

APOLODORO
VIRTUAL EDIÇÕES

ANALIS
VI SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE FILOSOFIA
KANTIANA CONTEMPORÂNEA
E
III COLÓQUIO TEORIAS DA JUSTIÇA -
KANTISMO E DIREITO INTERNACIONAL

ALBERTO PAULO NETO
ANDREA FAGGION
CAMILA DUTRA
CHARLES FELDHAUS
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA
FÁBIO SCHERER
(ORGS.)



ANAIS
VI SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE FILOSOFIA
KANTIANA CONTEMPORÂNEA
E
III COLÓQUIO TEORIAS DA JUSTIÇA -
KANTISMO E DIREITO INTERNACIONAL

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (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 Adilio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília 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)

ALBERTO PAULO NETO
ANDREA FAGGION
CAMILA DUTRA
CHARLES FELDHAUS
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA
FÁBIO SCHERER
(ORGS.)

ANAIS
VI SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE FILOSOFIA
KANTIANA CONTEMPORÂNEA
E
III COLÓQUIO TEORIAS DA JUSTIÇA -
KANTISMO E DIREITO INTERNACIONAL

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2020

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves
Diagramação: Apolodoro Virtual Edições
Preparação: organizadores
Revisão: autores
Capa: <https://www.canva.com/photos/>

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa “Filosofia. Arte e Educação” UFSC/CNPq

Concepção da Obra
Grupo de Pesquisa Teorias da Justiça/UUEL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A532

Anais: VI simpósio do núcleo de filosofia kantiana contemporânea e III colóquio teorias da justiça - kantismo e direito internacional / Alberto Paulo Neto [et al.] (Orgs.) - 1ª ed. - Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2020.

236 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-93565-32-8 (e-book)

1. Filosofia. 2. Teorias da justiça. 3. Filosofia kantiana I. Neto, Alberto Paulo. II Faggion, Andrea. III. Dutra, Camila. IV. Feldhaus, Charles. V. Dutra, Delamar J. Volpato. VI. Scherer, Fábio. VII. Título.

CDD 170

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

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR
85015-344

Qual é a utilidade de discutir o direito abstrato de um homem a alimentos ou medicamentos? A questão é sobre o método de adquiri-los e administrá-los. Nessa deliberação, eu sempre aconselho a pedir a ajuda do agricultor e do médico em vez do professor de metafísica.

Burke

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
----------------	---

RESUMOS DAS CONFERÊNCIAS

REPUBLICANISMO, DEMOCRACIA E DIREITO INTERNACIONAL	
--	--

Alberto Paulo Neto.....	13
-------------------------	----

O REFUGIADO: UMA CATEGORIA PARA CRÍTICA DO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO EM ARENDT	
--	--

Ana Carolina Turquino Turatto	16
-------------------------------------	----

O “MORALMENTE POSSÍVEL” E SUA SEMÂNTICA PRÁTICA NA <i>DOCTRINA DO DIREITO</i> DE KANT: A RELAÇÃO ENTRE A FORMULAÇÃO DO CONCEITO KANTIANO DE DIREITO E SUAS CONTRADIÇÕES TEÓRICAS	
--	--

André Luiz Batiston	17
---------------------------	----

KANT E A TRADIÇÃO DO DIREITO DE GUERRA E DE PAZ	
---	--

Bruno Cunha	18
-------------------	----

KANT, SCHLEGEL E REPUBLICANISMO	
---------------------------------	--

Charles Feldhaus	20
------------------------	----

ATTITUDE CRÍTICA: O KANTISMO DE FOUCAULT E SEUS LIMITES	21
---	----

Daniel Verginelli Galantin.....	21
---------------------------------	----

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS POLÍTICOS DA
BUSCA PELA PERFEIÇÃO NA HABILITATIONSSCHRIFT E
NA DEUTSCHE POLITIK DE CHRISTIAN WOLFF

Emanuel Lanzini Stobbe22

DO SUPOSTO VÍNCULO ENTRE A ORIENTAÇÃO
REFORMISTA EMANCIPATÓRIA DE LANGE E DE
BERNSTEIN COM A CONCEPÇÃO KANTIANA DE
ESTADO

Fábio César Scherer23

A LEITURA DE FOUCAULT DA AUFKLÄRUNG DE KANT

Henrique Franco Morita24

RACIOCÍNIO JURÍDICO COMO RACIOCÍNIO MORAL? UM
CONTRAPONTO AO PENSAMENTO DE J. J. MORESO

Renê Chiquetti Rodrigues; Jorge Alberto de Andrade25

EDMUND BURKE E A QUESTÃO DA EFETIVIDADE DOS
DIREITOS HUMANOS

Rogério Moreira Orrutea Filho27

RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA DE RAWLS

Ana Flávia Rossi29

A LEGITIMIDADE NO USO DA COERÇÃO EXTERNA
SEGUNDO KANT

André Felipe Silva Betoni31

UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE PONTO DE VISTA
INTERNO NA OBRA DE H. L. A. HART

Andrea Luisa Bucchile Faggion; Daniela Rigotto
Carneiro32

O COMÉRCIO, COMO ELEMENTO DA PROPOSTA
KANTIANA, FAVORECENDO A PAZ PERPÉTUA NA
SOCIEDADE INTERNACIONAL

Angélica Godinho da Costa34

A CONCEPÇÃO CLÁSSICA DA AÇÃO HUMANA EM
INTENTION AND IDENTITY DE JOHN FINNIS

Antonio Afonso Ribeiro Neto35

A DOCTRINA DO DIREITO À GUERRA: UMA ANÁLISE
COMPARATIVA DA TEORIA DE JOHN RAWLS E DE
TOMÁS DE AQUINO

Antonio Oliveira Dju.....36

A RACIONALIDADE COMO PARÂMETRO PARA
CONSIDERAÇÃO MORAL? ANÁLISE DAS CRÍTICAS À
PERSPECTIVA KANTIANA NAS OBRAS DE PETER SINGER
E MARTHA NUSSBAUM A RESPEITO DA ÉTICA ANIMAL

