". Ou então com o conceito jurídico da palavra "público", que significa "governo ou administração pública."

Arendt propõe o conceito de "público" como uma possibilidade de visão e de escuta. Onde homens, e não homens, podem ver e serem vistos. Esse espaço pode ser até descrito como um *locus* imaginário, pois é um espaço criado pelos homens, para os homens, onde eles podem ser vistos, ouvidos, pois quem fala, aparece ao outro, e quem escuta, vê o outro aparecendo.

É no espaço da aparência que pode manifestar-se tanto a verdadeira política como a igualdade. A verdadeira política é a política não institucionalizada, e nem com ela se confunde. A verdadeira política é a capacidade humana da ação e do discurso, e eles se manifestam no espaço da aparência. O fato de poder agir, entre pares, e o fato de poder discursar, entre pares.

Igualdade no Espaço de Aparência

Para Arendt, o Espaço da Aparência, o espaço público, é o local de encontro de homens e mulheres livres e iguais. Para que isso possa acontecer, existem alguns pré-requisitos.

O primeiro ponto é que, os homens, só podem se manifestar no espaço da aparência após cuidarem da manutenção da sobrevivência. As necessidades do *animal laborans* têm que ser satisfeitas, para que então o homem possa participar da convivência pública.

O segundo ponto é que, após atender as necessidades da obra, do *homo faber* enquanto criador de mundos na sua solitude e resolvedor de problemas, é que o homem pode, de certa forma, liberar-se para circular pelo espaço público.

Esse espaço, o público, o espaço da aparência por excelência, é local onde os homens apresentam-se aos outros homens, apresentam-se "enquanto" homens e "para" outros homens. Essa aparência não é mera existência corporal. Não prescinde dela, ou seja, o homem precisa de um corpo, mas ele não é só um corpo. Ele precisa do corpo para aparecer, mas o seu "aparecimento" não se resume a isso.

A aparência é o escolher a forma como aparecemos aos demais, ou seja, o colocar-se perante os outros, ser o agente do ato, ou o autor das palavras, a forma como nos apresentamos aos demais é importante. A possibilidade de escolha sobre qual forma nos apresentamos aos outros.

É por meio das palavras e ações que fazemos a aparição ao mundo. E essa aparição acontece como inserção do sujeito em um mundo preexistente. Ou seja, o homem insere-se em um mundo que já existe, e essa inserção, de certa forma, é um segundo nascimento e confirma sua existência original. Esse segundo nascimento surge como o novo, um novo aparecer, uma nova posição, que somente tem sentido como ação quando consegue revelar o agente.

Com isso, com esse "nascimento" ao público, vê-se que não nascemos biologicamente iguais.

> Tornamo-nos iguais, enquanto membros de uma coletividade, em virtude da decisão conjunta que garante a todos direitos iguais, e em virtude da capacidade que possuem os homens de atuar conjuntamente, na base de um acordo de interesses. (WINCKLER, 2004, p. 13).

E as pessoas são iguais na medida em que podem mostrar- se, revelar sua única e exclusiva identidade. Segundo Winckler:

> A igualdade própria da esfera pública – este parece ser o ponto de vista de Arendt – é sobretudo uma igualdade de papéis (roles). No âmbito público da existência humana todos são igualmente cidadãos. Nesta perspectiva qualquer diferença anterior a esse estatuto (como o fato de ser homem ou mulher, branco ou negro) ganha relevância na medida em que confere a cada qual um ponto de vista distinto sobre as coisas, condição que favorece a pluralidade. A riqueza de perspectivas é essencial à vida pública (2004, p. 15).

Com isso, percebe-se em Arendt uma igualdade própria da esfera pública, uma igualdade de papéis que se revela na atuação dos cidadãos quando interagem. Com isso, a política não está no homem, nem na natureza humana, mas sim na relação entre eles, no espaço da aparência.

Considerações finais

Para Arendt, a igualdade não é um dado biológico, com a qual nascemos com ela. Ela pensa a igualdade como uma construção feita no espaço da aparência, onde homens e mulheres são iguais pela possibilidade de mostrarem sua singularidade na pluralidade de homens, pela possibilidade de aparecerem e se mostrarem ao mundo.

Assim, na primeira seção, analisou-se, de forma breve, o conceito de igualdade de Arendt, na qual ela considera a possibilidade de uma igualdade política, e não uma igualdade de nascimento, analisando-se os pressupostos da condição humana.

Na segunda seção, analisou-se o espaço da aparência, como espaço político, do domínio público, propiciador da ação humana e do discurso, espaço em que verdadeiramente os homens podem ser potencialmente iguais.

E por fim, na terceira seção, analisou a possibilidade da igualdade no espaço da aparência, no qual, exercitando a possibilidade da ação e do discurso, os homens podem mostrar-se iguais. Com isso, percebe-se que em Arendt, o tema da igualdade está dentro da concepção de política da autora, que precisa ser compreendido dentro dessa concepção, e não como um conceito estanque e isolado.

Referências

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant.* Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um retrato sobre a banalidade do mal.* Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 336p.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. 352p.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito:* O Pensar, O Querer, O Julgar. Tradução de Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 2v. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2002. 382p.

ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política.* Organizador Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2002. p. 91 – 115.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento.* Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 375p.

BERTOLAZO, Ivana Nobre. Direito e Política em Hannah Arendt. *Argumenta.* Jacarezinho. V. 5. p. 160 - 179. 2005.

CORREIA, Adriano et.al. *Transpondo o abismo:* Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 165p.

DIEHL, Daniela Bidin. *Singularidade em meio à pluralidade:* igualdade no pensamento de Hannah Arendt. Disponível em: http://anpof.org/portal/index.php/es-ES/agenda-encontro-2018/user-item/475-sergiomariz/495-categoriaagenda2016/12440-singularidade-em-meio-a-pluralidade-igualdade-no-pensamento-de-hannah-arendt. Acesso em: 13/05/21.

DIEHL, Daniela Bidin. *Singularidade, pluralidade e igualdade:* elementos constitutivos da liberdade política em Hannah Arendt. 2019. Programa de pós-graduação stricto sensu em Filosofia. Centro de Ciências Humanas e Sociais. UNIOESTE, Toledo.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos.* Um diálogo como pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HISTÓRIA VIVA GRANDES TEMAS. Edição Especial Temática: *Os Gregos.* São Paulo: Ediouro, ano 1, n. 3. 2003.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: O Resgate da Política. Parte I: O Conceito de Ação. *Crítica*, Londrina, v. 5, n. 19, p. 271 –280, abr/jun.2000.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: O Resgate da Política. Parte II: Vita Contemplativa: A Faculdade de Julgar e sua Intrínseca Politicidade. *Crítica*, Londrina, v. 6, n. 23, p. 403 – 419, abr/jun. 2001.

MUÑOZ, Cristina Sánchez. Hannah Arendt. *El espacio de la política.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. 364p.

WINCKLER, Silvana. Igualdade e Cidadania em Hannah Arendt. *Direito em Debate*. Ano XII, n.º 22, p. 8 – 22. jul. /dez. 2004.

CONTRIBUIÇÕES DE NUSSBAUM PARA A IGUALDADE GLOBAL

Daniela Hruschka Bahdur[1]

Introdução

Martha Nussbaum é uma filósofa estadunidense e uma das intelectuais mais respeitadas na atualidade. Apresenta uma teoria de justiça mista, pois baseia-se tanto na teoria crítica, como na teoria de bem-estar social. É uma das filósofas mais proeminentes da atualidade dentro da filosofia liberal. A questão das desigualdades é explorada por ela em todos os seus aspectos, principalmente a desigualdade de renda já no início do Capítulo 4 de sua obra *Fronteiras da Justiça*, onde cita o Relatório sobre Desenvolvimento Humano das Nações Unidas de 2009 para explicitar o grau crescente de desigualdades globais:

> As desigualdades globais de renda cresceram no século XX em ordens de magnitude até então desconhecidas. A distância entre as rendas dos países mais ricos e dos países mais pobres era cerca de 3 para 1 em 1820, de 35 para 1 em 1950, de 44 para 1 em 1973 e 72 para 1 em 1992.[2]

---

[1] Doutoranda em Filosofia (UEL). Mestre em Direito Econômico Internacional em 2008, pela Universidade Ludwig Maximilian, na cidade de Munique, Alemanha.

[2] Fonte: Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Relatório sobre o Desenvolvimento Humano 2009.

No entanto, a simples análise destes dados fornecidos pelo IDH[3] não é suficiente e esconde desigualdades ainda mais brutais. Há a questão das mulheres, por exemplo, que comprovadamente recebem menos educação, menos oportunidades e até menos condições básicas de vida.

A autora (2012, p. 8) cita, já no início da obra *Criar Capacidades a condição de mulheres na Índia* com o exemplo de uma única pessoa, que revela comportamentos de grupos sociais, de comunidades. As meninas, quando não são abortadas (governo editou legislação que proíbe se saber o sexo do bebê, por este motivo), recebem menos alimentos da própria família, pois, precisam pagar o dote para se casar e irão fazer parte da família do marido de qualquer forma no futuro.

Além das mulheres, outras desigualdades que Nussbaum também analisa para chegar a conclusões da situação real das condições de vida da humanidade, são: Desigualdades de classe, casta, raça, religião, etnia e também entre populações rurais e urbanas. Essas desigualdades não são necessariamente dependentes da pobreza em geral, mas são um fator agravante e de manutenção da pobreza em inúmeros casos.

Assim, apresenta-se neste artigo a análise das justificativas da filósofa para sua Teoria de Justiça em relação ao valor igualdade com exemplos práticos por ela elencados. Além de dados sobre a atual desigualdade global ainda mais alarmantes.

---

[3] O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é uma medida resumida do progresso a longo prazo em três dimensões básicas do desenvolvimento humano: renda, educação e saúde. O objetivo da criação do IDH foi o de oferecer um contraponto a outro indicador muito utilizado, o Produto Interno Bruto (PIB) per capita, que considera apenas a dimensão econômica do desenvolvimento.

Justificação da teoria das capacidades

Nesta busca de uma teoria da justiça adequada às necessidades humanas nasce a Teoria das Capacidades justificada pela autora na seguinte medida:

> Qualquer teoria da justiça que tem por objetivo fornecer uma base para oportunidades de vida dignas e oportunidades para todos os seres humanos deve reconhecer tanto as desigualdades internas a cada nação quanto as desigualdades entre as nações, e deve estar preparada para tratar da interseção complexa dessas desigualdades em um mundo de interconexão crescente e global (Nussbaum, 2013, p. 279).

Esta é a grande questão, o grande problema que instigou a filósofa a elaborar sua teoria. Com a inclusão no debate público não só do papel dos Estados nacionais, mas dos diversos atores globais: ONGs, empresas multinacionais e transnacionais, além dos movimentos sociais. Afirma:

> ...uma teoria viável de justiça para o mundo contemporâneo deve de algum modo enfrentar as transformações dos centros de influência e de vantagem que tornam o nosso mundo muito diferente do mundo dos estados republicanos livres da *Paz Perpétua* de Kant.
> A teoria dominante da justiça, utilizada geralmente para pensar sobre assuntos globais... é alguma forma de teoria do contrato social, uma teoria que vê os acordos globais como resultado de um acordo entre as pessoas, visando a vantagem mútua, em virtude da qual aceitam deixar o estado de natureza

> e governar a si mesmas pela lei (Nussbaum, 2013, p. 279).

Porém, argumenta que as teorias do contrato social como elaboradas, apresentam "defeitos estruturais" geradores de resultados imperfeitos na aplicação prática no mundo. Em especial a teoria rawlsiana não seria capaz de justificar, por exemplo, uma redistribuição de riquezas entre as nações sem que haja o afastamento da abordagem contratualista em que se baseia *O direito dos Povos* de Rawls. A necessidade moral de "repasse" de valores financeiros de nações ricas para nações pobres é apresentada pela autora em sua lista de princípios para a estrutura global. Segue ainda a justificativa em relação à base de vantagem mútua das teorias contratualistas. A autora argumenta ser insuficiente a vantagem mútua para a realização de justiça global porque mesmo a "estratégia do contrato global" rawlsiana "não pode defender a redistribuição das nações ricas para as nações pobres sem afastar-se, em vários aspectos importantes, da abordagem contratualista." (Nussbaum, 2013, p. 280).

E que, portanto:

> não podemos chegar a uma teoria adequada da justiça global encarando a cooperação internacional como um contrato para a vantagem mútua entre partes que se encontram em situação semelhante entre si no estado de natureza. Podemos produzir tal teoria somente se refletirmos sobre **o que** todos os seres humanos precisam para ter uma vida rica (Nussbaum, 2013, p. 280, grifo nosso).

Daí a necessidade de uma abordagem mais abrangente, que inclua, além da vantagem mútua na concepção do contrato social, também o valor da solidariedade.

Nussbaum (2013, p.18), descreve estes defeitos apresentados como "estruturais" e assim inconciliáveis com as aspirações de sua própria Teoria das Capacidades. Por isso, favorece o "enfoque do desenvolvimento humano".

"O que?" grifado na citação acima é a grande questão. A filósofa inicia sua proposta com um conjunto de direitos básicos estendidos/ampliados, se compararmos aos Direitos Humanos que temos hoje e com a diferença de que ela apresenta mecanismos de implementação das suas propostas.

A teoria em si é apresentada nesta obra: "Fronteiras da Justiça" e é detalhada, ampliada em outras obras, dentre elas: *Criar capacidades*, *Sem fins lucrativos*, *Cosmopolitismo* e demais escritos e palestras.

Tem-se, portanto, direitos básicos com a exigência de serem "efetivados - implementados" e a necessidade do cultivo da "cooperação social" tanto em relação à solidariedade (Locke) quanto em relação à vantagem mútua (Rawls).

Então, o objetivo desta teoria da justiça é, dentre outros, "oferecer algo tanto novo quanto velho, ressuscitando as concepções mais valiosas de solidariedade humana transnacional que encontramos em Grotius os e outros expoentes da tradição da lei natural." (Nussbaum, 2013, p. 281).

Teoria nussbauniana e a realidade brasileira

Segundo relatório da ONU de 2019, o Brasil tem a 2ª. maior concentração de renda do mundo.

No Brasil, o 1% mais rico concentra 28,3% da renda total do país (no Catar essa proporção é de 29%). Ou seja, quase um terço da renda está nas mãos dos mais ricos. Já os 10% mais ricos no Brasil concentram 41,9% da renda total.[4]

[4] Reportagem disponível em: https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/brasil-tem-segunda-maior-concentracao-de-renda-

Ainda, em levantamento de 2021:

> o número de cidadãos que vivem abaixo da linha da pobreza triplicou, e atinge cerca de 27 milhões de pessoas, 12,8% da população brasileira. O levantamento feito pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) também aponta que muitas famílias tentam sobreviver com o valor de R$ 246,00 (US$ 43,95) por mês. Pesquisadores afirmam que os altos níveis de desemprego e a ausência de políticas públicas dificultaram o acesso à renda, conduzindo para o pior cenário da pobreza no Brasil, nos últimos dez anos.[5]

Com base nestes dados sobre a desigualdade, que são similares nos países pobres ou ditos em desenvolvimento, percebe-se que Nussbaum tem não só motivos para o detalhamento de uma Teoria da Justiça mais abrangente e que seu estudo para a realidade brasileira é pertinente, como encontram-se respostas a respeito das origens da desigualdade – da questão sistêmica e institucional da manutenção da desigualdade. Onde o indivíduo que sofre as consequências de sua má sorte, pouco pode fazer com suas próprias forças.

Há também propostas comprovadamente bem-sucedidas de mudança de qualidade de vida, de dignidade, nas situações em que a realização de suas propostas, mesmo que de forma análoga, similares às dela ocorreram, a exemplo da sexta Capacidade listada por ela: a da Razão Prática: que é "ser capaz de formar uma concepção de bem para si mesmo e de refletir

---

do-mundo-diz-relatorio-da-onu.ghtml Ultimo acesso em 09 de agosto de 2021.

[5] Reportagem disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2021/04/08/populacao-abaixo-da-linha-da-pobreza-triplica-e-atinge-27-milhoes-de-brasileiros Ultimo acesso em 09 de agosto de 2021.

criticamente sobre o planejamento da própria vida" (NUSSBAUM, 2013, p. 33).

Esta proposta é explicada de forma pormenorizada nas páginas em *Fronteiras da Justiça* (NUSSBAUM, 2013, pp.33-34) da seguinte maneira:

1. Capacidade de raciocinar adequadamente a respeito de temas políticos que afetem a nação, de examinar, refletir, argumentar e debater, não se submetendo nem à tradição, nem à autoridade.

2. Capacidade de reconhecer seus concidadãos como pessoas com direitos iguais, mesmo que sejam diferentes quanto à raça, à religião, ao gênero e à orientação sexual: olhá-los com respeito, como fins, não apenas como ferramentas a serem manipuladas em proveito próprio.

3. Capacidade de se preocupar com a vida dos outros, de compreender o que as diferentes políticas significam para as oportunidades e experiências dos diferentes tipos de concidadãos e para as pessoas que não pertencem a seu próprio país.

Estes exemplos de capacidades a serem desenvolvidas são explicitamente necessárias para todas as sociedades democráticas, para o bem e a manutenção da própria democracia.

Já para realização destas capacidades ela desenvolve argumentação com exemplos práticos na obra "Criar capacidades" e também em "Sem fins lucrativos".

Sua teoria demanda das instituições desenvolver essas habilidades nas pessoas. O Estado é o responsável para a consecução destes objetivos de ênfase no desenvolvimento do pensamento crítico expondo a necessidade de ensino:

a) das artes, dos jogos, da história, da geografia mundiais, e da história do trabalho com ênfase nos estudos de história econômica e nas relações internacionais (e essa com especial atenção aos pactos assimétricos que definiram relações entre as nações, a exemplo das relações coloniais, implantação de corporações multinacionais, investimentos externos no mercado financeiro);

b) de disciplinas articuladas de direito, cultura e política;

c) de disciplinas sobre religiões para aquisição da prática da tolerância.

Essa é só uma das capacidades centrais proposta que revela necessidade de ação estatal na área educacional por parte das instituições e da sociedade como um todo. Portanto, as listas de capacidades centrais e os princípios para a estrutura global não são meras listas, mas sim um estudo profundo e detalhado na busca de um modelo alternativo ao IDH. Um modelo de fomento para novos parâmetros de medida do desenvolvimento humano com propostas de políticas públicas reais embasadas em reflexões filosóficas das mais abrangentes. A lista de capacidades aplica-se a esfera interna dos governos.

Já na esfera internacional Nussbaum elaborou os 10 Princípios para a Estrutura Global, justifica:

> Finalmente, as teorias do contrato social consideram o estado nação sua unidade básica e entendem que as partes contratantes escolhem princípios para tal estado. Essa característica é ditada pelo seu ponto de partida: imaginam as pessoas escolhendo sair do estado de natureza somente quando encontram princípios através dos quais possam viver uma vida cooperativa juntas sob a lei. Esse ponto de partida é uma limitação grave quando consideramos acordos transnacionais, como veremos (Nussbaum, 2013, p. 282).

Em virtude da necessidade da busca de um reequilíbrio entre as nações ricas e pobres, ela elabora uma espécie de "critérios para acordos entre Estados e regramentos mínimos para empresas transnacionais". É a solução em dois níveis, quais sejam: Desigualdade de Prestígio e Força internacional como pa-

râmetros de reequilíbrio que ela alega serem inexistentes na teoria contratualista e que seria suprido pela teoria das capacidades na busca de relações internacionais equilibradas e por consequência mais justas[6].

A proposta da autora para equacionar de forma mais justa e igualitária a relação entre Estados além da igualdade formal e do estabelecido na comunidade internacional no sentido de ser anárquica pela ausência de hierarquia entre nações soberanas no direito internacional é justamente a busca de igualdade material, real. Assim, apresenta o 3º Princípio para a Estrutura Global: "As nações prósperas têm a responsabilidade de fornecer uma parte substancial de seus PIBs às nações mais pobres." (Nussbaum, p. 389).

Conforme Nussbaum (2013, p. 282), a necessidade de busca de um equilíbrio na distribuição de recursos materiais já não é mais apenas uma questão moral na contemporaneidade, mas necessária para a própria sobrevivência da espécie humana. Necessária para a manutenção/consecução da paz entre os Estados nacionais. O encadeamento das consequências da crise sanitária pela pandemia com crises financeiras e logo conflagração de conflitos era não só previsível como é instigado pelas nações ricas em detrimento mesmo de países vizinhos mais fracos economicamente.

O fomento de guerras para recuperação financeira como praxe nos séculos anteriores não é mais aceitável, seja na esfera moral, seja quanto ao risco de aniquilamento da vida na Terra em razão do potencial de destruição alcançado pelas armas

---

[6] Na teoria das Relações Internacionais há critérios definidos na fórmula do IMPULSO ESTRATÉGICO para identificar o grau de "Liberdade de ação" de um Estado, que são: FORÇAS MORAIS, FORÇAS MATERIAIS e TEMPO DISPONÍVEL que quando "multiplicados", leia-se analisados em conjunto, resultam em maior ou menor LIBERDADE DE AÇÃO de um Estado.

existentes e em poder de governos diversos. Armas capazes de destruir o planeta milhares de vezes. Segundo divulgado pelo site Poder 360 em fevereiro de 2022 e que tem como fonte o Stockolm International Peace Research Institute e o Departamento de Estado dos EUA, nove países têm 12.853 ogivas nucleares a postos, sendo que Estados Unidos e Rússia juntos detêm 90% por cento deste arsenal[7].

O caminho para o desenvolvimento humano e paz não é o fomento da indústria bélica. Assim, governos agem na contramão de quaisquer teorias de justiça e se tornam ilegítimos na medida em que há a aceitação de mortes humanas em troca de recursos naturais numa espécie de *looping* histórico infinito. Práticas coloniais continuam a ser empregadas por países ricos no século XXI, a diferença é a diminuição da distância social e consequencial destas práticas diante da globalização, além da velocidade com que as informações a respeito dos conflitos são transmitidas. Assim, uma explosão no Afeganistão ou assassinatos em série na Arábia Saudita são relatados quase que em tempo real. A vergonha e infâmia são abafadas justo por aqueles que detêm "prestígio e força" internacionais, nas palavras de Nussbaum, em troca de recursos, não para sua população, mas para as empresas transnacionais sob as quais os governos se submeteram causando uma concentração de recursos inédita na história. Parafraseando Marx, os governos nacionais das democracias liberais são hoje, mais do nunca na história da humanidade, meros gerentes do capital quase que completamente internacionalizado porquê financeirizado.

Desta forma, sofrimento e desigualdade global atingiram índices jamais vistos, não só no Brasil, mas em todo o globo.

---

[7] Rússia: 5.977 ogivas e EUA: 5.550. Informações disponíveis em https://www.poder360.com.br/europa-em-guerra/russia-e-eua-tem-90-das-armas-nucleares-do-mundo/, último acesso em 04/07/2022.

O *World Inequality Report* 2022 (Relatório Mundial sobre Desigualdades), atesta que os 10% mais ricos detêm 72% da riqueza global, cerca de metade da população global possui apenas 2% dos recursos [8]. Reverter este quadro só é possível através de medidas sociais radicais e tributação inovadora. Depende, portanto, de soluções estruturais, de governos atentos à necessidade de aplicação das Teorias de Justiça enquanto rusga de justiça ainda existe, antes do caos social iminente.

Quanto às futuras gerações, temos a agravante não só da pandemia como fator de atraso no desenvolvimento infantil pelo necessário isolamento social ocorrido em inúmeros países, mas ainda, identifica-se a perda de capacidades de desenvolvimento por fatores econômicos e falta de políticas públicas voltadas para a educação. Também aqui Nussbaum (2015, p. 25-26) apresenta em sua obra *Sem fins lucrativos*, os motivos pelos quais as democracias precisam das ciências humanas para existirem. Ainda, o como desenvolver, no âmbito escolar, capacidades para manutenção de uma sociedade justa e vidas plenas de acordo com as capacidades individuais e escolhas de cada criança.

Em reportagem, a BBC Brasil divulgou em julho de 2022 estudo do Banco Mundial demonstrando o desperdício de desenvolvimento das capacidades de crianças brasileiras e o impacto no PIB nacional que alcançaria 158% [9]. Segundo o Banco Mundial, "em média, uma criança brasileira nascida em 2019 deve atingir apenas 60% de seu capital humano potencial

---

[8] Disponível em: https://wir2022.wid.world/, relatório divulgado em português com apontamentos em: https://outraspalavras.net/desigualdades-mundo/novo-mapa-da-desigualdade-global/#:~:text=As%20desigualdades%20de%20riqueza%20global,toda%20a%20riqueza%20do%20planeta, último acesso em 04/07/2022.

[9] Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62018496. Último acesso em 04/07/2022.

quando completar 18 anos." Segundo o relatório, o investimento em pessoas por parte dos governos é urgente, pois o Brasil precisaria de 60 anos com os dados atuais para alcançar o nível de desenvolvimento dos países ricos caso tome medidas adequadas[10].

Considerações finais

Neste estudo preliminar e pontual sobre a igualdade em Nussbaum, identifica-se que A Teoria das Capacidades e os Princípios para a Estrutura Global são adequados também à realidade brasileira não só por existir no Brasil uma desigualdade de renda e riquezas brutal, mas pela equivalência de situações já estudadas pela autora em países correlatos como a Índia além da formulação de caráter universal da referida teoria.

Buscou-se expor a profundidade com que o ponto da igualdade na filosofia da autora é tratado e os avanços alcançados por ela em relação às teorias contratualistas existentes, em especial a teoria base da autora que tem como esteio a teoria de justiça rawlsiana. Isto com análise social na busca de conhecer-se quem realmente ganha e quem perde com as políticas públicas e econômicas, pois, índices de crescimento econômico sozinhos não expõem este aspecto.

As capacidades apresentadas não são exaustivas e tampouco visam uniformizar as sociedades em relação a critérios e escolhas individuais e coletivos de vida boa, mas sim, fornecer os meios de desenvolvimento das capacidades humanas de forma a possibilitar uma vida digna e plena.

---

[10] Relatório completo disponível em: https://documents.worldbank.org/pt/publication/documents-reports/documentdetail/099359007012217076/idu0c9bcb58a08ac704dbe081eb077b28ef22453. Último acesso em 04/07/2022.

Pode-se dizer ainda que há a ampliação dos direitos humanos básicos e a busca de aperfeiçoamento das teorias existentes. Diante dos acontecimentos recentes de pandemia global, pode-se afirmar que sequer precisamos mais do mecanismo rawlsiano do "véu da ignorância", pois a humanidade já se encontraria como um todo na posição original, ninguém pôde prever se seria contaminado pela Covid e quais seriam as consequências em cada organismo e deveria agir de tal forma que independentemente de onde se encontre física e economicamente, faz-se necessário garantir o desenvolvimento pleno das capacidades humanas da forma proposta por Nussbaum. O investimento em uma vida digna materialmente para viabilidade do desenvolvimento das capacidades humanas de toda e cada pessoa restou evidente.

Contemporaneamente, essa proposta instiga a mais estudos em relação aos efeitos das teorias de justiça, do contratualismo revisto no direito internacional e na elaboração de políticas públicas efetivas no âmbito interno dos Estados nacionais a exemplo do que propõe Martha Nussbaum. Escolhas políticas são a base da desigualdade, resultado de inúmeras medidas privatizantes das atividades do Estado e liberalizantes da iniciativa privada. Portanto, uma escolha, não uma fatalidade. Identificar e combater modelos de governo e econômicos nocivos à própria vida humana em prol da acumulação aviltante de riquezas por parcela ínfima da população mundial é o papel fundamental da filosofia política do século XXI.

Referências

ALEXANDER, John M. *Capabilities and Social Justice*. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum. New York: Published by Routledge, 2016.

GALAMAGA, Adam. *Philosophie der Menschenrechte von Martha C. Nussbaum:* Eine Einfüuhrung in den Capabilities Approach. Marburg: Tectum Verlag, 2014.

GRAF, Günter. KAPFERER, Elisabeth. SEDMAK, Clemens. *Der Capability Approach und seine Anwendung:* Fähigkeiten von Kindern und Jugentlichen erkennen und fördern. Wiesbaden: Springer VS Fachmedien, 2013.

HEGEL, G. W. F.. *Fenomenologia do espírito.* Tradução de P. Menezes. Petrópolis/Bragança Paulista-SP: Vozes/Universidade São Francisco, 2005.

MARX, Karl. *A ideologia alemã.* Tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. - São Paulo: Boitempo, 2007.

NUSSBAUM, Martha C.. *A Fragilidade da bondade.* Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

NUSSBAUM, Martha C.. *Fronteiras da Justiça:* deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Trad. Susana de Castro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

NUSSBAUM, Martha C.. *Justicia Poetica.* La imaginación literaria y la vida pública. Traducción de Carlos Gardini, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1997.

NUSSBAUM, Martha C.. *Anger and Forgiveness*: resentment, generosity, justice. New York: Oxford University Press, 2016.

NUSSBAUM, Martha C.. *Women and Human Development:* The capabilities approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NUSSBAUM, Martha C.. *Hiding from Humanity:* Disgust, Shame, and the Law. New Jersey: Published by Princeton University Press, 2004.

NUSSBAUM, Martha C.. *The New Religious Intolerance.* Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

NUSSBAUM, Martha C.. *The cosmopolitan tradition.* A noble but flawed ideal. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

NUSSBAUM, Martha C.. *Political Emotions*. Why Love Matters for Justice. Cambridge, Massachusetts, London, England: Press of Harvard University Press, 2013.

NUSSBAUM, Martha C.. *Libertad de conciencia:* el ataque a ln lgualdad de respeto. Buenos Aires: Katz Editores, 2011.

NUSSBAUM, Martha C.. *Sem fins lucrativos:* por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

NUSSBAUM, Martha C.. *Kosmopolitismos*: Revision eines Ideals. Darmstadt: Editora Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2020.

NUSSBAUM, Martha C.. *Entrevista de Martha C. Nussbaum para a Revista Piauí*, Edição 122, Novembro de 2016. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-filosofa-dos-sentimentos. Acesso em: 07. jul.2021.

NUSSBAUM, Martha C. Interview with Professor Martha C. Nussbaum - Part 1, Thomson Reuters Austrália, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fm60uwQqeuU. Acesso em: 01. ago.2019.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça.* 4. Ed. Revisada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. 2. Ed. Revisada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

RAWLS, John. *A Lei dos Povos e a Ideia da Razão Publica Revisitada.* Lisboa: Editora Edições 70, 2014.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade.* 7ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEN, Amartya. *A ideia da Justiça.* 5ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia.* 9ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

REFLEXOS DA CONCEPÇÃO DE IGUALDADE EM NANCY FRASER NO DIREITO INTERNACIONAL: PARA ALÉM DO RECONHECIMENTO

Maria José Goulart Vieira[1]

Introdução

A globalização enquanto fenômeno da economia, vem gerando reflexos para a sociedade contemporânea, uma vez que fomenta o mercado mundial e exige uma nova ordem supra e transnacional que permita a livre circulação de capitais, mercadorias, bens e serviços. E neste contexto, abre-se espaço para o exercício de um poder hegemônico de natureza técnico, econômico e financeiro, de proporção planetária, demonstrando por um lado o enfraquecimento dos Estados soberanos e, por outro, implementando instrumentos de governança global. Razão pela qual, a globalização está mudando o modo pelo qual se discute e reformula a justiça (Fraser: 2009, pág. 11). Em razão da crise global, a soberania passa por questionamentos em torno da autoridade e da representação dos Estados, ao mesmo tempo, se faz necessário reconsiderar as relações existentes entre Estados e cidadãos, bem como, seus vínculos e necessidades diante de uma civilização cada vez mais migratória.

Neste sentido, Fraser busca esclarecer os atuais confrontos sobre a globalização e, através do seu diagnóstico acerca do capitalismo neoliberal, a autora procurou demonstrar que, da mesma forma que a crise identificada possui diversos níveis, há uma respectiva gramática de resposta, dentro da qual, os conflitos sociais operam. Assim, torna-se central para Fraser (2020,

---

[1] Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina - UEL. E-mail: maria.jose.goulart@uel.br.

p. 56 - 57) a abordagem negativa da justiça e a crítica a um modelo de justiça social baseada no estado de bem-estar social limitado por fronteiras nacionais, onde tanto as políticas públicas quanto as lutas sociais passam por um momento de readequação à estrutura globalizada do capitalismo contemporâneo, razão pela qual demandam a noção transnacional de justiça.

Visando maior clareza sobre o tema apresentado neste artigo, dividiu-se o artigo em três partes: na primeira, busca-se contextualizar o tema pela análise do diagnóstico do capitalismo feito pela autora, na atualidade, em sua dimensão global; a seguir, explica-se a concepção de igualdade da autora; por fim, os reflexos desta concepção para o direito internacional apontando os mecanismos necessários para o enfrentamento das desigualdades sociais globais como um desafio ao direito internacional.

Capitalismo neoliberal em uma crise global

A crise financeira de 2007 e 2008 trouxe à tona a problemática do capitalismo, extrapolando a esfera financeira e atingindo as esferas fiscais, econômicas, e depois, para a política e a sociedade, estremecendo governos, União Europeia, instituições do Estado de bem-estar social e, de certo modo, o próprio tecido da integração social. Desde o período entreguerras, não se sentia, na sociedade ocidental, tamanha instabilidade e imprevisibilidade em relação à ordem econômica e social (FRASER: 2020, p. 13).

Então, o que há na atualidade é uma crise em proporções monumentais: padrões de vida em queda livre e desastre ecológico iminente; guerras desenfreadas e desapropriação intensificada; migrações em massa enfrentadas com arame farpado; racismo e xenofobia encorajados: e revogação de direitos – tanto sociais como políticos (FRASER, 2019, p. 41).

Periodicamente, o capitalismo produz novas crises, sejam financeiras, políticas. Mas hoje em especial, vivemos uma crise da sociedade como um todo: ao mesmo tempo, crise da economia, da ecologia, da política e do cuidado, uma crise generalizada de toda uma forma de organização social, que está na base do capitalismo, de forma predatória, globalizada, financeirizada e neoliberal (FRASER, 2019, p. 45).

A fase na qual Fraser identifica como pós-socialismo, traz para o primeiro plano a gramática de lutas pelo reconhecimento e com a ascensão do neoliberalismo, houve queda de salários, enfraquecimento de direitos trabalhistas, devastação ambiental, corte de verbas públicas de programas sociais, dentre outros. O fenômeno da globalização se mostra como um paradigma neoliberal que produz uma desregulamentação social, onde o capitalismo reacionário surge juntamente com o populismo conservador que promovem o militarismo, a xenofobia e o etnonacionalismo, impondo demandas políticas para a maioria se sobrepondo às minorias.

O aparato do Estado também passa a ser um instrumento a favor do capital, com legislações punitivas que se colocam em defesa das minorias, mas que na verdade, perpetuam o encarceramento em sua maioria de pobres e negros e não combatem as questões estruturais. Com regimes legais que protegem a propriedade privada e das forças repressivas que eliminam oposição, servindo-se das infraestruturas necessárias para acumulação e das agências regulatórias com a missão de administrar crises.

Surgem assim, novas demandas por reconhecimento, mas também na visão de Fraser, a crise generalizada conduz a uma fase de reorganização social, o que vem sempre ocorrendo em benefício do capital. Ao fazer isso, o capitalismo reorganiza a exploração de classe, com a opressão racial e de gênero (FRASER, 2019, p. 48).

No cerne da sociedade capitalista, há uma tensão arraigada entre a divisão na obtenção de lucros e na produção de

pessoas. Enquanto o capital se esforça de forma sistemática para os lucros, pessoas da classe trabalhadora se esforçam no sentido inverso, para levar uma vida significativa, digna de um ser humano (FRASER, 2019, p. 109).

Fraser parte da análise de um sistema de reprodução social e neste ponto se dá sua crítica ao sistema. É preciso perguntar: quem é a classe trabalhadora global, hoje. A classe trabalhadora global de hoje compreende bilhões de mulheres. São a maioria das mulheres pobres e das classes trabalhadoras, das mulheres racializadas e das imigrantes, das mulheres queer, das trans e das mulheres com deficiência e para todas as pessoas exploradas, dominadas e oprimidas. O capitalismo é incompatível com a verdadeira democracia, na visão de Fraser, que afirma que a democracia atual é também política.

Cativos do poder corporativo e enfraquecidos pela dívida, os governos são cada vez mais vistos por seus governados como serviçais do capital, que dançam pela música dos bancos centrais e dos investidores internacionais, dos gigantes da tecnologia da informação, dos magnatas do setor energético, dos que lucram com as guerras. (FRASER, 2019, p. 87)

Fraser busca compreender como se portam os discursos de caracterização e crítica à configuração contemporânea do sistema capitalista e explica o capitalismo como uma ordem social institucional e justamente essa crise do capitalismo neoliberal traz implicações para o direito internacional, de tal forma que produz uma mudança na forma como o direito lida com os conflitos sociais. E para que haja justiça social, é preciso lutar também por justiça ambiental, educação gratuita de alta qualidade, serviços públicos amplos, habitação de baixo custo, direitos trabalhistas, sistema de saúde gratuito e universal, sem racismo e sem guerra, é uma teoria que defende o combate ao capitalismo, portanto, é antineoliberal e anticapitalista.

A concepção de igualdade em Nancy Fraser

A análise de um sistema de reprodução social característico do capitalismo neoliberal é fundamental para a compreensão e caracterização dos conflitos sociais, identificando tensões que funcionam como mediadoras da superação do atual estado de coisas em direção a um horizonte emancipatório. É preciso ainda, segundo Fraser, uma análise teórico-analítico das injustiças sociais.

A injustiça cultural está vinculada à gramática do reconhecimento, o que exige como remédio mudanças culturais e simbólicas. Na esfera cultural as injustiças de não reconhecimento envolvem disputas sobre a interpretação de identidade e necessitam da afirmação das diferenças, ela é simbólica, estrutural e ocorre pelo desrespeito a estereótipos públicos, envolvendo disputas sobre a representação. Os grupos que demandam por justiça cultural, por exemplo, grupos menosprezados culturalmente em razão da sexualidade, buscam o reconhecimento. Enquanto as injustiças econômicas são aquelas que envolvem além da marginalização, a privação, formando um grupo negativamente constituído pela injustiça, que somente irá deixar de existir pela superação socioeconômica.

Sendo assim, dentro da concepção de Fraser, o que ocorre é que as pessoas podem sofrer ambas as injustiças tanto na esfera cultural quanto na esfera econômica, já que existem injustiças econômicas, que demandam redistribuição material e promovem uma equalização entre diversos grupos e atores sociais, e injustiças culturais, que demandam reconhecimento e promovem uma diferenciação entre grupos e atores sociais. Todavia, existem também pessoas que são submetidas a ambos os tipos de injustiça, de modo que estes precisam ao mesmo tempo defender e negar suas particularidades, conformando um dilema entre redistribuição e reconhecimento como remédios para as injustiças (FRASER, 2008a, p. 74).