Camila Dutra Pereira36

O DUALISMO NA TEORIA DE GASTON BACHELARD:
UMA LINHA TÊNUE ENTRE O DIA E A NOITE

Cintia Natalia Chrisosttmo Petronilo; Pedro Olivieri
Fonseca.....38

OS DIREITOS HUMANOS E O PROBLEMA DA JUSTIÇA
ENTRE AS NAÇÕES EM NUSSBAUM

Daniela Hruschka Bahdur39

O AUTOGOVERNO DEMOCRÁTICO E O DESACORDO
POLÍTICO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JOHN
RAWLS E JEREMY WALDRON

Frederico Stabile Ribeiro Romaniszen.....41

O ESTABELECIMENTO DE UM FATO CIENTÍFICO DE
ACORDO COM BRUNO LATOUR

Gabriel Chiarotti Sardi.....43

A QUESTÃO DO DIREITO ALIENADO NO CAPITALISMO
TARDIO, A PARTIR DA REFLEXÃO DE HABERMAS SOBRE
O DIREITO INTERNACIONAL

Jéfferson Schafranski.....45

AFINAL, POR QUE SE OBEDECE À LEI? UMA RESPOSTA A
PARTIR DA TEORIA DE HERBET HART

João Vitor Jahjah; Andrea Luisa Bucchile Faggion.....46

A VONTADE ENQUANTO ELEMENTO APRIORÍSTICO DA
MORALIDADE EM KANT, NA INTRODUÇÃO À
METAFÍSICA DOS COSTUMES, E SUAS IMPLICAÇÕES NO
ÂMBITO JURÍDICO

José Adir Lins Machado.....48

FUNDAMENTAÇÃO E EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS
HUMANOS A PARTIR DA CRÍTICA DE HANNAH
ARENDT E DA RESPOSTA DE JURGEN HABERMAS

José Mauro Luizão.....50

RECONHECIMENTO COMO CONCEPÇÃO DE
PARTICIPAÇÃO IGUALITÁRIA DEMOCRÁTICA EM AXEL
HONNETH

Josilene Schimiti.....52

“O DESENVOLVIMENTO DA MORAL E O AGIR
COMUNICATIVO”: ANÁLISE DA MORAL
KOHLBERGUIANA PARA O DIREITO INTERNACIONAL
EM HABERMAS

Letícia Regina dos Santos Rodrigues Fucuhara54

REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA ANÁLISE CONCEITUAL
NA FILOSOFIA DO DIREITO

Lucas B. Pacagnan55

O PENSAMENTO HABERMASIANO SOBRE O DIREITO
INTERNACIONAL

Luciana Vismara Fernandes.....57

A QUESTÃO DA TÉCNICA NAS OBRAS DE TOLKIEN:
UMA ABORDAGEM HEIDEGGERIANA ACERCA DO
TEMA

Manoel Cardeal da Costa Neto.....58

O DESCREDENCIAMENTO FILOSÓFICO DA ARTE COMO
UMA DISPUTA POLÍTICA

Marco Aurélio Gobatto da Silva.....59

KANT: A DEDUÇÃO METAFÍSICA E O A PRIORI DAS
CATEGORIAS

Maria Clara Cescato61

LIBERDADE COMO FUNDAMENTAÇÃO PARA AÇÃO
POLÍTICA EM MAQUIAVEL

Marlon Chrystian Rosa62

O “CANALHA SENSATO” EM HUME: O PAPEL DO
INTERESSE

Paola Pavanello.....63

O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA: WELLMAN CONTRAS AS OBRIGAÇÕES ASSOCIATIVAS Pedro Augusto Griggio Rodrigues	64
POSITIVISMO LÓGICO E JURÍDICO, O QUE HÁ ALÉM DOS NOMES? Pedro Henrique Nogueira Pizzutti	65
ENTRE POLÍCIA E POLÍTICA: UMA ABORDAGEM DOS DIREITOS A PARTIR DO PENSAMENTO DE JACQUES RANCIÈRE Thiago Pelogia.....	66
O PARADIGMA PROCEDIMENTALISTA DO DIREITO INTERNACIONAL EM JURGEN HABERMAS Vanessa de Oliveira Soares	68

TEXTOS COMPLETOS

OS PRINCÍPIOS DO DIREITO INTERNACIONAL DE MARTHA NUSSBAUM Daniela Hruschka Bahdur	71
O “CANALHA SENSATO” EM HUME: O PAPEL DO INTERESSE Paola Pavanello.....	93
O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA: WELLMAN CONTRA AS OBRIGAÇÕES ASSOCIATIVAS Pedro Augusto Griggio Rodrigues	107

EDMUND BURKE E A QUESTÃO DA EFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Rogério Moreira Orrutea Filho123

“O DESENVOLVIMENTO DA MORAL E O AGIR COMUNICATIVO”: ANÁLISE DA MORAL KOHLBERGUIANA PARA O DIREITO INTERNACIONAL EM HABERMAS

Letícia Regina dos Santos Rodrigues Fucuhara151

DO AUTOGOVERNO DEMOCRÁTICO E O DESACORDO POLÍTICO: UMA LEITURA DE JOHN RAWLS E JEREMY WALDRON

Frederico Stabile Ribeiro Romaniszen.....173

A RACIONALIDADE COMO PARÂMETRO PARA CONSIDERAÇÃO MORAL? ANÁLISE DAS CRÍTICAS À PERSPECTIVA KANTIANA NAS OBRAS DE PETER SINGER E MARTHA NUSSBAUM A RESPEITO DA ÉTICA ANIMAL

Camila Dutra Pereira188

RACIOCÍNIO JURÍDICO COMO RACIOCÍNIO MORAL? UM CONTRAPONTO AO PENSAMENTO DE J. J. MORESO

Renê Chiquetti Rodrigues;; Jorge Alberto de Andrade215

PREFÁCIO

No debate a respeito do direito internacional contemporâneo o projeto de Immanuel Kant de uma paz perpétua ocupa ainda um papel central. Não por acaso pensadores como Jürgen Habermas e John Rawls retomam o opúsculo de Kant *Zum ewigen Frieden*, a fim de desenvolver concepções próprias a respeito do direito internacional. Rawls sustenta que a extensão de sua concepção da justiça como equidade à esfera internacional, tal como desenvolvida na obra *The Law of Peoples*, se orienta pela ideia de uma federação de Estados livres de Kant. Habermas defende a internacionalização de sua concepção de democracia deliberativa também orientado pelo projeto kantiano de uma ordem mundial pacífica. Enfim, o retorno ao pensamento de Kant para tratar de questões de filosofia do direito, em especial de filosofia do direito na esfera internacional é bastante recorrente e frutífero. Uma vez que são evidentes os reflexos da concepção de direito internacional desenvolvida por Immanuel Kant à concepção de direito internacional que inspirou a criação das Nações Unidas e posteriormente da Organização das Nações Unidas. A ideia de uma federação de Estados sem traços estatais, a hipótese da natureza pacífica das repúblicas (que atualmente tem sido empregada como sinônimo de democracias), o direito à hospitalidade universal, a limitação da conduta na guerra, entre outros elementos são ainda defendidos e reinterpretados nas discussões a respeito do direito internacional atual.

Certamente, a influência do pensamento de Immanuel Kant ao pensamento contemporâneo não se restringe apenas a sua concepção de direito internacional, vários outros pensadores direta ou indiretamente sofreram influência ou foram inspirados pelas ideias do ilustre pensador de

Königsberg. Michel Foucault empreendeu uma tradução e um estudo introdutório da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. Deste modo, apesar de focar numa abordagem mais situada historicamente dos problemas filosóficos do que a empreendida na filosofia crítica de Kant em geral, Foucault ainda tenta reabilitar alguns aspectos do pensamento de Kant em suas obras.

Kant é constantemente lembrado também por suas contribuições à definição do conceito de direito. Na obra *A metafísica dos costumes*, principalmente na primeira parte Doutrina do direito, ele desenvolve um conceito de direito estrito que procura desenvolver um conceito de direito moral, contudo, não mesclado com considerações éticas. Esse mesmo tipo de preocupação encontra-se no centro de abordagens ao conceito de direito contemporâneas como de Herbert Hart, que em obras como *O conceito de direito* procura explicar o conceito de direito numa forma mais sofisticada de positivismo jurídico, que busca superar abordagens anteriores do direito que vinculavam o direito apenas ao conceito de coerção externa e com isso tinham dificuldade em explicar normas jurídicas relacionadas com aspectos relacionadas com à legitimidade das normas do ordenamento, com a mudança das normas dentro do ordenamento e com a própria aplicação das normas do ordenamento jurídico. Razão pela qual Hart vai distinguir entre dois tipos de regras: regras primárias de obrigação e regras secundárias de reconhecimento, adjudicação e modificação.

A ética de Kant é frequentemente criticada por diversos motivos, formalismo vazio, universalismo abstrato, impotência do mero dever, entre outros motivos. Mas também por deixar de considerar adequadamente os animais na esfera ética. Kant concebe apenas deveres indiretos para com os animais não humanos. Razão pela qual outras abordagens como o utilitarismo de Peter Singer e a abordagem do

desenvolvimento de Martha Nussbaum procuram desenvolver pontos de vistas alternativos, a fim de conferir um tratamento diferente daquele ofertado pela ética de Kant aos animais não humanos. A ética de Kant confere dignidade apenas aos seres racionais finitos ou animais humanos. No evento a temática da ética animal também foi abordada à luz do pensamento de Kant e seus críticos.

Esta coletânea reúne os resumos das conferências e comunicações apresentadas durante o VI Simpósio do Núcleo de Filosofia Kantiana Contemporânea e III Colóquio de Teorias da Justiça: Kantismo e o direito internacional no campus da Universidade Estadual de Londrina em agosto de 2019. O evento contou com a participação de importantes pesquisadores de diferentes partes do país e foi possível discutir diferentes aspectos do pensamento de Immanuel Kant, assim como outras temáticas relacionadas com a filosofia do direito em geral, uma vez que o evento consistiu numa conjugação entre estudiosos do pensamento de Kant e de outras áreas da filosofia.

Finalmente, é necessário e sempre importante prestar os devidos agradecimentos a todos aqueles que contribuíram com a realização do evento, em especial agradeço ao apoio financeiro concedido pela Fundação Araucária.

Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina
charlesfeldhaus@gmail.com

RESUMOS DAS CONFERÊNCIAS

REPUBLICANISMO, DEMOCRACIA E DIREITO INTERNACIONAL

Alberto Paulo Neto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

RESUMO: A proposta republicana de justiça global tem proeminência porque considera as relações internacionais em conformidade com o princípio de não-dominação. Esse ideal republicano age como orientação normativa às decisões dos Estados no âmbito nacional e internacional. Ele confere aos indivíduos de distintas nacionalidades o respaldo perante as formas de submissão que os Estados opressores e as corporações financeiras queiram exercer sobre as escolhas dos Estados e cidadãos. A filosofia política de Philip Pettit alerta para o processo de “dominação” e arbitrariedade que as instituições financeiras veem adquirindo sobre a soberania estatal e advoga pela necessidade de fortalecimento das instituições democráticas. A resposta dos governantes deveria ser na forma negativa aos ditames do mercado. A defesa de posição enfática pelos direitos democráticos e autônomos do Estado tende a fortalecer a coletividade política em detrimento dos interesses econômicos. Por isso, a teoria republicana de Pettit permite a referência conceitual para a investigação e a sistematização dos critérios políticos adotados pelas decisões políticas dos governantes quando as elas estão em conflito com os interesses econômicos. A teoria republicana da justiça se estabelece na filosofia política contemporânea como tentativa de recuperar o conceito propriamente republicano

que é o paradigma da “liberdade como não-dominação”. Essa concepção política da liberdade se diferencia do conceito liberal de “liberdade como não-interferência”. O significado de não estar dominado é mais amplo que o conceito de liberdade como não-interferência. Na medida em que não ser interferido possibilita que o indivíduo esteja sob o julgo de um senhor (*dominus*) ou a arbitrariedade do Estado (*imperium*) em qualquer circunstância das suas decisões. Não obstante, não ser dominado é ter a liberdade de não ser interferido em suas decisões e a ausência de qualquer arbitrariedade que alguém possa lhe imputar. Como sabemos, a relação de dominação existiria sobre três bases que indivíduo ou grupo possa exercer: (i) a capacidade de interferir, (ii) a arbitrariedade que possa exercer e (iii) a determinação das escolhas que o indivíduo deve realizar (Cf. PETTIT, 1997, p. 52). A dominação ou estado de dominação não necessita propriamente da realização ou da efetividade, mas pode ser considerada, como estado de dominação, a mera possibilidade ou a potencialidade de uma ação de dominação ou de arbitrariedade que se realize sobre o cidadão. Neste caso, a potencialidade de dominação sobre o indivíduo se estabelece como sendo a própria dominação. Na história do pensamento político, o republicanismo se constituiu em ideário político de defesa da liberdade dos indivíduos, assim como o Estado, diante de qualquer dominação. Essa matriz política identifica concepção de cidadania pelo exercício da fiscalização das ações políticas e governamentais sob o princípio da não-dominação (Cf. LOVETT; PETTIT, 2009, p. 12). Para a defesa da liberdade política é concebido que o Estado republicano deve possuir a Constituição que estabeleça as leis que deverão proteger contra a arbitrariedade e também que esteja inserido o princípio republicano, necessário para a regulamentação da relação entre os cidadãos no âmbito estatal, a contestabilidade. A contestabilidade é a capacidade de realização de críticas

sobre qualquer lei ou norma jurídica, mesmo que a norma jurídica seja aprovada por maioria democrática. A contestabilidade é o princípio fortemente necessário para a estabilidade e a perpetuação da democracia. Ela garante que, além do consentimento nas decisões democráticas, exista a avaliação e questionamento da aplicação da lei. Consideramos os países como macro-indivíduo ou macro-cidadão e observamos que os mesmos princípios republicanos da liberdade se aplicam ao macro-cidadão em âmbito internacional. Neste caso, a defesa da liberdade soberana dos Estados, concebidos como Estados republicanos e pertencentes ao contexto pós-nacional, deve impor a soberania nacional sobre a interferência da economia. A arbitrariedade das determinações econômicas impossibilita o governo de “liberdade como não-dominação”. O conceito de “soberania globalizada” realiza a extensão do campo de proteção do ideal republicano. Ele atua preservando a soberania estatal no âmbito internacional e conduz os Estados representativos ao auxílio dos indivíduos que sofram com opressão e carestia nos Estados não-representativos. Por fim, acreditamos que a análise da política internacional contemporânea pelo viés dos princípios da teoria republicana de Pettit poderá colaborar para o aperfeiçoamento das instituições políticas. Estas devem permanecer imbuídas dos princípios constitucionais republicanos que estabeleceram o Estado democrático de direito na história da política. O dilema das democracias contemporâneas, caracterizado pela influência da economia sobre a esfera política em âmbito internacional, deverá ser enfrentado pelo conceito de “soberania globalizada” em oposição à lógica do mercado.

O REFUGIADO: UMA CATEGORIA PARA CRÍTICA DO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO EM ARENDT

*Ana Carolina Turquino Turatto
Universidade Estadual de Londrina (UEL)*

RESUMO: Buscar-se-á refletir acerca da crítica da filósofa Hannah Arendt ao modelo Estado-nação soberano em face da ineficácia dos direitos humanos, tendo por propulsão a perplexidade diante dos acontecimentos sobre os refugiados – pessoas destituídas de lar em número sem precedentes e impossibilitadas de lançar suas raízes no mundo –, e das situações políticas que contribuem para tornar esses homens supérfluos. Constata-se que os direitos humanos, apesar de serem considerados intrínsecos aos homens, não se demonstram aptos a garantir direitos às pessoas dissociadas de um Estado-nação. Essa circunstância, segundo Arendt, é resultado da organização política dos Estados, que vinculam Estado, nação e soberania. Por isso, a pergunta que perpassa este projeto é: como assegurar os direitos humanos independentemente do estrito vínculo ao Estado-nação soberano? Objetiva-se, assim, analisar os conceitos e críticas feitos por Arendt às noções de Estado-nação e soberania a fim de se alcançar possíveis garantias aos direitos humanos independentemente do vínculo estatal. Para tanto, proceder-se-á a uma pesquisa bibliográfica, pela análise teórica-conceitual dos escritos de Arendt, em especial as obras *Origens do totalitarismo*, *Sobre a revolução*, *Karl Jaspers: cidadão do mundo?*, *Escritos judaicos*, *Sobre a violência*, *Reflexões sobre política e revolução* e *Diário filosófico*, de seus comentadores e autores relacionados à temática. Como hipótese de trabalho estabeleceu-se que uma política federalista de Estados seria

apta a assegurar os direitos humanos para além do vínculo de nacionalidade e que a ideia de soberania poderia ser substituída pela noção de autoridade.