Pelo diagnóstico da ascensão do neoliberalismo, Fraser verifica que há um aumento das demandas por reconhecimento, paralelamente às pautas de redistribuição, ou seja, há uma conjunção entre o primado da cultura e do reconhecimento de um lado, e de outro, a necessidade de recolocação das pautas a respeito das desigualdades. Isso explica porque casos como a subvalorização salarial feminina, mesmo sendo uma questão econômica, clama pela mobilização do paradigma do reconhecimento. Disso, então, decorre um dilema: de um lado há total centralidade das lutas por reconhecimento do ponto de vista cultural e de outro a necessidade de assegurar a igualdade diante do desmonte do modelo de bem-estar social.

Esta abordagem da justiça, feita por Fraser, parte de uma divisão analítica das injustiças, enfatizando que nos casos concretos, a superação das injustiças demandará, sempre, políticas conjuntas de redistribuição e de reconhecimento. Isso porque esses eixos de opressão se interseccionam de modo que se torna impossível a remediação das injustiças a partir de uma única esfera (FRASER, 2003, p. 25-26).

Neste cenário de uma sociedade capitalista, tendo o capitalismo enquanto ordem social institucionalizada, emergem as lutas sociais, chamadas por Fraser de "lutas de "fronteira", onde as questões são tratadas como econômicas, mas que são na verdade de cunho político e são definidas pelo mercado, ou seja, afetam diretamente a democracia, uma vez que estas questões excluem a participação da grande maioria de pessoas afetadas diretamente por estas decisões. Enquanto as lutas por reconhecimento envolvem decisões econômicas e de redistribuição, necessitando da paridade de participação enquanto princípio normativo para um ideal de fim das desigualdades sociais.

A partir da compreensão da teoria apresentada por Fraser, se faz necessário ainda compreender o ponto de vista de autora sobre a justiça, o qual ela traça uma reflexão programática sobre "justiça anormal", o que segundo a autora, a maioria

dos teóricos concebeu tacitamente os conflitos sobre justiça com base no modelo do "discurso normal". Desta forma, considerou-se a ausência de desacordos profundos sobre o que é necessário para que uma reivindicação de justiça seja considerada bem formada, e princípios normativos elaborados para resolver disputas em contextos em que a gramática da justiça era relativamente estável.

Essa abordagem de "normalidade" é totalmente inadequada hoje, quando os conflitos de justiça frequentemente assumem aspectos de "linguagem anormal". Na ausência de uma ideia compartilhada sobre o "o que", o "quem" e o "como", não apenas as questões de primeira ordem da justiça normal, mas a própria gramática da justiça está aberta à discussão. O que é necessário hoje, portanto, é um tipo diferente de teorização política, visando esclarecer problemas de "justiça anormal", em que conflitos de justiça de primeira ordem estão entrelaçados com meta-desacordos, considerando o lado positivo e o lado negativo da justiça anormal, avaliando a discussão de desvantagens anteriormente negligenciadas, como desigualdades não distributivas e injustiças transfronteiriças, ao mesmo tempo em que a autora delineia, as poucas possibilidades de superar a injustiça enquanto uma estrutura, em que as reclamações possam ser razoavelmente sujeitas a exame, e enquanto não houver órgãos capazes de resolvê-las de forma eficaz (FRASER, 2013, p. 747).

Esta abordagem negativa da justiça, feita por Fraser, parte de uma divisão analítica das injustiças, enfatizando que nos casos concretos, a superação das injustiças demandará, sempre, políticas conjuntas de redistribuição e de reconhecimento. Isso porque esses eixos de opressão se interseccionam de modo que se torna impossível a remediação das injustiças a partir de uma única esfera (FRASER, 2003, p. 25-26).

Neste cenário de uma sociedade capitalista, tendo o capitalismo enquanto ordem social institucionalizada, emergem as lutas sociais, chamadas por Fraser de "lutas de "fronteira", onde as questões são tratadas como econômicas, mas que são

na verdade de cunho político e são definidas pelo mercado, ou seja, afetam diretamente a democracia, uma vez que estas questões excluem a participação da grande maioria de pessoas afetadas diretamente por estas decisões. Enquanto as lutas por reconhecimento envolvem decisões econômicas e de redistribuição, necessitando da paridade de participação enquanto princípio normativo para um ideal de fim das desigualdades sociais.

Fraser revê a própria interpretação anterior sobre "o quê" da justiça, e apresenta uma terceira dimensão, a política, junto com as dimensões econômicas e culturais destacadas anteriormente. Analiticamente distinta de redistribuição e reconhecimento, a representação serve em parte para explicar as "injustiças no nível da política comum" que surgem internamente, dentro de sociedades políticas delimitadas, quando regras de decisão distorcidas privam as pessoas de voz política. Elas já contam como membros, prejudicando sua capacidade de participar como pares na interação social. A importância desta reformulação se dá, em razão da análise específica acerca da autonomia relativa das desigualdades enraizadas na constituição política da sociedade, como distintas da estrutura econômica ou da hierarquia de status (FRASER, 2009, p. 17-18).

A autora avalia a capacidade da teoria da esfera pública de propor o projeto, de repensar a democracia para tempos anormais, questionando sobre a possibilidade de o ideal de uma comunicação política inclusiva e irrestrita ainda ter um papel crítico e emancipatório na era atual, em que os públicos não coincidem mais com as cidadanias territoriais, as economias não são mais nacionais e os estados não possuem mais a capacidade necessária e suficiente para resolver muitos problemas.

Devemos, igualmente, desconfiar das diferenças ontológicas pregadas com vistas a legitimar uma ordem social dupla, que postula um conjunto de direitos para “nós” e outro para “eles”. Tais tentativas mascaram ansiedades identitárias e perpetuam um enquadramento inadequado para a abordagem da

justiça. Elas autorizam a exclusão daqueles que não se qualificam de sujeitos de justiça (FRASER, 2014, p. 275).

Para o enfrentamento das desigualdades sociais globais, enquanto desafio ao direito internacional, Fraser defende a paridade de participação a partir de uma visão universalista, onde a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros adultos da sociedade, interagir uns com os outros como parceiros, para isso deve haver a distribuição dos recursos materiais, de modo que assegure a independência e voz dos participantes, excluindo os arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e as grandes disparidades de riqueza, renda e tempo livre, que negam a algumas pessoas os meios e as oportunidades de interagir com outros como parceiros (FRASER, 2009, p. 36-37).

O que implica a exclusão de normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e as características associadas a elas e que requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social. Então, o que é preciso? uma política transformativa, que alie economia e cultura e promova igualdade real socioeconômica entre os grupos (FRASER, 2007, p. 118-119).

Fraser critica o modelo de justiça social baseada no estado de bem-estar social limitado por fronteiras nacionais, e afirma que tanto as políticas públicas quanto as lutas sociais passam por um momento de readequação à estrutura globalizada do capitalismo contemporâneo e, por isso, demandam uma noção transnacional de justiça.

O que ocorre, no entanto, é que o modelo nacionalizado da justiça sempre tomou como dado que as demandas por justiça seriam enquadradas em um modelo metodológico da cidadania nacional, mas que agora as lutas sociais demandam a superação das fronteiras nacionais, resultando em uma mudança na gramática das lutas que ressalta a centralidade da noção de

representação, identificando quem tem voz, quem tem status na própria estrutura da sociedade, para além das dimensões de redistribuição e reconhecimento (FRASER, 2009, p. 15-16).

Reflexos da teoria Nancy Fraser no direito internacional

No auge da social-democracia, as disputas acerca da justiça normalmente aconteciam no interior dos Estados territoriais modernos, e as discussões acerca da justiça que concerniam às relações entre cidadãos, deveriam submeter-se ao debate dentro dos públicos nacionais e contemplar reparações pelos Estados nacionais. Isso se aplicava para cada um dos dois grandes tipos de reivindicações por justiça, às reivindicações por redistribuição socioeconômica e reivindicações por reconhecimento legal ou cultural (Fraser, 2009, p.11).

Representasse o problema uma questão de redistribuição ou de reconhecimento, de diferenças de classe ou de hierarquias de status, ele era tratado de um modo em que a unidade dentro da qual a justiça se aplicava era o Estado territorial moderno (FRASER, 2009, p. 12).

Na sociedade globalizada, as decisões tomadas em um Estado territorial frequentemente impactam a vida dos que estão fora dele, assim como as ações das corporações transnacionais, dos especuladores financeiros internacionais e dos grandes investidores institucionais. Muitos também notam a crescente visibilidade das organizações supranacionais e internacionais, tanto governamentais como não governamentais, e da opinião pública transnacional, que se desenvolve sem nenhuma consideração às fronteiras, através dos meios de comunicação de massa globais e da cibertecnologia. O resultado é um novo tipo de vulnerabilidade perante as forças transnacionais. Confrontados pelo aquecimento global, o terrorismo internacional e o poderoso unilateralismo, muitos acreditam que suas chan-

ces de viverem bem dependem tanto dos processos que transpassam as fronteiras dos Estados territoriais quanto daqueles contidos dentro delas (FRASER, 2009, p. 14).

Mesmo após defender por anos uma teoria de justiça dualista, Fraser apresenta uma terceira esfera da justiça, denominada esfera política, que diz respeito à representação. Considera assim, que o Estado não se coloca mais como a unidade apropriada para tratar as injustiças, e defende um meta-nível, que seria o enquadramento. De modo que, antes de se remeter a questões de redistribuição e reconhecimento, se faz necessário o estabelecimento de quem são os sujeitos dessas políticas, considerando não apenas como cidadãos nacionais (FRASER, 2009, p. 19).

O modelo keynesiano-westfaliano[2], gerou um fracionamento político, o qual se tornou um obstáculo às populações excluídas em sua unificação de lutas. Razão pela qual, Fraser defende tanto a legislação quanto a jurisdição internacional como uma das formas de superação do mau enquadramento (FRASER, 2009, p. 15).

O acréscimo da terceira dimensão explica também "injustiças no plano metapolítico", aquelas que surgem quando a divisão do espaço político em sociedades políticas delimitadas provoca um enquadramento injusto das questões de primeira ordem de distribuição, reconhecimento e representação; por exemplo, catalogar o que são verdadeiras injustiças transnacionais como questões meramente nacionais. Neste caso, o "quem" da justiça é em si mesmo injustamente definido, na medida em que exclui de qualquer consideração os afetados que não são

---

[2] A expressão "enquadramento Keynesiano-Westfaliano" tem o propósito de assinalar os fundamentos nacionais-territoriais das disputas em torno da justiça no auge do Estado de bem-estar democrático do pós-guerra, entre os anos 1945 e 1970. O termo "Westfaliano" refere-se ao Tratado de 1648, que estabeleceu alguns aspectos principais do sistema estatal internacional moderno.

cidadãos. É o que acontece quando, por exemplo, as demandas dos pobres do mundo são relegadas às esferas políticas internas de Estados fracos ou falidos e eles são impedidos de se opor às fontes externas de sua expropriação (FRASER, 2009, p. 24).

O resultado é um tipo especial e metapolítico de 'deturpação', que Fraser denomina como 'desfasamento' (enquadramento incorreto). *Unframing*, ou atribuição de *frame* injusta, é um conceito indispensável para a teoria crítica, pois permite questionar sobre a configuração do mapa, do espaço político do ponto de vista da justiça. Derivada de uma ideia ampliada do "o quê", essa noção se qualifica para a crítica do "quem". Fraser então reconstrói um vínculo conceitual entre essas duas imagens das escalas da justiça.

Contra Rawls, devemos, pois, contestar os que fazem da cidadania formal o critério último para delimitar quem se classifica ou não como sujeito de justiça, visto que semelhante abordagem necessariamente perpetua um enquadramento equivocado para examinar a justiça em uma ordem social que é transnacional, quiçá global (FRASER: 2014, p. 276).

Fraser aborda ainda, a suposição de que em relação ao estado territorial nacional, a ideia de que seja este, a única unidade dentro da qual a justiça deve ser aplicada, não seja mais axiomática na atualidade, uma vez que os filósofos discutem abertamente os limites da justiça, e ainda a questão de quem deve ser considerado o sujeito da justiça. Com o objetivo de superação do debate, Fraser apresenta uma alternativa "crítico-democrática", que trata as discussões sobre enquadramentos como questões políticas, a serem resolvidas por meio do debate democrático e da tomada de decisões institucionais em escala transnacional, que é ao mesmo tempo um apelo a uma "meta-democracia" transnacional, que serve também para descobrir um terceiro parâmetro da justiça, para além do "o quê" e do "quem", resultando em uma abordagem "como" justificável.

A dimensão democratizante da política transformativa aponta para um terceiro nível de justiça política, além dos dois já discutidos. Anteriormente, eu distingui as injustiças de primeira ordem, correspondentes à falsa representação da política-comum, das injustiças de segunda ordem, correspondentes ao mau enquadramento. Entretanto, agora podemos discernir uma espécie de injustiça política de terceira ordem, que corresponde à questão do "como" (FRASER, 2009, p. 33).

Para uma reflexão sobre a trajetória dos movimentos feministas, por exemplo, Fraser destaca as mudanças sensíveis ao gênero na compreensão do "o quê" da justiça ao longo de várias décadas, traçando a história de três fases do feminismo da Segunda Onda. Na primeira, as feministas se juntaram a outras forças democratizantes da Nova Esquerda para radicalizar um imaginário social-democrata, que há muito se limitava à redistribuição de classes. Na segunda fase, com as energias utópicas em declínio, as feministas gravitaram em direção a um imaginário "pós-socialista", que evidenciava as demandas em prol do reconhecimento da diferença. Atualmente, numa terceira fase emergente, as feministas, atuando em contextos internacionais, criam novas formas de representação política, com consciência de gênero, que extrapolam os limites territoriais, integrando redistribuição e reconhecimento com representação.

Sob o slogan "os direitos das mulheres são direitos humanos", por exemplo, as feministas estão, ao redor do mundo, vinculando as lutas contra as práticas patriarcais locais a campanhas de reforma da legislação internacional. Ao mesmo tempo, minorias religiosas e étnicas, que sofrem discriminação dentro dos Estados territoriais, estão se reconstituindo em diásporas e construindo públicos transnacionais a partir dos quais mobilizam a opinião internacional (FRASER, 2009, p. 15).

A autora defende ainda "a política de enquadramento", relacionando suas ideias sobre justiça a um diagnóstico da conjuntura atual, por um lado, a uma visão do papel do teórico crí-

tico, por outro. Em especial, a virada na representação em relação aos conflitos atuais sobre a globalização, ponderando as possibilidades de uma solidariedade transnacional, a alocação democrática do quadro e os projetos emancipatórios de transformação social, quando novas formas de entender as coisas, forjadas na luta e na discussão, galvanizam os esforços públicos para remediar a injustiça.

A proposta de transnacionalização da esfera pública permite enquadrar adequadamente aquelas questões que há muito tem se mostrado fora do controle de apenas um Estado-nação, como é o caso de temas como meio ambiente, fome global, "guerra contra o terrorismo", direitos humanos, epidemias globais, etc. Esta provavelmente é a sua principal contribuição para a teoria crítica da esfera pública no cenário pós-Westfaliano (SANTOS JÚNIOR, 2020, p. 138).

Com base na ideia de Fraser sobre reenquadramento, é possível uma análise da proteção oferecida a partir dos sistemas internacionais de defesa dos direitos humanos e se há acessibilidade direta a esses mecanismos, permitindo a superação do Estado como unidade de efetivação da justiça.

Finalmente, coalizões transnacionais dos ativistas dos direitos humanos buscam construir novas instituições cosmopolitas, tais como a Corte Internacional de Justiça, capazes de punir violações dos Estados à dignidade humana (FRASER, 2009, p. 15).

Destaca-se ainda, neste caso, o relevante papel do direito como importante fator para a determinação do status social, podendo contribuir para a inclusão ou exclusão de determinados grupos, bem como, de políticas de reconhecimento. A versão universalista adotada pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, defende que o sujeito de direito é qualquer pessoa humana, previsto na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

> Todas as pessoas nascem livres e iguais (artigo 1º) e têm "capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (artigo 2º).

Neste sentido, há uma convergência com o pensamento de Fraser, em relação à paridade participativa que a autora considera também como uma norma universalista em dois sentidos, uma vez que inclui todos os parceiros (adultos) na interação e pressupõe o igual valor moral dos seres humanos (FRASER, 2007, p. 120-121).

No entanto, os mecanismos de proteção dos direitos humanos, não são acessíveis a todas as pessoas, o que implica na visão de Fraser em uma injustiça de terceira ordem, pois corresponde ao "como" da justiça, e que somente ao se adotar uma abordagem democrática do "como", a teoria da justiça assume um formato apropriado para o mundo globalizado (FRASER, 2009, p. 36).

É preciso se considerar ainda, que os ordenamentos jurídicos ao redor do globo divergem diametralmente em relação ao reconhecimento de direitos de gênero, raça, classes, entre outros, de modo que há uma grande dificuldade do reconhecimento de modo transnacional, uma vez que convenções e tratados que versam sobre direitos humanos necessitam da ratificação dos países, bem como, a recepção em sua legislação interna. Deste modo, há um longo caminho na implementação da legislação e jurisdição internacionais, sobretudo, na garantia da igualdade do acesso a direitos, em especial às populações que hoje se encontram socialmente excluídas e sem representatividade no processo de formação do ordenamento internacional vigente.

Considerações finais

A sociedade contemporânea vive um momento, marcado pela grande desigualdade social, onde a população periférica, em sua maioria, vive sem acesso à água, moradia, saneamento básico, saúde, educação e igualdade de oportunidades, e que além destes direitos básicos, a própria condição humana é degradada, em decorrência da exploração pelo sistema capitalista. O prognóstico é de que as gerações futuras irão padecer ainda mais, a população de excluídos aumentará e cada vez mais os sujeitos estarão sem acesso a direitos. Neste cenário, o estudo de Fraser, o qual, apresenta seu diagnóstico do capitalismo atual, defendendo o reenquadramento da justiça no mundo globalizado, onde a posição do Estado na esfera pública, deixa de ser o único sistema possível de garantia de direitos, com a ideia de um sistema globalizado de proteção aos direitos humanos e com um regime de governança global, juntamente com a proposta de uma dimensão política da justiça que promova a paridade de participação aos grupos minoritários como de gênero e raça, são questões de grande relevância para a realidade contemporânea.

O primeiro efeito da visão da autora é a necessidade da caracterização estrutural da conjuntura atual, a análise das lutas sociais decorrentes do mundo globalizado, que não podem se dissociar das lutas por democracia, sob pena de comprometerem a dimensão de redistribuição e reconhecimento, uma vez que a autora não dissocia redistribuição ou reconhecimento sem representação. Neste ponto, a análise se fundamentou na concepção de igualdade em Nancy Fraser, de modo que buscou-se compreender se havia reflexos desta teoria, em relação ao direito internacional.

Para isso, adotou-se a compreensão de que as políticas públicas e as lutas sociais passam por um momento de readequação à estrutura globalizada do capitalismo contemporâneo

e, por isso demandam uma noção transnacional de justiça, e demandam a adoção de uma dimensão democratizante da política transformativa, como um terceiro nível de justiça política, na qual se apresenta uma espécie de injustiça política de terceira ordem, que corresponde à questão do "como", justificável.

No entanto, ao se comparar os mecanismos de defesa dos direitos humanos consagrados no direito internacional, percebe-se que a legislação não condiz com a acessibilidade necessária, na atualidade, para proporcionar a igualdade de acesso aos cidadãos transnacionais. Desse modo, a hipótese inicial, de que haveria reflexos da concepção de igualdade em Nancy Fraser no direito internacional, foi confirmada. Porém, diante da legislação e sistema jurídico encontrados, percebe-se que o mais adequado é afirmar que tal confirmação se dá ainda de forma muito incipiente. Por fim, o nível político da justiça pós-westfaliana, é limitante a atuação do tribunal. Isso porque, segundo o marco teórico, a jurisdição internacional seria uma das alternativas para remediar as injustiças que são distribuídas pelo estado-nação. No entanto, a jurisdição internacional apoia suas decisões nos termos das Convenções ratificadas pelos estados-parte, inobservando o mérito das injustiças, remetendo muitas vezes, novamente à competência do estado-nação, em consequência, de vícios formais, ou questões de legitimidade processual não reconhecida formalmente pela Corte, ou seja, ainda há uma grande inefetividade do direito internacional para promover a igualdade, pela ausência de representatividade dos cidadãos nacionais que compõem os grupos minoritários, na esfera transnacional.

Sendo assim, a dimensão política afeta diretamente a democracia, uma vez que estas questões excluem a participação da grande maioria de pessoas afetadas diretamente por suas decisões, decisões estas em sua maioria, voltadas ao âmbito econômico. Por outro lado, as lutas por reconhecimento demandam decisões econômicas e de redistribuição, necessitando paridade de participação enquanto princípio normativo para um

ideal de fim das desigualdades sociais e uma democracia plena em uma nova perspectiva de sociedade globalizada.

Referências

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%:* um manifesto. Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

DE SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha. *Redistribution or recognition, 15 years later.* Considering the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth, as well as its echoes in Brazil Política & Sociedade; Florianopolis Vol. 17, Ed. 40, (Sep-Dec 2018): 118-155. DOI:10.5007/2175-7984.2018v17n40p118

FRASER, Nancy. *Escalas de justicia.* Trad. Antoni Martínez Riu. Herder Editorial, S. L.: Barcelona, 2008.

FRASER, Nancy. Social Justice in the age of identity politics. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?* a political-philosophical exchange. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. *Revista Brasileira De Ciência Política*, nº 15, Brasília, setembro-dezembro de 2014, pp.265–277. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220141509

FRASER, Nancy. Justiça Anormal. *Revista Da Faculdade De Direito,* Universidade De São Paulo: 2013. V. 108, p. 739-768. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/68001

FRASER, Nancy; JAEGGI, R. *Capitalismo em debate*: uma conversa na teoria crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition Dilemmas of justice in a "postsocialist" age. In: OLSON, K. (Ed.). Adding insult to injury. *Nancy Fraser debates her critics*. London: New York: Verso, 2008a. pp. 9-41.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética?. *Revista Lua Nova*, São Paulo. n.70. pp. 101-138. 2007a.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*: Revista de Cultura e Política [online]. 2009, n. 77 [Acessado 7 Agosto 2021] , pp. 11-39. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000200001>. Epub 22 Jan 2010. ISSN 1807-0175. https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000200001.

FRASER, Nancy. Transnationalizing the public sphere: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post Westphalian world. In: S. Benhabib, I. Shapiro, & D. Petranovich (Eds.), *Identities, Affiliations, and Allegiances* Cambridge: Cambridge University Press, 2007. doi:10.1017/CBO9780511808487.003. pp. 45-66.

LELIS, Rafael Carrano; GALIL, Gabriel Coutinho Galil. Direito Internacional Monocromático: previsão e aplicação dos direitos LGBTI na ordem internacional. *Revista de Direito Internacional:* Vol. 15, nº 1, 2018. doi: 10.5102/rdi.v15i1.5087

ROVEDA, Daniela. A emergência do direito internacional do reconhecimento em face das injustiças globais. *Anais do 5º Congresso Internacional de Direito e Contemporaneidade:* mídias e direitos da sociedade em rede (2019) https://www.ufsm.br/cursos/pos-graduacao/santa-maria/ppgd/congresso-direito-anais

SANTOS JÚNIOR, Nélio Lustosa. *Esfera pública transnacional em Nancy Fraser:* em direção a uma teoria de justiça Pós-Westfaliana. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

SPIELER, Paula. O direito internacional dos direitos humanos: espaço transnacional para reivindicação de injustiças? *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*, Curitiba, v. 12, n. 12, p. 94-104, julho/dezembro de 2012.

JUSTIÇA COMO EQUIDADE: A POSIÇÃO ORIGINAL COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL PARA A FRATERNIDADE

Cristhian Denardi de Britto[1]

Introdução: a justiça como equidade, de John Rawls

Assumo que é amplamente conhecida a teoria da justiça como equidade de John Rawls e me limito a fazer dela uma breve apresentação, considerando especialmente a formulação contida em *Uma Teoria da Justiça* (2008).

Nela, Rawls apresenta uma crítica sistemática ao utilitarismo teleológico baseando sua argumentação na ideia de um contrato hipotético, metodologicamente construído de modo tal que seria capaz de orientar nossas intuições mais profundas sobre a justiça em direção a princípios reitores da estrutura básica da sociedade, incumbida de arbitrar interesses em conflito e distribuir os benefícios decorrentes da cooperação social.

No contrato social, as pessoas se encontram numa situação inicial que Rawls chama de "posição original". Nessa posição, deliberam sobre princípios de justiça encobertas por um "véu de ignorância" que lhes impede de conhecer suas circunstâncias particulares, isto é, sua posição na sociedade (classe social, sexo, gênero, etc.), suas capacidades naturais (grau de força física, nível de inteligência, etc.), suas próprias concepções de bem (desejos e preferências, valores, planos de vida) e propensões psicológicas (temperamento, inclinações). O pouco conhecimento que têm se relaciona aos fatos sociais gerais (descobertas básicas das ciências sociais, como a psicologia, a economia,

---

[1] Doutorando em Filosofia Política pela Universidade do Oeste do Paraná (Unioeste).

a sociologia, etc.) e às "circunstâncias da justiça" (condições socioeconômicas que se verificam quando não existe nem muita escassez nem muita abundância de bens e as pessoas são mais ou menos iguais entre si e mais ou menos vulneráveis às pressões dos demais quando se trata de realizar seus próprios interesses). As pessoas supostamente deverão agir com base em um senso compartilhado de justiça, sabendo que as demais farão o mesmo.

É preciso ainda que as pessoas submetam os princípios objeto de deliberação a um confronto com suas convicções pessoais sobre o justo, refletindo sobre ambos e ajustando reciprocamente uns e outras até alcançarem um estado de equilíbrio — que Rawls chama a propósito de equilíbrio reflexivo.

O resultado deste processo seria um conceito de justiça pautado em princípios que, a grosso modo, assegurariam um direito geral ao mais amplo sistema de iguais liberdades básicas a todos (princípio da igual liberdade), bem como um direito à igualdade equitativa de oportunidades de acesso a posições sociais abertas a todos (princípio de igualdade de oportunidades), que tragam maior benefício aos menos favorecidos (princípio da diferença) — nesta ordem de precedência e todos precedendo o princípio da eficiência, inerente ao utilitarismo[2].

No que vem a seguir, interesso-me particularmente pelo papel que desempenha a posição original sob o véu da ignorância na estrutura argumentativa da teoria da justiça como equidade, se é que ela desempenha algum papel, e ensaio uma possibilidade de interpretação. Tomo como guia de meu excurso alguns estranhamentos relacionados à situação inicial das pessoas que deliberam sobre os princípios de justiça: o primeiro indaga se o recurso a uma situação inicial (posição original sob o

[2] Como se vê, apresento os princípios de Rawls na ordem de prioridade lexicográfica que ele mesmo formula, porém, de maneira mais direta e simplificada.

véu da ignorância) e em última análise ao próprio contrato é mesmo necessário para uma teoria da justiça, em vista da adoção da técnica do equilíbrio reflexivo; o segundo indaga como podemos refletir sobre o justo com base em convicções intuitivas que deitam raízes em nossas circunstâncias particulares, estando sob o véu da ignorância, que as encobre; e o terceiro indaga o que se pode esperar do recurso à posição original, caso seja possível uma reflexão nos termos imaginados. Espero através destes estranhamentos poder guiar minha intuição sobre pelo menos um dos papeis que a posição original sob o véu da ignorância é capaz de desempenhar.

Adstrinjo-me apenas à *Uma Teoria da Justiça* e faço dela uma interpretação que talvez possa ser considerada "criativa" ou "construtiva", no sentido em que usa a expressão Dworkin (2007)[3]. No caso, busco aquela que, da minha perspectiva, seria a melhor interpretação do papel da posição original, ainda que possa não resultar de uma intencionalidade deliberada de Rawls e nem esteja expressa e claramente consignada em seu texto (embora deva ser de algum modo compatível com ele).

Estatura ontológica da posição original sob o véu da ignorância

O primeiro ponto envolve a análise da técnica do equilíbrio reflexivo e me parece importante explicar um pouco melhor o seu funcionamento. Sigo de perto Dworkin (2002, p. 242-244) nesta explicação. A técnica do equilíbrio supõe que as pes-

[3] "Em linhas gerais, a interpretação construtiva é uma questão de impor um propósito a um objeto ou prática, a fim de [tentar] torná-lo o melhor exemplo possível da forma ou do gênero aos quais se imagina que pertençam." (DWORKIN, 2007, p. 63/64). Mas o propósito em jogo não é o do autor, e sim do intérprete, que toma a obra como uma entidade distinta de quem a criou.

soas possuem um senso de justiça que aplicam em sua vida cotidiana e que lhes permite intuitivamente avaliar e julgar que algumas instituições e decisões políticas, como as que promovem as liberdades e a superação das desigualdades, são justas e outras, como as que vão dar na escravidão e em determinados tipos de pena, são injustas; supõe também que as pessoas são capazes de ordenar estas convicções intuitivas sobre a justiça conforme um certo grau de correção, por exemplo, considerando que uma igual consideração é mais fundamental que a liberdade, e que a prisão por dívida é menos repugnante que a escravidão por razões de etnia. Assim, para a teoria moral, a técnica do equilíbrio destina-se a fornecer uma estrutura de princípios que sustente nossas convicções intuitivas. Esta estrutura de princípios deve explicar nossas convicções, mostrando seus pressupostos subjacentes, deve fornecer uma orientação naqueles casos em que não temos nenhuma convicção ou temos apenas convicções fracas ou contraditórias; e deve ainda justificar nossos juízos. Os princípios formados a partir de tais convicções intuitivas provavelmente se mostrariam em algum ponto incoerentes uns com os outros, caso em que seriam necessários ajustes. Alguns princípios gerais poderiam ser relativizados: a igual consideração poderia exigir a adoção de ações afirmativas, por exemplo, sem que essa preferência implicasse na violação da liberdade de algumas pessoas. As convicções que sustentam estes juízos poderiam ser ajustadas ou mesmo abandonadas: a intuição de proibir qualquer forma de prisão civil por dívida poderia se compadecer com uma exceção que permitisse seu cabimento em caso de descumprimento de obrigação alimentícia, porque ela favorece um objetivo importante como a manutenção de filhos economicamente dependentes.

> Podemos esperar por um procedimento de vai-e-vem entre nossos juízos intuitivos e a estrutura dos princípios explicativos, fazendo ajustes primeiro

> em um dos lados, e em seguida no outro, até chegar ao que Rawls chamou de estado de equilíbrio reflexivo, no qual ficamos satisfeitos ou pelo menos tão satisfeitos quanto podemos racionalmente esperar. (DWORKIN, 2002, p. 244).

Em vista disso, a questão que se coloca é se o recurso a uma situação inicial (posição original sob o véu da ignorância) e em última análise ao próprio contrato é mesmo necessário para uma teoria da justiça? Se as pessoas possuem um senso de justiça, e se possuem capacidade reflexiva, porque a teoria não exige que alcancem princípios de justiça simplesmente confrontando princípios teóricos gerais com suas convicções pessoais sobre o justo?

Em outra obra, Dworkin (2010, p. 348) considerou que o equilíbrio reflexivo poderia ser tomado como um convite de Rawls a que os filósofos da justiça se engajassem num projeto interpretativo, independentemente do recurso à posição original sob véu de ignorância: "Tentamos criar princípios que tinham um certo alcance geral e harmonizar esses princípios gerais com os julgamentos concretos sobre o que é justo e injusto com os quais começamos, mudando nossas concepções tanto sobre os princípios quanto sobre os julgamentos concretos, ou sobre ambos, na medida em que se torne necessário chegar a um ajuste interpretativo." E a partir daí, reformulando esse exercício interpretativo como um método para a Filosofia do Direito, seria possível determinar o "conceito de Direito" para qualquer situação, mediante ponderação de um determinado "paradigma" (exemplo concreto) em que uma norma jurídica se aplique, de um lado, com um ideal normativo abstrato, no outro lado (teórico) do equilíbrio interpretativo[4].

---

[4] Dworkin (2007, p. 88) chama de "paradigmas" os exemplos concretos aos quais toda interpretação plausível deve ajustar-se, e que desempenham papel crucial no raciocínio e na argumentação jurídica.

Se o equilíbrio reflexivo de nossas intuições sobre o justo em confronto com outros princípios gerais de Direito poderia ser suficiente para alcançar princípios de justiça finais, deve haver uma importante razão pela qual Rawls ainda assim incluiu o artifício da posição original sob o véu de ignorância no imo de sua teoria.

Dworkin (2002, p. 246/247) sugere uma possível resposta com base na primeira e na última menção de Rawls à posição original. Diz Rawls (2008, § 4, p. 25-26):

> Uma observação final. Queremos dizer que certos princípios da justiça se justificam porque foram aceitos em uma situação inicial de igualdade. Venho salientando que essa posição original é puramente hipotética. É natural perguntar por que devemos nos interessar por esses princípios, morais ou de outra natureza. A resposta é que as premissas inseridas na descrição da [posição] original são premissas que de fato aceitamos. Ou, caso não aceitemos, talvez possamos convencer a fazê-lo por meio de reflexão filosófica. Pode-se demonstrar o fundamento de cada aspecto da situação contratual. Assim, o que faremos é reunir em uma única concepção uma série de condições impostas a princípios que, após cuidadosa ponderação, estaremos a reconhecer como razoáveis. Essas restrições expressam o que estamos dispostos a considerar como injunções a termos equitativos de cooperação social. Uma forma de encarar a ideia de posição original é, portanto, considerá-lo um recurso expositivo que resume o significado dessas condições e nos ajude a deduzir suas consequências. Por outro lado, essa concepção também é uma ideia intuitiva que indica sua própria elaboração, de forma que, conduzidos

> por ela, somos levados a definir com mais clareza o ponto de vista do qual podemos interpretar melhor as relações morais. Precisamos de uma concepção que nos capacite a avistar nosso objetivo a distância: a ideia intuitiva da posição original deverá fazê-lo.

Assim, a posição original, sob o véu da ignorância, não é nem a base da argumentação da teoria da justiça como equidade, nem um recurso explicativo da técnica do equilíbrio, mas um dos principais argumentos substantivos da teoria como um todo (DWORKIN, 2002, p. 246). Tomando como fundamento outra passagem — em que Rawls (2008, § 9, p. 60/61) afirma que a teoria da justiça "define os princípios que regem nossas capacidades morais, ou, mais especificamente, nosso senso de justiça" —, Dworkin (2002, p. 246/247) chama a atenção para o fato de que este argumento substantivo tem a ver com o fato de a posição original sob o véu da ignorância funcionar como uma representação esquemática do processo mental particular de que se utilizam, ou deveriam se utilizar algumas ou talvez a maioria das pessoas, sobretudo governantes e parlamentares.

Funcionalidade da posição original sob o véu da ignorância

O segundo ponto que desejo abordar exige algumas considerações prévias e espero colocá-las em termos claros.

A reflexão das pessoas na busca de um equilíbrio entre princípios de justiça e suas convicções intuitivas se dá na posição original, e não fora dela (RAWLS, 2008, § 4, p. 23, § 21, p. 151). É uma ação em dois momentos: o primeiro momento consiste em selecionar princípios de justiça para em seguida, num segundo momento, buscar o equilíbrio. Sob o véu de ignorância, as circunstâncias particulares se encontram totalmente encobertas e inacessíveis; apenas as circunstâncias da justiça e a

maneira como a vida cotidiana funciona são conhecidas; e é sob esta condição que as pessoas devem buscar o equilíbrio[5].

Rawls (2008, § 3, p. 15) presume que na posição original as pessoas conservariam seu senso de justiça, que não é inato, mas desenvolvido a partir das circunstâncias particulares da vida[6]. O senso de justiça pode até desempenhar um papel mais modesto no momento de seleção prévia de princípios, mas é

---

[5] Num balanço rudimentar do que as partes sabem e do que não sabem, resulta, por exemplo, que elas não sabem se nascerão homens ou mulheres, heterossexuais ou homossexuais, ricas ou pobres, brancas ou negras, inteligentes ou retardadas, deficientes ou com excelente compleição etc., mas sabem que tipo de preconceitos e dificuldades as pessoas com estas diferentes particularidades sofrem ou não (e em que medida), na sociedade em que vivem.

[6] Rawls (2008, §§ 70-72, p. 571-591, *passim*) descreve o desenvolvimento da moralidade do senso de justiça em três estágios. A moralidade de autoridade representa o primeiro estágio de desenvolvimento moral da pessoa e ocorre no seio da família, em que a criança, que ainda não possui senso de justiça, se acha sujeita ao influxo da autoridade familiar: os pais devem amar os filhos, devem manter uma relação de afetividade com eles e, como referência para os filhos, despertam neles o germe do senso de justiça (lei do amor e da confiança). A moralidade de associação representa o segundo estágio de desenvolvimento do senso de justiça através das relações interpessoais: a convivência não só na família (que também é uma associação), mas também na escola e na vizinhança, no desporto, no namoro, no trabalho etc., estimula o cumprimento de deveres e a formação das amizades pessoais (lei da amizade e da confiança mútua). A moralidade de princípios representa o terceiro estágio, em que aparece formado o senso de justiça que define a capacidade de ação moral, independente de nossas circunstâncias acidentais (Rawls não nomina esta lei, mas "lei da amizade cívica e da confiança recíproca" parece um bom designativo). Essa independência do senso de justiça em relação às circunstâncias pessoais é representada pela interpretação kantiana da posição original.

fundamental no momento seguinte da busca do equilíbrio[7]. A busca de equilíbrio se orienta por nossos juízos ponderados de justiça, isto é, pelas convicções intuitivas que expressam nosso sentido do justo.

Em vista destas considerações, como podemos refletir sobre o justo com base em convicções intuitivas que deitam raízes em nossas circunstâncias particulares, estando sob o véu da ignorância, que as encobre? Este estranhamento, que parece envolver um aspecto importante da crítica comunitarista, põe em questão a funcionalidade do véu da ignorância.

Rawls poderia argumentar que o senso de justiça que forjamos na vida cotidiana a partir de nossas circunstâncias particulares se despersonaliza e se torna independente, de modo que quando nos colocamos na posição original, o conhecimento de nossas circunstâncias particulares fica para trás, mas este senso de justiça está salvo e nos acompanha. Não obstante, desejo explorar uma resposta possível em outra direção.