O “MORALMENTE POSSÍVEL” E SUA SEMÂNTICA PRÁTICA NA *DOCTRINA DO DIREITO* DE KANT: A RELAÇÃO ENTRE A FORMULAÇÃO DO CONCEITO KANTIANO DE DIREITO E SUAS CONTRADIÇÕES TEÓRICAS

André Luiz Batiston
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO: No texto conhecido como *Rechtslehre* (ou *Doutrina do direito*) Kant faz uso do conceito “moralmente possível” para indicar a precisa atuação de sua legislação jurídica. Através do conceito positivo (prático) de liberdade, Kant distingue duas legislações morais: uma que opera diretamente em ações *moralmente possíveis*, e outra, ao contrário, em ações *moralmente necessárias*. Para as ações moralmente possíveis Kant designa o preciso sentido de “ações lícitas”; já para as ações moralmente necessárias o filósofo determina a concisa significação de “ações obrigatórias”. Fato é que essa distinção, introduzida nas seções iniciais da *Doutrina do “direito*, é geralmente ignorada pela maioria dos intérpretes da obra kantiana. No entanto, essa divisão é fundamental para a compreensão da legislação jurídica em sua devida especificidade em relação à ética: o conceito de direito deve ser entendido, antes de tudo, como uma autorização (*Befugnis*), a qual está ligada, por sua vez, à concepção de “moralmente possível”, i. é, àquelas ações lícitas (permitidas) de serem realizadas. Por isso, antes de considerar que a legislação jurídica de Kant está completamente cindida de sua filosofia

moral, ou totalmente subordinada à sua ética, precisamos notar a precisa atuação concedida ao conceito kantiano de direito, o qual está ligado à noção de *licitude* antes da noção de *obrigação*. Nesse sentido, o “moralmente possível” adquire uma significação notadamente prática na *Rechtslehre*, onde o termo “possível” é utilizado no preciso sentido de “lícito” ou “permitido”. É justamente nesse sentido prático (de lícito) que o termo “possível” é utilizado nas principais teses da *Rechtslehre*, tal como no célebre postulado jurídico da razão prática: “é possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio”. Porém, ainda é proveitoso notar: essa semântica prática do termo “possível” não é propriamente uma “invenção” kantiana, pois ela já estaria desenvolvida na contrapartida teórica mais imediata aos apontamentos de Kant, a saber, na *Metaphysica* de Baumgarten. Ademais, sendo este último adepto da escola de matriz leibniz-wolffiana, pode-se constatar a mesma aplicação prática do termo “possível” já nos apontamentos leibnizianos sobre o direito natural, onde os conceitos ético-jurídicos de “justo” ou “lícito” eram correlacionados ao termo modal deôntico “possível”.

KANT E A TRADIÇÃO DO DIREITO DE GUERRA E DE PAZ

Bruno Cunha
Universidade Federal de São João Del Rei

RESUMO: Dentro da literatura, tem sido recorrente um debate sobre se Kant teria ou não assumido a doutrina da guerra justa em sua filosofia político-jurídica, uma vez que a sua posição se mostra ambivalente na segunda metade de 1790. Enquanto em *À Paz perpétua* parece claro o seu

posicionamento negativo em relação ao direito à guerra, a *Doutrina do Direito* de 1797 parece assumir uma posição permissiva. Para alguns comentadores, dentre os quais podemos citar Byrd, Hruschka, Orend e Shell, levando em conta o caráter mais sistemático e acadêmico da *Metafísica dos Costumes*, dever-se-ia admitir também sua maior autoridade em relação ao tema. A posição permissiva de Kant no que diz respeito à guerra representaria, portanto, a sua posição final. Tratar-se-ia do desenvolvimento sistemático do ponto de vista que Kant já deixa indicado em seus escritos anteriores. Com efeito, isso permitiria enquadrar Kant no grupo dos teóricos da guerra justa. Por outro lado, Mary Gregor sustenta que tematicamente *À paz perpetua* começa onde a *Doutrina do Direito* termina. A despeito de que *À Paz Perpétua* tenha aparecido antes da *Doutrina do Direito*, parece mais plausível, para Gregor, a hipótese de que a doutrina da paz kantiana seja considerada como construída sobre a perspectiva da *Doutrina do Direito*. Tem de se levar em conta, a favor desse argumento, que a *Doutrina do Direito*, ao mesmo tempo que parece amarrada a uma certa interpretação ortodoxa acadêmica do direito, aborda o problema da guerra apenas de maneira limitada, em apenas alguns poucos parágrafos, enquanto *À Paz Perpétua* é um tratado inteiro dedicado a isso, cujo resultado reflete, segundo Gregor, muito mais o significado do sistema crítico kantiano. A visão de Gregor tem, ademais, a vantagem de permitir que se suponha uma continuidade no pensamento de Kant. Considerando essas duas linhas de interpretação, meu objetivo, nessa conferência, é argumentar a favor da segunda linha, alegando que não faz sentido conceber que uma doutrina do direito, cujo fim término se estabelece na paz perpétua, institua-se como uma doutrina de justificação da guerra. A posição permissiva de Kant na *Doutrina do Direito* justifica-se apenas como um momento provisório necessário à

transição do direito das gentes clássicos para uma nova doutrina do direito internacional.

KANT, SCHLEGEL E REPUBLICANISMO

Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: Este estudo reconstrói os elementos centrais de *O Ensaio sobre o conceito de republicanismo* de Friedrich Schlegel, que consiste numa tentativa de radicalizar e estetizar a proposta kantiana de uma ordem mundial pacífica em *À paz perpétua*. Schlegel, diferentemente de Kant, compreende que a democracia, ao menos em sua forma representativa, não em sua forma direta, pode ser compatível com uma forma de governo republicana. O filósofo romântico alemão também critica as pressuposições de concretização da proposta de Kant baseada em uma filosofia da história racionalista e substitui esse elemento da proposta de Kant por uma abordagem mais voluntarista e mais orientada por considerações de uma estética política, tal como realizado por Friedrich Schiller em suas *Cartas a respeito da educação estética do homem*. Ele também radicaliza no sentido de criticar a exclusão do direito ao voto das pessoas que não são independentes economicamente e das mulheres que Kant realiza em suas obras de filosofia política. Schlegel considera arbitrário os critérios escolhidos por Kant para excluir essas pessoas do direito ao voto. A regra da maioria ocupa um papel importante na proposta republicana de Schlegel, ao passo que em Kant era a noção de contrato originário e vontade geral. A noção de representação é tão importante à proposta de Kant quanto à de Schlegel de um republicanismo. Por fim, Schlegel considera como legítimo o direito à insurreição, ao passo que Kant considerava esse tipo

de direito como completamente inaceitável. De alguma forma, se pode dizer que no espírito dos pensadores alemães que surgiram na Alemanha no final do século XVIII, Schlegel procura desenvolver o pensamento de Kant numa direção diferente e mais radical do que a letra do pensamento de Kant, provavelmente seguindo não a letra, mas o espírito da filosofia crítica de Kant.

ATITUDE CRÍTICA: O KANTISMO DE FOUCAULT E SEUS LIMITES

*Daniel Verginelli Galantin
Universidade Estadual de Londrina*

RESUMO: Neste trabalho propomos explorar algumas peculiaridades da noção foucaultiana de crítica, as quais marcam pontos de aproximação e distanciamento para com o pensamento kantiano. Nossa hipótese, a qual se sustenta tanto em artigos e conferências, quanto também em entrevistas, é que alguns elementos do pensamento de Blanchot e Bataille foram apropriados por Foucault quando ele trata deste tema. Esta apropriação torna-se visível especialmente em sua conferência de 1978 e seu artigo de 1984 sobre a crítica e o esclarecimento. Na medida em que a atitude crítica tem como efeito ou função o desassujeitamento no jogo de uma política da verdade, assim como também chega a ser definida enquanto uma experiência no sentido pleno do termo, ela pode ser aproximada da reflexão de Bataille em *A experiência interior*, assim como da forma com que Blanchot lê Bataille em *A conversa infinita*. Para além de sua dimensão filológica, esta hipótese de apropriação também ajuda a compreender como a crítica foucaultiana, definida nos termos de uma atitude-limite, ao afastar de si toda posição de uma subjetividade

transcendental, torna-se uma crítica de nossos limites e permanente criação de nós mesmos. A crítica assume uma dimensão de voz média que a torna, simultaneamente crítica do real e de si mesmo, isto é, daquele mesmo que critica. Deste modo, sustentamos que a crítica foucaultiana deve ser compreendida nos termos de uma experiência-limite, visto tratar-se de um trabalho histórico de nossos limites o qual faz deles não um domínio de justificação, mas que, ao mostrar que esses limites não são necessários, aponta e trabalha para tornar possível seu ultrapassamento.

**CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS POLÍTICOS
DA BUSCA PELA PERFEIÇÃO NA
HABILITATIONSSCHRIFT E NA DEUTSCHE POLITIK DE
CHRISTIAN WOLFF**

*Emanuel Lanzini Stobbe
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Universidade Estadual de Campinas*

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo apresentar considerações sobre a noção política do conceito de perfeição de Christian Wolff, especialmente tratando da relação entre a sua primeira abordagem na *Philosophia Practica Universalis* (1703) e, posteriormente, na *Deutsche Politik* (1721). Perfeição [*perfectio*] é um conceito de grande relevância na *Habilitationsschrift*, uma vez que a busca pela perfeição própria e dos outros serve como meio para os seres humanos glorificarem a perfeição de Deus, sendo esse o fim último de suas ações. Assim, porque os seres humanos não conseguem, por si mesmos, buscar e conservar a perfeição (PPU, Obs. 3), eles precisam se unir na busca de um bem público, que garantiria a possibilidade da busca de todos pela perfeição

(PPU, Prop. 15/Theor. 9) – sendo tal aspecto político um importante elemento da noção inicial de perfeição na filosofia de Wolff. Posteriormente, já com a noção de perfeição [*Vollkommenheit*] mais complexa e desenvolvida, Wolff oferece uma posição mais detalhada sobre o aspecto político da perfeição em sua *Deutsche Politik*, já em meio a seus ilustres escritos filosóficos em língua alemã. Nesse ponto, ele indica justamente a relevância do bem comum ou bem público para o fundamento de uma sociedade (DP, § 2), de modo que o fomento de tal bem comum está necessariamente vinculado ao progresso desimpedido rumo a maiores perfeições (DP, § 3) – que é justamente um aspecto central de sua ética madura em *Deutsche Ethik* (1720) (DE, § 44). Neste trabalho, buscarei apresentar a noção de perfeição na *Habilitationsschrift* e na *Deutsche Politik*, comparando ambas, e também apontando referências principalmente à *Deutsche Metaphysik* (1719) e à *Deutsche Ethik* – indicando que ambas as noções são compatíveis entre si, ainda que a posterior apresente um maior refinamento conceitual que corresponde ao desenvolvimento da filosofia de Wolff em seus escritos em língua alemã.