É conhecida na Filosofia Antiga a ideia de "exercício espiritual". Conforme assinala Hadot (2014, p. 20), apesar de incômodo, o sentido da expressão ("espiritual") não tem nada de místico ou transcendental e é mais apropriado que outros adjetivos possíveis ("psíquico", "moral", "ético", "intelectual", "de pensamento", "da alma") para designar especialmente a intervenção da "imaginação" e da "sensibilidade", bem como a "transformação da visão de mundo" e a "metamorfose da per-

[7] Vita (2007) considera que o senso de justiça não desempenha nenhum papel na deliberação das partes na posição original. Não fica claro se ele pretende se referir apenas ao primeiro momento, ou também ao segundo, mas me inclino em tomá-la num sentido mais abrangente que engloba inclusive a busca do equilíbrio.

sonalidade" que estes exercícios exigem e operam. Nesse sentido, um exercício é sempre uma preparação do "espírito" para, através de uma ação ordenada, acessar a verdade[8].

Penso se possa compreender o recurso à posição original sob o véu da ignorância como um tipo moderno exercício espiritual, com aplicações importantes na política. A este propósito, parece digno de nota que Rawls não ignora que as pessoas têm uma vida cotidiana, com suas circunstâncias próprias, em que operam com racionalidade própria, diferente daquela exigida na posição original. Numa passagem um pouco mais extensa diz ele (RAWLS, 2008, § 25, p. 179):

> Naturalmente, quando tentamos simular a posição original na vida cotidiana, isto é, quando tentamos nos comportar na argumentação moral segundo as exigências das restrições dessa posição [restrições ao conhecimento impostas pelo véu], é provável que venhamos a descobrir que nossas deliberações e nossos juízos sofrem influências das nossas inclinações e das nossas opiniões. Decerto será difícil corrigir nossas diversas inclinações e aversões no esforço de aderir às condições dessa situação idealizada. Mas nada disso prejudica a afirmação de que na posição original as pessoas racionais assim caracterizadas tomariam determinada decisão. Essa tese pertence à teoria da justiça. Em que medida os seres humanos conseguem se colocar nesse papel para guiar seu raciocínio prático já é outra questão. […]. Não se deve confundir a motivação das pessoas que

[8] No grego, *meletân*, *meléte*, *melétai* têm o sentido de "meditação", mas não no sentido que hoje se atribui, e sim, no sentido de "treino", de "exercício", de ação do pensamento sobre o pensamento — donde segue que a ação "meditada" é a ação vigilante, contínua, aplicada, ordenada (FOUCAULT, 2011, p. 76; HADOT, 2014, p. 27).

> se encontram na posição original com a motivação das pessoas na vida cotidiana, que aceitam os princípios de justiça e têm o correspondente senso de justiça. Na vida prática, uma pessoa realmente tem conhecimento de sua situação e pode, se quiser, explorar as contingências em benefício próprio. Se o seu senso de justiça a levar a agir segundo os princípios do justo que seriam adotados na posição original, seus desejos e objetivos decerto não são egoístas. Ela assume voluntariamente as limitações expressas por essa interpretação do ponto de vista moral.

Antes disso, Rawls (2008, § 4, p. 23, e § 24, p. 168-172, passim) diz claramente em várias outras passagens que a qualquer momento é possível "ingressar" na posição original, simplesmente obedecendo a determinado método e argumentando em favor de princípios de justiça observando as restrições ao conhecimento que o véu lhes impõe.

Estas suas falas podem ser tomadas na conta de um convite: é como se ele nos pedisse que procurássemos por princípios de justiça recorrendo ao exercício espiritual que oferece e ensina (SHAPIRO, 2006, p. 147/148).

Práxis do recurso à posição original sob o véu da ignorância

O terceiro ponto, intimamente relacionado ao anterior, é o seguinte. Caso o recurso à posição original possa ser considerado um exercício espiritual, o que se pode esperar dele?

Não me refiro à funcionalidade do véu na (ou para a) teoria. Refiro-me a sua funcionalidade para a prática da política. De que seriam capazes as pessoas treinadas em se colocar na posição original, ignorando artificialmente suas circunstâncias particulares e levando em consideração as diversas circunstâncias (umas muito boas, outras péssimas) que a vida cotidiana

lhes oferece, ao deliberar sobre proposições políticas para a organização e o funcionamento da estrutura básica da sociedade? Arrisco um palpite.

Talvez uma chave para se compreender a funcionalidade externa do véu da ignorância resida na racionalidade das partes em vista de algumas dicotomias, como por exemplo aquela entre interesse próprio e senso de justiça, ou entre "circunstâncias particulares" e "circunstâncias da justiça". Em primeiro lugar, Rawls (2008, § 1, p. 4-5) considera a sociedade como um empreendimento cooperativo que visa à consecução de benefícios mútuos. Há nela em boa parte interesses comuns ou pelo menos convergentes, porque a vida social proporciona às pessoas a obtenção de maiores benefícios do que teriam se vivessem sozinhas, à custa de seus próprios esforços. Mas há também interesses divergentes, que se conflitam porque as pessoas discordam sobre a forma como devem ser distribuídos esses benefícios que a vida em sociedade lhes proporciona. Em segundo lugar, Rawls (2008, § 3, p. 14-15) considera as pessoas como livres e iguais, interessadas em realizar seus próprios projetos de vida boa. Mas ao mesmo tempo as considera dotadas de um "senso de justiça" que lhes confere a capacidade moral para distinguir o justo do injusto e para justificar esta distinção. Na prática, porém, desde que nasce, cada pessoa possui características naturais (deficiências ou talentos físicos e psíquicos) e ocupa uma dada posição social (mais, ou menos, favorecida) que afetam substancialmente a forma pela qual pode usufruir dos benefícios do convívio social, em ordem a poder realizar seus planos de vida e sua ideia de bem. É preciso equacionar de forma adequada e justa os interesses de toda ordem existentes na sociedade, levando em conta não apenas o fato de que as pessoas buscam satisfazer seus próprios projetos de vida boa como também o fato de que são dotadas de um senso de justiça.

Na teoria, o véu da ignorância é o dispositivo que garante a igualdade de condição e a imparcialidade de todos ao

deliberarem sobre os princípios de justiça na posição original (RAWLS, 2008, § 3, p. 15, § 4, p. 23, e § 24, p. 166-167). Como todos estão em uma situação de equidade e ninguém conhece suas próprias contingências sociais ou naturais, ficam afastadas quaisquer propensões de escolha de princípios tendenciosos: e se ninguém pode propor princípios que favoreçam sua situação particular, os princípios que resultam desta situação inicial equitativa serão justos. Nas palavras de Kymlicka (2006, p. 82): "Como ninguém sabe que posição irá ocupar, pedir às pessoas que decidam o que é melhor para elas tem a mesma consequência que pedir que decidam o que é melhor para todo mundo, considerado imparcialmente."

Em tese, portanto, o véu da ignorância exerce um papel fundamental no sentido de equacionar a busca pela satisfação do interesse próprio com a realização do ideal de justiça social. As pessoas não aderem aos termos equitativos de um contrato que ninguém poderia razoavelmente rejeitar motivados apenas no bem-estar do próximo, e sim porque tais termos são condições a que todos possam com segurança se empenhar na realização de suas concepções de bem (VITA, 2007, p. 189)[9]. Há uma motivação baseada no interesse próprio, mas não há uma motivação exclusivamente baseada no interesse próprio, porque também subsiste o senso de justiça e este senso de justiça chama a atenção (ainda que não diretamente) para os interesses dos demais membros da sociedade, sobretudo os socialmente menos favorecidos pelo acaso.

Isso evidentemente não responde às questões práticas que coloquei: O que se pode esperar da posição original sob o véu da ignorância enquanto exercício espiritual? De que seriam

[9] No exemplo de Vita (2007, p. 189), se dois líderes religiosos defendem a liberdade de religião, não é porque um abrace a religião do outro, ou porque estejam ambos pensando unicamente na realização de um bem comum (a tolerância religiosa): é porque essa defesa garante condições a que cada um exercite a sua fé e seu credo com segurança.

capazes as pessoas treinadas em se colocar na posição original, ignorando artificialmente suas circunstâncias particulares e levando em consideração as diversas circunstâncias (umas muito boas, outras péssimas) que a vida cotidiana oferece, ao deliberar sobre proposições políticas para a organização e o funcionamento da estrutura básica da sociedade? De toda forma, parece fornecer uma direção de leitura.

Como afirma Dworkin (2002, p. 276-280, passim), a teoria da justiça de Rawls é uma teoria baseada em direitos e o conceito fundamental que subjaz nas profundezes desta teoria está relacionado à igualdade de respeito e consideração — a um só tempo pressuposto da justiça como equidade e também seu objetivo último.

Ao falar sobre uma tendência à igualdade de sua principiologia, Rawls (2008, § 17, p. 122-127) observa que "a distribuição natural não é justa nem injusta", "nem é injusto que se nasça em determinada posição social" (isso são "meros fatos naturais"): "justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos". Observa também que, dos três ideais políticos fundamentais (liberdade, igualdade e fraternidade), o da fraternidade não tem sido levado em consideração pela ausência de um princípio de justiça que lhe confira densidade normativa suficiente, e argumenta que exatamente seu princípio da diferença, na medida em que exige o maior benefício possível aos menos favorecidos, pode cumprir esse papel:

> Às vezes se acredita que o ideal de fraternidade envolve laços de sentimento e afeição que não seria realista esperar que existissem entre os membros da sociedade em geral. E esse é, decerto, mais um motivo para a relativa omissão desse ideal na teoria democrática. Muitos acham que ele não tem lugar nas questões políticas. Contudo, se for interpretado

> como um princípio que abarca os requisitos do princípio da diferença, não é uma concepção impraticável. Pois de fato parece que as instituições e as políticas que mais confiantemente consideramos justas atendem às exigências da fraternidade, pelo menos no sentido em que as desigualdades permitidas por tais instituições e políticas contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos.

A posição original, concebida sob o véu da ignorância, é o artifício mental (ou o "exercício espiritual") que permite alcançar o princípio da diferença. Ele nos dá a orientação prática de como equacionar nossos próprios interesses com a justiça (ou o interesse público), orientando-nos a emprestar igual respeito e consideração ao destino de todas as pessoas — sobretudo daquelas que se encontram nas piores posições sociais (por razões de nascimento ou fortuna), ou que são menos dotadas de capacidades naturais —, de modo que nossas decisões sobre a ordenação da estrutura básica da sociedade possam ser aceitas, ou pelo menos não rejeitadas, por todos.

A posição original sob o véu da ignorância é, portanto, a representação esquemática de um processo mental particular que fundamentalmente exercita nossa espiritualidade no sentido de uma prática da fraternidade.

Esta representação de um processo mental, que assume a forma de um exercício espiritual que nos conduz a uma prática da fraternidade, dirige-se em primeira mão a governantes e parlamentares, mas não exclusivamente a eles. Numa democracia constitucional, em que as decisões políticas devem ser justificadas moralmente perante a sociedade, a própria sociedade (cidadãos, entidades da sociedade civil organizada e mesmo instituições públicas que exercem controle umas sobre as outras segundo o princípio da separação de poderes) podem valer-se do dispositivo oferecido e ensinado por Rawls, como forma de

avaliar (e subscrever ou criticar) as decisões políticas destas autoridades.

Considerações finais

A organização e o funcionamento da sociedade se acham abertos à interpretação constante por todos — como a organização e o funcionamento do próprio mundo.

Há diversas formas de interpretação dos atos da vida social. Numa primeira aproximação (DWORKIN, 2007, p. 60-62, passim), divisam-se algumas delas, como por exemplo: a interpretação conversacional (interpretação de expressões na forma de sinais e ou sons), a interpretação científica (interpretação de dados objetivos), a interpretação artística (interpretação de pinturas, esculturas, literaturas), a interpretação de práticas sociais (interpretação de costumes, das leis escritas, do papel das instituições). Cada forma de interpretação conta com pressupostos e propósitos diversos. Nas conversas, as pessoas se ocupam de conceitos comuns e consideram o contexto em que se encontram (que envolvem motivos, desejos, preocupações) para buscar a intencionalidade de seu interlocutor; o princípio da caridade exige que concedam ao discurso do outro a mais generosa interpretação, esforçando-se ao máximo por tomá-lo como racional e bem-intencionado. Nas ciências, as pessoas se ocupam de dados brutos que são descritos por conceitos técnicos e buscam deles uma explicação lógica, causal, para enunciar uma teoria que mantenha relação com a realidade; ainda assim, alguns recursos teóricos (como simplicidade, elegância e possibilidade de verificação) funcionam como construções variáveis e contestáveis sobre maneira de explicar os paradigmas, tornando uma forma de explicação melhor que outras. Nas artes e na literatura, assim como no Direito e na Política, as pessoas se ocupam de "conceitos interpretativos" e realizam uma interpretação que é chamada criativa ou construtiva porque consideram aquilo

que foi criado (uma obra de literatura, uma pintura, uma escultura, ou uma instituição ou prática social) como uma entidade distinta de seus criadores: em vista disso, procuram justificar algum ponto de vista sobre seu significado e propósito levando em conta, não a intencionalidade dos criadores da arte ou prática, mas a delas mesmas, enquanto intérpretes.

De certa forma — esse é o ponto de Dworkin (2007, p. 62) —, algum tipo de construtivismo ou criativismo ocorre sempre em qualquer interpretação: ele é apenas mais pronunciado em juízos estéticos e críticas sociológicas, mas na verdade subjaz em alguma medida inclusive nas conversas cotidianas e nas pesquisas científicas. Não segue daí que um intérprete possa fazer qualquer interpretação que deseje de algo, pois a sua história e a forma deste "algo" exercem uma espécie de constrangimento sobre as interpretações possíveis, o que implica na exigência de um mínimo de adequação.

No caso, tentei me valer de um tipo de interpretação criativa de alguns constructos ou conceitos interpretativos (grávidos de significação) que Rawls utiliza na estrutura de justificação de sua teoria para, a partir de alguns pontos de estranhamento, extrair deles uma interpretação particular que acredito seja de alguma forma autorizada pela obra[10].

Concentrei-me, no caso, na posição original como situação inicial da deliberação contratual, na qual os membros da sociedade buscam princípios de justiça sob um véu de ignorância.

Analisando e discutindo estes pontos de estranhamento, considero possível interpretar este constructo como a representação de um esquema mental que pode funcionar como um exercício espiritual destinado a desenvolver nosso sentido de fraternidade (sensibilidade e solidariedade para com o próximo), que sobretudo parlamentares e governantes deverão fa-

[10] Reúne, portanto (assim acredito), o que se poderia chamar de condição de adequação (DWORKIN, 2007, p. 277).

zer ao deliberarem sobre proposições normativas e ações concretas dirigidas à consecução dos objetivos políticos fundamentais da sociedade (direitos e deveres fundamentais, metas coletivas, etc.) — e do qual a própria sociedade pode dispor para avaliar as decisões políticas destas autoridades.

Referências

DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério.* Tradução e notas de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo; revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DWORKIN, Ronald. *A Justiça de Toga.* Tradução de Jefferson Luiz Camargo; revisão da tradução de Fernando Santos; revisão técnica de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito:* curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição de Frédéric Gros, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça depois de Rawls:* um breve manual de filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga.* Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea:* uma introdução. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão da tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls:* "Uma Teoria da Justiça" e seus críticos. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça.* Nova tradução, baseada na edição americana revista pelo autor, de Jussara Simões; revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SHAPIRO, Ian. *Fundamentos Morais da Política*. Tradução de Fernando Santos; revisão da tradução de Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VITA, Álvaro de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

IGUALDADE PARA OS ANIMAIS NÃO HUMANOS NO UTILITARISMO DE HENRY SIDGWICK: BREVE FUNDAMENTAÇÃO E CRÍTICA

Camila Dutra Pereira[1]

Introdução

Henry Sidgwick (1838-1900), o último dos grandes filósofos clássicos utilitaristas, é também considerado o primeiro filósofo moral moderno. Diferentemente de Jeremy Bentham e Stuart Mill, foi um filósofo acadêmico profissional, lecionando em universidade e publicando artigos relacionados principalmente à teoria da ética e à história da filosofia moral.

Alguns conceitos são fundamentais para a compreensão da sua teoria, em especial naquilo que é importante para a introdução da questão do animal não humano em momento oportuno. Para tanto, algumas diferenciações com relação aos outros filósofos utilitaristas serão necessárias, tendo em vista que Mill e Bentham já haviam se pronunciado sobre a consideração moral dos animais anteriormente, trazendo à tona a questão que permanecia periférica na filosofia moral.

Na obra *Os Métodos da Ética* (2013), o filósofo detalha os princípios básicos da moralidade de senso comum. Tais aspectos serão retomados com as considerações de Tim Mulgan e James Rachels. A seguir, o utilitarismo de Sidwick é confrontado com as críticas dos teóricos animalistas Paola Cavaleri e Peter Singer que, dialogando com as demais teorias utilitaristas, buscaram apontar as contribuições e limitações da metodologia proposta por Sidgwick. Para reforçar os conceitos destacados,

---

[1] Doutoranda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. Mestra em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: camiladutra.filosofia@uel.br.

serão diferenciados o utilitarismo de ato/direto e o utilitarismo de regras/indireto, segundo Smart e Richard Hare. Por fim, tendo apresentado um breve panorama da questão animal no utilitarismo e de que maneira Sidgwick dialoga a esse respeito com os demais autores, propõe-se uma reflexão acerca da consideração moral e da comparação entre o valor das vidas dos animais humanos e animais não humanos, destacando de que modo o impasse teórico tende a ser resolvido na literatura animalista.

A filosofia moral de Sidwick: breves considerações introdutórias

Diferentemente dos seus antecessores utilitaristas, Sidgwick leva a sério a ameaça do ceticismo moral, preocupando-se com o declínio da religião e da sua substituição por uma visão de mundo secular. Nessa perspectiva, questionava o sentido da moralidade na ausência da religião, mostrando-se menos otimista do que Bentham e Mill: "ele acredita que o declínio da religião mina a teoria moral não utilitarista, e conduz o utilitarismo a uma crise" (MULGAN, 2014, p. 50). Sua perspectiva filosófica foi influenciada por filósofos alemães, especialmente Immanuel Kant. Em que pese tenha permanecido simpático à tradição empirista, seu projeto consiste em basear a ética na razão, e não apenas na observação empírica.

Assim como Bentham e Mill, Sidgwick identifica-se como um hedonista, de modo que a única coisa que é valiosa, em última instância, é uma consciência desejável. Como explicita Singer, "Henry Sidgwick, utilitarista do século XIX, disse que, se refletirmos com cuidado, veremos que a única coisa inerente ou fundamentalmente boa – e boa por si só – é uma forma de consciência ou estado mental que consideramos desejável. Ele acreditava que essa consciência desejável fosse o prazer [...]" (SINGER, 2018, p. 181-182). Assim, Sidgwick usa o termo prazer de forma ampla para incluir qualquer tipo de consciência

que o sujeito julgue intrinsecamente desejável (SINGER, LAZARI-RADEK, 2014, p. 248).

Sidgwick segue Mill ao enfatizar a compatibilidade do utilitarismo com a moralidade do senso comum. A obra *Os métodos da ética* (2013) parte da ideia de que o método é uma maneira geral de se decidir o que fazer, dando origem a princípios, que são guias mais específicos para a ação, como as regras cotidianas de moralidade:

> [...] não devemos julgar que a doutrina de que a felicidade universal é o padrão último implica que a benevolência é o único motivo correto, ou sempre o melhor motivo, para agir. [...] não é necessário que o fim que oferece o critério de correção seja sempre o fim a visar conscientemente. E se a experiência mostra que a felicidade geral será alcançada mais satisfatoriamente se os homens agirem com frequência por motivos que não a pura filantropia universal, é óbvio que, sob princípios utilitaristas, será razoável preferir esses outros motivos (SIDGWICK, 2013, p. 581).

Uma ética que valoriza igualmente os interesses de todos os semelhantes endossa essa conclusão, de modo que o pensamento de Sidgwick integra uma visão chamada *Motive Utilitarianism*, a ideia segundo a qual deveríamos agir a partir da combinação de motivos que melhor promovam o bem-estar geral. A esse respeito, Rachels esclarece:

> [...] a visão mais plausível desse tipo não foca exclusivamente nos motivos: muito menos foca inteiramente nos atos ou regras, como outras variedades de utilitarismo o fizeram. A visão mais plausível pode ser chamada utilitarismo das estratégias múl-

> tiplas. O fim almejado é o bem-estar geral, mas diversas estratégias podem ser endossadas como meios de alcançar esse fim (RACHELS, 2006, p. 201).

Nessa perspectiva, Sidgwick distingue três métodos da ética: o utilitarismo, o intuicionismo e o egoísmo. Como à sua época os principais críticos do utilitarismo eram os intuicionistas, para quem o senso moral é capaz de fornecer um tipo de conhecimento infalível dos princípios morais, o filósofo faz uma importante distinção entre o intuicionismo dogmático – que condena – do intuicionismo filosófico – nome atribuído à sua metodologia:

> O método do intuicionismo dogmático [...] não decorre de uma perspectiva teleológica da ética. Baseia-se antes no princípio de que devemos agir segundo determinadas normas morais apreendidas por intuição. Este conjunto de normas pode ser descrito como a moralidade do senso comum. E esta, por sua vez, é classificável como um exemplo de ética deontológica, para usar a designação que se tornou habitual na literatura filosófica especializada (SIDGWICK, 2013, p. 9).

Em suma, a obra referida busca demonstrar a superioridade do utilitarismo em relação ao intuicionismo, detalhando os princípios básicos da moralidade de senso comum, a saber: sabedoria, benevolência, justiça, manutenção de promessas, veracidade, virtudes de autoestima, coragem, humildade e outros. Sidgwick argumenta que o intuicionismo não pode prover princípios precisos para orientar as ações, já que um senso moral deveria fornecer certeza moral. Sendo assim, como frequentemente há dúvidas sobre qual atitude tomar, não haveria um senso moral claro. Se isso é verdadeiro para todos, ninguém

possui senso moral, fazendo com que o método intuicionista desmorone, em sua concepção. Em conclusão, apenas o utilitarismo poderia fornecer princípios norteadores para a ação.

Segundo Mulgan, o objeto da prova de Sidgwick é a benevolência universal, sendo que sua contribuição crucial é a separação do utilitarismo do egoísmo, que introduz duas novas alternativas: "o próprio egoísmo e o ceticismo motivado pelo fracasso da razão em decidir entre o utilitarismo e o egoísmo" (MULGAN, 2014, p. 73). Logo, seus oponentes negam a coerência do utilitarismo com o senso comum, enquanto os defensores rejeitam o dualismo da razão prática, argumentando a superioridade em relação ao egoísmo.

Nesse cenário, é possível apresentar uma síntese das objeções gerais formuladas por um não utilitarista moderno: 1. A explicação de Sidgwick acerca da moralidade do senso comum é baseada em suas próprias convicções, fortemente influenciadas pelo utilitarismo; 2. Sidgwick seria apressado em concluir que o utilitarismo implica os princípios que ele discute, pois a evidência que apresenta é insuficiente para demonstrar que seus princípios utilitaristas coincidem com os da moralidade do senso comum; 3. O pessimismo do filósofo seria apressado, ignorando possíveis compromissos entre o utilitarismo e o egoísmo.

O utilitarismo de Sidgwick e os animais não humanos

Por meio do critério da posse de interesses, o utilitarismo introduziu os animais não humanos na comunidade moral, embora não lhes tenha concedido propriamente um status comparável ao dos seres humanos. Em uma réplica ao filósofo kantiano William Whewell, para quem o vínculo da fraternidade humana nos leva a aumentar o prazer humano não apenas porque é prazer, mas porque é prazer humano, Mill considera a atitude em relação aos não humanos um teste da doutrina utilitarista, e explica:

> De acordo com o padrão do Dr. Whewell, os senhores de escravos e os nobres estavam certos. Eles também se sentiam "ligados" por um "laço de fraternidade" aos brancos e à nobreza. [...] Estamos perfeitamente dispostos a apostar toda a questão nesta questão. Admitindo-se que qualquer prática cause mais dor aos animais do que prazer ao homem; essa prática é moral ou imoral? E se, exatamente na medida em que os seres humanos levantam a cabeça do lamaçal do egoísmo, eles não respondem com uma só voz "imoral", que a moralidade do princípio da utilidade seja condenada para sempre (MILL, 1976, p. 132).

Embora menos enfática, a posição de Sidgwick segue essa mesma linha, conclui Cavaleri (CAVALERI, 2001, p. 64). Perguntado sobre quem são aqueles cuja felicidade deve ser levada em conta, depois de comentar que Bentham e Mill optaram pela inclusão dos animais, o filósofo responde que tal abordagem extensionista é a que mais está de acordo com a universalidade, característica do princípio da utilidade:

> Temos de perguntar agora quem são os "todos" cuja felicidade há que ter em conta. Deveremos expandir a nossa preocupação a todos os seres capazes de sentir prazer e dor cujas sensações são afetadas pela nossa conduta? Ou deveremos confinar a nossa perspectiva à felicidade humana? A primeira perspectiva é a adotada por Bentham e Mill, bem como (creio) pela escola utilitarista em geral - e, obviamente, está mais de acordo com a universalidade característica do seu princípio. Aquilo que um utilitarista julga ter o dever de procurar é o bem universal, interpretado e definido como «felicidade» ou

> «prazer», e parece arbitrário e irrazoável excluir do fim, assim concebido, qualquer prazer de qualquer ser senciente. (SIDGWICK, 2013, p. 582-583).

Sidgwick pondera que a dificuldade de comparação entre as dores e os prazeres de animais humanos e não humanos não seria maior para os utilitaristas do que para quaisquer outros moralistas que evitem o paradoxo de desconsiderar os prazeres e as dores dos animais. Em geral, concorda-se que devemos tratar todos os animais com bondade, evitando causar-lhes dor desnecessária. A questão é se isto é devido diretamente aos seres sencientes enquanto tais ou se é prescrito apenas como meio de cultivar disposições bondosas para com os homens. A esse respeito dos intuicionistas que defenderam esta última perspectiva, Sidgwick afirma que "[...] o senso comum está disposto a considerá-la um frio paradoxo e a sustentar, como Bentham, que há que evitar a dor dos animais per se" (SIDGWICK, 2013, p. 353). Com esse raciocínio, a perspectiva intuicionista é apresentada em contraste com o utilitarismo, que não prescreve amar todos os homens na mesma medida, mas visa a felicidade em geral como fim último.

Apesar de os animais estarem, em princípio, incluídos em paridade no cálculo de felicidade, Cavaleri ressalva que "[...] seu tratamento ético é de certa forma diferenciado daquele dos humanos, com implicações concretas que muitas vezes não se desviam muito do status quo" (CAVALERI, 2001, p. 64). Bentham, pouco antes de comparar a escravidão humana e não humana, escreve sobre os animais, considerando moralmente aceitável usá-los e matá-los para propósitos humanos:

> Se ser morto fosse tudo, há uma razão muito boa pela qual deveríamos ser tolerados a matar aqueles que nos perturbam: deveríamos ser os piores para a vida deles, e eles nunca ficarão piores por estarem

> mortos. Mas há alguma razão pela qual devemos tolerar atormentá-los? Nenhuma que eu possa ver. Existe algum motivo pelo qual não devemos tolerar atormentá-los? Sim, vários (BENTHAM, 1823, p. 235).

Para Bentham, somente as consequências do ato devem ser levadas em consideração para a contemplação da moralidade e, o que importa, é a maximização dos prazeres e a minimização dos sofrimentos. Singer, vislumbrando limites nesse raciocínio, introduz o conceito de preferências (futuras) para a avaliação da natureza moral da decisão, representando uma mudança substancial no que diz respeito à consideração dos interesses dos animais, especialmente porque considera que parte deles é autoconsciente e tem noção de futuro. Em *The Expanding Circle*, Singer define utilitarismo clássico como "a teoria de que um ato é correto se, e somente se, faz pelo menos tanto para aumentar a felicidade e reduzir a miséria, para todos os afetados por ele, quanto qualquer possível ato alternativo" (SINGER, 2011, p. 64). Pondera, contudo, que se Bentham e Mill usaram prazer e sofrimento em um sentido amplo, para incluir a conquista daquilo que se deseja como um prazer, e o contrário, como sofrimento, desaparece a diferença entre o utilitarismo preferencial e o utilitarismo de Bentham e Mill (cf. SINGER, 2018, p. 35-36).

Singer é comumente interpretado como um utilitarista de ato/direto, assim como Bentham, mas inova com uma teoria do valor da preferência agregada ao ato. Essa concepção utilitarista considera prioritariamente as escolhas individuais para maximização da felicidade, isto é, a correção ou incorreção de uma ação deve ser julgada pelas consequências, boas ou más, da ação mesma. Já o utilitarismo de regras/indireto, nas palavras de Smart, "é a visão de que a correção ou incorreção de uma ação deve ser julgada pela benignidade e a malignidade das

consequências de uma regra segundo a qual todos devem realizar a ação em circunstâncias semelhantes" (SMART, 1973, p. 9). Portanto, prioriza a escolha moral de regras preestabelecidas de conduta, capazes de gerar uma satisfação segura, não submetida às incertezas do destino.

Portanto, Singer introduz os conceitos de "interesse" e "preferência" e, conjugando-os, delimita aos sencientes a participação no que chama de comunidade moral. Sua teoria ética pressupõe a expansão dos horizontes morais e a extensão ou reinterpretação do princípio moral básico da igualdade. Como assevera Hare (1919-2002), "devo tratar os interesses das outras pessoas em pé de igualdade com os meus. Isso, de acordo com os utilitaristas, é o que está envolvido em ser justo com todos os afetados" (HARE, 2003, p. 206).

Mesmo de acordo com o conhecimento disponível no final do século XVIII, era evidente que os não humanos levados ao matadouro tinham uma noção do que os esperava e mostravam pânico. Ainda, matar por comida nunca foi indolor - pelo contrário, é, e talvez tenha sido em maior grau no passado, um procedimento que implica sofrimento severo. As suposições empíricas invocadas neste contexto são falsas, na concepção de Cavaleri.

Há que se reconhecer, contudo, que Bentham oferece um contra-argumento: destaca a incapacidade de "antecipar a miséria futura" como a característica moralmente relevante que permite traçar uma linha entre humanos e não-humanos. Isso é importante pois a capacidade de ter um senso de futuro é muitas vezes considerada crucial no debate contemporâneo sobre o valor da vida. Mas qualquer que seja sua plausibilidade, o argumento é aplicado de maneira arbitrária. Se existem seres humanos com pouca ou nenhuma noção de futuro, por que limitar o argumento aos não-humanos?

Há, ainda, uma objeção interna do próprio utilitarismo hedonista, para o qual o que conta é a quantidade total de dor e prazer. O mal que matar causa está relacionado não apenas com

o possível medo da morte, mas também com a eliminação da possível felicidade futura. Se o ser é saudável e não tem problemas particulares, tirar sua vida diminui sua felicidade, independentemente de sua capacidade de antecipação. Inclusive, essa depreciação da felicidade pode adquirir no cálculo hedônico um peso negativo maior do que as antecipações de miséria futura (CAVALERI, 2001, p. 65). Como consequência, Bentham não pode, senão ao preço da inconsistência teórica, fazer dos seres sem senso de futuro uma categoria distinta no que diz respeito à morte.

No geral, a autora vislumbra aqui a distinção clássica – embora nem sempre apropriada ao utilitarismo – entre benevolência e justiça. A injunção contra o tormento costuma estar ligada à benevolência, uma família secundária de ideias morais que giram em torno de noções como compaixão e caridade, enquanto a proibição de tirar a vida tende a estar ligada à esfera ética superior da justiça.

Segundo Cavaleri, a presença oculta dessa distinção é confirmada por Sidgwick quando, sem apresentar qualquer justificativa, menciona os deveres para com os não-humanos apenas no contexto da discussão da benevolência e se limita a substituir a injunção benthamita contra atormentá-los com o dever de não lhes causar "dor desnecessária" (CAVALERI, 2001, 66). Por tal razão, a autora considera que o utilitarismo clássico não abordou o problema do status comparativo de humanos e não humanos de forma teoricamente satisfatória.

Depois de Sidgwick, por cerca de um século a filosofia moral perdeu o interesse no assunto. No início da década de 1970, Singer retoma a discussão utilitarista clássica, desenvolvendo de forma consistente o princípio de que interesses semelhantes devem ser considerados.

Comparação do valor das vidas dos humanos e não humanos

Para um hedonista, as vidas humanas são importantes porque elas contêm prazer e dor. Sabe-se que muitos animais não humanos podem sentir dor e prazer. Se as vidas humanas são importantes, então as vidas dos animais também o são. Nesse raciocínio, "ao invés de maximizar a felicidade humana, os utilitaristas deveriam maximizar a felicidade per se. Os animais deveriam valer exatamente tanto quanto os seres humanos" (MULGAN, 2014, p. 130). Logo, as consequências práticas da equivalência moral dos seres humanos e não humanos são tão óbvias quanto radicais, tendo em vista que muitas práticas humanas causam sofrimento aos animais de forma desproporcional em relação ao prazer humano resultante. Mulgan pondera que não é por acaso que uma das figuras mais influentes no movimento de libertação animal seja um filósofo utilitarista, Peter Singer.

A partir da hipótese de que uma capacidade racional maior implica um sofrimento maior, Singer argumenta que esse sofrimento deve receber prioridade onde quer que apareça (humanos ou não humanos), pois a atenção se deve à quantidade do sofrimento. Nesse sentido, admite a necessidade de mudanças de ordem prática no modo como se lida com seres de outras espécies para que, em consequência disso, a quantidade total de sofrimento provocado seja imensamente reduzida. Portanto, ainda que devêssemos impedir a imposição de sofrimentos aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não são afetados tanto quanto o dos animais, "seríamos forçados a mudar radicalmente a maneira como tratamos os animais" (SINGER, 2018, p. 91) no que tange à alimentação, procedimentos experimentais, uso de peles, etc.

Apesar de Singer ser amplamente visto como um dos fundadores do campo direitos dos animais, não acredita em direitos invioláveis para humanos ou animais. Por ser utilitarista, "seus argumentos para melhorar o tratamento dos animais são baseados em alegações empíricas de que a maioria dos danos

infligidos aos animais não servem de fato ao bem geral" (DONALDSON; KYMLICKA, 2011, p. 263), e não na alegação baseada em direitos de que seria errado prejudicar os animais mesmo quando serve ao bem maior.

Vê-se, portanto, que o utilitarismo preferencial de Singer em muito se assemelha ao utilitarismo de Sidgwick, diferenciando-se no que tange à consideração das preferências futuras dos animais. Ainda, Singer considera que os animais autoconscientes podem ser considerados pessoas, desenvolvimento teórico responsável que distingue sua teoria utilitarista das demais e representa um marco no movimento de libertação animal.

Considerações finais

De início, foram apresentados alguns conceitos fundamentais para a compreensão da teoria de Sidgwick, em especial naquilo que é importante para a introdução da questão animal em momento oportuno. Para tanto, algumas diferenciações com relação aos outros filósofos utilitaristas foram necessárias, tendo em vista que Mill e Bentham já haviam se pronunciado sobre a consideração moral dos animais. A obra *Os Métodos da Ética* foi apresentada para introduzir o tema, detalhando os princípios básicos da moralidade de senso comum. Nessa etapa, fundamentais as considerações de Mulgan e Rachels.

A seguir, o utilitarismo de Sidwick foi confrontado com as críticas dos teóricos animalistas Cavaleri e Singer que, dialogando com as demais teorias utilitaristas, buscaram apontar as contribuições e limitações da metodologista proposta por Sidgwick. Para reforçar os conceitos destacados, foram diferenciados o utilitarismo de ato/direto e o utilitarismo de regras/indireto, segundo Smart e Hare.

Por fim, tendo apresentado um breve panorama da questão animal no utilitarismo e de que maneira Sidgwick dialoga a esse respeito com os demais autores, foi proposta uma

reflexão acerca da comparação entre o valor das vidas dos animais humanos e não humanos, destacando de que modo o impasse teórico tende a ser resolvido na literatura animalista. Vê-se que a teoria em comento proporcionou frutífero debate sobre a consideração moral dos animais não humanos, fomentando teorias que somente a partir dos anos 1970 passaram a ser discutidas com seriedade, como o Princípio da Igual Consideração de Interesses de Peter Singer.

Referências

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and legislation.* vol. 2. Londres: W. Pickering, 1823.

CAVALERI, Paola. *The animal question:* why nonhuman animals deserve human rights. New York: Oxford, 2001.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis:* a political theory of animal rights. Nova York: Oxford University Press, 2011.

HARE, Richard M. *Ética:* problemas e propostas. Tradução Mário Mascherpe e Cleide Antônia Rapucci. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

MILL, John Stuart. A defense of Bentham. In: SINGER, Peter; REGAN, Tom (eds.). *Animal Rights and Human Obligations.* pp. 101-102, Nova Jersey: Prentice Hall, 1976.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo.* Tradução Fábio Creder. 2. ed. Série Pensamento Moderno. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

RACHELS, James. *Os elementos da Filosofia da Moral.* Tradução Roberto Cavallari Filho. 4. ed. Barueri: Manole, 2006.

SIDGWICK, Henry. *Os métodos da ética.* Tradução Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

SINGER, Peter. *The Expanding Circle:* ethics, evolution and moral progress. Princeton: Princeton University Press, 2011.

SINGER, Peter; LAZART-DAREK, Katarzyna de. *The Point of View of the Universe:* Sidgwick and Contemporary Ethics. New York: Oxford University Press, 2014.

SINGER, Peter. *Ética Prática.* Tradução Jefferson L. Camargo. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

SMART, J. J. C.; WILLIANS, Bernard. *Utilitarianism:* for and against. Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

A IGUALDADE POLÍTICA COMO FUNDAMENTO DA LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA NO PENSAMENTO DE JEREMY WALDRON

Marcos Antônio da Silva[1]

Introdução

O artigo pretende discutir a igualdade política como fundamento de legitimidade no pensamento do filósofo neozelandês Jeremy Waldron, segundo o qual nós somos muitos, discordamos sobre tudo e devemos resolver esses desacordos conjuntamente, por meio da ação política. Waldron sustenta que, por conta da pluralidade, que é característica das sociedades contemporâneas, as instituições democráticas precisam dar respostas aos desacordos morais ali produzidos, de modo que são os parlamentos, cuja composição reflete com mais fidelidade essa pluralidade, o *locus* credenciado para mitigar os efeitos dos desacordos. E, na medida em que a lei é o resultado do trabalho, da deliberação e da decisão dos que representam as mais diferentes tendências do pensamento moral, é ela também a síntese, digamos assim, das inúmeras vontades representadas, sendo, por excelência, a manifestação da legitimidade de determinada comunidade política.

Por conta desse raciocínio, Jeremy Waldron caracteriza-se por ser um crítico impenitente do modelo constitucional rígido e do controle judicial de constitucionalidade "no sentido forte", que restringe e limita a atuação do parlamento, uma vez que tal desenho constitucional não tem o condão de lidar satisfatoriamente com os desacordos desencadeados na e pela comunidade política. Na verdade, acaba acentuando-os ainda mais, visto que as mesmas dissonâncias morais que residem na

---

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2021).

sociedade e que ficam bem patentes no exercício das legislaturas, segundo ele, continuam a existir, mesmo após as decisões proferidas pelos tribunais. O texto seguirá um roteiro bem simples, na medida em que explorará, em um primeiro plano, o entrelaçamento entre liberdade e igualdade, ambas entendidas em sentido amplo, até porque são fenômenos intrinsicamente ligados um ao outro e ainda são muito recorrentes na Filosofia Política, no sentido de que é difícil falar em igualdade sem antes prestar homenagem à liberdade. Por fim, a investigação focará na ideia da legitimidade democrática aferida pela igualdade política à luz do pensamento de Jeremy Waldron. Eis, portanto, o itinerário traçado para o estudo do tema que este texto se lança a tratar.

Liberdade e Igualdade no pensamento político: noções preliminares

É mais que evidente que liberdade e igualdade se conectam uma à outra no pensamento político e histórico, principalmente a partir do momento em que elas passaram a ser atributos inalienáveis e inerentes ao homem, sendo os conceitos-chave para transformá-lo em pessoa, tirando-o do mundo da natureza, digamos assim, e o colocando no mundo da cultura e no caminho do processo civilizatório. A fraternidade[2], terceiro

[2] Acerca da fraternidade, o professor italiano Eligio Resta, com tom de lamento, alude ao papel e ao prestígio que ela, ao seu ver injustamente, desempenha frente à liberdade e à igualdade: "A verdadeira exceção se torna, paradoxalmente, a *lei*, enquanto o lugar da emergência for a vida cotidiana: o *sacrifício*, obviamente, será endereçado aos excluídos. Não por acaso, na história do constitucionalismo moderno, à "fraternidade" cosmopolita, foi reservado o papel de parente pobre, de prima camponesa (já falamos sobre isso outras vezes) em relação à liberdade e à igualdade". (RESTA, 2008, p. 199).

conceito político-filosófico da Revolução Francesa, que obviamente merece ser destacada, pertence, porém, a uma outra linguagem, já que possui sua semântica mais voltada para o aspecto religioso do que para o político e o histórico (BOBBIO, 1995, p. XI). A título de diferenciação, tem-se que a liberdade, de um lado, é uma condição e a igualdade é, de outro, uma relação, na medida em que o homem, na condição agora de pessoa e em sua singularidade, deve ser livre, ao passo que, enquanto ser social, na relação com os demais indivíduos, deve ser tratado como um igual (BOBBIO, 1995, p. XI). Outrossim, por ser a liberdade uma condição, o homem é ou não é livre; por ser a igualdade uma relação, o homem é ou não é um igual se – somente se – comparado a outro homem. Ainda nesta perspectiva, quando se discute a igualdade, nas palavras de Norberto Bobbio (2000a, p. 298-299), deve-se perguntar inicialmente "igualdade entre quem?", ou "igualdade em relação ao quê?" (BOBBIO, 2000, p. 298-299).

Quanto à liberdade em específico, tal assunto, necessariamente, nos leva ao debate sobre a emancipação humana, pelo que se notará que, na modernidade, houve uma sequência de fatos por meio da qual é possível vislumbrar e separar três momentos distintos de emancipação do indivíduo rumo ao ideal libertário: "A História moderna da Europa e da América gira em torno do esforço para livrar o homem das peias políticas, econômicas e espirituais que o têm mantido acorrentado" (FROMM, 1983, p. 13) (grifo nosso).

Essa sequência nos credencia a dizer que tal emancipação ocorreu, ou pode ocorrer, em três dimensões. Primeiro, a emancipação religiosa, proporcionada pela Reforma Protestante, pelas Guerras Religiosas e pela Paz de Westfália, que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos entre Católicos e Protestantes e, a partir da qual, tornou possível a cada um optar pela religião que bem lhe aprouvesse. Depois, a emancipação política, vinda pelas mãos da Revolução Francesa, que pôs fim ao Ancien Régime, pelo que a justificação do poder político deixou, de uma

vez por todas, de ser uma manifestação transcendente da vontade de Deus e o Estado passou a ser laico e possibilitou ao governado a escolha de seus governantes. Em outros termos, o Estado, ao não mais professar nenhuma fé específica, em virtude da separação com a Igreja, agora cuida da vida terrena e imanente e a Religião das coisas do céu e transcendentes. E, por último, a ainda tão aguardada emancipação econômica, que poria termo à exploração do homem pelo homem, em que os bens necessários à manutenção da vida, vale dizer, os meios de produção, não se concentrassem apenas nas mãos de alguns, em detrimento da coletividade, em especial da classe trabalhadora, espoliada desses meios e obrigada a vender a sua força de trabalho para sobreviver (BOBBIO, 2000, p. 364-365; 2003, p. 503). Em Thomas Hobbes, deve-se considerar uma peculiaridade na circunstância de que a sua visão sobre justiça está mais voltada para a ideia de ordem do que propriamente para a de liberdade ou igualdade (BOBBIO, 2000, p. 116-117), eis que os homens, quando saem do estado de natureza e entram no estado civil, deixam à porta

> todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque, enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira, todos os homens se encontrarão numa condição de guerra (HOBBES, 2003, p. 113).

É fácil notar essa radicalidade hobbesiana acerca da liberdade na reflexão segundo a qual a liberdade do homem era algo a ser renunciado para o seu próprio bem e para o bem do estado civil (HOBBES, 2003, p. 47).

Benjamin Constant (1980), a seu turno, longe de contrastar um suposto estado de natureza e um necessário estado civil

contemplados pelos contratualistas clássicos, compara os dois conceitos de liberdade tirados, não de uma metafísica peculiar a Hobbes, Locke e Rousseau, mas de duas realidades históricas e de dois mundos que a viam de maneira diametralmente opostas. Assim, a liberdade dos antigos consistia na prerrogativa, cara principalmente ao cidadão ateniense, de participar diretamente das decisões políticas relativas à vida, à conservação e ao desenvolvimento da *pólis*. É dizer, a liberdade dos antigos tratava-se sobretudo de um poder de fato, na medida em que lhes conferia a faculdade de participar ativamente da vida política e do destino da coletividade, incluindo atos de administração e de gestão da cidade (CONSTANT, 1980, p. 02). Tinha, pois, um caráter eminentemente positivo, no sentido dinâmico, sendo que essa positividade se traduzia no papel ativamente exercido pelo cidadão na antiguidade, de modo que o círculo do privado e do íntimo era de tal forma negligenciado que pouco importava para ele discutir sobre a existência, a implementação e a violação de supostos e eventuais direitos individuais em face do poder político da *pólis* (CONSTANT, 1980, p. 02-03). Com efeito, o conceito de direitos e de garantias individuais sequer passava pela cabeça dos antigos, já que só poderiam ser felizes na *pólis*, justamente porque era onde as suas virtudes eram, de fato, praticadas e, com isso, aperfeiçoadas, na relação que ele matinha com os seus iguais (ARISTÓTELES, 1991).

A liberdade dos modernos, a seu turno, revela-se pela negatividade, vale dizer, pelo sentido mesmo de limitar, restringir e controlar a ação e a intervenção do Estado em questões íntimas e privadas de cada um de nós (CONSTANT, 1980, p. 05). É possível intuir que a ideia central do constitucionalismo é quase uma irmã siamesa dessa proposta moderna de liberdade, de modo que se verifica a existência de assuntos que, por só dizerem respeito à vida pessoal e aos aspectos éticos, sequer podem ser objeto de discussão e deliberação políticas, pois, estando na esfera de atribuições que apenas dizem respeito ao indivíduo, o Estado não pode e não deve se imiscuir quando bem

lhe aprouver, sob pena de se tornar um agente injusto e indesejado, o que, ao violar certos direitos inalienáveis do cidadão – e não mais súdito –, compromete a estrutura básica do Estado de direito, bem como, por consequência, a própria ideia de modernidade, na qual os indivíduos foram forjados.

Benjamin Constant, é verdade, antecipou em quase duzentos anos a análise política de Isaiah Berlin (2002) sobre as duas liberdades, conforme advertiu Norberto Bobbio na obra sobre Karl Marx (BOBBIO, 2006, p. 15). Já John Stuart Mill refina o pensamento sobre a liberdade e assume que abordagem sobre ela recai na natureza e nos limites do poder "que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo" (MILL, 2011, p. 20), não tendo, portanto, nenhum viés, digamos assim, psicológico ou de moral individual. A sua preocupação concentra-se, por assim dizer, na liberdade política. Não na liberdade entre iguais, mas na liberdade entre desiguais: entre o indivíduo e o poder político do Estado. Neste sentido, quando afirma que a liberdade é, a um só tempo, imunidade e limite – de novo a reminiscência ao constitucionalismo – em face das investidas tirânicas do soberano (soberano este que, a princípio, pode até mesmo ser útil aos súditos por defendê-los de ataques externos e dos mais fortes no plano interno), Mill recorre à metáfora do "rei dos abutres" para destacar a natureza da liberdade e sua relação com o Estado (MILL, 2011, p. 20). Destarte, o Estado, sendo um mal necessário que, se não for vigiado e controlado, não hesitará em fazer o jogo das "harpias" em prejuízo do "rebanho", de maneira que a liberdade política é o limite que mantém o cidadão protegido das "garras" e dos "bicos" afiados dos abutres. E essa proteção não deve ser só privilégio contra governos autoritários e absolutistas, mas também contra governos republicanos, democráticos e populares, na medida em que "[O] 'povo' que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre quem o poder é exercido; e o 'governo de si', do qual se fala não é o governo de cada um por si mesmo, mas sim o governo de

cada um por todos os outros" , além de a maioria vencedora querer que a minoria derrotada se submeta, por capricho, aos seus desejos, por meio do abuso do poder que lhe foi outorgado, o que incorre naquele conhecido termo "tirania da maioria", mesmo estando, formalmente, em um ambiente democrático (MILL, 2011, p. 22).

Em Mill, a liberdade política é essencial para limitar o poder soberano do Estado, seja de que natureza for, até porque a experiência mostra que, mesmo em regimes democráticos, sempre há um risco de a maioria, que ocupa, temporária e transitoriamente, o poder, abusar de suas prerrogativas e descambar para a "tirania da maioria", submetendo a vontade das minorias às suas próprias vontades. O problema está justamente onde, em que ponto exatamente, esse limite deve ser colocado. Ou seja, o maior drama do pensamento político moderno é achar o justo equilíbrio entre o exercício do poder político soberano do Estado democrático de direito e os direitos individuais (MILL, 2011, p. 23). É importante destacar, porém, que sobre si mesmo o indivíduo é soberano, segundo ele mesmo preconiza (2011, p. 26). Enfim, John Stuart Mill (2011, p. 26-28) traça a linha divisória entre as liberdades individuais e o poder de intervenção do Estado e da sociedade na vida das pessoas.

De tudo isso, pode-se concluir que existe, portanto, um vínculo necessário entre liberdade e dignidade humana, de modo que tal conexão pode ser vislumbrada quando juntamos os dois conceitos em uma só expressão: liberdade política, ou seja, a liberdade de escolher, dentro de um catálogo amplo, as propostas e as bandeiras ideológicas que a cada um convém e de escolher quem vai representá-las no contexto do exercício político institucional. Assim, a interferência na liberdade política como, por exemplo, a do poder econômico e religioso é, acima de tudo, uma violência contra a dignidade da pessoa humana, pois deveríamos incluir este tipo de liberdade naquilo que a filosofia moral classifica entre as coisas que o dinheiro não

pode comprar: a dignidade, tal qual a liberdade, não é mercadoria e não pode ser colocada à venda (SANDEL, 2016; WALZER, 2003), ou ser moeda de troca em uma suposta recompensa metafísica a ser gozada no além.

Por outro lado, a importância da igualdade é de tal envergadura que, não raro, se confunde com a própria ideia de justiça, conforme já ressaltaram Giorgio Del Vecchio (1966, p. 36) e Aristóteles (BOBBIO, 2000b, p. 117). O capítulo V, da *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1991, p. 96-123), já enunciava a complexidade do conceito de justiça à luz da igualdade: até porque a abordagem então dada sobre justiça comutativa e distributiva ainda permanece atualizada (BOBBIO, 2000b, p. 117). Thomas Hobbes, a propósito, resgata os dois conceitos aristotélicos e os expõe de forma lapidar (HOBBES, 2003, p. 129-130). Mas é Jean-Jacques Rousseau que, na modernidade, pode ser considerado o primeiro filósofo da igualdade radical. Na verdade, é com ele e com os socialistas utópicos que a igualdade, como valor, sobe o sarrafo para fazê-la atingir a dignidade filosófica. Até então, desde os estoicos, passando pelos cristãos primitivos e chegando à Reforma Protestante, tinha a igualdade caráter político eminentemente emotivo (BOBBIO, 1995, p. 16-17).

Nesse diapasão, podemos presenciar a relação entre liberdade e justiça (igualdade) na intensidade da força que as une, por exemplo, na luta contra a opressão, o arbítrio e o despotismo. De que forma isso pode ser entendido mais claramente? Ora, quando o poder é opressivo, e o objetivo dos oprimidos é construir uma sociedade democrática, o que eles mais querem é ser livres; quando o poder é arbitrário, eles invocam a justiça (ou a igualdade); e frente a um poder despótico, ou seja, quando o poder é, ao mesmo tempo, opressivo e arbitrário, a exigência de liberdade não pode andar desacompanhada da justiça (igualdade)" (BOBBIO, 1995, p. XI). A igualdade, além de ser elemento comum a teorias de justiça que vai de John

Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e a Thomas Scalon, também exige seu espaço até mesmo para teorias que, a rigor, a desprezam. Assim, Robert Nozick, por exemplo, mesmo não reivindicando qualquer tipo de igualdade de utilidade ou igualdade das parcelas, termina por reivindicar, em última análise, uma espécie de "igualdade libertária", por assim dizer. Até mesmo a filosofia utilitarista, que põe sua ênfase na questão das perdas e dos ganhos, expõe, em última análise, aquele

> igualitarismo oculto é, portanto, bastante central no exercício utilitarista inteiro, é precisamente esta característica igualitária que se relaciona com o princípio fundamental do utilitarismo que é 'atribuir peso igual aos interesses iguais de todas as partes' (Hare 1981:26), ou com o de 'sempre atribuir o mesmo peso aos interesses de todos os indivíduos' (Harsanyi 1982:47)" (SEN, 2001, p. 44-45).

Enfim, deve-se ressaltar essa inevitabilidade de lidar com a igualdade: por mais que se tente negar a sua importância, acabam dela fazendo uso, de modo que toda teoria de justiça que se preze, cedo ou tarde, há de enfrentar a questão da igualdade, por mais anti-igualitária que ela pretenda ser (SEN, 2001, p. 46-48). Mas existe alguma forma de conciliar os conceitos de liberdade e igualdade, ou seja, há algum sistema político e social em que ambos os valores característicos da pessoa humana, sem as quais, conforme já aludimos acima, o homem não se transforma em pessoa? Em outras palavras, em que ambiente se torna possível fazer a síntese constante da colisão entre dois princípios aparentemente contraditórios e excludentes entre si, na medida em que quando se dá mais liberdade, aumenta-se a desigualdade entre os iguais, e quando se promove mais igualdade, limita-se a liberdade dos indivíduos livres? Neste particular, Norberto Bobbio (BOBBIO, 1995, p. XIII) ensina que:

> Liberdade e igualdade são os valores que estão no fundamento da democracia. Entre as tantas definições que se podem dar à democracia, uma definição que leva em conta não só as regras do jogo, mas também os princípios inspiradores, é aquela segundo a qual a democracia é, nem tanto uma sociedade de livres e iguais, porque, como disse, esta é apenas uma ideal-limite, mas é uma sociedade regulada de tal modo que os indivíduos que a compõem são mais livres e mais iguais que em qualquer outra forma de convivência. A maior ou a menor democracidade de um regime se mede justamente pela maior ou menor liberdade de que gozam os cidadãos e da maior ou menor igualdade que existe entre eles.

Há alguns exemplos interessantes: passando pelo "Liberal Socialismo" do italiano Carlo Rosselli (1997), chega-se, também, a Ronald Dworkin que, mesmo na condição de liberal convicto e a reboque da teoria da justiça de Rawls (BOEIRA, 2010, p. X), conduziu genialmente um raciocínio no sentido de efetuar esta alquimia jurídico-política para combinar liberdade com igualdade. Aliás, cabe aqui ressaltar, o próprio John Rawls, ao que parece, desenvolveu uma importante tese de conciliação entre liberdade e igualdade (RAWLS, 1997, p. 64). E é no "igualitarismo liberal" em Dworkin que se devem observar, em linhas gerais, dois pressupostos básicos: a) o estado liberal deve ser neutro diante das mais variadas formas de vida, sendo-lhe vedada imposição de uma forma de vida feliz a todos os indivíduos; b) e a igualdade, longe de ser aquela mera noção de igualdade formal, consubstancia, em última análise, uma igualdade material, na medida em que predica a igual distribuição de recursos e de oportunidades (DWORKIN, 2000) e (DWORKIN, 2002).

Dworkin, por outro lado, explica que o conflito entre liberdade e igualdade é apenas aparente, porque há uma confusão entre o desejo de liberdade e o direito à liberdade, o que faz com que o conceito de direito, aqui, seja tomado não em seu sentido forte, uma vez que, segundo ele, não existe um direito geral à liberdade, como se este direito pudesse justificar todo e qualquer comportamento, incluindo os de moralidade duvidosa. Essa concepção liberal de igualdade bifurca-se em dois outros vieses: o direito a igual tratamento (equal treatment), ou seja, a mesma distribuição de bens e oportunidades às pessoas; e direito a ser tratado como um igual (treatment as an equal), que nada mais é do que o direito à igual consideração e respeito, em outras palavras, quando uma decisão política for tomada, dever-se-ão levar em conta os interesses dos envolvidos nesta decisão, tanto os beneficiados quanto os prejudicados, isto é, ainda que o argumento desses últimos tenha um peso menor, eles, no entanto, não podem ser simplesmente ignorados. A concepção liberal da igualdade em Dworkin é quase um paradoxo, por consistir, por assim dizer, em um limite ao limite das liberdades (DWORKIN, 2007, 410-423). Assim, embora Dworkin tenha conseguido excelente êxito nesta empreitada, na medida em que somente demonstra como a igualdade pode ser um fator decisivo na potencialização da liberdade, não se pode deixar de mencionar que se encontram fortes reminiscências dessa teoria da igual consideração e respeito em Amartya Sen, quando a aproxima do conceito de imparcialidade, posto que "A necessidade de defender nossas teorias, juízos e pretensões diante de outros que podem – direta e indiretamente – estar envolvidos, faz da igualdade de consideração em algum nível um requisito difícil de evitar" (SEN, 2001, p. 49), assim como no fragmento que diz que "Também é de considerável interesse pragmático notar que a imparcialidade e a igual consideração, numa forma ou outra, fornece um pano de fundo comum para todas

as propostas éticas e políticas neste campo que continuam recebendo apoio argumentado e defesa arrazoada" (SEN, 2001, p. 50).

Amartya Sen vislumbra, dentro do sistema de justiça por ele desenvolvido, apenas uma aparente possibilidade de atrito e incompatibilidade em se promover uma simbiose entre liberdade e igualdade, já que "A liberdade está entre os possíveis campos de aplicação da igualdade, e a igualdade está entre os possíveis padrões de distribuição da liberdade" (SEN, 2001, p. 54). Dworkin salienta que, para ser possível este ambicioso projeto de engenharia social de cariz liberal, a liberdade, a seu turno, possui um papel fundamental para a efetivação de uma maior igualdade entre as pessoas, sendo que a promoção dessa igualdade na distribuição de recursos não afeta em nada, ou quase pouco, as liberdades mais importantes defendidas pelos liberais (DWORKIN, 2005, p. 161.

Nessa exata medida preconizada por Dworkin, é perfeitamente viável proceder à efetivação da igualdade na justa distribuição de recursos, sem, contudo, imolar a essência das liberdades públicas. Ao contrário, Dworkin (2005), no desenvolvimento da sua tese, destaca, amiúde, o fato de que, adotada a distribuição de recursos da forma por ele preconizada, a igualdade é causa de potencialização das liberdades, sobretudo aquelas consideradas mais caras aos liberais. Outrossim, este é o momento mais que oportuno, então, para se dedicar à abordagem especificamente relacionada ao tema da igualdade política e o papel que ela exerce no pensamento de Jeremy Waldron.

Igualdade política como fundamento da legitimidade democrática em Jeremy Waldron

Jeremy Waldron argumenta que o que legitima democraticamente uma tomada de decisão é a igualdade política, na medida em que "A democracia, em seu sentido mais completo

– o genuíno empoderamento das pessoas comuns sob os auspícios da igualdade política – não é uma conquista segura ou resiliente. Ela exige uma atenção constitucional contínua" (WALDRON, 2016, p. 38); sobretudo quando fala que a questão democrática também é questão sobre direitos, assevera que, na democracia, existindo desacordos acerca de assuntos sobre os quais a decisão comum é inarredável, todos na sociedade possuem o direito de participar, em iguais condições e termos, para a solução desses desacordos, não obstante a constatação de que tal processo de tomada de decisão conjunta aplicado poderá ser complexo e indireto, o que, evidentemente, envolverá complicadas estruturas de eleição dos representantes e o exercício institucional dessa representação (WALDRON, 1999, p. 283). Pode-se afirmar, no entanto, que só foi então na modernidade que a tese da igualdade entre homens e, de corolário, a da igualdade política entre os cidadãos, ou seja, de que todos somos iguais em direitos e em obrigações, surge, fortalece-se e se consolida. A tese da desigualdade baseada nas diferenças naturais apregoadas por Platão e Aristóteles é confrontada por Thomas Hobbes (HOBBES, 2003, p. 45), eis que, mesmo reconhecendo-lhes a existência, para Hobbes, elas não se justificam e não legitimam qualquer primazia ou prerrogativa em relação aos demais homens:

> A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem

> força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Dada a "positivação" da igualdade no texto da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, sua posição logo ali no artigo primeiro denota um valor simbólico eloquente e cheios de significado para o alvorecer de uma nova era na história universal. A dúvida que surge aqui é justamente saber no que consiste a igualdade aplicada à política, ou seja, como ela se manifesta e se afirma, e com quais meios e métodos, se e quando aplicados, podem-se averiguar essa manifestação e essa afirmação.

Partindo-se do pressuposto kantiano de que todo indivíduo racional é uma instância moral e, por isso, competente para desenvolver juízos de valor a respeito dos fatos e da realidade que o circundam, a saber, que é capaz de atribuir sentido às coisas, na medida em que elas passam a ser objeto de suas especulações racionais, independente da natureza das conclusões a que se chega – se certas ou erradas, válidas ou inválidas –, ainda mais se levarmos em conta a circunstância de que estas conclusões também são objeto de especulações racionais e de valorações e variações morais, o fato é que tal competência, em grande medida, nos iguala a todos. Thomas Hobbes chegou a dizer que a prova de que todos os homens são dotados de igual inteligência é que cada um julga ser mais inteligente do que os outros (HOBBES, 2003, p. 106-107). Waldron (1999b, p. 36-37) explicita claramente tal raciocínio, ao explicar a relação que vai se estabelecendo entre os juízos morais, mais especificamente entre a questão da justiça, da política e do direito.

E por que discordamos? Os desacordos não existem somente por causa dos interesses pessoais ou de classe que nós eventualmente possamos ter – muitas vezes os temos –, ou por causa dos interesses pelo poder pura e simplesmente ou por

causa dos interesses nas riquezas materiais. Na verdade, segundo Waldron, discordamos por causa das dificuldades e das complexidades das questões que devem ser resolvidas e por causa das inúmeras perspectivas existentes na sociedade que cada um de nós concebemos como sendo, racionalmente, a mais correta. Questões, por exemplo, sobre o aborto, as ações afirmativas, o financiamento privado das eleições, o uso terapêutico das células-tronco e a eutanásia induzem essa dificuldade e essa infinidade de pontos de vista (WALDRON, 2016, p. 93-94). Entretanto, tais teorias, entre as quais poderíamos citar, a título de ilustração, John Rawls (1997) e Robert Nozick (2013), não se preocupam com a inclusão, em suas equações, de um elemento de fundamental importância para a filosofia política: o desacordo. Waldron (1999a, p. 03) afirma que a filosofia tem duas tarefas fundamentais: a) teorizar sobre a justiça (direitos e bem comum); b) teorizar sobre política. Ao dizer que se dedica mais à segunda tarefa (WALDRON, 1999a, p. 03) pondera que, por serem filósofos que fizeram da existência do desacordo sobre direitos e justiça algo fundamental para os problemas que as suas teorias tentavam resolver em face da autoridade, do procedimento e da obrigação política, devemos buscar a companhia de filósofos como Aristóteles, John Locke e Immanuel Kant, conforme o próprio Waldron enuncia, não são tão simpáticos à atividade legiferante, melhor dizendo, à atividade legiferante levada a efeito pelos representantes do povo (WALDRON, 1999, p. 06). É bom que se diga que essa busca, segundo Waldron, pela dignidade da legislação esbarra menos em dificuldades práticas do que em dificuldades teóricas, ou seja, as extravagâncias que, cotidianamente, presenciamos nas casas parlamentares das principais democracias do mundo não seriam as causas do desprestígio de que gozam as legislaturas (WALDRON, 1999, p. 01):

> Pois o problema que eu vejo é que ainda não desenvolvemos uma teoria normativa da legislação que

> serviria como base para criticar e disciplinar tais ultrajes. O mais importante é que nós não estamos na posse de um modelo teórico-jurídico que seja capaz de dar sentido normativo à legislação como uma forma genuína de direito, de autoridade que ela reivindica e das demandas que ela faz aos outros autores de um sistema jurídico.

Waldron (2016, p. 06) deixa bem claro que tais extravagâncias, por estarem presentes tanto no executivo quanto no legislativo, também está no judiciário, de modo que se prender a estes aspectos, desviaria a reflexão político-filosófico do que realmente interessa para debates de caráter panfletário, que preferem o calor à luz (WALDRON, 1999, p. 01). Na verdade, o objeto de estudo em Waldron, ao que tudo indica, prioriza os aspectos institucionais da política e da democracia, e não os mais voltados a discutir o caráter virtuoso dos governantes, à Aristóteles (1985) e (1991) e à Maquiavel (2010) e os objetivos e os ideais da comunidade política, à Isaiah Berlin (JAHANBEGLOO, 2011, p. 46 e 57-58). Não que o filósofo neozelandês faça tábula rasa, por exemplo, do debate concernente à justiça e à equidade que são objetivos, fins e propósitos a serem alcançados pela comunidade política: ele afirma, categoricamente, que a justiça detém a primazia na labuta da filosofia política (WALDRON, 2016, p. 03). Precisamos compreender as formas, as estruturas e as leis pelas quais – e até que ponto – as instituições do sistema político moderno são democráticas e as características que diferenciam a legislatura representativa, a administração pública comandada e liderada por um governo direta ou indiretamente eleito e os tribunais. Ou seja, compreender a diferença entre os diversos tipos de agentes públicos eleitos: chefe do executivo, parlamentares e, em certos casos previstos, juízes (WALDRON, 2016, p. 06). Adverte, ainda, que pensar as instituições políticas

não é só pensar a democracia. Há outros assuntos mais inquietos a serem debatidos. Por isso que a necessidade de se dedicar intelectualmente ao estudo e ao aperfeiçoamento das instituições e aos objetivos que elas devem alcançar é o que Waldron chama de teoria política (WALDRON, 2016, p. 06). Isto é, a teoria direcionada à política como sendo a maneira com a qual e pela qual nossas instituições políticas abrigam, enquadram, organizam e estruturam nossos desacordos sobre os ideais sociais e concertam o que deverá ser feito com todos esses objetivos que nós podemos e devemos estabelecer. Sem embargo, Michael Walzer (2003, p. 17-18), quando esclarece os conceitos de predomínio e monopólio em filosofia política, chega a afirmar, contrariando a um só tempo o fundamento economicista da sociedade em Marx e a crítica de Jeremy Waldron às imposições constitucionais à política, que:

> A política é sempre o caminho mais curto para o domínio, e o poder político (e não os meios de produção) talvez seja o bem mais importante, e decerto mais perigoso, da história da humanidade. Daí, a necessidade de restringir os agentes da repressão, estabelecer poderes e contrapoderes constitucionais. Esses são os limites impostos ao monopólio político, e se tornam ainda mais importantes depois de dominados os diversos monopólios sociais e econômicos. Uma maneira de limitar o poder político é distribuí-lo de forma abrangente. Isso pode não funcionar, devido aos riscos minuciosamente analisados da tirania da maioria; mas esses riscos talvez sejam menos graves do que se costuma fazer parecer. O maior risco do governo democrático é que venha a ser fraco para enfrentar o ressurgimento dos monopólios na sociedade em geral, a força social dos plutocratas, burocratas, tecnocratas, meritocratas etc.

No entanto, o curioso é que o tema da igualdade também perpassa as reflexões de Ronald Dworkin – contra quem as críticas de Jeremy Waldron constantemente se voltam –, uma vez que a sua teoria do direito como integridade, "um todo harmônico que deve expressar um sistema coerente de justiça, ligado por princípios que proporcionam essa integridade" (STRECK, 2017), revela uma boa dose de tratamento isonômico no exercício da jurisdição constitucional, principalmente. Neste sentido, tratar o direito como integridade, dando-lhe coerência e harmonia, é um forte argumento que credencia a jurisdição constitucional e o controle judicial das leis e dos precedentes à legitimidade democrática, pois retoma e aperfeiçoa a igualdade política, elemento imprescindível à construção dos valores democráticos e republicanos, até porque o problema dos limites institucionais – que podem evitar os abusos advindos do solipsismo, do ativismo e do voluntarismo judiciais, vicissitudes que maculam o projeto da jurisdição constitucional, também chamadas por Dworkin de "pressões centrífugas" do processo interpretativo do direito – são dadas pelo próprio Dworkin, quais sejam: a. a prática do precedente; b. a incorporação, pelos juízes, de outras referências interpretativas correntes no meio jurídico; c. a reflexão dos juízes sobre o direito que ocorre no âmbito da sociedade, e não fora dela; d. o meio intelectual de que os juízes fazem parte; e, finalmente, a linguagem compartilhada pelo e no direito (DWORKIN, 1995a, p. 88).

Waldron, em razão disso, se prende à igualdade política como fator preponderante de defesa da legislação e crítica à jurisdição constitucional, ainda mais quando considera que a participação de cada cidadão no processo democrático de escolha de seus representantes se dá a partir de uma rígida igualdade (uma pessoa, um voto), independentemente de classe social, riqueza, cor, sexo, religião, raça e gênero (WALDRON, 2018, l.

3335). Além disso, essa igualdade política se reproduz e se reflete no exercício da legislatura, ou seja, o direito de participação e de intervenção nos processos deliberativos para submeter um projeto de lei à votação é rigorosamente igual entre os parlamentares (um parlamentar, um voto), independentemente de seu partido político, da região do país a que pertencem ou da causa que cada um deles defende, sabendo-se que o resultado obtido é alcançado pela decisão da maioria (WALDRON, 2018, l. 3371). Quando Waldron (1999a, p. 232) menciona, invocando William Cobbett, que o "grande direito do homem", "o direito dos direitos", é o "tomar parte na criação das leis", aparentemente, parece menosprezar o pensamento constitucional e a importância dos direitos fundamentais, e, ao mesmo tempo, declara que todos nós, em alguma medida, somos todos constitucionalistas (WALDRON, 2018), assumimos um sistema jurídico baseado em valores supremos plasmados em um único documento, fruto concebido por uma assembleia popular politicamente qualificada, reunida por conta de um momento histórico marcante de ruptura institucional, de comoção política de crise econômica grave e de conflitos armados, ou em vários documentos historicamente sedimentados.

A base do pensamento waldroniano vinculado à igualdade política, ao que tudo indica, vem na esteira da filosofia de Hannah Arendt, posto que, ao escrever sobre a pensadora alemã, asseverou que ela, ao contrário dos gregos, que viam a desigualdade como obra inexorável da natureza, na concepção antiga de direito natural, por assim dizer, e que tal constatação legitimava a primazia de uns sobre os outros, como é o caso da escravidão, por exemplo, Hannah Arendt propugnava que, embora sejamos diferentes por natureza, é pela convenção, ou seja, por um estratagema eminentemente artificial do intelecto humano, que podemos perfeitamente ser tratado como iguais do ponto de vista político (WALDRON, 2010, p. 18). Nesse sentido, Norberto Bobbio (BOBBIO, 2000b, p. 117) menciona o fato de que o direito, para quem propugna a concepção de justiça como

igualdade, é o "remédio primeiro e fundamental para as disparidades entre os homens, que podem derivar tanto das desigualdades naturais como das desigualdades sociais".

Waldron (2018, l. 1789-1793) lembra que toda vez que alguém recorre ao judiciário para impugnar uma lei legítima e democraticamente chancelada pelo parlamento, no fundo, pretende que sua posição moral tenha maior peso e prevaleça sobre a posição moral vencedora na votação parlamentar: "As pessoas tendem a recorrer ao controle judicial, quando querem que suas opiniões tenham mais peso do que a política eleitoral poderia a eles outorgar. Talvez, essa via de acesso possa parecer respeitável somente quando outros canais de mudança política se encontrarem bloqueados (veja, a propósito, Ely, 1980)". Ressalte-se, a título de conclusão, que não se deve confundir a crítica de Waldron ao *judicial review* – e ele quer deixar isso bem claro – com um ataque aos direitos fundamentais. São duas abordagens diferentes. O cerne do problema está mais na capacidade, na legitimidade e na eficácia para resolver desacordos na atribuição dada ao judiciário para controlar a constitucionalidade das leis. Em última análise, ele rechaça esta confusão e o ceticismo em relação aos direitos fundamentais, de que é reiteradas vezes acusado, formulando o argumento contra o *judicial review* com base na forte e ubíqua reafirmação do compromisso para com os direitos fundamentais (WALDRON, 2018, l. 1237-1248).

Considerações finais

Para se debruçar especificamente sobre a relevância da igualdade política no pensamento democrático de Jeremy Waldron na sua crítica à atuação judicial no controle constitucional das leis, foi necessário, pois, retroceder um pouco e analisar questões relativas à liberdade e à igualdade propriamente ditas. Neste aspecto, evidenciou-se a dificuldade teórica e prática de

combinar ambos os conceitos político-filosóficos, de forma equilibrada e simétrica, bem como o fato de que a democracia é fator preponderante e o ambiente próprio nesse processo de cotejar tais valores.

No que tange especificamente ao problema da igualdade política, demonstrou-se, pelo diálogo levado a efeito com os textos de Jeremy Waldron, que os argumentos desenvolvidos pelo filósofo neozelandês, sobretudo na crítica ao *judicial review*, respaldam-se na definição da igualdade política, na medida em que ela perpassa todo o processo democrático de elaboração das leis e dos atos do legislativo na missão de tratar os desacordos morais vicejantes nas sociedades contemporâneas que são ou desejam ser reputadas democráticas, sendo certo que o lastro democrático que sustenta a atividade parlamentar, segundo ele, não se faz presente no controle judicial de constitucionalidade das leis.

Referências

ARISTÓTELES. *Política.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BERLIN, I. *Liberty:* incorporating four essays on liberty. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BOBBIO, N. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant.* São Paulo: Mandarim, 2000b.

BOBBIO, N. *Eguaglianza e libertà.* Torino: Einaudi, 1995.

BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx.* São Paulo: UNESP, 2006.

BOBBIO, N. *Norberto Bobbio:* o filósofo e a política: antologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, N. *Teoria geral da política:* a filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus Elsevier, 2000a.

BOEIRA, N. Prefácio de Levando os direitos a sério. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CONSTANT, B. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes.* Paris: Disponível em: http://www.bouquineux.com/index.php?telecharger=1704&Constant-De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes, 1980.

DWORKIN, R. *A matter of principle.* 9 ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University. Press, 2000.

DWORKIN, R. *A virtude soberana:* a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DWORKIN, R. *Law's empire.* 9 ed. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

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

DWORKIN, R. *Sovereign virtue:* the theory and practice of equality. 4 ed. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 2002.

FROMM, E. *O medo à liberdade.* 14 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

HOBBES, T. *Leviatã.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAHANBEGLOO, R. *Conversations with Isaiah Berlin.* London: Halban Publishers, 2011.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe.* São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

NOZICK, R. *Anarchy, state, and utopia.* New York: Basic Books: a Member of the Perseus Books Group, 2013.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RESTA, E. *Diritto vivente.* Bari, Itàlia: Laterza, 2008.

ROSSELLI, C. *Socialismo liberale.* Torino: Einaudi, 1997.

SANDEL, M. J. *O Que o Dinheiro Não Compra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

SEN, A. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

STRECK, L. L. *O que é isso - o senso incomum?* Porto Alegre: Livraria do Advogado Editores, 2017.

VECCHIO, G. D. Equality and Inequality in Relation to Justice. *The American Journal of Jurisprudence*, v. 11, n. 1, p. 36–47, 1 jan. 1966.

WALDRON, J. *Arendt on the Foundations of Equality.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 17-38.

WALDRON, J. *Contra el gobierno de los jueces:* ventajas y desventajas de tomar decisiones por mayoria en el Congreso y en los tribunales. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2018.

WALDRON, J. *Law and disagreement.* New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1999a.

WALDRON, J. *Political Political Theory:* Essays on Institutions. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2016.

WALDRON, J. *The Dignity of Legislation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999b.

WALZER, M. *Esferas da justiça:* uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIBERTARIANISMO, SELF-OWNERSHIP E IGUALDADE: A CRÍTICA DE G.A. COHEN À TEORIA DE NOZICK

Caio Motta[1]

Introdução

Na teoria política contemporânea e no debate sobre justiça distributiva, o conceito de "self-ownership"[2] configura-se, especialmente no libertarianismo, como um importante componente do argumento moral sobre os direitos que as pessoas têm sobre os próprios corpos e como um dos principais argumentos justificatórios da propriedade privada: uma vez que, ao estabelecer que sou o dono legítimo de mim mesmo e do meu trabalho, também passo a ser o dono legítimo e adquirir direitos de propriedade privada sobre aquilo que misturo meu trabalho. Esse conceito desempenha, desde Locke, um papel fundamental em justificativas morais do direito à propriedade privada (WALDRON, 1991b).

A noção de self-ownership, cuja origem moderna está em Locke (LOCKE, 1980, p. 19) e contemporaneamente foi popularizada por Nozick (NOZICK, 2013) (ou por, como iremos ver, uma certa interpretação da teoria de Nozick), afirma que cada indivíduo detém um conjunto rigoroso de direitos em si próprio, e que tais direitos conferem um tipo de controle sobre si próprio semelhante àquele que uma pessoa tem sobre objetos que ela possui (VAN DER VOSSEN, 2019). Ou seja, self-owners-

---

[1] Mestrando em Filosofia pela UEL (Universidade Estadual de Londrina).