DO SUPOSTO VÍNCULO ENTRE A ORIENTAÇÃO REFORMISTA EMANCIPATÓRIA DE LANGE E DE BERNSTEIN COM A CONCEPÇÃO KANTIANA DE ESTADO

Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: A conferência pretende lançar luzes sobre o movimento de retorno a Kant, da segunda metade do século XIX, realizada pelos teóricos Friedrich Albert Lange e Eduard

Bernstein. No centro da investigação, encontra-se a seguinte pergunta: Em que medida a orientação reformista emancipatória de Lange e de Bernstein pode ser interpretada enquanto uma retomada da teoria reformista de Estado de Kant? Nesta comunicação, será defendido que esse retorno a Kant, apesar das grandes similaridades, não tem vínculo direito com pensamento jurídico-político de Kant, assim como que o lema “zurück auf Kant”, de Lange e de Bernstein, diz respeito, sobretudo, aos pontos de partida do projeto crítico kantiano da razão especulativa. Início localizando Lange e Bernstein no interior do movimento neokantiano. Em seguida, tratarei da concepção reformista de Estado de Kant. E, por fim, farei ponderações sobre a profundidade e extensão desse retorno a Kant.

A LEITURA DE FOUCAULT DA AUFKLÄRUNG DE KANT

Henrique Franco Morita
Doutorando em Filosofia pela UFSC

RESUMO: O trabalho tem por objetivo discutir, primeiramente, a bibliografia passível de ser levantada quando se trata daquelas ocasiões em que Michel Foucault se deteve de modo sistemático sobre o pensamento de Immanuel Kant (não se pretende um levantamento definitivo, uma vez que há ainda volumoso material do pensador francês que carece de publicação). Nesse primeiro momento, de cunho preparatório, o mapeamento ocorre sobretudo naqueles textos da lavra de Foucault que não foram publicados canonicamente e não fazem parte do *corpus* de obras que Foucault editou em vida. Chega-se, com isso, a um conjunto enxuto de textos que recorrem com certa frequência à temática da *Crítica*, de um

lado, e da *Aufklärung*, de outro; que são, por sua vez, propriamente os temas do segundo momento do trabalho. Nesse segundo momento o objetivo é compreender quais aspectos da Crítica, como intuição e herança kantiana, Foucault quer aproveitar: e chega-se mesmo à revelação de que Foucault se considera herdeiro dessa tradição, num sentido particular, naturalmente, através da valorização do que ele chama de *atitude crítica*. Também faz parte dos objetivos desse segundo momento compreender a leitura de Foucault a respeito da *Aufklärung*, na ênfase incomum que ele dá a uma obra kantiana de menor estatura (um texto para divulgação, *Was is Aufklärung?*). E aqui também Foucault se coloca numa relação direta com Kant, especialmente com a *audácia de saber* que a *Aufklärung* permite e comanda, sobretudo na sua ligação com o tempo presente. Assim, o objetivo final do trabalho, em seu derradeiro momento, é desenvolver uma discussão sobre a atitude típica da modernidade, aos olhos de Michel Foucault – o que perpassa fundamentalmente, e de modo criativo e peculiar, a filosofia de Immanuel Kant.

RACIOCÍNIO JURÍDICO COMO RACIOCÍNIO MORAL? UM CONTRAPONTO AO PENSAMENTO DE J. J. MORESO

Renê Chiquetti Rodrigues
Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Jorge Alberto de Andrade
Universidade do Vale do Itajaí.

RESUMO: No texto “*La incorporación de la moral en el razonamiento judicial*”, Josep Joan Moreso Mateos cria o

conceito de “*defeater*” para explicar o fenômeno da derrotabilidade normativa no raciocínio jurídico. A partir de uma reconstrução analítica de seus argumentos, o presente estudo visa apresentar uma reflexão crítica de sua proposta jusfilosófica. Para Moreso, o “*defeater*” é um conceito jurídico indeterminado que possui vagueza combinatória, multidimensional e, por isso, remeteriam à argumentação moral, porque somente podem ser aplicados por meio de uma avaliação de sua adequação no balanceamento das razões envolvidas na controvérsia do caso concreto. A tese principal do autor é a de que o uso de “*defeaters*” introduzidos no direito positivo requer necessariamente um juízo moral substantivo no raciocínio prático operado pelo intérprete aplicador do direito (juiz) na determinação da ação. “*Defeaters*” teriam a capacidade de possibilitar a não aplicação prática (derrotabilidade) de uma norma jurídica a um caso concreto. O estudo conclui que a tese principal de Moreso é improcedente. Sustentamos que o raciocínio moral e o raciocínio jurídico são espécies do gênero raciocínio prático. Todavia, o raciocínio moral parece envolver muito mais do que o mero balanceamento de razões contrapostas para existir. Alguém que se encontra diante de uma situação prática complexa em que não encontra regra clara para guiar sua conduta, precisa fazer um raciocínio moral de balanceamento das razões envolvidas e, ao chegar a uma solução para o caso em questão, precisa necessariamente aderir à correção moral de sua conclusão, ou seja, sua razão conclusiva é necessariamente vista como moralmente justificada pelo agente. Nesse sentido, o uso de razões morais no raciocínio moral necessariamente implica valoração moral (engajamento moral na justificação do peso e adesão moral à conclusão obtida). O mesmo não parece ocorrer necessariamente com o juiz de direito num raciocínio judicial em que a resolução do caso não é automática. O balanceamento de razões em um

caso jurídico difícil pode ocorrer tanto em razão de um “*defeater*” explícito criado pelo legislador, quanto por um “*defeater*” implícito na legislação e evidenciado pelo próprio juiz. Seja qual for o caso, não nos parece correto afirmar que o juízo em tais casos é necessariamente um juízo moral, dado que não é imprescindível ao juiz engajar-se na justificação moral substancial do peso da razão concludente e muito menos uma adesão moral à conclusão normativa que encontrou para resolver o caso. A tese aqui sustentada é a de que o balanceamento de razões no julgamento de casos jurídicos complexos envolvendo o uso de “*defeaters*” não significa necessariamente um juízo moral substantivo por parte do intérprete aplicador do direito.