[2] Preferimos o termo original, em inglês, "self-ownership" (COHEN, 1995), devido à dificuldade de se encontrar uma tradução adequada do termo. Na literatura nacional, o termo mais adequado seria "propriedade de si próprio", utilizado por Álvaro de Vita (VITA, 2007).

hip é a ideia de que cada homem possui a si próprio, seu trabalho, e os frutos de seu trabalho (LOCKE, 1980, p. 19). Mais detalhadamente, ela expressa, no debate contemporâneo, a seguinte ideia: indivíduos são proprietários de seus próprios corpos e tais direitos de propriedade implicam num dever de não-interferência alheia. Ademais, self-ownership implica na posse da minha própria força de trabalho; então, quando "misturo" meu trabalho com certo objeto externo, passo a ter direitos de propriedade nesse objeto (WOLF, 1995, p. 793-794), desde que algum tipo de cláusula seja satisfeita (como a cláusula lockeana que postula que o suficiente (*enough and as good*) seja deixado[3]).

Dessa forma, seguiremos, nesse trabalho, o seguinte caminho: começaremos pela exposição da compreensão e formulação de Cohen da noção de self-ownership; em seguida, apresentaremos algumas das críticas formuladas por Cohen à teoria de Nozick, principalmente aquela que diz que a teoria de Nozick cai em certos problemas quando diz estar comprometida com algum tipo robusto, além de meramente formal, de self-ownership. Após isso, apresentaremos o papel que a self-ownership desempenha na teoria de Nozick, e concluiremos colocando em dúvida a interpretação de Cohen da teoria de Nozick, mas não a validade de seus argumentos morais. Além disso, também iremos concluir indagando sobre a possibilidade – negada por Cohen – de se conciliar a self-ownership com algum tipo de distribuição igualitária.

Desenvolvimento: Cohen e a self-ownership

No debate contemporâneo sobre justiça distributiva, o conceito de self-ownership foi problematizado rigorosamente por Cohen em sua discussão sobre a teoria de Nozick. De acordo com Cohen, o comprometimento primário da filosofia

[3] Sobre as diversas interpretações da cláusula, ver Tuckness (2020).

de Nozick é com a tese da self-ownership, não com a liberdade[4]. Tal tese, segundo Cohen, expressa a ideia de que cada pessoa é a dona moralmente legítima de si própria, podendo, consequentemente, usar livremente suas capacidades e talentos, desde que não fira o direito respectivo de outra pessoa. Ademais, deve-se permitir que o indivíduo lucre por meio de seu controle de seu próprio corpo e de seus recursos mentais (COHEN, 1995, p. 67-68; WALDRON, 2020). Isso significa que cada pessoa tem um amplo conjunto de direitos morais (que a lei de sua terra pode ou não reconhecer) sobre o uso e frutos de seu corpo e capacidades, semelhante em conteúdo aos direitos usufruídos por alguém que tem direitos de propriedade privada irrestritos sobre uma propriedade física.

Um dos direitos mais importantes contidos na noção de self-ownership é o direito de não oferecer o que você detém, principalmente seu próprio corpo, à disposição de outra pessoa. Nesse sentido, da mesma forma que a minha terra não é totalmente minha se outra pessoa tem um direito sobre ela ou tem um direito não-contratual sobre uma porção da renda que ela gera, eu não sou totalmente dono de mim mesmo se sou forçado a providenciar assistência ou transferir parte do que produzo para outra pessoa. De acordo com Cohen, essa proibição ao uso da coerção, que força a pessoa a providenciar serviço ou produto para outra pessoa, se segue da liberdade da pessoa de usar seus poderes e capacidades da forma que ela bem entender. Essa proibição contra o uso da força e da coerção com o objetivo de fazer com que alguém providencie algo para o outro, é, para Cohen, um dos aspectos mais importantes da self-ownership (COHEN, 1995, p. 117). Ou seja, a self-ownership concede, para

[4] Cohen se dedica à filosofia de Nozick por identificar, na noção marxista de exploração, a mesma self-ownership que libertarianos como Nozick fazem uso para derivar suas conclusões desigualitárias (COHEN, 1995, cap. 06).

cada pessoa, um espaço contra a interferência alheia, e em ambos os casos (se sou forçado a providenciar algo ou transferir parte do que produzo para outra pessoa) há a instituição de direitos (parciais) de propriedade de uma pessoa pela outra.

Cohen afirma que a self-ownership confere, sem ambiguidades, esse direito de não providenciar serviços ou bens às outras pessoas. Portanto, esse direito deve fazer parte de qualquer leitura plausível da self-ownership (idem, p. 215). O argumento é de que, se sou o proprietário de uma faca, o Estado pode me impedir de colocá-la nas suas costas, mas não pode me obrigar a colocá-la à disposição do outro. Isto é, o Estado pode impedir a agressão, mas não pode me obrigar a ajudá-lo. Se, do contrário, o Estado me obrigar a providenciar a faca ou uma parcela dos frutos do seu uso, então não sou o dono completo (full owner) dela. Da mesma forma, o mesmo se aplica ao meu corpo. Se o Estado me obriga – sob pena coercitiva – a providenciar certa ajuda, serviço, ou bem; ou se me obriga a providenciar o fruto ou uma parcela do fruto do meu trabalho a alguém, também não sou um dono completo de mim mesmo, o que significa que outras pessoas têm direitos parciais de propriedade sobre mim. Já que a essência da redistribuição de renda é a obrigação estabelecida pelo Estado de não-contratualmente providenciar parcela da renda a outro indivíduo, fica claro que, sob essa concepção de self-ownership, eu não sou o dono completo de mim mesmo se sou obrigado a dar aos outros parte do que ganhei pelo uso de minhas capacidades e poderes (idem, p. 216).

Segundo ele, Nozick utiliza da ideia para postular não só que cada pessoa é moralmente dona de si própria e de suas capacidades, mas também para postular que ela está moralmente habilitada a reter toda renda de seu trabalho, e que tentativas de redistribuir esta renda configuram trabalho forçado (COHEN, 1995; NOZICK, 2013, p .169-172). Nessa visão, se a self-ownership estiver correta, segue-se do fato de cada pessoa

ser a dona de si própria, de seus talentos, e dos frutos de seus talentos, que tal indivíduo tem reivindicações moralmente legítimas sobre todo o fruto de seu trabalho.

Consequentemente, ao permitir que certo indivíduo tenha, por questão de justiça, direito a uma parcela da renda de outra pessoa, temos uma situação em que, segundo Nozick, princípios distributivos igualitários impõem uma situação em que indivíduos têm direitos de propriedade sobre outras pessoas (NOZICK, 2013, p. 172). Segundo tal interpretação, princípios distributivos e redistributivos falham ao não tratar pessoas como fim em si mesmos quando estabelecem que os menos favorecidos têm direitos de propriedade sobre os mais favorecidos, sendo a tributação sobre a renda uma forma de trabalho forçado (NOZICK, 2013, p. 169-172). Posteriormente, entraremos em maiores detalhes sobre a teoria de Nozick.

Nozick, de acordo com Cohen, não só acredita que as pessoas são donas de si mesmas, mas que elas também podem se tornar, com um direito moral igualmente forte, donas e proprietárias de recursos externos obtidos por meio do exercício de suas capacidades. Já que as capacidades produtivas das pessoas são desiguais, elas também passarão a adquirir quantidades desiguais de recursos externos. Dessa forma, a propriedade privada – mesmo que desigual – em recursos externos será legitimamente gerada, pois resultou do exercício livre e legítimo de cada pessoa de seus direitos de self-ownership. E quando a propriedade privada é gerada, ela deve ser protegida contra sua expropriação ou limitação (COHEN, 1995, p. 69).

Fica claro, ao menos para Cohen, que essa união de self-ownership com uma distribuição desigual de recursos externos prontamente levará a uma desigualdade significativa de propriedade privada de bens materiais e, com isso, à desigualdade de condições, independentemente da definição de "condição" adotada (seja utilidade, renda, oportunidade, etc). E essa desigualdade de condições, por ter sido gerada legitimamente por meio do exercício da self-ownership de cada um, em que cada

pessoa não feriu os direitos – via agressão – dos outros, deve ser moralmente protegida. Ou seja, tentar diminuir ou atenuar essa desigualdade acabará, em última instância, por atentar contra a propriedade privada legitimamente adquirida por cada pessoa, configurando-se como uma violação grave e inaceitável de seus direitos. O que é notado por Cohen é que, mesmo que a violação dos direitos de propriedade privada dos outros com o objetivo de redução dessa desigualdade de condições (ou outro tipo de desigualdade) não seja tão grave quanto se utilizar ou se apropriar do próprio corpo da pessoa para o mesmo objetivo, é algo grave no mesmo sentido, isto é, em ambas as situações, um direito fundamental é violado[5] (idem).

Nesse momento, diante das conclusões da self-ownership, igualitários podem recorrer a duas estratégias (idem, p. 69-71): rejeitar completamente a self-ownership, dizendo que as pessoas não são donas de si mesmas; ou tentar conciliá-la, principalmente a sua primeira premissa (a de que somos donos de nós mesmos), com uma conclusão que permita estabelecer uma distribuição igualitária de recursos externos. Nessa segunda estratégia, pretender-se-á atacar a passagem que libertarianos como Nozick fazem da self-owernship para a desigualdade de recursos externos e propriedade privada em bens materiais, argumentando que é possível conciliar self-ownership com algum tipo de distribuição igualitária. Cohen investiga os dois caminhos.

---

[5] É importante lembrar que um dos corolários da self-ownership é a ideia de que, se você se apropria, por exemplo, dos rendimentos do trabalho da pessoa, você não se apropria só dos seus rendimentos, você se apropria de x horas de trabalho da pessoa, e se você se apropria de x horas de trabalho, também se apropria da capacidade produtiva da pessoa, e se se apropria de sua capacidade produtiva, também se apropria do corpo e capacidades mentais da pessoa. Ou seja, em última instância, há a apropriação do corpo de uma pessoa pela outra.

Sobre a primeira estratégia, a de negar que somos donos de nós mesmos, Cohen afirma que até mesmo aqueles que rejeitam as conclusões desigualitárias de Nozick trepidariam diante da ideia de se redistribuir órgãos por motivos igualitários (idem, p. 70). Sobre a segunda estratégia, Cohen afirma que não é possível realizar essa conciliação entre self-ownership e algum tipo de distribuição igualitária de recursos externos. Mesmo num mundo em que recursos externos tenham sido equalizados, indivíduos, com seus talentos e capacidades produtivas distintas, passarão a adquirir e formar direitos desiguais de propriedade privada, gerando, novamente, a desigualdade de condições que deveria ter sido inicialmente neutralizada. Com isso, Cohen afirma que "todos aqueles que apoiam a igualdade de condições devem se opor a self-ownership (absoluta), mesmo num mundo em que os recursos externos tenham sido equalizados" (idem, p. 72).

Nesse momento, vale questionar se há alguma estratégia capaz de refutar o princípio de self-ownership. Cohen, num determinando momento, chega a afirmar que acredita que ela não pode ser refutada. O que pode ser feito, na sua opinião, é tentar torná-la menos atrativa, diminuindo suficientemente seu apelo a ponto de fazer com que as pessoas não a aceitem tão facilmente (idem, p. 230). Focaremos, mesmo que rapidamente, numa das estratégias adotadas por ele: demonstrar que, na sua defesa das desigualdades oriundas do livre exercício da self-ownership e do regime capitalista defendido pelo libertariano, a self-ownership acaba por ser hostil à própria autonomia que pretende defender, ao menos para uma parcela – significativa, para Cohen – da população.

O ponto de Cohen é que esse mesmo exercício livre da self-ownership, que por sua vez possibilita e legitima moralmente a desigualdade de propriedade privada em recursos externos, ao mesmo tempo em que estabelece a imoralidade de se diminuir essa desigualdade por meio da redistribuição, acaba por criar uma casta de pessoas, os não-proprietários ou sem

propriedade, que, para sobreviver, dependem dos proprietários[6]. Para essas pessoas que estão impossibilitadas, devido à sua condição material, de controlar substancialmente suas vidas, a self-ownership é meramente formal. Nesse caso, se se pretende que essas pessoas tenham algum grau significativo de autonomia sobre as próprias vidas, limites à self-ownership devem ser estabelecidos (idem, p. 237).

Nozick, segundo Cohen, deseja que a self-ownership não seja meramente formal. Essa self-ownership meramente formal garantiria o direito formal de cada pessoa sobre si mesma, mas não garantiria uma oportunidade prática dessa mesma pessoa fazer algo com esses direitos no mundo real. Nesse caso, a self-ownership puramente formal seria plenamente compatível com um regime de propriedade coletiva em que um indivíduo, para se apropriar de qualquer coisa, teria que obter a autorização de todas as outras pessoas. Se Nozick concorda com a afirmação de que esse regime – o de propriedade coletiva - é incompatível com a self-ownership, exigindo algo mais forte do que a self-ownership meramente formal, Nozick também deve concordar, de acordo com Cohen, com a afirmação de que o regime capitalista defendido por ele também torna os direitos de self-ownership de uma parcela da população meramente formais. Essa parcela da população, para Cohen, é composta de pessoas que, ou vendem sua força de trabalho para o capitalista, ou morrem. O resultado disso é que ou o

[6] Podemos ilustrar o ponto de Cohen com o argumento de Waldron (1991a) de que, sob certos regimes que propõem a privatização de espaços públicos em nome da liberdade, como o anarcocapitalismo defendido por certos libertarianos (ROTHBARD, 1978), os sem-terra ou não-proprietários, por mais que *formalmente* livres, teriam sua liberdade *substantiva* ou *prática* efetivamente negada, pois ficariam dependentes dos proprietários.

capitalismo não confere uma self-ownership substantiva e robusta, ou que a self-ownership robusta permite – e talvez exija – uma igualdade de condições (idem, p. 100)[7].

O mais importante para nossos objetivos é a afirmação de Cohen de que, para uma parcela da população, a self-ownership não garante a autonomia que ela pretende ou promete garantir. Para uma filosofia que, como a de Nozick, promete defender e garantir uma concepção de liberdade mais robusta do que aquela oferecida principalmente pelo liberalismo igualitário, é aparentemente fatal demonstrar, como Cohen faz, que, na verdade, essa filosofia está unicamente preocupada com uma liberdade meramente formal. Se o que Cohen diz estiver correto, parece que, ou os direitos de self-ownership de várias pessoas, sob o capitalismo, são meramente formais, ou que a self-ownership, ao contrário do que a filosofia de Nozick defende, exige a redistribuição com o objetivo de garantir e promover a autonomia de certas pessoas. Aqui, não investigaremos até que ponto essas críticas são válidas, mas aproveitaremos o restante do trabalho para ver em que medida a interpretação de Cohen (de que a preocupação central da filosofia de Nozick é com a self-ownership, não com a liberdade) é válida.

Nozick e o papel da self-ownership em sua teoria

Em Nozick, a self-ownership aparece, ao menos de forma explícita, no subcapítulo "Redistribuição e direitos de propriedade", e é introduzida como um dos dois argumentos contra princípios padronizados ou estruturais de justiça distributiva. Nesse contexto, Nozick afirma que tais princípios, que exigem redistribuição de direitos de propriedade e a tributação da renda gerada pelo trabalho, equivalem, no sentido de "é uma espécie de", ao trabalho forçado. Em nenhum outro momento

[7] Para um maior desenvolvimento desse argumento, ver Cohen (1995, p. 99-116).

de sua obra Nozick faz referência a essa noção. Antes de analisarmos o uso que ele faz, nesse contexto, da self-ownership, vale a pena analisar o primeiro argumento desenvolvido contra princípios padronizados ou estruturais de justiça distributiva. Para isso, será necessário dedicar um parágrafo à noção de titularidade em sua teoria, ou sua teoria da justiça de natureza histórica na apropriação.

A teoria formulada por Nozick é histórica com base em três pontos: primeiro, a aquisição ou apropriação original de bens; segundo, a transferência de bens; e terceiro, um princípio de retificação para situações em que bens foram apropriados ilegitimamente (por roubo, fraude, ou escravidão, por exemplo). Assim, indivíduo A terá um tipo legítimo de posse em X somente se a posse de X tiver o tipo correto de história, habilitando A a transferir X para B, tornando, assim, a posse de X por B justa (MACK, 2018). Se B, ao invés de receber X de A, roubar X, então um princípio de retificação dessa injustiça deverá surgir. Além disso, se uma suposta distribuição de bens D resultar dos dois primeiros princípios mencionados acima durante o tempo específico t^1 e t^2, isto é, se os bens adquiridos nesse período resultarem de uma justa aquisição e troca, teremos a situação em que o arranjo distributivo final D que surgirá em t^2 será justo. Qualquer injustiça dever-se-á limitar à forma pela qual indivíduo A adquiriu bens durante os períodos t^1 e t^2, não fazendo referência à situação holística e distributiva na qual A adquiriu bens. Vê-se então que, para garantir que certo arranjo distributivo seja justo, segundo Nozick, será necessária somente a repetida aplicação dos princípios de aquisição porque "qualquer coisa que surge de uma situação justa é justa por si própria" (NOZICK, 2013, p. 151).

Dito isso, podemos passar para outro ponto de sua teoria: sua crítica a teorias distributivas padronizadas (patterned) ou aquelas que postulam princípios estruturais (end-state). Segundo a teoria da justiça de natureza histórica na apropriação,

certa distribuição só é justa se veio a existir de modo justo (ou seja, se seguiu os princípios de aquisição e transferência enunciados acima). Por outro lado, princípios de justiça estruturais e padronizados avaliam se certa distribuição é justa conforme um princípio estrutural de justa distribuição. Isto é, a teoria libertariana de Nozick compreende que as aquisições históricas e a liberdade podem criar diferentes direitos à apropriação ou diferentes requerimentos de merecimento. Por outro lado, segundo Nozick, para teorias de princípios estruturais, "tudo que precisa ser observado, ao julgar se certa distribuição é justa, é ver o que cada um fica no final" (NOZICK, 2013, p. 154, tradução minha). Teorias padronizadas postulam, por sua vez, que uma justa distribuição D é justa se, e somente se, D for o resultado de uma certa característica dos indivíduos ou de suas ações como, por exemplo, seu merecimento e esforço, ou até mesmo sua situação econômica. Nesse sentido, as teorias padronizadas perdem de vista um importante fator "desestabilizador": a própria liberdade.

O problema, segundo Nozick, é que a liberdade inexoravelmente se sobrepõe e modifica os padrões. Nozick utilizará de um experimento de pensamento para demonstrar esse processo. Imaginemos um padrão de distribuição de renda D^1. Nozick afirma que, a partir do momento que D^1 for instituído, indivíduos agirão diferentemente da forma postulada por D^1 e logo criarão um outro e diferente padrão, D^2. Tomemos o exemplo formulado por Nozick sobre o antigo jogador de basquete Wilt Chamberlain. Imaginemos que cada fã pague 25 centavos para o ver jogar, e que esse valor seja dado a Chamberlain fazendo com que, no final, ele tenha R$ 250,000 a mais que os outros jogadores. Supondo que essa distribuição D^2 não esteja de acordo com o padrão estipulado pela distribuição D^1, cria-se uma distribuição D^3 em que os rendimentos de Chamberlain sejam redistribuídos conforme o padrão definido. Todavia, em D^3, indivíduos agirão livremente de maneiras não especificadas pelo padrão, criando outra distribuição e alterando, novamente,

o padrão. Mesmo que se repita o processo de tentar corrigir as distorções, mais uma vez indivíduos agirão livremente, fazendo com o que o padrão seja novamente modificado.

Ademais, tem-se a seguinte questão: se em D^1 as pessoas têm direito aos seus recursos, sendo proprietárias legítimas deles, e decidem transferir voluntariamente tais recursos para Chamberlain, produzindo D^2, o que torna essa última distribuição injusta? Responder que D^2 é injusto porque é resultado de interações que fogem do padrão estipulado é insuficiente e arbitrário justamente por não providenciar adequadamente as razões pelas quais ações voluntárias e justas que ocorreram em D^1 contaminaram D^2 de injustiça.

Em suma, "(...) nenhum princípio estrutural ou padronizado de justiça distributiva pode continuamente ser realizado sem realizar interferências contínuas na vida das pessoas" (NOZICK, 2013, p. 163, tradução minha). Princípios padronizados podem alcançar uma maior eficiência distributiva, mas não dão os direitos que uma teoria da titularidade dá para os indivíduos fazerem o que desejarem com seus bens. Portanto, segundo Nozick, somente em sua teoria histórica se tem o caso em que titularidades são devidamente consideradas. Em outras teorias, bens são avaliados conforme sua capacidade de distorcer ou contribuir com certa função social preconizada pela própria teoria. Portanto, o primeiro argumento providenciado por Nozick contra princípios padronizados ou estruturais de justiça distributiva diz respeito ao argumento de que a liberdade modifica padrões e que a "correção" desses arranjos distributivos inexoravelmente exigirá a interferência contínua com a liberdade. Além disso, outro ponto de Nozick é que normalmente se pressupõe, mas não se argumenta, sobre como a liberdade contamina com injustiça padrões que outrora eram justos. Partindo para a self-ownership, Nozick faz uso dela em seu segundo argumento contra esses princípios padronizados ou estruturais

de justiça distributiva. Veremos, então, como ele faz uso dessa noção.

Como vimos acima, é no subcapítulo "Redistribuição e direitos de propriedade" que Nozick faz uso da self-ownership. É aqui que Nozick fala que "a tributação da renda gerada pelo trabalho equivale ao trabalho forçado" (NOZICK, 2013, p. 167). É aqui que ele fala que se apropriar de n horas de trabalho é o mesmo que se apropriar de n horas da pessoa, o que, em última instância, é o mesmo que forçar a pessoa a trabalhar n horas para outra pessoa. O que normalmente é ignorado é que Nozick faz referência a princípios padronizados ou estruturais de justiça distributiva, pois, para Nozick, esses princípios exigem atividades redistributivas[8]. É importante notar que ele diz que "(...) princípios padronizados de justiça social implicam a apropriação das ações de outras pessoas" (idem, p. 172), e que a apropriação do trabalho de alguém é equivalente à apropriação de n horas de sua vida, obrigando-a a exercer várias atividades contra a sua vontade. E também é aqui que contém a afirmação de que a maior parte dos princípios de justiça distributiva, principalmente princípios padronizados ou estruturais de justiça distributiva, "(...) institui a propriedade (parcial) das pessoas, de suas ações e de seu trabalho por outras pessoas" (idem). E, finalmente, é aqui que, logo depois da afirmação anterior, Nozick diz que "esses princípios representam a troca do conceito liberal de propriedade sobre si mesmo pelo conceito de direitos (parciais) de propriedade sobre outras pessoas" (idem, itálico do autor).

Assim, o ponto parece ser que, quando o Estado, ou outro agente, reclama a autoridade de, primeiramente, definir o

[8] Os argumentos de Nozick também podem ser compreendidos como um argumento *geral* contra a redistribuição, mas é importante notar que eles são usados *especificamente* contra certos princípios de justiça distributiva.

"bolo" social e, em seguida, o padrão que deve guiar a produção desse bolo, ele está dizendo, em última instância, como as pessoas devem usar suas capacidades produtivas, e isso viola os direitos de self-ownership dessas mesmas pessoas. Isto é, em casos de padrões distributivos, a pessoa não é amplamente dona de si mesma e de suas capacidades, já que, ou ela não pode usar suas capacidades da forma que bem entender, ou os frutos do exercício de suas capacidades (principalmente via renda) não serão internalizados por elas mesmas, mas sim redistribuídos para outros sem seu consentimento. Em sua obra, esse é o único momento em que Nozick utiliza a self-ownership. Mesmo assim, podemos nos perguntar sobre sua concepção de direitos como restrições laterais (side-constraints) introduzida no início da obra. Ela também não é defendida em termos de self-ownership? Com isso em mente, devemos retornar ao início da obra para verificar como Nozick fundamenta e justifica sua noção de direitos.

Nozick começa seu livro com a asserção de que "indivíduos têm direitos, e há certas coisas que nenhuma pessoa pode fazer com pessoas ou grupos (sem violar seus direitos" (NOZICK, 2013, p. xix). Tais direitos pretendem expressar o imperativo categórico kantiano, afirmando que os indivíduos devem ser tratados como fins em si mesmos e, nesse sentido, não podem ser usados (ou sacrificados) para a obtenção de outras finalidades sem seu consentimento (idem, p. 30-31). Desse modo, a concepção de direitos como *side-constraints* expressa a inviolabilidade dos indivíduos, mesmo se a violabilidade de seus direitos for realizada com o intuito de prover um bem social (idem, p. 32). Ademais, direitos como *side-constraints* expressam a separabilidade (*separateness*) dos indivíduos, a ideia de que não há uma maneira de balancear a vida dos indivíduos com o objetivo de gerar maior bem-estar social (idem, p. 33).

Direitos concebidos como side-constraints são direitos que não funcionam como meios para a consecução e promoção

de boas consequências, mas sim são direitos que constrangem a consecução e promoção de consequências sociais (WENAR, 2015). Ou seja, tanto individual quanto coletivamente, direitos só devem estabelecer o que não devemos fazer. Eles supõem "a existência de uma esfera conhecida nas quais as circunstâncias não podem ser modificadas por outra pessoa, de tal modo que só deixe como escolha a opção delimitada por ela" (HAYEK, 2011, p. 71, tradução minha). São direitos entendidos segundo a liberdade negativa, ou a ausência de barreiras, restrições ou constrangimentos, isto é, constituindo-se como uma área em que o indivíduo pode fazer o que está habilitado a fazer – sem ferir a respectiva área de outros indivíduos – sem interferência alheia (CARTER, 2018). Eles especificam, na teoria de Nozick, ações que não podem ser feitas aos outros sem que seus direitos sejam feridos, ao invés da especificação de tipos de conduta que devem ser realizados pelos indivíduos (MACK, 2018).

Está claro, por conseguinte, que Nozick não usa da self-ownership para justificar sua concepção de direitos como *side-constraints.* Assim, ressalta-se que o único momento de sua obra em que a noção de self-ownership aparece é no subcapítulo referenciado acima.

Considerações Finais

Vimos que Nozick utiliza, ao menos explicitamente, poucas vezes a noção ou princípio de self-ownership em sua obra, e acreditamos que isso constitui uma boa razão para se duvidar da interpretação de Cohen de que o que está por trás da filosofia de Nozick não é uma preocupação com a liberdade, mas sim com a tese da self-ownership. Apesar das críticas de Cohen não se reservarem a essa tese, parece, mesmo assim, duvidosa a afirmação de que ela constitui o âmago do libertarianismo de Nozick. Tendo em vista a influência da interpretação de Cohen na academia, é importante apontar que Nozick recorre a esse tipo de argumento num contexto específico de sua

obra, e que esse contexto específico provavelmente serviu como base para a interpretação geral que Cohen faz. Ou seja, Cohen parece ter analisado a obra toda influenciado por aquilo que Nozick disse em um subcapítulo.

Mesmo assim, por mais que a interpretação da obra de Cohen não esteja totalmente correta, também é importante notar que interpretações, corretas ou não, não esgotam o tema. Cohen apresentou fortes argumentos que independem do fato de sua interpretação estar correta, e que devem ser levados a sério por libertarianos, principalmente aqueles que foram convencidos pelos argumentos de Nozick. Ademais, Cohen coloca uma questão que merece uma atenção maior do que aquela que ele mesmo dedicou: a self-ownership pode ser conciliada com uma distribuição igualitária de recursos externos?

Cohen respondeu essa questão negativamente, mas não precisamos concordar com sua resposta, nem com sua afirmação de que a tese da self-ownership permite que desigualdades sejam criadas e moralmente legitimadas. Neste caso, o libertarianismo divide-se em duas vertentes que ofereceram respostas distintas e contrárias ao problema da conciliação da self-ownership com algum tipo de igualdade distributiva: o libertarianismo de direita[9], que usa da self-ownership para afirmar que, mesmo inexistente uma concepção independente de propriedade privada, tributação e redistribuição equivalem a trabalho forçado (MACK, 2002), além da subjugação dos produtivos pelos improdutivos e a inexistência de direitos positivos à provisão de necessidades básicas (NARVESON, 1988, 1997); e o liber-

[9] Os termos "libertarianismo de direita" e "libertarianismo de esquerda" são convencionais, não expressam valor. São apenas os nomes utilizados no debate (MAZOR; VALLENTYNE, 2018; VALLENTYNE; STEINER, 2000).

tarianismo de esquerda, que usa da mesma noção para defender direitos positivos a uma distribuição igualitária de recursos externos[10] (STEINER, 1994).

Portanto, não podemos resolver, por exemplo, o problema colocado por Sen (1987) sobre a "igualdade de quê?", mas podemos propor outra questão: é possível inserir algum tipo de consideração igualitária numa das principais noções filosóficas da teoria libertariana (ou ao menos de um certo tipo de libertarianismo)? Não se fala, aqui, de conferir igualmente o mesmo status de proprietário de si mesmo a todas as pessoas, pois isso já é feito pela teoria libertariana, mas sim de conciliar essa tese com algum tipo de distribuição igualitária de recursos externos. Se for possível, Cohen está errado, pois não há uma tendência inevitável na tese da self-ownership em legitimar desigualdades de condições. Esse problema precisa ser seriamente investigado. Devido à plausibilidade e força da tese libertariana, tornar-se-á necessário analisar se, de fato, libertarianos derivam as conclusões corretas das premissas colocadas pela self-ownership. E, de novo, devido à força das conclusões alcançadas por libertarianos, tal investigação deverá ser realizada, principalmente, por todos aqueles insatisfeitos com essas mesmas conclusões, principalmente igualitários.

Referências

CARTER, I. Positive and Negative Liberty. In: ZALTA, E. N. (Ed.*). The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Summer 2018 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.

COHEN, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality.* Cambridge; New York : Paris, France: Cambridge University Press, 1995.

[10] Cohen dedica um espaço de sua obra para discutir a teoria de Steiner, mas consideramos que a teoria de Steiner merece uma maior atenção.

HAYEK, F. A. V. *The Constitution of Liberty:* The Definitive Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

LOCKE, J. *Second Treatise of Government.* Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, Inc., 1980.

MACK, E. *Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism:* Part II: Challenges to the Self-Ownership Thesis. Politics, Philosophy and Economics, v. 1, n. 2, p. 237–276, 2002.

MACK, E. Robert Nozick's Political Philosophy. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Summer 2018 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.

MAZOR, J.; VALLENTYNE, P. *Libertarianism, Left and Right.* Disponível em: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199645121.001.0001/oxfordhb-9780199645121-e-3>. Acesso em: 10 jul. 2020.

NARVESON, J. *The Libertarian Idea. Peterborough*, Ont.; Orchard Park, NY: Broadview Press, 1988.

NARVESON, J. *Egalitarianism:* Partial, Counterproductive, and Baseless. Ratio, v. 10, n. 3, p. 280–295, 1997.

NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, 2013.

ROTHBARD, M. N. *For a New Liberty:* The Libertarian Manifesto. Revised edição ed. New York: Collier Books, 1978.

SEN, A. Equality of What? In: RAWLS, J.; MCMURRIN, S. M. (Eds.). *Liberty, Equality, and Law:* Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy. University of Utah Press, 1987.

STEINER, H. *An Essay on Rights.* Edição: 1 ed. Oxford, UK: Blackwell Publishing, Incorporated, 1994.

TUCKNESS, A. Locke's Political Philosophy. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Winter 2020 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

VALLENTYNE, P.; STEINER, H. *Left Libertarianism and Its Critics:* The Contemporary Debate. Palgrave Publishers, 2000.

VAN DER VOSSEN, B. Libertarianism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Spring 2019 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019.

VITA, Á. DE. *A justiça igualitária e seus críticos.* Edição: 2a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WALDRON, J. Homelessness and the Issue of Freedom. *UCLA Law Review*, v. 39, p. 295, 1992 1991a.

WALDRON, J. The Right to Private Property. Oxford: Oxford University Press, USA, 1991b.

WALDRON, J. Property and Ownership. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Summer 2020 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

WENAR, L. Rights. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Fall 2015 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015.

WOLF, C. *Contemporary Property Rights, Lockean Provisos*, and the Interests of Future Generations. Ethics, v. 105, n. 4, p. 791–818, 1995.

ENTRE RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO: COMENTÁRIOS DE FRASER SOBRE A TEORIA IDENTITÁRIA DE HONNETH

Pamela Pereira Prestupa[1]

Introdução

Por muito tempo e até os dias de hoje, as teorias de justiça redistributiva e de reconhecimento têm sido tratadas de maneira isolada, como se apenas uma ou outra pudesse ou devesse ser o paradigma para se alcançar a justiça. Nesse cenário, as políticas de redistribuição são comumente reduzidas a políticas de classe e as políticas de reconhecimento são associadas exclusivamente a políticas de identidade (FRASER, 2003, p. 8).

Na contemporaneidade, contudo, os atores sociais não ocupam a mesma posição de igualdade na luta social, seja por desigualdade de condições econômicas ou por padrões institucionalizados de valor cultural. Ao redor do mundo, normas institucionalizadas que privilegiam os brancos, heterossexuais, europeus, homens e cristãos impedem a paridade de participação, definindo os ramos de subordinação em ambas as esferas. De acordo com Fraser, então, tanto uma visão economicista, que reduza as injustiças existentes àquelas referentes à redistribuição, quanto uma culturalista, que as reduza àquelas referentes ao reconhecimento, mostram-se compreensões simplistas e incompletas de uma teoria de justiça.

Nesse cenário surgem as discussões acerca de abordagens capazes de superar a desigualdade existente - seja na es-

[1] Mestranda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Email: pamelaprestupa@outlook.com.

fera econômica ou cultural -, sendo as demandas majoritariamente divididas em dois grandes grupos: redistribuição e reconhecimento.

Fraser desenvolve um diálogo com Axel Honneth, discorrendo sobre a insuficiência da teoria deste, a qual restringe-se ao viés da justiça por reconhecimento para fins de se atingir uma sociedade igualitária. Enquanto Honneth concebe o reconhecimento como o fundamental e o tratamento da redistribuição como derivado deste, Fraser nega que a redistribuição possa ser uma vertente "secundária", recusando a ideia da redistribuição como um desdobramento do reconhecimento. A autora concorda que a má distribuição está entrelaçada com a falta de reconhecimento, mas afirma que não pode ser reduzida a isso. A autora propõe uma perspectiva dualista, analisando as duas categorias como fundamentais.

Contraste entre os paradigmas

Nas sociedades contemporâneas, a globalização permitiu uma hibridização cultural, sendo impossível estabelecer onde exatamente uma cultura começa ou termina. Ademais, diferentemente de antes – época na qual a única instituição reguladora era a família –, na sociedade atual há uma diversidade de instituições a compor uma ordem cultural eticamente pluralista. Nesse cenário, os padrões de valor são comumente questionados, e não é aceitável uma hierarquia de status (FRASER, 2003, p. 59).

Neste atual cenário dinâmico os atores sociais não ocupam a mesma posição de igualdade na luta social, seja por desigualdade de condições econômicas ou por padrões institucionalizados de valor cultural. Ao redor do mundo, normas institucionalizadas que privilegiam os brancos, heterossexuais, europeus, homens e cristãos impedem a paridade de participação e definem os ramos de subordinação. Ao mesmo tempo, nota-

se que a desigualdade não só não diminuiu, como continua a aumentar.

Na tentativa de desenvolver uma teoria que busque suprir as necessidades atuais, trava-se frequentemente o mesmo debate: redistribuição versus reconhecimento. Muitos teóricos redistributivistas concebem a teoria do reconhecimento como inaceitável devido ao imenso viés comunitarista que ela carrega e, da mesma forma, muitos teóricos do reconhecimento consideram a teoria redistributiva como individualista e consumista (FRASER, 2003, p. 10).

Para Fraser, tais associações não são benéficas, pois deixam de lado aspectos importantes: ao mesmo tempo em que deixam de considerar a injustiça econômica, enfraquecem a luta pelo reconhecimento, na medida em que pressupõem que tudo é uma questão de redistribuição de riquezas. Nesse cenário, a autora tece as principais diferenças aparentes entre as duas teorias, nomeando de "falsa antítese" (2003, 2022) a ideia errônea de que as teorias não podem ser conciliadas.

Nas demandas redistributivas, a injustiça estaria centrada na exploração, marginalização econômica e privação de classes ou coletivos de classe, que são definidos economicamente por uma relação distinta com o mercado ou os meios de produção. Como exemplos, podemos citar a exploração, a marginalização econômica e a privação material. Assim, o remédio para tais injustiças encontra-se na reestruturação econômica, devendo as demandas objetivarem abolir os grupos prejudicados (FRASER, 2003, p. 13).

Já na esfera do reconhecimento, a injustiça decorre da dominação cultural, do desrespeito, da desvalorização de algumas culturas. As vítimas de tal injustiça são os grupos distinguidos pelo pouco respeito, estigma e prestígio que usufruem na sociedade, quando comparados a outros grupos. Exemplos de injustiça são a dominação cultural, a falta de reconhecimento e o desrespeito. Nesse caso, o remédio estaria centrado em uma

mudança cultural e simbólica dos valores da sociedade (FRASER, 2003, p. 13).

Nesse contexto, temos dois cenários distintos ainda dentro das próprias demandas, quando tratamos dos remédios: o primeiro cenário diz respeito ao qual a injustiça, por vezes, decorre da falta de reconhecimento das diferenças de um grupo, sendo uma boa exemplificação o gênero (como, por exemplo, as alegações de que as mulheres não deveriam ter direito à licença-maternidade, pois tal benefício não é concedido aos homens; ou na existência de requisitos de emprego baseados em características típicas masculinas ou formalidades que impedem o uso de certas vestimentas, como no caso dos Sikhs[2]). Nestas situações, a injustiça é causada pela aplicação para toda a sociedade de normas que atendem exclusivamente aos grupos dominantes. Sendo assim, a injustiça é causada pela falha no reconhecimento e acomodação das diferenças e a justiça requer o próprio reconhecimento da diferença daquele grupo (FRASER, 2000, p. 20).

Por outro lado, em alguns casos há a necessidade de desconstruir as diferenças, impedindo que os indivíduos sejam compelidos a tomar um lado, evitando que se construa uma polaridade conceitual. É o caso da sexualidade, no qual a injustiça apenas pode ser sanada com a desinstitucionalização de normas heterossexistas, uma vez que o que se pretende é promover a não diferenciação dos grupos (FRASER, 2003, p. 19).

Neste contexto, nas circunstâncias advindas de um problema de estrutura econômica da sociedade, a última coisa que se almeja é um remédio de reconhecimento da classe. O que se busca é abolir a diferença. É acabar com a classe enquanto

[2] O sikhismo ou siquismo é uma religião monoteísta fundada em fins do século XV. É por vezes retratado como o resultado de um sincretismo entre elementos do hinduísmo e do Islamismo e Sufismo e uma característica física de seus seguidores é o uso de turbantes arredondados.

grupo. O remédio para a injustiça econômica é uma reestruturação político-econômica, com ações de redistribuição de recursos, reorganização da divisão do trabalho e transformação das estruturas econômicas (FRASER, 2022, p. 32 - 33).

Já nos casos advindos de uma injustiça cultural, nos quais o centro da injustiça é a falta de reconhecimento ou o reconhecimento errôneo, os remédios necessários estão vinculados às mudanças culturais e simbólicas da sociedade. Aqui, o que se requer é a revalorização das características menosprezadas e dos produtos culturais de grupos difamados (FRASER, 2022, p. 33).

Dessa forma, aparentemente esbarramos em um dilema, tendo em vista que as demandas exigem remédios distintos, dificultando (senão impossibilitando) o atingimento da justiça:

> As questões são, então, claramente diretas nos dois extremos de nosso espectro conceitual. Quando lidamos com grupos sociais que se aproximam do tipo ideal da classe trabalhadora explorada, estamos de frente com injustiças distributivas que requerem remédios distributivos. O que é necessário é uma política de redistribuição. Quando lidamos com grupos que se aproximam do tipo ideal de sexualidade desprezada, em contraste, encaramos injustiças da ordem do reconhecimento (FRASER, 2003, p. 19, tradução da autora).

A exposição dos argumentos, fontes e remédios da injustiça de ambas as teorias (redistribuição e reconhecimento) faz-nos crer que é impossível defender os dois paradigmas, tendo em vista as divergências apontadas. Contudo, essa ideia de impossibilidade de atender a ambos os paradigmas é uma falsa antítese, conforme nomeado por Fraser. Em verdade, a realidade fática mais se aproxima de uma concepção bidimensio-

nal, na medida em que alguns grupos (senão todos) são bidimensionalmente subordinados. Nestes casos, reconhecimento ou redistribuição, sozinhos, estão longe de serem suficientes para sanar o problema (FRASER, 2003, p. 19).

O gênero é um exemplo clássico de injustiça bidimensional, pois tem origem tanto na estrutura econômica como na ordem do status da sociedade, sendo ambas as injustiças primárias e co-originais. Na esfera redistributiva, o gênero organiza e estrutura a sociedade capitalista, dividindo o trabalho pago, reprodutivo e doméstico de forma desigual, na medida em que há um estigma social que vincula a mulher ao trabalho doméstico, diminuindo (ou excluindo) a carga de responsabilidade masculina. E o problema vai além: o gênero também influencia os trabalhos pagos, culminando em diferenciação de salários e acesso a determinados cargos e ocupações em virtude de divisão baseada no gênero. Assim, configuram-se os danos na esfera da redistribuição (FRASER, 2003, p. 20).

Por outro lado, o gênero também compõe uma questão de reconhecimento, considerando que a cultura popular e social é historicamente androcêntrica, ou seja, privilegia traços associados à masculinidade, depreciando e menosprezando tudo que é tido como feminino. Nas palavras de Fraser:

> As mulheres sofrem formas específicas de gênero do status de subordinação, incluindo violência sexual e doméstica; trivialização, objetificação e retratos humilhantes na mídia; assédio e depreciação cotidianos; exclusão e marginalização nas esferas públicas e corpos deliberativos; e a privação de direitos plenos e proteção igual à cidadania (2003, p. 21).

Assim, restam configurados os danos na esfera do reconhecimento.

Dessa forma, a injustiça de gênero compõe uma diferenciação social bidimensional, que combina a dimensão da classe com a dimensão do status (FRASER, 2003, p. 21). Consequentemente, apenas pode ser remediada por uma abordagem que compreenda tanto políticas de reconhecimento quanto de redistribuição.

Passando a analisar a questão da raça, a autora faz a seguinte análise: os imigrantes e minorias étnicas encaram taxas desproporcionalmente altas de desemprego e falta de recursos, além do fato de ocuparem postos de trabalho com remuneração mais baixa, restando configurados os danos da má-distribuição. Ainda, tais grupos também sofrem com as normas eurocêntricas institucionalizadas de padrão de vida, sofrendo danos de reconhecimento, como depreciação cultural, subordinação, abuso físico e marginalização política (FRASER, 2003, p. 23). Nesse sentido, as injustiças raciais incluem tanto a má-distribuição quanto a falta de reconhecimento, devendo tal categoria também ser concebida como bidimensional, na medida em que possui raízes tanto na estrutura econômica quanto na ordem de status da sociedade.

Mais adiante, há que se falar na classe também como categoria bidimensional, ao ser levada à uma análise mais minuciosa. Apesar de ter causa na estrutura econômica, o não reconhecimento impede uma mobilização da classe contra a má-distribuição. Da mesma forma acontece com a sexualidade, sendo esta certamente vinculada à esfera do reconhecimento e tendo a sua origem na estrutural cultural e ordem de status. Contudo, os danos resultantes incluem ambas as esferas, tendo em vista que a capacidade de lutar contra o status de subordinação é diminuída diante do risco econômico de publicamente assumir sua sexualidade (FRASER, 2003, p. 23 - 24).

Por fim, ainda há que dar atenção ao fato de que é possível que indivíduos integrem ambos os grupos, como por exemplo, um trabalhador homossexual, ficando mais explícita a dificuldade de separação das duas dimensões.

Dessa forma, a política de reconhecimento é politicamente útil e moralmente necessária em combinação com as demandas por redistribuição, sendo a junção essencial para uma política adequada de justiça (FRASER, 2003, p. 26).

Os problemas da teoria identitária de Honneth a partir da análise de Fraser

Na leitura de Fraser, Honneth, em sua teoria identitária, dedica-se a tratar da justiça a partir da ótica do reconhecimento, vinculando esta à identidade do sujeito. O autor visualiza a falta de reconhecimento como óbice à devida formação identitária, alegando que a formação da auto-identidade estaria diretamente ligada aos julgamentos de valor impostos pela sociedade, sendo que a negativa do reconhecimento culminaria em uma impossibilidade de "vida boa" e "bem-estar".

Para desenvolver sua teoria, Honneth defende a existência de três esferas das relações sociais: relações afetivas, relações de estima e relações jurídicas. Estas três seriam as constituintes do indivíduo como pessoa, sendo que o conjunto das esferas do reconhecimento garantiria ao ser alcançar a autorrealização.

Na primeira esfera, caracterizada pelo desenvolvimento das relações afetivas, Honneth se utiliza de conceitos da psicanálise de Winnicott, para destacar a forma como tais relações convergem para a formação da autoconfiança individual. Quanto à segunda esfera, esta se relaciona com a participação do sujeito na comunidade em que está inserido, sendo necessário o tratamento igualitário de todos, sem privilégios. Por fim, as relações jurídicas garantiriam que as diferentes manifestações fossem respeitadas e consideradas como legítimas. O conjunto das três forneceria ao indivíduo o atingimento de sua auto-realização, na medida em que este se enxergaria não apenas como detentor, mas também como merecedor do respeito (HONNETH, 2003, p. 139 - 143).

O autor destaca o papel indispensável dos três pilares na formação do ser, sendo a ausência destes princípios nociva e desestruturante, concluindo que todos os sentimentos próprios que o indivíduo tem para si mesmo são provenientes das relações com a sociedade.

Fraser (2003, p. 29), por sua vez, trata da concepção de justiça identitária de Honneth como problemática e vulnerável, na medida em que vincula o bem-estar e a vida boa com critérios psicológicos do sujeito na formação da sua auto-realização. Segundo a autora, é necessário haver um critério que possibilite a distinção das reivindicações por reconhecimento justificadas das não justificadas:

> Esse problema coloca uma dificuldade grave para aqueles que tratam do reconhecimento como matéria de auto-realização. A teoria de Honneth, por exemplo, é vulnerável a sérias objeções nesse ponto. De acordo com ele, todos precisam ter sua distinção reconhecida a fim de desenvolver a auto-estima, que (juntamente com a autoconfiança e respeito) é um ingrediente essencial de uma identidade sem distorção. Parece se seguir que reivindicações por reconhecimento que eleva a auto-estima do requerente são justificadas, enquanto aquelas que o diminuem não são (FRASER, 2003, p. 37 – 38).

Além disso, a autora apresenta um caso prático em que poderia haver um questionamento quanto à teoria de Honneth: como lidar com uma situação de racismo como forma de "autovalor", na medida em que o racista pode se sentir "mais" do que o outro, mediante a existência de um sentimento de superioridade (no presente exemplo, por sua etnia), sendo este um motivo de elevação da autoestima? Nesse cenário, as reivindicações não racistas enfrentam diretamente a autoestima desses indivíduos, tornando o parâmetro da auto-estima insuficiente e

frágil para a métrica das demandas igualitárias (FRASER, 2003, p. 38). É certo, então, que não é possível considerar todas as reivindicações por reconhecimento como legítimas, nem tampouco todas as reivindicações por redistribuição, sendo necessário o estabelecimento de um critério que seja capaz de diferenciar as reivindicações justificáveis das não-justificáveis (FRASER, 2003. p. 37).

Na visão da autora, ainda, é um entendimento errôneo considerar que as demandas por reconhecimento sanariam os problemas decorrentes de injustiças de distribuição, tendo em vista que cada uma das esferas está enraizada em um aspecto diferente: enquanto as demandas por reconhecimento estão interligadas com a esfera cultural-valorativa da sociedade, ou seja, em uma ordem cultural, as demandas por redistribuição estão vinculadas à ordem econômica da sociedade. Apesar disso, por vezes, é possível identificar as consequências interligadas das injustiças de ambas as esferas, mais um motivo pelo qual uma visão unidimensional da justiça não é capaz de sanar os problemas sociais:

> Axel Honneth, por exemplo, assume uma visão culturalista reduzida da distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalho sobre outros, ele acredita que mudar a ordem cultural é suficiente para impedir a má distribuição (FRASER, 2003, p. 34).

Podemos citar um exemplo de um caso prático no qual um homem branco e trabalhador qualificado passa a estar desempregado diante de uma dispensa arbitrária da empresa. Nesse caso, nenhum remédio de reconhecimento poderia resolver o problema econômico da injustiça de má-distribuição do caso, tendo em vista que a injustiça decorre exclusivamente de

uma ordem econômica que visa lucro e acumulação de riquezas. Aqui é necessária uma investigação sobre a estrutura do sistema capitalista (FRASER, 2003, p. 35).

Dessa maneira, o ideal seria a reformulação do modelo identitário proposto por Honneth, tendo por objetivo a formulação de uma abordagem que integre – ao invés de promover a cisão – as demandas por reconhecimento e redistribuição. Para isso, Fraser propõe o modelo de status. Em tal perspectiva, o que se busca é o reconhecimento não da identidade específica do indivíduo ou grupo, mas sim do seu status na sociedade, objetivando que todos estejam no mesmo nível de paridade de participação na esfera da interação social.

A concepção bidimensional de Fraser

Uma concepção bidimensional trata das esferas da distribuição e do reconhecimento como perspectivas e dimensões distintas de justiça. Sem reduzir uma dimensão a outra, compreende ambas em uma estrutura integrada, ampla e abrangente. Aqui, o centro normativo deixa de ser apenas a igualdade de recursos, ou o desenvolvimento de bem-estar e auto-estima do indivíduo, passando a ser a paridade de participação como métrica da justiça social (FRASER, 2003, p. 36).

No modelo de status proposto por Fraser, o não reconhecimento não significa a depreciação do grupo, mas, sim, a sua subordinação social, a qual impede a participação igualitária na vida social. Tal impedimento é fruto de padrões institucionalizados de valor cultural, que colocam alguns grupos ou indivíduos como inferiores e menos dignos de respeito. Assim, a superação da injustiça pressupõe a necessidade de superação de padrões institucionalizados que impedem ou dificultam a paridade participativa.

Nesse cenário, porém, os padrões de valor cultural não são os únicos obstáculos a serem enfrentados: há que se falar também nos obstáculos existentes devidos à má distribuição de

recursos, que geram uma interação não paritária entre os indivíduos. Dessa forma, para o modelo de status, as lutas por reconhecimento e redistribuição devem estar conectadas.

Quando trata das condições objetivas e subjetivas da justiça, a autora pressupõe a seguinte distinção: a condição objetiva diz respeito ao parâmetro redistributivo, tendo em vista que a desigualdade material constitui forma de dependência e redução da voz dos participantes de tal grupo, na medida em que sofrem com exploração, ausência de oportunidades, privação de salários dignos e lazer, por exemplo. Por sua vez, a condição subjetiva refere-se à normas institucionalizadas de padrão cultural, que depreciam algumas categorias e características, causando, também, uma negativa na participação plena da interação social, "seja por sobrecarregá-los com uma diferença ou por falhar em reconhecer suas distinções" (FRASER, 2003, p. 36).

Assim sendo, nenhuma abordagem inflexível pode ser suficiente para se alcançar a justiça, sendo necessário um esforço multifacetado para tratar o não reconhecimento, removendo as barreiras da paridade de participação.

> (...) a paridade participativa também serve para avaliar os remédios propostos para a injustiça. Se estiverem reivindicando reconhecimento ou redistribuição, os requerentes devem mostrar que as mudanças sociais que procuram de fato promovem a paridade de participação. Requerentes da distribuição devem mostrar que as reformas econômicas pelas quais advogam vão suprir as condições objetivas para a plena participação daqueles a quem é negada – sem introduzir os exacerbar as disparidades em outras dimensões de modo injustificável. Similarmente, requerentes do reconhecimento devem mostrar que as mudanças institucionais sócio-culturais

> que procuram vão suprir as condições intersubjetivas necessárias – novamente, sem criar ou piorar, sem justificativa, outras disparidades (FRASER, 2003, p. 38 – 39).

Ainda, há que se falar nos efeitos indesejados que os paradigmas sozinhos geram. Reivindicações redistributivas afetam a posição e identidade dos atores sociais, além da posição econômica. Dessa forma, os efeitos de status devem ser considerados, a fim de se evitar erros de reconhecimento no curso do processo de redistribuição. Como exemplo de tal situação, podemos citar os benefícios distributivos para as camadas pobres. Tais benefícios tendem a estigmatizar os beneficiários como "parasitas", gerando problemas de reconhecimento (FRASER, 2003, p. 65). Da mesma forma, Fraser afirma que, voluntária ou involuntariamente, toda ação afirmativa terá efeitos redistributivos. Além de que, a falta de atenção na questão redistributiva apenas corrobora os efeitos negativos do reconhecimento. Como exemplo, a autora cita as campanhas para o fim da pornografia e da prostituição em prol do status, mas que culminam em efeitos negativos no viés econômico. Dessa forma, em alguns casos, reformas de reconhecimento necessitam também da redistribuição para serem bem sucedidas (FRASER, 2003, p. 65).

Assim, resta configurada a necessidade da concepção bidimensional de justiça, comportando e integrando ambas as abordagens: redistributiva e reconhecimento, uma vez que "reformas de reconhecimento não podem ser bem-sucedidas a menos que estejam juntas de lutas por redistribuição. Em suma, não existe reconhecimento sem redistribuição" (FRASER, 2003, p. 66).

Conclusão

Diante do exposto, conclui-se que, em face do cenário político atual, a estrutura da sociedade moderna é tal que nem

a subordinação de classe nem a subordinação de status podem ser compreendidas se essas dimensões são entendidas como separadas e autônomas. Uma teoria crítica deve integrar as duas esferas, revelando suas conexões e tratando todas as práticas como econômicas e culturais (reconhecendo que pode haver diferentes proporções, mas, via de regra, de forma interligada).

Assim, a superação da injustiça pressupõe a necessidade de superação de padrões institucionalizados que impedem ou dificultam a paridade participativa de determinados grupos. Contudo, os padrões de valor cultural não são os únicos obstáculos: há que se falar também nos obstáculos existentes devido à má distribuição de recursos, que geram uma interação não paritária entre os indivíduos. Dessa forma, para o modelo de status, as lutas por reconhecimento e redistribuição devem estar conectadas (FRASER, 2003, p. 19). Nesse cenário, os movimentos reivindicatórios devem ser caracterizados por uma luta interseccional: pelo reconhecimento, pelo meio ambiente, por educação efetiva e gratuita, fornecimento de serviços públicos, moradia acessível, garantia de direitos dos trabalhadores, sistema de saúde gratuito e de qualidade (FRASER, 2019, p. 43).

Para tanto, partindo de uma interpretação fundamentada no princípio do igual valor moral, a justiça requer arranjos sociais que permitam que todos participem como pares na vida social. Superar a injustiça significa derrubar os obstáculos institucionalizados que impedem alguns sujeitos de participarem em condições de paridade com os demais, como parceiros integrais da interação social.

Referências

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%:* um manifesto. Tradução: CANDIANI, Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2019.

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. *Debates feministas.* Um intercâmbio filosófico. Trad. de Fernanda Veríssimo, São Paulo: Editora Unesp, 2018

FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso Books, 2003.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a Justiça em um mundo globalizado. Tradução: Ana Carolina Freitas Lima Ogando, Mariana Prandini Fraga Assis. *Lua Nova*, São Paulo, n. 77, p. 11-39, 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ln/a/BJjZvbgHXyxwYKHyJbTYCnn/?format=pdf&lang=pt. <Acesso em: 31 jul. 2021>

FRASER, Nancy. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer.* Tradução: Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FRASER, Nancy. Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty. *Critical Horizons*, 1:1, p. 21-28, 2000. DOI https://doi.org/10.1163/156851600510408. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1163/156851600510408. Acesso em: 31 jul. 2021.

FRASER, Nancy. *Justiça interrompida:* reflexões sobre a condição "pós-socialista". Trad: Ana Claudia Lopes, Nathalie Bressani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2022.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento:* a gramática moral. São Paulo: Editora 34, 2003.

DIREITOS HUMANOS E IMPERATIVOS GLOBAIS EM AMARTYA SEN

Flávio de Oliveira Martinez[1]

Introdução

Amartya Sen é professor de economia e de filosofia em Harvard e ganhador do Prêmio Nobel de Economia no ano de 1998, pelo seu trabalho em economia do bem-estar.

Seus muitos livros célebres, incluindo *Development as Freedom* (1999), *The Argumentative Indian* (2005), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (2007) e *The Idea of Justice* (2009), foram traduzidos para mais de 40 idiomas.

Dentre sua vasta obra, destaco, para fins deste artigo, o livro "A ideia de justiça" (*The Idea of Justice*), publicado originalmente em língua inglesa no ano de 2009, com tradução para a língua portuguesa no ano de 2011, no qual Amartya Sen procura apresentar uma teoria da justiça em sentido amplo.

O livro é estruturado em quatro partes:

I - As exigências da justiça;

II - Formas de argumentação racional;

III - Os materiais da justiça; e

IV - Argumentação racional pública e democracia.

É justamente nesse quarto capítulo, que encontramos o tema objeto deste ensaio, com o título de "Direitos Humanos e imperativos globais".

---

[1] Aluno especial do Programa de Pós-graduação, Mestrado, da Universidade Estadual de Londrina-PR (PPGFIL-UEL).

Para Amartya Sen, os Direitos Humanos são declarações éticas realmente fortes sobre o que deve ser feito para a concretização das liberdades reconhecidas e identificadas como direitos fundamentais dos Homens.

Procurando focar na importância de se garantir a concretude, a realização prática desses direitos humanos fundamentais, o autor afirma que devemos tornar o discurso retórico sobre Direitos Humanos em algo real, algo perceptível e aplicável na vida das pessoas, sejam esses direitos aqueles evocados na Revolução Francesa, na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América ou aqueles relacionados na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (Organização das Nações Unidos) no ano de 1948.

Passando por temas como: Direitos Humanos como apelo moral, ética e lei, direitos como liberdades além da via legislativa, obrigações perfeitas e imperfeitas na defesa dos Direitos Humanos, direitos sociais e econômicos, busca pela igualdade e justiça social, Sen vai construir sua narrativa no sentido de que há um conjunto de direitos fundamentais que deve ser oponível e respeitado por todos e, por isso, fazer parte de uma agenda global, que busque maior igualdade entre os povos e proporcione um avanço no bem-estar das pessoas de todas as nações.

Em seus argumentos, defende que é possível haver avanços na ampliação de um acesso global a melhores condições socioeconômicas, principalmente nas áreas da saúde, proteção contra o desemprego, melhor distribuição de renda, acesso à educação e diminuição da pobreza, ainda que isso aconteça de forma parcial e gradual.

Fundamentos históricos e filosóficos dos Direitos Humanos

Antes de iniciar o estudo do texto do professor Amartya Sen, para buscar uma melhor contextualização e compreensão de sua obra, faz-se conveniente uma brevíssima explanação

acerca dos fundamentos históricos e dos componentes filosóficos dos Direitos Humanos, uma vez que as reflexões de Sen não são um trabalho isolado no tempo e no espaço, mas sim, integra-se (soma-se) a uma série de estudos, de pensadores e de autores que buscaram discutir aspectos dos Direitos Humanos nos últimos séculos.

Normalmente quando se estudam os Direitos Humanos os autores são tentados a analisá-los sob determinados prismas. Aqueles autores que possuem formação jurídica normalmente analisam os Direitos Humanos sob a ótica do Direito, ou seja, da normatização positiva imposta por determinados corpos sociais para regulamentar os limites de ação dos Homens entre si e do Estado perante seus cidadãos.

Os filósofos, os sociólogos e os antropólogos vão fazer um estudo axiológico dos Direitos Humanos, analisando os valores intrínsecos deste instituto, buscando seu reconhecimento histórico, humano e universal, distanciando-se das práticas positivistas dos juristas.

Na sempre festejada lição de Bobbio (1992, p. 68):

> Também os direitos do homem são, indubitavelmente, um fenômeno social. Ou, pelo menos, são também um fenômeno social: e, entre os vários pontos de vista de onde podem ser examinados (filosófico, jurídico, econômico, etc.), há lugar para o sociólogo, precisamente o da sociologia jurídica.
> Essa multiplicação (ia dizendo "proliferação") ocorreu de três modos: a) porque aumentou a quantidade de bens considerados merecedores de tutela; b) porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem; c) porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato, mas é visto

> na especificidade ou na concreticidade de suas diversas maneiras de ser em sociedade, como criança, velho, doente etc.

Assim, conforme o viés dado pelo autor ou conforme a abrangência da análise que se faça, teremos uma obra mais jurídica ou mais filosófica/sociológica acerca dos Direitos Humanos.

Desse conjunto de obras é possível destacar três teorias que buscaram identificar o surgimento e a fundamentação dos Direitos Humanos:

Teoria Positivista - afirma que os Direitos Humanos são criação da sociedade política e os fundamenta a partir do sistema de regras jurídicas estabelecidas em cada Estado ou por meio dos instrumentos de Direito Internacional Público. Por esta teoria os Direitos Humanos são condicionados a circunstâncias da realidade jurídica de cada Estado.

Teoria Jusnaturalista - afirma que os Direitos Humanos são inerentes a própria pessoa, essenciais à preservação das condições físicas e psíquicas naturais do ser humano. São inatos e universais, portanto, independeriam de normas jurídicas que a legitimassem.

Teoria Moralista - própria do universo religioso, estabelecido em um sistema normalizador da conduta da vida humana. Por tal teoria os Direitos Humanos seriam inatos, porém, não universais, pois poderiam estar condições a valores religiosos aceitos por determinada sociedade.

Amartya Sen demonstra possuir sólida formação acadêmica nas áreas do saber que envolvem a ética e a economia, assim, suas reflexões provavelmente vão espelhar análises e compreensões que permeiam essas duas áreas do conhecimento humano, bem como, com forte inclinação humanitária, debatendo a igualdade na distribuição de riquezas e na busca do bem-estar para todos os seres humanos, o que nos leva a inferir, sem qualquer pretensão de classificar a obra de Sen dentro das teorias

acima mencionadas, haver uma inclinação para o jusnaturalismo, na medida em que tal pensador vê os Direitos Humanos como sendo fortes preceitos éticos, próprios do ser humano, que transcendem o Direito legislado.

Para Amartya Sen (2011, p. 392-393),

> As proclamações de direitos humanos, mesmo que sejam formuladas reconhecendo a existência de coisas chamadas direitos humanos, são declarações éticas realmente fortes sobre o que deve ser feito. Elas exigem que se reconheçam determinados imperativos e indicam que é preciso fazer alguma coisa para concretizar essas liberdades reconhecidas e identificadas por meio desses direitos.

Seguindo-se a tradição histórica, o reconhecimento e o respeito aos Direitos Humanos fundamentais destina-se basicamente à proteção da dignidade da pessoa humana em seu sentido mais amplo, abrangendo aspectos de valor ético, moral e espiritual inerentes ao ser humano, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que traz consigo a pretensão ao respeito por parte das demais pessoas, constituindo-se um mínimo inabalável que todo ordenamento jurídico deve assegurar.

Os Direitos Humanos estão diretamente ligados ao princípio universal da dignidade da pessoa humana, entendendo-se esta nas suas dimensões biopsicossocial e espiritual. Esta dignidade pode ser observada sob um aspecto de proteção do cidadão em face do Estado (dos agentes públicos que agem representando o Estado), do que é corolário a máximo "direito a um tratamento justo e igualitário"; ou sob o aspecto de proteção em relação a outros indivíduos.

É mais comum e mais fácil as pessoas observarem os Direitos Humanos sob a primeira ótica, pois fica bastante claro que houve uma violação à dignidade da pessoa humana

quando um agente do Estado pratica um ato de violência contra um cidadão, ou quando uma determinada política pública deixa desamparado certo grupo de pessoas, a exemplo da negativa de um governante em construir uma creche ou um hospital em uma área carente/necessitada.

Porém, no aspecto de proteção em relação à ação de outras pessoas, na relação do particular com outro particular, a noção de Direitos Humanos fica um pouco ofuscada. Não podemos perder de vista que os indivíduos têm a obrigação de viver honestamente, de respeitar seu semelhante, de buscar o seu crescimento individual auxiliando o desenvolvimento das demais pessoas.

Esse é o contexto ético, moral e espiritual que se busca dar aos Direitos Humanos, incluindo-se as relações interpessoais. Neste campo as violações de direitos são menos visíveis, mas estarão presentes toda vez que houver individualmente (entre particulares) a discriminação, o desrespeito ou a agressão a uma determinada pessoa em razão de suas características étnicas, religiosas, físicas, de gênero etc.

E, em certa medida, as flagrantes desigualdades na distribuição de renda, de oportunidades, de liberdades, de direitos, de acesso a políticas públicas, podem também ser consideradas violações aos Direitos Humanos, uma vez que inviabilizam (ou dificultam) a busca pela igualdade de bem-estar entre os seres humanos, objetivo sempre presente na obra de Amartya Sen.

Sendo temas comuns e de conhecimento trivial nos estudos filosóficos e sociológicos dos Direitos Humanos, basta agora apenas mencionar, de passagem e a título de contextualização histórica, algumas concepções observadas, desde a antiguidade, acerca dos direitos básicos e liberdades do ser humano.

Desde a antiguidade clássica, nas culturas grega e romana, esboçaram-se pensamentos embrionários acerca de participação política dos cidadãos (democracia grega); a crença na

existência de um direito natural anterior e superior às leis escritas, com valores éticos e morais a serem observados nas interações sociais, mas tais concepções ainda eram um tanto diferentes das que temos atualmente sobre tais direitos.

No Direito Romano antigo estabeleceu-se um complexo mecanismo de interditos visando tutelar os direitos individuais em relação aos arbítrios dos soberanos. A Lei das Doze Tábuas, por exemplo, é considerada por alguns autores a origem do direito de propriedade e da proteção aos direitos do cidadão romano contra abusos dos governantes.

Adiante, a concepção religiosa trazida pelo cristianismo, com a mensagem de igualdade de todos os homens, independentemente de origem, raça, sexo ou crença, influenciou diretamente a consagração dos direitos fundamentais do Homem, enquanto necessários à dignidade da pessoa humana, pois valorizavam o respeito e o amor entre as pessoas: "não faça ao próximo o que não quiseres que façam a você mesmo"[2]

A Idade Média não apresentou grandes avanços para o desenvolvimento dos Direitos Humanos no Mundo. Tendo sido um período de forte influência teocêntrica, com submissão do Homem aos desígnios de Deus, com uma sociedade que se consolidou em torno de feudos com rígidas separações de classes.

Com o Renascimento o Homem volta-se ao estudo de valores éticos, morais, culturais e espirituais que haviam sido debatidos no período clássico das civilizações greco-romanas. Nesse momento o ser humano volta a ter importância nos "palcos da vida", deixando de ser apenas um objeto da vontade divina para ser senhor de seu destino e construtor das principais obras que levariam ao desenvolvimento da civilização.

Todavia, com relação a Direitos Humanos na forma que o entendemos atualmente, seu maior desenvolvimento vem a

---

[2] Preceito Cristão.

partir do final do século XVIII e adentra pelo século XIX, inspirado pelas revoluções ocorridas na França e nos Estados Unidos da América. Embora seja possível fazer fortes críticas a um período de brutal violência que sucedeu à Revolução Francesa de 1789, no qual os direitos da pessoa humana foram sacrificados em nome da revolução político-social que se pretendeu realizar, é comum atribuir a esse evento histórico, a gênese de um certo clamor humano/social por mais "liberdade, igualdade e fraternidade".

É então no período denominado Iluminismo, movimento surgido na Europa nos séculos XVII e XVIII que defendia a prevalência da razão sobre a visão teocêntrica vigente na Idade Média, que surgem filósofos que passam a debater de maneira mais contundente a necessidade de se respeitar direitos mínimos às pessoas, protegendo-as sobretudo dos abusos praticados pelo Estado (monarcas soberanos) e por uma parte da Igreja (Inquisição).

Em nossa época contemporânea destaco Norberto Bobbio como um representante do pensamento filosófico do século XX, que realizou profundas reflexões acerca dos fundamentos teóricos dos Direitos Humanos e, principalmente, da necessidade de se garantir efetivamente o exercício de tais direitos.

Tomando por base esse percurso histórico, é comum os pensadores (filósofos, juristas, sociólogos etc.) buscarem agrupar as conquistas humanas em "gerações de Direitos Humanos"[3], sendo: 1) a primeira geração os direitos civis e políticos,

[3] O tema "gerações de Direitos Humanos" comporta várias classificações, tendo autores que observam a existência de uma quinta categoria de direitos; outros argumentam que a classificação seria apenas didática, não devendo haver qualquer hierarquia de importância entre elas. Não é objeto deste ensaio discutir tais pontos-de-vista, apenas foi mencionada a existência dessa classificação por ser comum nas obras que tratam sobre Direitos Humanos e demonstrar, em certa medida,

ou os direitos de liberdade; 2) os de segunda geração, os direitos econômicos, sociais e culturais, também conhecidos como "direitos a igualdade"; 3) os de terceira geração relacionados aos direitos difusos, comuns ao ser humano, como direito ao meio ambiente saudável, à comunicação e ao patrimônio comum da humanidade; e 4) os de quarta geração relacionados à globalização, ou seja, às relações humanas em caráter transnacional.

Com essas curtas considerações, finalizo este tópico observando que por séculos os principais pensadores de cada época procuraram destacar a importância de se buscar limitações aos abusos que eram praticados por aqueles que detinham o poder sobre o povo e, até mesmo, entre o próprio Homem na sua condição de cidadão, para que não houvesse a exploração de um ser humano por outro.

É nessa tradição e nesse legado histórico que podemos inserir a obra, as reflexões e ensinamentos do professor Amartya Sen. Sua ideia de justiça e sua compreensão sobre igualdade, encontram-se contidas nesse grande conjunto de liberdades e valores morais universais que denominamos modernamente de Direitos Humanos.

Direitos Humanos e Imperativos Globais

Amartya Sen é professor de economia e de filosofia em Harvard e autor de várias obras nesses campos do saber, sendo que neste artigo analisaremos um trecho de seu livro "A ideia de justiça" (The Idea of Justice), no qual, Amartya Sen[4] procura apresentar uma teoria da justiça em sentido amplo.

---

como a partir de cada "onda" de conquistas, a Humanidade foi evoluindo, buscando novos direitos e reconhecimentos, o que também é observado na obra de Amartya Sen.

[4] Amartya Sen, nascido em Santiniketan, Índia, em 03 de novembro de 1933, é professor de economia e filosofia, tendo recebido o Prêmio No-

Deste livro destaco a parte do capítulo IV - Argumentação racional pública e democracia, na qual o autor trabalha a ideia de "Direitos Humanos e imperativos globais".

No início de suas reflexões nesse tópico do livro, o professor Amartya Sen argumenta que há forte apelo moral em se reconhecer que em qualquer lugar no mundo as pessoas sejam respeitadas como sujeito de direitos e obrigações. Mas observa que, a despeito de sua importância e validade prática, há na interpretação de alguns pensadores uma certa fragilidade na formulação de um conceito universal e seguro sobre o que seja Direitos Humanos.

Observa ainda que esse "contraste agudo entre o uso geral da ideia dos direitos humanos e as dúvidas intelectuais sobre sua solidez conceitual não é novo" (SEN, 2011, p. 390), e vai então buscar como exemplo de sua contrapartida intelectual os pensamentos de Jeremy Bentham[5], para quem "direitos naturais são simples absurdos; direitos naturais e imprescritíveis, absurdos retóricos, absurdos empolados" (SEN, 2011, p. 391).

É frequente que se rejeite o conceito como um todo, investindo contra qualquer crença na existência de direitos que as pessoas possuam simplesmente em razão da sua humanidade. Eventuais dúvidas conceituais sobre o real significado da expressão Direitos Humanos devem ser alvo de debates públicos, de refinamento intelectual, para se elucidar tais dúvidas conceituais sobre a ideia de Direitos Humanos, para que então possa receber adesão racional e sustentável.

---

bel de Economia no ano de 1998. Autor de dezenas de obras importantes reconhecidas por especialistas e estudantes de várias áreas do saber, como economia, sociologia, filosofia e política.

[5] Jeremy Bentham (1748-1832) foi um filósofo e jurista britânico, tido como precursor do utilitarismo e forte crítico da teoria do Direito Natural. Suas reflexões causaram significativa influência na obra de John Stuart Mill (1806-1873), outro pensador de referência quando se trata da teoria utilitarista.

Para Sen, os Direitos Humanos devem ser entendidos como "pretensões morais dotadas de força", verdadeiros direitos morais. Algo como o "jus cogens"[6] proporcionando a proteção aos direitos mais sensíveis dos seres humanos.

A exemplo do que já havia feito na obra "Desigualdade Reexaminada", ao questionar "Por que a igualdade?" e "Igualdade de quê?"[7], a fim de delimitar claramente o sentido e o significado daquilo que se pretende debater; aqui, em *A ideia de Justiça*, Sen questiona "o que são os direitos humanos?" E ao buscar respostas para essa indagação, argumenta que estamos diante de um conjunto de direitos fundamentais nem sempre tão tangíveis, mas que, pela sua viabilidade moral e seu conteúdo ético devem ser socialmente reconhecidos, uma vez que dizem respeito a liberdades humanas dignas de proteção.

Na sequência de seu pensamento, Sen traz algumas reflexões importantes sobre ética e lei, bem como, sobre a importância em se reconhecer a validade e aplicação prática dos Direitos Humanos além da via legislativa.

O autor faz uma ponderação acerca das articulações de Direitos Humanos e as declarações utilitaristas, novamente citando Jeremy Bentham, a partir da qual seria possível compreender que os preceitos éticos e a ideia de direitos morais podem motivar a criação de leis (direitos positivados), como dito por Bentham, mas não devem parar por aí, deve-se ir além da via legislativa e impactar diretamente vários outros aspectos da vida em sociedade.

Seguindo nesta comparação, para Bentham, para que uma pretensão (uma garantia) passasse a valer como um direito

---

[6] *Jus (ius) cogens*: expressão em latim que significa lei coercitiva ou imperativa. São as normas que impõem aos Estados obrigações objetivas, que prevalecem sobre quaisquer outras. Que obrigado a todos, independente de sua vontade particular.

[7] cf. SEN (2001), p.43, [...] "Não podemos começar a defender ou criticar a igualdade sem saber do que afinal estamos falando".

aplicável e superior a todas as pessoas precisaria ter força de lei, estar legislado e ser imposto com força cogente; assim "o direito, o direito substantivo, é filho da lei; das leis reais provêm direitos reais; mas de leis imaginárias, da lei da natureza, só podem provir direitos imaginários" (SEN, 2011, p. 396).

Para Amartya Sen, divergindo frontalmente desse postulado utilitarista, para o reconhecimento e garantia das liberdades e obrigações decorrentes dos postulados de Direitos Humanos, bastaria uma declaração e um reconhecimento ético que fosse universalmente aceito ou, ao menos, que tivesse passado pelo crivo de um debate público racional e sem censura e, ao final, sido reconhecido como um valor moral a ser respeitado.

Neste sentido, por exemplo, não precisaria haver uma lei que obrigasse os mais jovens a respeitarem os mais velhos, bastaria que se reconhecesse eticamente o valor moral no fato dos mais jovens respeitarem a experiência e a fragilidade dos mais velhos.

Ou então, não precisaria haver uma lei proibindo que as pessoas passem fome contra a sua vontade, ou de estarem em situação de miséria e de abandono, mas sim, seria suficiente que se reconheça o valor ético e moral de que todo ser humano tem direito a se alimentar, a viver em um abrigo, a não viver na miséria, para que os governantes adotassem políticas públicas voltadas à realização desses direitos; ou para que a sociedade se solidarize, se organize e auxilie esse grupo de pessoas vulneráveis.

Nos exemplos anteriores não precisaria necessariamente haver lei, mas sim, haver um reconhecimento de que um imperativo ético e moral possa (deva) impulsionar as pessoas (o governo, a classe política ou a sociedade civil organizada) a agirem.

O texto em estudo segue afirmando que a via legislativa seria apenas um dos aspectos a se analisar na busca do reconhecimento e da garantia de direitos básicos e, portanto, não deve

ser tomado como único ou mais importante caminho para se chegar à concretização desses direitos.

De seus escritos é possível inferir que os Direitos Humanos não devem ser lembrados (ou postos em prática) apenas no momento de se elaborar as leis de um país. Mas sim, pela sua relevância, o tema deve ir além da via legislativa e ser empregado de diversas formas e em múltiplos aspectos da vida em sociedade.

Até este ponto, não há qualquer objeção a se fazer a tal entendimento. Ao contrário, apenas há que se reforçar que com a evolução histórica do conceito e da forma de compreender os Direitos Humanos, passando-se por suas fases (gerações), como mencionado no início deste ensaio, de fato busca-se atualmente ampliar, na esfera da vida do ser humano (individual e coletivamente), os direitos, os valores éticos e morais, as regras sociais, as políticas públicas que devem ser impactadas pela concepção de Direitos Humanos, a fim de trazer liberdade, garantias e proteção contra abusos, proporcionando um desenvolvimento pleno, igualitário, abrangente e com qualidade de vida e bem-estar a toda e qualquer pessoa humana.

O que fica um pouco a desejar nas reflexões de Sen nesta parte do livro ora comentado, é quanto a indicação de exemplos práticos e de sugestões para a solução dessa problemática. Ou seja, como, de forma concreta, os princípios éticos dos Direitos Humanos podem e devem se espraiar para as relações humanas da vida social nos Estados modernos.

Para uma melhor análise dessa ponderação, destaco o trecho que segue (SEN, 2011, p. 399-400):

> As vias e as maneiras de defender a ética dos direitos humanos não precisam se restringir à elaboração de novas leis (embora muitas vezes a legislação possa se mostrar o caminho correto para se proceder); por exemplo, o monitoramento social e outras

> formas de apoio ativista, oferecidas por organizações como o Human Rights Watch, a Anistia Internacional, a OXFAM, os Médicos sem Fronteiras, Save the Children, Cruz Vermelha e a Action Aid (citando tipos muito variados de ONGs), podem contribuir para ampliar o alcance concreto dos direitos humanos reconhecidos. Em muitos contextos, de fato, não há nenhum envolvimento da legislação.

Apoio e fortalecimento das organizações internacionais (ONGs) de Direitos Humanos; ou ampliar o debate público sobre o tema por meio dos canais de comunicação de massa, como Sen menciona mais à frente em seu texto, são medidas válidas para ampliação do debate e fiscalização extragovernamental, mas a questão não precisa se restringir a isso e pode evoluir para outras áreas.

Vejam que pouco ou quase nada foi comentado acerca do papel da educação (ou da escola) na formação da personalidade dos indivíduos que integram determinada comunidade. Parece razoável que a educação possua um papel de relevo na transmissão de valores éticos e morais dentro de uma sociedade.

Nos dias atuais, em que os pais normalmente trabalham fora de casa, em longas jornadas de trabalho, necessitando deixar os filhos, em grande parte do dia, em creches e escolas dos diversos níveis de ensino, parece lógico afirmar que a escola tenha assumido um certo protagonismo na transmissão de valores éticos e morais para as crianças e adolescentes, a fim de torná-los cidadãos plenos, aptos a uma vida saudável em sociedade.

Nesse sentido, buscando ampliar a compreensão trazida por Amartya Sen nesta obra, observo, por exemplo, a preocupação que Martha Nussbaum demonstra ter com aspectos da educação nos dias de hoje, tangenciando também a questão da

família, ambas instituições que devem transmitir valores às pessoas, inclusive valores éticos permeados por princípios básicos de Direitos Humanos.

Neste sentido, no livro "Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades", Nussbaum (2015, p. 8-11) pondera que:

> [...] Concentro minhas atenções naquilo que, ao mesmo tempo, é precioso e se encontra extremamente ameaçado.
> Além do mais, quando exercidas em seu mais alto nível, essas outras disciplinas encontram-se impregnadas do que poderíamos chamar de espírito das humanidades: a busca do raciocínio crítico, das ideias ousadas, da compreensão empática das diferentes experiências humanas e da compreensão da complexidade do mundo em que vivemos. [...]
> A educação não acontece somente na escola. A maioria das características que representam meu foco de estudo também deve ser estimulada na família, tanto nos primeiros anos da criança como à medida que amadurecem. Parte de uma abordagem de política pública abrangente das questões que este manifesto levanta deve incluir a discussão sobre como apoiar as famílias na tarefa de desenvolver as capacidades das crianças. [...]
> **Sem o apoio de cidadãos adequadamente educados, nenhuma democracia consegue permanecer estável**. (negrito do autor)

Vê-se que tal autora fez uma reflexão que teria espaço no texto de Amartya Sen, no sentido de que uma educação que também focasse as ciências humanas, voltada para "um tipo mais inclusivo de cidadania", aliado a um fortalecimento do papel da família na formação da personalidade dos indivíduos,

poderia contribuir para a transmissão, sedimentação e a realização prática em sociedade de princípios éticos de Direitos Humanos não alcançados por imperativos normativos (leis).

Sen também não abordou naquele capítulo do livro o papel da família, tradicionalmente tida como "cellula mater" da sociedade, que poderia ser reconhecida e fortalecida como uma instituição social apta a transmitir valores éticos e morais aos mais jovens, tratando inclusive de Direitos Humanos e respeito ao próximo.

E, talvez, devêssemos também acrescentar o aspecto essencial que esteve presente desde os primeiros debates sobre Direitos Humanos (primeiras gerações de Direitos Humanos), que é como o Estado, por meio de seus agentes (governantes, políticos, servidores públicos etc.) se relaciona com as pessoas de um determinado grupo social em seu território. Não apenas deixando de interferir arbitrariamente nas liberdades individuais, mas também, criando e propagando regras positivas que levem ao reconhecimento e à valorização dos Direitos Humanos.

Qual o nível de respeito, de igualdade de tratamento, de reconhecimento das diferenças, de liberdade ou de controle individual, de políticas públicas igualitárias e prioridades que o governante e seu estamento político devem proporcionar aos cidadãos de um país?

Como o Estado moderno detém uma parcela significativa de poder para interferir na vida social, por meio de suas regulamentações, iniciativa legislativa, acesso aos meios de comunicação de massa, monopólio do uso da força etc., há que se ponderar o que de fato os Estados nacionais estão fazendo para concretamente fazer valer em seus territórios esses princípios de Direitos Humanos que podem escapar às vias legislativas.

Isso tudo pode ser refletido e analisado quando nos propomos a falar de aspectos e práticas de Direitos Humanos que transcendam as vias legislativas, uma vez que muitas das esferas anteriormente mencionadas (educação, família, Governo) podem concretizar ações práticas, exemplos e ensinamentos

que não dependam exclusivamente de leis, para fortalecer o respeito aos princípios éticos de Direitos Humanos.

Seguindo para as conclusões de seu raciocínio nesta parte do livro, o autor vai discorrer sobre os direitos como liberdades e a importância das liberdades subjacentes a esses direitos.

Para Sen é fundamental que se incorpore na formulação das concepções e nas políticas voltadas para a garantia dos Direitos Humanos as liberdades individuais reconhecidas ética e moralmente como válidas, após o escrutínio em um debate público acerca da validade (cabimento) do reconhecimento dessas liberdades.

Assim, para que uma liberdade passe a fazer parte do conjunto de Direitos Humanos devem existir algumas condições de relevância suficientes para que sejam então reconhecidas pelas pessoas pela sua importância social, gerando obrigações para as outras pessoas.

Sen não estabelece uma regra rígida para se fazer esse juízo de valor, mas valendo-se de exemplos, busca pontuar caso a caso quando uma demanda parece se ajustar mais ou menos a uma pauta geral de Direitos Humanos. Ao não especificar claramente seus critérios, deixa em aberto para que o leitor faça suas deduções acerca das métricas e critérios a serem utilizados.

Uma vez que Sen rejeita em parte a teoria da maximização das utilidades[8], provavelmente, cada demanda social deverá ser analisada, pontualmente, valendo-se de conceitos e princípios como razoabilidade, bom senso, homem médio, senso comum, experiência histórica, não ofensa a direitos alheios, proveito para a coletividade, debate público amplo e sem censura etc., para se tentar chegar a uma conclusão acerca

[8] Utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill: máximo de bem-estar e mínimo de sofrimento. cf. MILL, John Stuart. *O Utilitarismo.* 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2020, p. 31-38.

do cabimento (ou não) de determinada pauta de interesses ser incorporada ao rol dos Direitos Humanos.

Isso não se dará sem alguma divergência, como reconhece o autor:

> A análise dos limiares, relacionados com a seriedade e a relevância social de liberdades particulares, ocupa um lugar significativo na avaliação dos direitos humanos. Sempre existe a possibilidade de divergências nas declarações sobre os direitos humanos, e o exame crítico faz parte do que poderíamos chamar de disciplina dos direitos humanos (SEN, 2011, p. 405).

Mas essa possibilidade de divergências deve ser vista como parte do processo, como amadurecimento das instituições e do debate público, e não como obstáculo à discussão ou à análise de uma determinada pretensão individual ou coletiva.

Após essa reflexão, Sen vai argumentar que a perspectiva dos Direitos Humanos exige o engajamento entre três importantes aspectos dessa disciplina, assim resumido:

a) o reconhecimento e o respeito à liberdade individual de determinada pessoa titular de um direito, como por exemplo, o direito de não ser atacado/agredido;

b) a obrigação, decorrente desse direito individual, a ser imposta a terceiros, para que não violem tal liberdade individual, ou seja, a obrigação de não atacar, de não agredir a outrem; e

c) a obrigação, imposta a terceiros, de fornecer razoável ajuda àquele que se encontre em condição de vulnerabilidade, que se encontre em vias de ter seu direito violado, ou seja, a obrigação de fazer cessar uma agressão ou, ao menos, de solicitar auxílio para quem esteja sofrendo uma agressão física.

Para o autor, sem essa perspectiva tripla e complementar, o reconhecimento e a defesa de uma determinada liberdade reconhecida universalmente como um Direito Humano estará, na prática, comprometida.

Caminhando-se para a parte final do texto, Sen discute a plausibilidade dos direitos sociais e econômicos, onde analisa alguns tipos específicos de pretensões a serem incluídas no rol dos Direitos Humanos.

Ele observa que a partir da segunda metade do século XX os direitos sociais e econômicos, como direito a regras trabalhistas justas, remuneração digna, aposentadoria, direito à educação, direito à saúde, erradicação da miséria, passaram a exercer uma forte influência nas reformas políticas e legislativas de muitos países.

Pela sua inegável relevância social, dada à sua capacidade de melhorar a qualidade de vida das pessoas, apesar da objeção de alguns teóricos, conforme citado por Sen, resta ao final a compreensão do autor sobre a importância e a necessidade de trazer esses direitos econômicos e sociais para o debate público mundial, incorporando-os às pautas políticas globais, para que haja uma efetiva distribuição igualitária de adequadas condições de vida e bem-estar social às pessoas.

As dificuldades em se estabelecer tais pautas em larga escala, ou em se concretizar determinado direito, não deve ser obstáculo para que se inicie o debate ou se busque, ainda que de forma limitada, a sua realização aqui ou ali.

Pois, "*um direito não realizado por inteiro ainda continua a ser um direito, demandando uma ação que remedie o problema. A não realização, por si só, não transforma um direito reivindicado num não direito*". (SEN, 2011, p. 419)

Mas, por fim, reconhece que na realidade atual não há uma iniciativa global organizada de debate público acerca de quais liberdades e garantias deveriam figurar no conjunto de Direitos Humanos reconhecidos e oponível a todos os povos e nações.

Conclusão

O ponto principal do texto de Amartya Sen está em defender a ideia de que "as declarações dos direitos humanos são afirmações éticas" que devem possuir um forte valor moral, uma verdadeira imposição ética capaz de tornar-se um imperativo[9] global, ou seja, tornar-se a forma motriz inconteste que impulsione os governantes e os representantes políticos a agirem de forma a reconhecer, valorizar e aplicar, na prática (nas suas decisões e políticas públicas), esses direitos essenciais aos cidadãos de suas nações.

O autor reconhece a importância dos direitos e liberdades humanas estarem legislados para que tenham maior efetividade em sua aplicação, mas ele vai além, e sustenta que mesmo nos casos em que não houver lei, há que se reconhecer e respeitar esse conjunto amplo e diversificado de direitos e liberdades básicas da pessoa humana.

Esse respeito não deve ser observado apenas no discurso político, mas sim, posto em prática por meio de políticas públicas concretas e objetivas, que promovam a igualdade, a justiça, o equilíbrio de condições dignas de vida a todas as pessoas.

É possível inferir do estudo dessa obra que seu grande mérito está em alertar o leitor para a realidade de que existe um conjunto de liberdades individuais e de direitos que são próprios de todos os seres humanos, e que tais direitos humanos vão além daquilo que está legislado no corpo jurídico de cada nação.

---

[9] Imperativo: que acentua o caráter de mando, de autoridade, ou que exprime uma ordem [...]. Que se impõe sem discussão possível [...] ex. (a força imperativa de seu argumento). cf. verbete imperativo, Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

Por mais que existam fragilidades conceituais, limitação de recursos públicos ou diferenças culturais entre os povos, tais circunstâncias não devem ser obstáculos ao livre debate sobre justiça, igualdade ou Direitos Humanos.

Esses direitos devem, não apenas serem reconhecidos por todos, mas também, serem aplicados e respeitados de forma objetiva pelas pessoas em suas ações cotidianas, em suas práticas sociais e nas políticas públicas do País.

Deveria haver uma sensibilidade por parte de todas as pessoas ao redor do mundo em perceber essa necessidade de equidade, de atenção a grupos vulneráveis, de buscar a redução das desigualdades e em se respeitar as individualidades de cada ser humano.

Não obstante reconhecermos o valor e a importância dessas ideias, resta-nos também a impressão de que o autor não aprofundou o estudo e a discussão sobre as raízes, a gênese, desse conjunto de direitos e liberdades, a ponto de proporcionar ao leitor os contornos desse conjunto, o que estaria incluído e excluído, suas regras para inclusão e justificação de uma determinada pretensão como sendo um direito humano fundamental.

É fato que alguns direitos naturais, como o direito à vida, a não ser escravizado, a não sofrer ato de violência, a não ser discriminado por sua raça, opção religiosa ou sexual, são liberdades mais fáceis de serem reconhecidas, definidas e justificadas como um direito humano fundamental; mas poderá haver certas pretensões individuais, ou de pequenos grupos sociais, que serão mais difíceis de encontrar sua justificação e o seu valor ético, moral e social.

Reconhecendo que o presente ensaio baseia-se apenas em um recorte muito estreito de toda a obra de Amartya Sen, mas considerando o que o leitor vai encontrar nesses capítulos do livro "A ideia de justiça", se não tiver acesso à totalidade dos escritos daquele pensador, vai restar a impressão de que o autor

disse menos do que poderia ter dito sobre um tema tão complexo na disciplina dos Direitos Humanos, como este da valoração dos direitos e a adequação de uma nova pretensão a todo um conjunto de ideias já aceitas e estabelecidas como direitos humanos fundamentais.

Outro ponto em que o texto acaba sendo econômico é em debater as possíveis soluções acerca de como vencer as dificuldades que costumeiramente se apresentam na hora de discutir e se concretizar políticas públicas de igualdade e reconhecimento pleno dos Direitos Humanos, como a limitação de recursos financeiros, as opções sociais e políticas que visam atender às demandas de grupos sociais maiores em detrimento de grupos menores e a necessidade de maior capacitação de agentes públicos (políticos eleitos ou servidores públicos de carreira) para lidarem positivamente com as questões próprias dos Direitos Humanos e o exercício das liberdades individuais.

E, por fim, não avançou no debate de como tornar concreto, tornar imperativo a todo o planeta Terra, com seus oito bilhões de pessoas distribuídas por todo o Globo, com traços culturais, étnicos, religiosos, morais e econômicos tão diversificados, o reconhecimento e a aplicação prática desses preceitos de direitos humanos, que levem a uma maior condição de igualdade entre todos os povos e entre todas as pessoas, proporcionando a todos condições satisfatórias para uma vida plena, saudável e digna.

Sen praticamente aposta a maior parte de suas fichas na existência de uma condição social e política ideais, na qual as autoridades públicas, os grupos sociais organizados e as pessoas em si, tenham maturidade intelectual e comunitária para livremente conduzirem um debate e um escrutínio racional a respeito de cada nova pretensão humana ou das novas demandas por mais garantias individuais, decidindo então, com razoabilidade, acerca da validade moral dessas novas liberdades/pretensões.

Talvez realmente fosse a intenção do autor não esgotar o debate sobre o tema, mas sim, deixar em aberto ideias, conceitos, exemplos e, até mesmo, lacunas a serem preenchidas pelo leitor, para que cada um possa ir acrescentando individualmente nesse debate as suas percepções sobre igualdade e/ou Direitos Humanos.

Assim, como afirmou Sen (2011, p. 421) "a aceitação de um conjunto de direitos humanos ainda deixará espaço para mais discussões, debates e argumentações - com efeito, essa é a natureza da disciplina", ou seja, estamos diante de um processo contínuo e interativo, que ainda está em aberto, está em construção, comportando novos debates e compreensões acerca da formação de um conjunto de imperativos éticos e morais com força de direito humano fundamental, oponível a todos em escala global, isto em razão da fluidez[10] desses valores relativos às liberdades humanas.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna.* São Paulo: Paulus, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

---

[10] Ver a acepção do termo fluidez, dentre outras, na obra de Zygmunt Bauman (1925-2017), que observa na sociedade pós-moderna uma relação social fluída, frágil, em constante mudança e marcada pela incerteza e ambivalência moral. "*Os nossos são tempos de ambiguidade moral fortemente sentida. Esses tempos nos oferecem liberdade de escolha jamais gozada antes, mas também nos lançam em estado de incerteza que jamais foi tão angustiante*" (BAUMAN, 1997, p. 35).

MILL, John Stuart. *O utilitarismo.* 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2020.

NUSSBAUM, Martha C. *Sem fins lucrativos:* por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

SEN, Amartya. *A ideia de Justiça.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada.* Rio de Janeiro: Record, 2001.

QUALIDADE EDUCACIONAL: LIDERANÇA IGUALITÁRIA COMO PARTE FUNDAMENTAL

Samuel Vitório Barbosa[1]

Introdução

Nesta problemática podemos analisar dois pontos primordiais no âmbito da educação: a função da escola como espaço de aprendizagem e conhecimento e a importância da liderança nas diversas formas de igualdade junto ao desenvolvimento da escola. Temas estes, por sua vez, amplos que dão margem a generalizar, ou, então, tratá-lo dentro de um recorte particular.

A formação escolar, seja ela, desde a infância até a juventude traz para si um caráter intelectual como uma primeira condição do processo formativo do indivíduo, do desenvolvimento social e pessoal de forma igualitária. Nos diferenciamos dos animais por meio do conhecimento, que nos é transmitido, o qual deixa intrínseco à condição de nossa existência. Esta relevância nos é dada por meio de várias obras ao longo de nossa história[2].

Sabemos que a função da escola ao transmitir conhecimento ao indivíduo é a de ensinar e a promover mudanças de percepções, tornando-o consciente das transformações necessárias à sua volta por meio da educação. É necessário criar uma

---

[1] Mestrando em Educação pela Universidade Estadual do Centro Oeste - UNICENTRO.

[2] Salientamos aqui as obras de Vieira, Young, Tomás de Aquino e Libâneo.

consciência de transformação para que haja um "conhecimento poderoso"[3].

Para aprofundar ainda mais o nosso estudo, podemos buscar uma das passagens clássicas da história da filosofia: "O Mito da Caverna"[4]. A escola deve promover o conhecimento que liberte tal pessoa da condição de não conhecer. É isto que Platão[5] apresenta na metáfora da Alegoria da Caverna: um debate sobre ignorância, conhecimento e o papel da escola na criação do saber. A faculdade do pensar não gera nenhum estatuto de comportamento. Contudo, o pensar deva ser uma atividade atribuída a todos, sem distinção de raça, gênero, status social ou cor e não somente a alguns. Pensar sobre o homem e as suas limitações, é de fato, olhar somente sua superficialidade. É necessária uma profundidade de pensamento e atos, para que a liberdade escolar seja, de fato, um modo de compreensão da realidade escolar. A educação transforma nossa percepção daquilo que não conhecemos e a nossa relação com aquilo que está ao nosso redor. É necessário sair da escuridão e fazer o processo de transição para a luz, o conhecimento é a iluminação do saber.

O Pensamento crítico é fundamental para o indivíduo, visto que, os educadores encontram com um grande desafio atual: suscitar o pensamento; e por consequência, o mesmo deve aspirar para a tolerância, paz, democracia, cidadania e principalmente para que haja a igualdade em todos os âmbitos

---

[3] YOUNG, 2007, p. 1297.

[4] Mito da Caverna ou Alegoria da Caverna é uma passagem de um diálogo platônico, *A República*. É um diálogo entre Sócrates e Glauco, em que Sócrates conta uma história a Glauco para falar sobre o conhecimento que advém do Mundo das Ideias e o do Raciocínio Intelectual.

[5] Nasceu no ano 428 a.C, na cidade de Atenas, foi discípulo de Sócrates e um dos mais antigos filósofos da Grécia Antiga. Discursou e escreveu sobre diversos temas relacionados à vida cotidiana do ser humano. Suas principais ideias eram pautadas nos temas: da Dialética, Idealista e Política.

acadêmicos. A educação atual deve formar pessoas emancipadas, capazes de ir além da formação de indivíduos no exercício passivo dos seus próprios cargos. Para tanto é imprescindível que haja uma educação que garanta o âmbito do pensar e que se comprometa com os valores morais ligados às virtudes humanas. Por meio do pensamento – enquanto conhecimento, o indivíduo cria raízes e sai da superficialidade, liberta-se.

Quando há um processo de 'libertação', tal como a do prisioneiro exposto no Mito da Caverna, compreendemos que na visão de Platão, o aprendizado torna-se um processo difícil, até mesmo doloroso. Trazendo o diálogo platônico para o contexto da atualidade, verificamos que há uma regressão constante, a cada dia vivemos como um 'prisioneiro da caverna', apesar de toda a informação e da evolução escolar que vivenciamos. Pensar nos atuais desafios da educação nos induz a um estudo profundo sobre escola, seus objetivos e práticas. Liderar tal instituição na atualidade tem se tornado um desafio para qualquer gestor escolar, se tomar por base as transformações tecnológicas, sociais e científicas, as desigualdades e suas diversas faces, tal qual as crenças, valores e ideias de uma sociedade em mudança que orienta o compromisso educacional em seu papel sócio pedagógico. A escola depende da responsabilidade e do envolvimento de todos, cada qual com suas funções específicas para que seja garantido o cumprimento da missão escolar, ou seja, um processo de ensino e aprendizagem de qualidade.

Observar as demandas da instituição de ensino tanto no âmbito pedagógico e administrativo sugere uma reflexão do desenvolvimento da liderança. O gestor tem o desafio de gerenciar sua equipe com liderança por meio da igualdade, para que a aprendizagem aconteça de forma participativa e conjunta. Tal abordagem busca compreender a liderança como fundamento primordial para o trabalho em equipe.

Por sua vez, a escola "precisa prover a pessoa de conhecimentos intelectuais, morais e éticos, para que possa ter responsabilidade consigo mesma e para com o outro" (BOVETO, 2013, p. 58). O conhecimento está indiretamente ligado à intervenção do meio em que vive, ou seja, a sociedade ajuda o processo educacional do sujeito. Traçar uma meta escolar para que haja qualidade educacional é função do gestor escolar, sendo que o sucesso de qualquer instituição é refletido no desenvolvimento de cada aluno, e que o engajamento de toda equipe escolar é primordial. Além de tudo o que já relatamos, é importante refletir: "Que sentido terá a educação se ela não estiver voltada para a promoção do homem?"[6].

Entretanto, o gestor impulsiona sua equipe, por meio da liderança, a construir um ensino de qualidade capaz de produzir conhecimento pessoal e comunitário, que abre horizontes para a construção de sociedade igualitária, justa, democrática, pois ela forma e transforma o indivíduo em pessoa consciente e comprometida com a realidade presente.

Desenvolvimento

> As pessoas não nascem líderes. Certas pessoas com fortes características e traços de personalidade que as identificam como líderes certamente, tiveram, desde a infância, experiências de vida que contribuíram de forma significativa para que desenvolvessem certos valores, atitudes e habilidades fundamentais para a liderança (LUCK, 2010).

Quando pensamos no termo 'gestor escolar' trazemos para si o sinônimo de administrador, podendo vincular ainda o

[6] SAVANI, 2013, p. 23.

adjetivo: poder. Tal vínculo não se relaciona a um caráter de subordinação, mas sim uma característica de conciliador do gestor para que se cumpra corretamente a sua finalidade enquanto educador. É de total responsabilidade de cada gestor participar efetivamente das atividades escolares, engajar sua equipe de trabalho para os objetivos da instituição escolar e verificar a qualidade educacional que a escola vem atingindo.

Torna-se necessário compreender o "conceito histórico, que se altera no tempo e no espaço" (DOURADO, 2009, p. 203), para trilhar o caminho certo e ter bom êxito na educação de qualidade. Seguindo a lógica da sociedade capitalista, as instituições de ensino do setor privado estão à frente no tema "qualidade", sendo que a escola pública fica atrás:

> As pessoas não nascem líderes. Certas pessoas com fortes características e traços de personalidade que as identificam como líderes certamente, tiveram, desde a infância, experiências de vida que contribuíram de forma significativa para que desenvolvessem certos valores, atitudes e habilidades fundamentais para a liderança (TAVARES, 2015, p. 89).

A educação em sua qualidade, é um direito Social que é exposto no artigo 6º da Constituição Federal de 1988[7]. Para aprimorar a educação é fundamental buscar a base, observar os alicerces para conseguir criar condições necessárias para um desenvolvimento educacional de qualidade. Isso se finda ao termo gestão, que infelizmente falta em algumas instituições, deixando-as com menor qualidade.

---

[7] "São direitos sociais à educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência Social, a proteção, a maternidade e a infância, a assistência social dos desamparados." Disponível em: <https://www.google.com/amp/s/m.meuartigo.brasilescola.uol.com.br/amp/educacao/direito-educacao.htm>.

> O sucesso de uma escola é medido pelo desempenho de seus alunos. Se os alunos, cada um no seu ritmo, conseguem aprender continuamente, sem retrocessos, a escola é sábia e respeitosa... (DAVIS; GROSBAUM, 2000, p. 77).

O desempenho de cada aluno está intimamente ligado à qualidade da educação, a qual entende-se como execução do objetivo proposto pela escola, e que foi sugerido pela equipe. Claro que fatores como "a condição socioeconômica das famílias, a qualidade e a dedicação dos docentes e o interesse dos alunos" (BORGES, 2015, p. 41), se tornam fundamentais para garantir a qualidade educacional.

A escola nos torna hábeis para trabalhar em equipe, nos envolve em seus processos e nos ajuda a vivenciar uma gestão democrática e participativa. Cada gestor é responsável por questões administrativas e pedagógicas, especialmente, é aquele que tem a "habilidade de influenciar pessoas que trabalham entusiasmadamente visando atingir objetivos comuns, inspirando confiança por meio da força do caráter" (HUNTER, 2006, p. 18).

Para Luck:

> Liderança é um conceito complexo que abrange um conjunto de comportamento atitudes e ações voltadas para influenciar pessoas e produzir resultados, levando em consideração a dinâmica das organizações sociais e do relacionamento interpessoal e intergrupal no seu contexto, superando ambiguidades (2010, p. 37).

Em uma das suas obras Luck (2011) destaca diversos estilos de liderança, tal qual focado nas variadas formas de distribuição do poder, sendo eles: Estilo autocrático, democrático e o estilo *laissez faire*.

O primeiro estilo apresenta o líder como o grande responsável pelas decisões tomadas, o comando do líder ocorre por meio da autoridade. Torna-se uma liderança individual, pois, pensa e executa todas as funções.

O democrático é o estilo em que tudo é compartilhado (decisões e funções), a liderança é a combinação dos esforços da equipe para planejar e "desfrutar" do bom êxito das funções atribuídas.

Estilo *laissez faire* é apenas uma ausência de liderança, onde tudo flui conforme o interesse do grupo.

O mesmo autor discorre sobre formas de lideranças as quais não devem ser observadas individualmente, mas de diferentes olhares visando garantir o objetivo escolar. Para Luck os enfoques de liderança são: Liderança transformacional cria uma consciência na equipe, seja em seu ser e fazer; Liderança transacional que busca a troca de ideias, aprendizado em equipe e as boas relações e por fim, a liderança compartilhada que decide tudo de forma conjunta.

Por sua vez, o líder baseado em todos os conceitos deve construir equipes de liderança para atuar em áreas específicas para que não se perca o foco educacional, promovendo por sua vez o sucesso educacional. Cada um traz consigo a sua vivência, experiência e maturidade, mas Luck expõe traços da personalidade que são comuns em líderes: determinação, maturidade psicológica social, comunicação e perseverança. Cada líder deve inspirar e orientar, ser modelo de transformação em sua realidade pedagógica e comunitária.

De um tempo para cá, o trabalho do gestor gerou a necessidade de organizar os caminhos corretos para o sucesso da instituição escolar, caminhos este, pautado por diversos desafios que impedem a qualidade do ensino. Deve liderar de forma

igualitária, construtiva e positiva. "Não exercer esta liderança representa, por certo, o não cumprimento de suas responsabilidades" (LUCK, 2011, p. 56), pois, a escola necessita que tudo aconteça de forma democrática e que o gestor lidere de forma hábil, observando o Projeto Político Pedagógico da escola. Sendo que o mesmo, tem por função organizar e legitimar institucionalmente a escola e assim colaborar no processo de ensino-aprendizagem. Cabe ao PPP direcionar cada educador na elaboração de projetos, sistematizar os planos educacionais e assegurar a qualidade dos trabalhos garantindo, assim, uma educação de qualidade.

"A autencidade, a consideração positiva incondicional e a compreensão empática são, por conseguinte, três atitudes fundamentais para o desenvolvimento de relações positivas no ambiente de trabalho (...), na escola ou em outros contextos." (MORIM, 2009, p. 10). Envolver a equipe contribui para um clima no ambiente escolar, traz para perto de si professores e demais funcionários da instituição, unindo-os no objetivo primordial de uma gestão coerente. Neste aspecto, "olhar a escola, olhar a educação como instrumento de transformação social" (MELO, 2011, p. 254), é dever de todo corpo docente, principalmente do gestor escolar que deve escutar, apoiar, encorajar e "usar" do espaço escolar para uma construção de reflexão individual e coletiva.

Devemos, como entidade de ensino, analisar o ser humano como ser pensante, compreendendo suas características e principalmente sua capacidade de pensar. Isso será possível quando o gestor compreender que ele apenas representa tal instituição e não deve influenciar ou tomar decisões. Instigar o exercício do pensamento na atualidade, é uma tarefa difícil, já que o pensar não está em busca da verdade, mas buscar o sentido e significado das coisas. Todas as pessoas buscam dar sentido e significado às coisas, sendo ela – o pensar, uma atividade de todos.

O educador deve estimular o homem a fazer uso do pensar, e a refletir as suas atitudes. A má utilização da atividade do pensar, certamente teve grande influência nas atitudes sociais de quem a pratica. Ao fazer uma má utilização do pensar, o homem se transforma. Ele tira a liberdade do indivíduo, fazendo com que apenas a obediência prevalecesse. Enfim, quando a nossa vida está voltada ao pensamento, nós nos afastamos das atitudes más, mas é por meio da nossa liberdade que optamos pelo bem ou pelo mal.

O Gestor escolar em sua função deve gerenciar, juntamente com os demais setores escolares as responsabilidades da escola, alunos e comunidade para que tenha pleno sucesso e uma liderança de coerência dentro dos parâmetros escolares exigidos. Para que isso aconteça, faz-se necessário traçar metas e objetivos com a sua equipe, liderando de forma igualitária para que sejam claros e estejam de pleno acordo com a mesma. Exercitar o autoconhecimento, reflexão e auto avaliação para que haja um desenvolvimento de habilidades no desenvolvimento do papel que foi proposto. Temos que verificar as funções de cada um no ambiente escolar, definir, organizar e orientar para que possamos ter uma disposição de trabalho coletivo e dialogar com as diversas formas de pensamentos. Tal postura reflete na forma de conduzir democraticamente o ambiente escolar e trazer para a comunidade os fundamentos de uma solidariedade por meio da emancipação social.

O trabalho do gestor pautado pelo diálogo e a igualdade o conduz a uma qualidade educacional que atende aos anseios propostos pela educação visando um sucesso de ensino-aprendizagem dos educadores e a realidade onde vivem.

Considerações Finais

A necessidade de uma gestão eficaz e de qualidade que tenha efeito reflexivo nas abordagens sobre a liderança igualitária no âmbito escolar, não se trata de um cargo chefiado, uma função, não tem ligação fundamentalista no autoritarismo. A escola com forte tendência à liderança é o diferencial para uma gestão de qualidade. Tornando-os todos responsáveis pela educação como forma de transmissão de conhecimento com responsabilidade, em suma cabe a cada um, que está intimamente ligado à instituição escolar, intensificar sua participação e progredir na sua atuação como agente de mudanças.

Em todo o processo educacional temos que compreender a escola como um espaço aberto ao novo que favorece a mudança e democratiza a participação. Tal processo deve se dar por meio da confiança no gestor e naquilo que o potencializa como liderança, assumindo as suas responsabilidades quanto ao modelo de integração social, desenvolvimento cultural e de relações humanas. É na escola que compreendemos e aprendemos sobre a diversidade de opiniões comprometendo-nos com uma educação para a cidadania e ascensão da pessoa humana.

Instigar a reflexão social sobre a importância da educação por meio dos processos educacionais que temos, ainda mais, neste tempo em que a educação é essencial para o crescimento do país e a promoção humana, torna o gestor escolar um alicerce para viabilizar os caminhos da instituição nas demandas sociais, políticas e econômicas que cada ambiente exige.

Entretanto, o gestor não é o chefe institucional, ele é mais do que uma representação fixa e central no organograma da instituição, pois dá andamento nas diretrizes escolares instigando os educadores a potencializar o processo de conhecimento. O indivíduo que exerce a liderança é visto como aquele que é seguido, que dinamiza o ambiente escolar. Na escola vemos a realização de objetivos e metas dos sistemas educacionais, que estão no centro da atenção da sociedade, constituindo-se de

grande valor estratégico para o nosso desenvolvimento, a qualidade de vida e principalmente a educação pautada pelo diálogo e o respeito igualitário.

Referências

Brasil Escola. *Direito a Educação.* Disponível em: <https://www.google.com/amp/s/m.meuartigo.brasilescola.uol.com.br/amp/educacao/direito-educacao.htm>. Acesso em: 4 de outubro de 2021.

BORGES, Jesus Rosemar. Percepção de gestores municipais e escolares sobre as condições físicas das suas escolas. In. CORSETTI, Berenice; Werle, Flávia O. C.FRITSCH, Rosangela (orgs.). Avaliação em Larga Escala: Políticas e Práticas. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 30-50.

BOVETO, Lais; OLIVEIRA, Terezinha; SARACHE, Mariana Vieira; VIANNA, Ana Paula dos Santos. *Escola, conhecimento e formação de pessoas:* considerações históricas. Políticas Educativas, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 158, 2013.

DAVIS, Cláudia; GROSBAUM, Marta. Sucesso de todos, compromisso da escola. In: VIEIRA, Sofia Lerche (org.). *Gestão da escola:* desafios a enfrentar. DP&A Editora: Rio de Janeiro, p. 77, 2000.

DOURADO, Luiz Fernandes; OLIVEIRA, João Ferreira de. A Qualidade da Educação: perspectivas e desafios. *Cad. Cedes*, Campinas, vol. 29, nº 78, p. 203, maio/agosto 2009.

Ebiografia. *Sócrates.* Disponível em: <https://www.ebiografia.com/socrates/>. Acesso em: 30 de setembro de 2021.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, 1910/1989. *Novo Aurélio XXI.* Dicionário de Língua portuguesa/ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. 3ª ed. Totalmente revista e ampliada. RJ: Nova Fronteira, 1999.

FRITSCH, Rosangela (orgs.). *Avaliação em Larga Escala:* Políticas e Práticas. São Leopoldo: Oikos, p. 41, 2015.

HUNTER, James C. *Como se tornar Um Líder Servidor*. 6º ed. Rio de Janeiro: Sextante, p.18, 2006.

LUCK, Eloísa. *Liderança em gestão escolar.* 4ª ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2010b. (Série Cadernos de Gestão; 4).

MELO, Maria Tereza Leitão de. Gestão educacional: os desafios do cotidiano escolar. In: AGUIAR, Márcia Angela de S: FERREIRA, Naura Syria Carapeto. (Orgs). *Gestão da educação: impasses*, perspectivas e compromissos. São Paulo: Cortez, p. 254, 2011.

MORIM, Estelle M. *Psicologia e gestão*. São Paulo: Atlas S. A, p.10. 2009.

SANTOS, Marcos Pereira dos. *Planeta Educação.* Disponível em: <http://www.planetaeducacao.com.br/portal/artigo.asp?artigo=2340>. Acesso em: 3 setembro de 2021.

SAVIANI, Dermeval. *Educação:* do senso comum à consciência filosófica. 19. ed. São Paulo: Autores Associados, p. 43, 2013.

TAVARES, Edson; FALEIRO, Lenon. Políticas Educacionais, avaliação e qualidade da no Brasil. In. CORSETTI, Berenice (org.). *Avaliação da educação, Gestão Democrática e Indicadores de qualidade:* um estudo de caso no município de Nova Hamburgo/RS. São Leopoldo: Casa Leiria, p. 89, 2015.

YOUNG, Michael, F. D. Para que servem as escolas? *Educação & Sociedade*, v. 28, n. 101, p. 1287, 2007. Disponível em: < http://cedes.unicamp.br>. Acesso em 2 de setembro de 2021.

RELAÇÕES SOCIAIS EM SALA DE AULA: A EDUCAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE ULTRAPASSAR DESIGUALDADES

Marcela Regina Mafra[1]
Vivian Leite Pereira Montanher[2]

Introdução

Durante toda a história da humanidade encontramos relatos que envolvem a vida em suas mais difíceis e equivocadas formas. As histórias de vida de populações oriundas de diferentes nações e grupos são contadas em sua maioria por meio de relatos com riqueza de detalhes, porém, muitos carregados de sofrimento e que culminaram em condições de exclusão para seus descendentes, que atualmente tem encontrado dificuldades em se posicionar a respeito de seus direitos, pois ainda encontram resistência de pessoas que não vêem esses grupos como parte de uma mesma sociedade, enxergando apenas o que seus olhos decidiram ver.

Diante do exposto, adotamos para este artigo o conceito de desigualdade descrito por Hannah Arendt, pois o mesmo pressupõe o de igualdade, assim podemos dizer que desigualdade se trata do resultado da organização e das ações humanas orientadas pelo princípio de justiça; pois não nascemos iguais, tornamos-nos iguais em comunidades que buscam direitos iguais. Logo, a desigualdade está relacionada com os contextos (do local ao global) de exploração de um ou mais indivíduos

---

[1] Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2022).
[2] Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2022).

por outro com base nos recursos distribuídos de forma desigual e injusta.

Nesse contexto, a desigualdade vem se mantendo presente e causando danos permanentes à vida de muitos grupos. E, assim como aos diversos espaços sociais, a desigualdade exprime suas mazelas também no campo educacional, materializando suas intenções na vida desses alunos e professores, atores intimamente envolvidos nesse processo e que lutam ardorosamente por uma educação que os auxilie a vencer as desigualdades enfrentadas por boa parte da população.

A Constituição Federal de 1988 em seu art. 206 – parágrafo I, prevê que "o ensino será ministrado com base no seguinte princípio: igualdade de condições para o acesso e permanência na escola." No entanto, sabemos que as condições de muitos alunos não permitem que os mesmos permaneçam frequentando a escola por fazerem parte de famílias de baixa renda, oriundas de grupos subalternizados pela sociedade.

Além disso, muitos alunos não têm sequer meios materiais que permitam que eles continuem a frequentar as aulas. E, diante dessa situação tão recorrente, muitos educadores buscam travar uma batalha na tentativa de favorecer esses alunos procurando de diversas maneiras diminuir a desigualdade existente.

> No Brasil, mais recentemente, ocorreram avanços importantes na ampliação do acesso a todos os níveis e modalidades educacionais, chegando à universalização do acesso ao ensino fundamental. No entanto, ainda é um grave problema a baixa escolaridade média da população e a desigualdade permanente, o que mantém na pauta das discussões a necessidade da universalização da educação básica e a melhoria da qualidade da educação, bem como

> a eliminação do analfabetismo, com inevitáveis impactos de longo prazo para a área (CASTRO, 2009, p. 674).

Infelizmente, nas sociedades contemporâneas, a escola é tida como uma das instituições que mais favorecem a reprodução de desigualdades; pois o acesso diferenciado à aquisição de conhecimentos e de competências permitem que haja um abismo entre os resultados de aprendizagem. Por isso, é fundamental que as políticas públicas educacionais criem estratégias para combater, ou ao menos amenizar, a desigualdade existente nas escolas. Todavia, estudos revelam que é por meio da escola que muitos educandos encontram a oportunidade de superar essas desigualdades e mudar de vida.

De acordo com Therborn apud Conceição e Zamora (2015, p. 706), "a desigualdade é um fenômeno histórico e possível de ser revertido. Suas várias formas (de classe, racial, sexo, etc) 'são diferenças hierárquicas evitáveis e moralmente injustificadas [...]. A desigualdade é uma violação dos direitos humanos'." Assim, é possível reverter esse quadro a partir de discussões que apontem para a importância e para a responsabilidade das políticas públicas educacionais que, em conjunto com outras políticas sociais, precisam incorporar esse olhar a respeito da desigualdade no momento de sua formulação.

Em um de seus escritos, Therborn (2010) destaca alguns aspectos referentes aos tipos de desigualdade existentes em nossa sociedade, sendo que existe entre esses tipos uma interação e influência de uns sobre os outros, ou seja, estão intimamente ligados entre si, e:

> [...] há desigualdade material ou de recursos, que significa que os atores humanos contam com recursos muito distintos. Podemos distinguir dois aspectos a respeito. A desigualdade de acesso à educação, à carreira e aos contatos sociais, ou seja, ao "capital

> social". Nas discussões convencionais, este aspecto é geralmente referido como "desigualdade de oportunidades" (THERBORN, 2010, p. 146).

Atualmente, o Brasil é considerado um dos países mais desiguais do mundo no que se refere a baixa mobilidade social e educacional entre as gerações. Diante disso, se tem a importante tarefa de superar as desigualdades sociais ainda presentes na situação educacional em nosso país, na busca por compreender de que maneira essas situações tem se apresentado e de que forma podemos nos posicionar a fim de que a educação possa cumprir seu real papel, atendendo a todos com igualdade de direitos e oportunidades, independente da classe social ou segmento a que esses alunos pertençam.

Desenvolvimento

Partindo da ideia de Marcuse (1979, p. 35-36), "como podem as pessoas que tenham sido objeto de dominação eficaz e produtiva criar elas próprias as condições de liberdade?", paramos para refletir e podemos perceber que para alcançar de fato meios para agir em liberdade precisamos sair da condição de dominação a qual nos encontramos e a qual nos sujeitamos, rompendo com as ações que culminam em desigualdade social. Assim, a escola e os professores precisam assumir um papel de intelectuais na educação, rompendo com as barreiras que há muito se fazem presentes nas escolas, de modo a proporcionar aos estudantes condições de enfrentamento das desigualdades existentes por meio do conhecimento de seus direitos e deveres.

Nesse sentido, podemos destacar um relato de bell hooks[3] (2013, p. 15) "para reagir a essa tensão e ao tédio e apatia onipresentes que tomavam conta das aulas, eu imaginava modos pelos quais o ensino e a experiência de aprendizado poderiam ser diferentes".

Analisar a educação brasileira e a desigualdade social somente é possível no âmbito da sociedade capitalista, que se estruturou a partir das relações de produção ocasionando uma grande e visível disparidade econômica e desigualdade de renda. Nessa perspectiva, o campo educacional sofreu grande influência já que a desigualdade de renda levou a altos índices de defasagem escolar.

Isso acontece porque a sociedade atua sobre o modelo de vida dos indivíduos, num sistema que cria uma lógica à qual os indivíduos se apegam, consomem e acabam por fazer parte do sistema quase que inconscientemente, aceitando como normais as condições desiguais da sociedade. Para tanto; [...] "o segredo de toda 'socialização' próspera é fazer os indivíduos desejarem fazer o que o sistema precisa que eles façam para que ele possa se reproduzir" (BAUMAN, 2011, p. 153 - 154).

De acordo com Bauman (2011), os professores do período moderno sólido eram vistos pelos filósofos da educação como um meio de levar os alunos diretamente a um ponto pré-determinado, tais como mísseis balísticos com direção certa. Porém, apenas com o surgimento dos tempos líquidos modernos houve um maior interesse pelo aprendizado e consequentemente pela educação.

---

[3] Sobre o nome de bell hooks ser empregado em letra minúscula: essa prática surge a partir de uma postura da própria autora que criou esse nome em homenagem à sua avó e o emprega em letra minúscula como um posicionamento político que busca romper com as convenções linguísticas e acadêmicas, dando enfoque ao seu trabalho e não à sua pessoa. O presente artigo respeita a escolha da autora.

A figura 1 apresenta dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD (IBGE), e mostra que o contexto familiar pode influenciar na decisão de abandonar a escola:

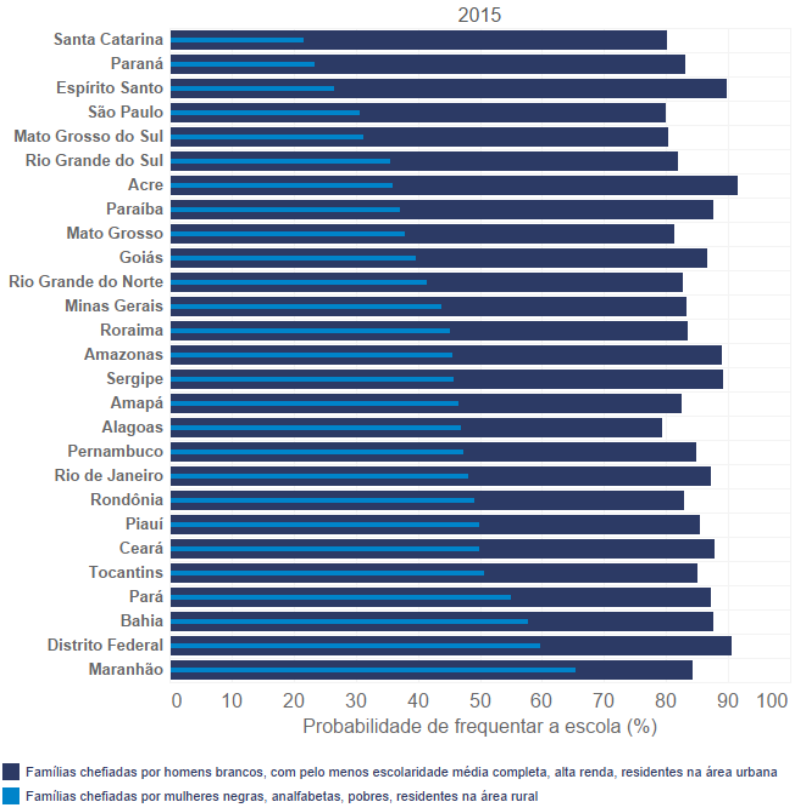

Figura 1: Probabilidade de frequentar a escola por domicílios.[4]

[4] Fonte: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD, (IBGE). Disponível em: https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/em-debate/abandono-evasao-escolar Acesso em: 31 mai. 2022.

Assim, a realidade desigual da sociedade se apresenta não apenas nos espaços sociais abertos, mas também se reproduz expansivamente nas salas de aula das escolas. Desde sempre, as diferenças se apresentaram na vida escolar dos filhos da classe proletária, oriundos de famílias descendentes de negros escravizados, indígenas, ou marginalizados e pobres; que com sua vida simples e com falta do básico para suas necessidades de sobrevivência, muitas vezes encontravam e ainda hoje encontram na escola, uma forma de ter supridas essas necessidades de subsistência.

Na pesquisa realizada pelo Inep (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anisio Teixeira), em 2022, a respeito da evasão escolar, constatou-se que no ano de 2020, o percentual de estudantes que abandonaram os estudos no ensino médio foi de 2,3%, enquanto que em 2021 a taxa aumentou para 5,6%, a partir de dados como este são encontrados indicativos que auxiliam no entendimento de que o mesmo está intimamente ligado às questões raciais e socioeconômicas que reforçam a desigualdade social educacional, em que os menores índices de avanço são encontrados entre a população mais vulnerável. Muitos alunos abandonam a escola por terem que auxiliar suas famílias ingressando no mundo do trabalho, outros por situações de gravidez na adolescência, entre outros fatores e dessa forma a situação financeira não permite que tenham condição de frequência, levando ao abandono.

> É no embate de forças que aumentam a desigualdade e na resistência a elas que os rumos da educação acabam por serem traçados. O exame de um caso concreto onde incidem essas forças, bem como outros fatores, põe em relevo práticas concretas da dimensão institucional, que podem influenciar tanto na permanência quanto na evasão, ou mesmo no abandono da escola pelos alunos (MENDES, 2013 apud CONCEIÇÃO e ZAMORA, 2015, p. 707).

O desafio de levar aos alunos uma escola capaz de acolher, transformar e transpor barreiras, exige dos professores a capacidade de olhar para esses espaços "como um lugar sagrado, de amor e de desejo"; assim como afirma Larrosa Bondía (2019). Além de ensinar, ultrapassar barreiras requer a luta por direitos, para tanto, é necessário orientar os alunos a reagir positivamente, convivendo coletivamente e transformando a escola num espaço onde é possível articular ações de cidadania, democracia e solidariedade na luta contra as desigualdades sociais. Para hooks (2013),

> A educação como prática da liberdade é um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender. Esse processo e aprendizado é mais fácil para aqueles professores que também crêem que sua vocação tem um aspecto sagrado; que crêem que nosso trabalho não é o de simplesmente partilhar informação, mas sim o de participar do crescimento intelectual e espiritual dos nossos alunos. Ensinar de um jeito que respeite e proteja as almas de nossos alunos é essencial para criar as condições necessárias para que o aprendizado possa começar do modo mais profundo e mais íntimo (HOOKS, 2013, p. 25).

De acordo com estudos realizados pelo Observatório de Educação do Instituto Unibanco (2018), houve no Brasil uma queda nos índices de abandono escolar, tanto de estudantes brancos quanto de negros, porém a pesquisa mostra que a desigualdade se mantém no que se refere a raça e cor dos estudantes. "Se comparados os dados de 2017 para 2018 do Censo Escolar, a taxa de abandono entre jovens negros subiu 0,1%, enquanto o de jovens brancos diminuiu na mesma proporção" (INSTITUTO UNIBANCO, 2018), assim como podemos constatar na figura 2.

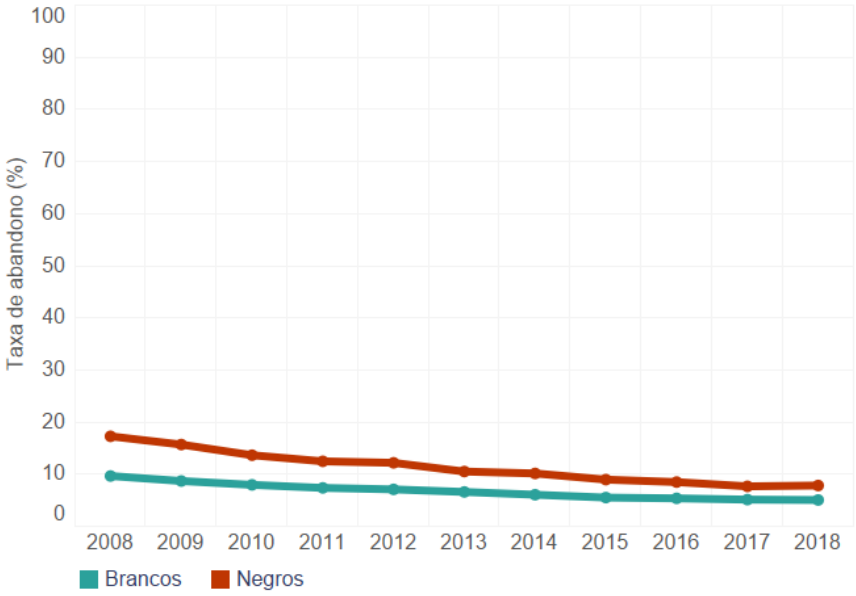

Figura 2: Índices de abandono escolar.[5]

Diante de dados tão expressivos a respeito da realidade educacional brasileira, podemos afirmar que os alunos, sem exceção, quando ingressam numa escola pública de qualidade sentem grande estranhamento e distanciamento de suas referências, nesses espaços educacionais encontram-se desde alunos muito pobres até estudantes de uma classe média mais alta.

[5] Fonte: Observatório de Educação do Instituto Unibanco (2018). Disponível em: https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/em-debate/abandono-evasao-escolar . Acesso em: 31 mai. 2020.

Por isso, o caminho que trilham da entrada até a permanência torna-se desafiador, principalmente para os que tem uma renda familiar baixa e vivem num nível de desigualdade social acentuado, desfavorecendo seu sucesso na trajetória escolar e consequentemente afetando sua qualidade de vida.

Nesse sentido, hooks (2013, p. 31) relata, [...]"Eu nunca quisera abandonar a convicção de que é possível dar aula sem reforçar os sistemas de dominação existentes.[...]"; daí a importância de lutar contra todo e qualquer tipo de desigualdade seja de qual tipo for, a fim de que os direitos sejam garantidos a todos igualmente.

Desta forma, vale a pena reiterar o que afirma Bauman (2011), que a educação e a aprendizagem devem ser contínuas e vitalícias e que precisamos desse tipo de educação vitalícia, pois só ela pode nos proporcionar escolhas. No entanto, essas escolhas dependem de condições que as tornem disponíveis e ao alcance de nosso poder, pois somente assim será possível que nas escolas e, mais precisamente nas salas de aula, a igualdade de condições e direitos seja reafirmada e que sejam incentivadas as ações favoráveis à busca por uma educação que emancipe e que promova o desenvolvimento integral.

Considerações finais

Fazer das salas de aula das escolas um lugar "de amor e de desejo" conforme sugere Larrosa Bondía (2019), requer de todos os envolvidos neste processo atenção especial às particularidades de cada estudante. A observação de cada necessidade torna possível proporcionar a esses estudantes o atendimento às suas necessidades juntamente com uma aprendizagem de qualidade.

Sabe-se que, no atual contexto social em que estão inseridas as escolas, existe uma desigualdade que infelizmente dificulta o processo de aprendizagem de maneira integral, por isso,

enquanto educadores engajados na luta por melhores condições de trabalho; por uma escola que proporcione condições de igualdade e consequentemente o desenvolvimento integral dos estudantes em todos os aspectos do desenvolvimento, assim como prevê a Constituição Federal e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, faz-se necessário e urgente combater os aspectos de desigualdade que insistem em fixar suas bases na educação.

Para tanto, agir com consciência em relação aos aspectos que reproduzem as mazelas da desigualdade em nossa sociedade e que se reproduzem nas escolas torna possível amenizar essas diferenças. Combater os meios pelos quais a educação se apresenta como um aspecto de dominação não é tarefa simples e menos ainda pode ser considerada uma tarefa fácil, mas saber reconhecer que a desigualdade existe e não apoiar sua reprodução nas salas de aula, pode auxiliar nesse embate e favorecer os "menos favorecidos".

Portanto, o professor precisa ser aquele que se mantém firme diante das tempestades, a fim de que ao final da chuva torrencial possam restar em pé suas convicções e que essas se transformem em força e esperança para que os estudantes que se sentem menosprezados por fatores de desigualdade impostos pela sociedade, continuem firmes na busca por melhores condições de vida, condições essas que são oportunizadas aos demais grupos privilegiados de nossa sociedade.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF, Senado, 1988.

BAUMAN, Zigmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

CASTRO, Jorge Abrahão de. Evolução de Desigualdade na Educação Brasileira. *Educação & Sociedade*. Campinas, vol. 30, n. 108, out. 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/Py9jLMhddTWMf-KQtY45L6dy/?lang=pt&format=pdf . Acesso em: 05 jun. 2022

CONCEIÇÃO, Viviane Lima da; ZAMORA, Maria Helena Rodrigues Navas. Desigualdade Social na Escola. *Estudos de Psicologia.* Campinas, 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/j/estpsi/a/kPwXrLYC5ThZdZmnBfTVLrv/?format=html Acesso em: 05 jun. 2022

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir:* a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF, 2013.

LARROSA BONDÍA, Jorge. *Esperando não se sabe o que.* Sobre o ofício de professor. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 5a. ed. Tradução: Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, pp.35-36.

THERBORN, Goran. Os Campos de Extermínio da Desigualdade. *Novos Estudos.* São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/nec/a/FLs4JpnhJfLvLD-BjQThdrqt/?format=pdf&lang=pt . Acesso em: 10 jun. 2022.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Adriana Biller Aparicio

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (2018). Mestre em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide de Sevilha - Espanha (2010). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008). Graduada em Direito pela Universidade de São Paulo (1998). Fundadora do Grupo de Pesquisa de Antropologia Jurídica da UFSC (GPAJU/UFSC), com diversas publicações na área. Pesquisadora do Observatório de Justiça Ecológica (OJE/PPGD-UFSC). Orientadora Jurídica no Núcleo de Extensão Maria da Penha (NUMAPE/UEM), com atuação em Gênero e Direitos Humanos. Membro do Grupo de Pesquisa Desafios do Estado Moderno no Século XXI do Departamento de Direito Público da Universidade Estadual de Maringá (DDP/UEM). Professora Colaboradora da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Experiência como Orientadora no Núcleo de Prática Jurídica (NPJ) da Univali -Tijucas (SC). Professora na Modalidade de Educação à Distância na Universidade Aberta do Brasil. Experiência como revisora de livro didático no tema de Minorias para Cursos de Especialização em Ciências Humanas da Uniasselvi.

Charles Feldhaus

Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina, onde leciona disciplinas nos cursos de graduação em Filosofia, direito e áreas afins assim como no programa de Pós-graduação stricto sensu, mestrado e doutorado em Filosofia. Obteve o grau de Bacharel em filosofia em 2002 e de Licenciado em 2003 pela

Universidade Federal de Santa Catarina. Em 2004 fez mestrado em Filosofia e em 2009 concluiu o doutorado em Filosofia também pela na Universidade Federal de Santa Catarina. Entre agosto de 2014 e julho de 2015 realizou, com apoio financeiro da CAPES, estágio de pesquisa de pós-doutoramento sob a supervisão do Professor Heiner Klemme pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg, na Alemanha. Tem publicado artigos científicos em vários periódicos especializados com ênfase na área de ética, filosofia política e filosofia do direito em pensadores como Immanuel Kant, Jürgen Habermas, John Rawls, Friedrich Schiller e outros. É autor e organizador de alguns livros na área de ética, filosofia política e filosofia do direito assim como de um livro de poesia. É membro da Academia de Letras, Ciências e Artes de Londrina e foi finalista na categoria tradução do Prêmio Jabuti na categoria tradução em 2019.

Daniela Hruschka Bahdur

Professora Universidade Unopar, Unidade Catuaí Londrina, Direito Internacional e Contratos, 2022. Professora colaboradora em Projeto de Ensino de Direitos Humanos na UEL 2019, 2020, 2021 - Advogada, atuante desde 2002 nas áreas do Direito Internacional, Direito Tributário Brasileiro e Internacional, Direito Empresarial Internacional, Direitos Humanos, Direito Eleitoral e Consultoria de Campanhas eleitorais. Consultora e Procuradora para o Brasil do Grupo Prüftechnik AG, desde 2008. OAB-PR 32.386, Doutoranda em Filosofia (Filosofia Política) 2021 - UEL Universidade Estadual de Londrina Mestre em Direito Econômico Europeu e Internacional - LMU Universidade de Munique - Alemanha, validado no Brasil pela Universidade Estadual de Londrina em setembro de 2018. Especialista em Direito Tributário - UEL Universidade Estadual de Londrina Bacharel em Direito - UEL Universidade de Londrina. Membro da Comissão de Direito Eleitoral OAB Londrina, desde

2020 Membro da Comissão de Relações Internacionais OAB Londrina, desde 2017 Membro do Conselho de Cidadãos Brasileiros da Baviera e Baden-Württemberg - CCBBW, cargo de secretária executiva, de 2010 a 2012.

José Eduardo Ribeiro Balera

Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Londrina (2013). Mestre em Filosofia, com concentração em Ética e Filosofia Política, pela Universidade Estadual de Londrina (2016). Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (2018). Doutorando em Filosofia, com concentração em Ética e Filosofia Política, pela Universidade Estadual de Londrina. Especialista em Direito Público pela Faculdade Damásio de Jesus (2015). Especialista em Filosofia e Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Especialista em Direito do Estado, com concentração em Direito Administrativo, pela Universidade Estadual de Londrina (2015). Desenvolveu monitoria acadêmica nas áreas de Introdução ao Estudo do Direito, Direito Constitucional I, Direito Comercial e Direito Internacional Público na Universidade Estadual de Londrina. Colaborador dos Projetos de Pesquisa "Habermas, Rawls e MacIntyre: um debate entre neo-kantianos e neo-aristotélicos", "Estudos Foucaultianos" e "Acesso à Justiça: a instrumentalidade do processo frente à Jurisdição". Tem experiência em direito público, direito do trabalho, filosofia política e do direito. É advogado e professor universitário.

Letícia Albuquerque

Professora Associada dos cursos de Graduação e Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde co-dirige o Observatório de Justiça Ecológica -

Grupo de Pesquisa cadastrado no CNPq. Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1997), especialização em Integração e Mercosul pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998) e mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2002), com ênfase em Relações Internacionais e Meio Ambiente. Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2004-2009) com estágio de doutoramento realizado na Faculdade de Direito de Coimbra, Portugal (2006), com bolsa de estudos da CAPES. Tem experiência na área de Direito Público, com ênfase em Direito Internacional, Direito Ambiental e Direitos Humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: justiça ambiental e direitos humanos; proteção internacional do meio ambiente. Membro do Conselho Nacional do Meio Ambiente-CONAMA (2015-2017). Pesquisadora do Laboratório SAGE (Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe), Université de Strasbourg (França), onde realizou estágio de pós-doutorado com bolsa de estudos da CAPES (09/2017-08/2018).

Pamela Pereira Prestupa

Mestranda em Filosofia Política - UEL (2022 - 2024), sob orientação do Prof. Dr. Charles Feldhaus, pesquisando sobre a paridade de participação na teoria crítica de Nancy Fraser. É advogada. Formada em Direito pela Universidade Norte do Paraná (2018). Especialista em Docência no Ensino Superior (FACULDADE MINAS - 2020), Direito Público (LEGALE - 2021) e Direito Empresarial (UEL - 2021). Bolsista CAPES. Atualmente, integra o grupo de pesquisa do CNPq "Teorias da Justiça", vinculado à Universidade Estadual de Londrina, coordenado pelo Prof. Dr. Charles Feldhaus.

SOBRE OS AUTORES

Adriana Biller Aparicio

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (2018). Mestre em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide de Sevilha - Espanha (2010). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008). Graduada em Direito pela Universidade de São Paulo (1998). Fundadora do Grupo de Pesquisa de Antropologia Jurídica da UFSC (GPAJU/UFSC), com diversas publicações na área. Pesquisadora do Observatório de Justiça Ecológica (OJE/PPGD-UFSC). Orientadora Jurídica no Núcleo de Extensão Maria da Penha (NUMAPE/UEM), com atuação em Gênero e Direitos Humanos. Membro do Grupo de Pesquisa Desafios do Estado Moderno no Século XXI do Departamento de Direito Público da Universidade Estadual de Maringá (DDP/UEM). Professora Colaboradora da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Experiência como Orientadora no Núcleo de Prática Jurídica (NPJ) da Univali -Tijucas (SC). Professora na Modalidade de Educação à Distância na Universidade Aberta do Brasil. Experiência como revisora de livro didático no tema de Minorias para Cursos de Especialização em Ciências Humanas da Uniasselvi.

Caio Motta

Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP/FCLAr). Bolsista de iniciação científica FAPESP com pesquisa intitulada "Intencio-

nalidade coletiva e a construção da realidade social em John Searle" (2017-2019). Participa, desde 2020, como membro dos grupos "Qual o tipo de igualdade devemos defender nos espaços urbanos?"/CEM (Centro de Estudos da Metrópole); e do "DesJus" - Seminários em Desigualdades e Injustiças/CEBRAP. Também tem interesse e publicou trabalhos nas áreas de filosofia e ciência política, e filosofia da mente; além de se interessar por outras áreas dentro da filosofia analítica, como teoria moral. Também atuou profissionalmente como professor particular de inglês.

Camila Dutra Pereira

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), na área de Ética e Filosofia Política, com apoio financeiro da CAPES. Mestra (2021) em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), na área de Ética e Filosofia Política, com apoio financeiro da CAPES. Graduada em Direito (2010) e pós-graduada em Direito Empresarial (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Graduanda em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Paulista (UNIP). Desenvolve pesquisas na área de ética e direitos animais. Atualmente, integra o grupo de pesquisa do CNPq "Teorias da Justiça", vinculado à Universidade Estadual de Londrina, coordenado pelo Prof. Dr. Charles Feldhaus.

Charles Feldhaus

Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina, onde leciona disciplinas nos cursos de graduação em Filosofia, direito e áreas afins assim como no programa de Pós-graduação stricto sensu, mestrado e doutorado em Filosofia. Obteve o grau de Bacharel em filosofia em 2002 e de Licenciado em 2003 pela

Universidade Federal de Santa Catarina. Em 2004 fez mestrado em Filosofia e em 2009 concluiu o doutorado em Filosofia também pela na Universidade Federal de Santa Catarina. Entre agosto de 2014 e julho de 2015 realizou, com apoio financeiro da CAPES, estágio de pesquisa de pós-doutoramento sob a supervisão do Professor Heiner Klemme pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg, na Alemanha. Tem publicado artigos científicos em vários periódicos especializados com ênfase na área de ética, filosofia política e filosofia do direito em pensadores como Immanuel Kant, Jürgen Habermas, John Rawls, Friedrich Schiller e outros. É autor e organizador de alguns livros na área de ética, filosofia política e filosofia do direito assim como de um livro de poesia. É membro da Academia de Letras, Ciências e Artes de Londrina e foi finalista na categoria tradução do Prêmio Jabuti na categoria tradução em 2019.

Cristhian Denardi De Britto

Graduado em Direito; especialista em Direito Administrativo e em Direito Processual Civil; mestre em Direito Constitucional. Atualmente é advogado sócio do escritório Britto & Longhi - Assessoria Jurídica Especializada; professor de pós-graduação em Direito; procurador jurídico do Município de Vitorino/PR. Tem experiência na área de Direito Público, com ênfase em Direito Constitucional e Administrativo.

Daniela Hruschka Bahdur

Professora de Direito Internacional e Direito Civil na Universidade Norte do Paraná (UNOPAR). Professora colaboradora em Direitos Humanos na Universidade Estadual de Londrina – UEL 2019-2020. Doutoranda em Filosofia - Teorias da Justiça

(Desigualdade Global e a Teoria das Capacidades), na Universidade Estadual de Londrina (UEL), sob orientação do Professor Doutor Charles Feldhaus e Bolsista CAPES para Doutorado Sanduíche na Universidade Martin Luther na cidade de Halle, Alemanha. Mestre em Direito Econômico Internacional em 2008, pela Universidade Ludwig Maximilian, na cidade de Munique, Alemanha, validado no Brasil em 2018. Especialista em Direito do Estado (Tributário) em 2017 pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Advogada. Procuradora para o Brasil do Grupo Prüftechnik AG, desde 2011. Email: danielahru.adv@gmail.com.

Delamar José Volpato Dutra

Graduado em Filosofia (UCS) e em Direito (UFSC), doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York) sobre a relação entre Dworkin e Habermas. Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) sobre o tema "Habermas Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia (nota 7) e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (nota 5). Foi membro da Comissão Assessora da CAPES (Portarias nº 86/2017, n° 73/2020). Foi membro por duas vezes da comissão de avaliação da CAPES para a área de Filosofia. Compôs a diretoria da ANPOF e coordenou o GT Teorias da Justiça. É pesquisador do CNPq desde 1999. Foi membro do CA-Filosofia/CNPq entre 2017 e 2020, tendo sido seu coordenador no último ano. O projeto de pesquisa ora em curso versa sobre "O direito à desobediência civil e a democracia deliberativa em Habermas". Pesquisa sobre a fundamentação e a aplicação do direito, bem como sobre a relação entre moral, direito e política.

Publicou os livros "Razão e consenso em Habermas", "A reformulação discursiva da moral kantiana" e "Manual de Filosofia do Direito".

Flávio de Oliveira Martinez

Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Presidente Prudente-SP (UNITOLEDO). Pós-graduação lato sensu, especialização, em Direito Civil e Processual Civil pelo Centro Universitário Eurípedes de Marília-SP (UNIVEM). Aluno especial do Programa de Pós-graduação, Mestrado, da Universidade Estadual de Londrina-PR (PPGFIL-UEL).

Isabela Guimarães de Almeida Franzoi

Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), com mobilidade acadêmica nas áreas de ciência política, antropologia e sociologia pela Université Lumière Lyon 2 e Sciences Po de Lyon, França. Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Grupo Transdisciplinar em pesquisa jurídica para uma sociedade sustentável (UFSC). Membro do grupo de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea (UFscar). Dedica-se à pesquisa nos campos da História e Filosofia do Direito na perspectiva de estudar os fundamentos da jurisdicionalidade brasileira.

Isabele Bruna Barbieri

Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - campus Londrina (2007). Pós-graduada em Direito Aplicado pela Escola da Magistratura do Paraná - EMAP (2009) e em Economia do Meio Ambiente pela Universidade Estadual

de Londrina (2012). Aprovada em primeiro lugar geral para o Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, tendo realizado mudança de nível para o doutorado com linha de pesquisa Direito Ecológico e Direitos Humanos. Membro e pesquisadora do Grupo de Pesquisa Observatório de Justiça Ecológica OJE/UFSC. Pesquisadora e Advogada da Clínica de Justiça Ecológica (2019). Experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Ambiental, Direito dos Animais e Direitos Humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: meio ambiente, justiça socioambiental, populações vulneráveis, sociedade de risco, poluição invisível, direito dos animais, saúde ambiental.

Ivana Nobre Bertolazo

Doutoranda em Filosofia (UEL). Mestre em Ciência Jurídica (UENP). Especialista em Filosofia Política e Jurídica (UEL). Especialista em Metodologia de Ação Docente (UEL). Bacharel em Direito (UEL). Professora no Curso de Pós-Graduação Latu Sensu de Direito Internacional e Econômico (UEL). Professora de Metodologia Científica e da Pesquisa e de Direito nos Cursos de Pós-Graduação Lato Sensu da Facnopar (FACNOPAR). Professora do Curso de Graduação em Direito (FACNOPAR). Professora do Curso de Graduação em Direito da UEL. Coordenadora e colaboradora em projetos de ensino, pesquisa e extensão (FACNOPAR). Advogada (OAB-PR). Revisora de Periódicos Científicos. Autora de livros e artigos.

Letícia Albuquerque

Professora Associada dos cursos de Graduação e Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde co-dirige o Observatório de Justiça Ecológica -

Grupo de Pesquisa cadastrado no CNPq. Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1997), especialização em Integração e Mercosul pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998) e mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2002), com ênfase em Relações Internacionais e Meio Ambiente. Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2004-2009) com estágio de doutoramento realizado na Faculdade de Direito de Coimbra, Portugal (2006), com bolsa de estudos da CAPES. Tem experiência na área de Direito Público, com ênfase em Direito Internacional, Direito Ambiental e Direitos Humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: justiça ambiental e direitos humanos; proteção internacional do meio ambiente. Membro do Conselho Nacional do Meio Ambiente-CONAMA (2015-2017). Pesquisadora do Laboratório SAGE (Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe), Université de Strasbourg (França), onde realizou estágio de pós-doutorado com bolsa de estudos da CAPES (09/2017-08/2018).

Marcos Antônio da Silva

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2021). Mestre EM CIÊNCIAS JURÍDICAS pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP (2012). Especialista em Direito Internacional e Econômico pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2009). Graduado em Direito pela FACULDADE DE DIREITO DO NORTE PIONEIRO - Universidade Estadual do Norte do Paraná (2001). Membro do Grupo de Estudo de Filosofia Jurídica e Política na CLCH (Centro de Letras e Ciências Humanas) da Universidade Estadual de Londrina - UEL, sob a supervisão da Professora Doutora Andréa Luísa Bucchile Faggion. Atualmente é Oficial de Justiça Avaliador Federal junto ao TRIBUNAL REGIONAL DO

TRABALHO DA 9ª REGIÃO (desde julho/2000). Atua principalmente nos seguintes temas: filosofia, democracia, constituição, estado democrático de direito e justiça.

Marcela Regina Mafra

Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Londrina (UEL - 2022). Graduada em Licenciatura Plena em Matemática pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP-Campus de Cornélio Procópio - 2010), Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Faculdade União Cultural do Estado de São Paulo (UCESP - 2013), Pós graduada em Psicopedagogia Institucional e Clínica pela Faculdade Estadual de Educação Ciências e Letras de Paranavaí (FAFIPA - 2011); Pós graduada em Física para o Novo Ensino Médio pela Universidade Estadual de Londrina (UEL - 2012); Pós graduada em Docência para o Ensino Superior pelo Instituto de Estudos Avançados e Pós-Graduação (ESAP - 2012). Membro do GEPEITC - Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Infância e Teoria Crítica. Possui experiência na área da Educação, buscando aprofundar-se para tratar das linhas de pesquisa sobre Teoria Crítica da Sociedade, Formação Docente, Educação Infantil, Educação Inclusiva, Jogos e Brincadeiras. Atualmente é professora de Educação Infantil no Município de Cambé - PR.

Maria José Goulart Vieira

Graduação em Direito pela Universidade da Região de Joinville (2006) e graduação em Pedagogia pela Associação Catarinense de Ensino (1996). Pós-graduação em Direito Constitucional pela UNISUL (2009). Pós-graduação em Direito Público pela Universidade Anhanguera (2012). Experiência nas áreas Jurídica, Pedagógica e Administração Pública. Mestre em Direito (2020)

pela Universidade de Caxias do Sul-RS. Doutoranda em Filosofia (2022) pela Universidade Estadual de Londrina-PR.

Mirelle Neme Buzalaf

Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Bauru (1993) e Mestre em Direito pela Instituição Toledo de Ensino (2002). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Docente de Direito Constitucional da Universidade Estadual de Londrina em regime de dedicação exclusiva. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Constitucional.

Pamela Pereira Prestupa

Mestranda em Filosofia Política - UEL (2022 - 2024), sob orientação do Prof. Dr. Charles Feldhaus, pesquisando sobre a paridade de participação na teoria crítica de Nancy Fraser. Advogada. Formada em Direito pela Universidade Norte do Paraná (2018). Especialista em Docência no Ensino Superior (FACULDADE MINAS - 2020), Direito Público (LEGALE - 2021) e Direito Empresarial (UEL - 2021). Bolsista CAPES. Atualmente, integra o grupo de pesquisa do CNPq "Teorias da Justiça", vinculado à Universidade Estadual de Londrina, coordenado pelo Prof. Dr. Charles Feldhaus.

Samuel Vitório Barbosa

Mestrado em Educação pela Universidade Estadual do Centro Oeste - UNICENTRO (2022, em andamento); Pós-graduando em Gestão Escolar (Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção) pela Faculdade de Venda Nova do Imigrante (2021,

em andamento); Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2015). Áreas de Pesquisa: Ciências Humanas (Educação) com o foco nas áreas de políticas educacionais, legislações, filosofia, sociologia.

Vivian Leite Pereira Montanher

Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2022); graduada em Serviço Social pela Universidade Norte do Paraná - UNESPAR - Campus Apucarana (2013); em Pedagogia pela Universidade Castelo Branco do Rio de Janeiro - UCB/RJ (2009) e em Capacitação e Formação de Professores em Nível Superior - CNS - Vizivali/Dois Vizinhos (2007). Especialista em Educação Infantil - Universidade Positivo/Curitiba (2019); Especialista em Gestão Escolar - UCP/Pitanga (2013); e Especialista em Educação Especial - UCP/Pitanga (2009). Professora de Educação Infantil (desde 2006) e professora de Ensino Fundamental (desde 2011) na Rede Municipal de Arapongas-Pr; Atuou como professora de Sala de Apoio Pedagógico (2011); como Coordenadora Pedagógica de Educação Especial do Ensino Fundamental (2012/2013); e como professora de Sala de Recurso Multifuncional (2014 a 2016); atualmente está na Gestão de um Centro Municipal de Educação Infantil no município de Arapongas-Pr (desde 2017). Membro do Grupo de Pesquisa "Educação, Infância e Teoria Critica - GEPEITC. Estuda nas seguintes linhas de pesquisa: "Docência: Saberes e Práticas - Formação de Professores". Email: vivian.montanher@uel.br.

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos a essa coletânea a respeito do debate acerca da métrica da igualdade, a saber, qual é o ponto da igualdade. Essa coletânea é a sexta de uma série de publicações a respeito de temas relacionados com a área de ética, filosofia política e filosofia do direito que reúne periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de diferentes proveniências e perspectivas filosóficas. A presente edição da série foi idealizada pelos professores que fazem parte do diretório de grupos de pesquisa do CNPq denominado "Teorias da Justiça" vinculado à Universidade Estadual de Londrina e dos professores que fazem parte do "Observatório de Justiça Ecológica" vinculado à Universidade Federal de Santa Catarina.

Charles Feldhaus

CONCEPÇÃO

Grupo de Pesquisa "Teorias da Justiça" (UEL/CNPq)
Observatório de Justiça Ecológica (OJE/UFSC)

ISBN: 978-65-88619-36-0