EDMUND BURKE E A QUESTÃO DA EFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Rogério Moreira Orrutea Filho
Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: Hannah Arendt, ao comentar em *Origens do Totalitarismo* o projeto da Liga das Nações consistente na proteção de minorias e apátridas a partir de órgãos e leis internacionais que deveriam definir e conservar direitos humanos, concluiu que este projeto terminou em fracasso, conduzindo-nos à “confirmação irônica, amarga e tardia dos famosos argumentos com que Edmund Burke se opôs à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa”, pois “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”. O presente trabalho se destina ao exame destas ideias de Edmund Burke relativamente àquilo que, em seu tempo (século XVIII), fora

chamado de “direitos naturais” ou “direitos do homem”, e que corresponde em grande parte àquilo que atualmente costuma-se denominar “direitos humanos”. O conteúdo das críticas de Burke recai sobre aquilo que ele chamou de “princípios abstratos”, e que sustentam as doutrinas dos “direitos dos homens”. A consequência deste caráter abstrato é a ineficácia destes direitos (o que confirma a interpretação de Arendt). Segundo Burke, tais direitos abstratos devem ser distinguidos dos direitos enquanto “patrimônio de antepassados”, e que são dotados de concretude e, conseqüentemente, de efetividade. Pretendemos mostrar que esta crítica burkeana ao caráter abstrato dos “direitos do homem”, bem como o reconhecimento da autenticidade de direitos tradicionais, sustenta-se, na verdade, sobre quatro categorias de oposições, e que constituem o cerne de seu pensamento político-filosófico: a oposição entre tradição e racionalidade abstrata; a oposição entre genuína sabedoria da espécie e pretensa sabedoria do indivíduo; a oposição entre autênticos direitos e meros desejos; e, finalmente, a oposição entre verdadeiros e falsos direitos do homem.

RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA DE RAWLS

Ana Flávia Rossi

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: A presente comunicação pretende apresentar brevemente os elementos centrais do segundo capítulo da obra *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, a fim de esclarecer de que maneira o filósofo identifica a primeira formulação dos dois princípios de justiça que constituem a concepção de justiça rawlsiana, denominada como *justiça equitativa*. Como ele ressalta os dois princípios de justiça que seriam escolhidos na posição original por pessoas livres e racionais, que consiste numa condição inicial de igualdade e que poderia ser equiparada ao estado de natureza dos contratualistas clássicos. É importante observar que os princípios são escolhidos numa condição de ignorância de diversas informações, entre as quais os representantes pelas escolhas dos princípios não dispõem de informações sobre sua classe social ou da distribuição de bens entre as pessoas da sociedade em que vivem. Outrossim, sob o “véu da ignorância”, que procura garantir a imparcialidade na decisão, os representantes hipotéticos selecionam dentre uma lista de princípios aqueles que vão governar a atribuição de direitos e deveres e regulariam as vantagens econômicas e sociais. Rawls inicia o capítulo afirmando que o objeto primeiro dos princípios da justiça é a estrutura básica da sociedade, que consiste num conjunto de instituições sociais como a constituição política de uma sociedade que leva à ordenação das instituições sociais em um

esquema de cooperação. Nesse prisma, as instituições seriam um sistema de regras que define direitos e deveres, bem como os cargos a que esses direitos e deveres correspondem, determinando poderes e autoridades afins. A existência dessas instituições seria atestada, portanto, quando as ações permitidas ou proibidas pelo seu sistema de regras são regularmente obedecidas, conforme um entendimento público recíproco e mútuo que influi para essa obediência. Abordada a formulação dos princípios e as quatro interpretações possíveis da segunda parte do segundo princípio, quais sejam (i) sistema de liberdade natural, (ii) igualdade liberal, (iii) aristocracia natural e (iv) igualdade democrática, serão discutidos outros conceitos introduzidos por Rawls na sequência do capítulo, como *princípio da diferença* e o da *ligação em cadeia*, bem como brevemente comentada a questão da justiça procedimental pura. Por fim, para concluir a discussão sobre os dois princípios de justiça, Rawls pretende demonstrar o sentido pelo qual estes expressam uma concepção igual de justiça, enfatizando todos os aspectos apresentados durante o segundo capítulo. Dessa forma, as instituições serão justas, de acordo com Rawls, quando os homens, valendo-se das inconstâncias da natureza, isto é, das circunstâncias imprevisíveis e observadas em desconformidade quando analisadas entre diferentes homens representativos, aceitam tais condições apenas quando resultam no benefício de todos, enfrentando, por meio de ambos os princípios, a arbitrariedade dessas contingências. As instituições que, por fim, são capazes de satisfazer a esses princípios, são ditas justas.

A LEGITIMIDADE NO USO DA COERÇÃO EXTERNA SEGUNDO KANT

André Felipe Silva Betoni
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Mediante a leitura da *Doutrina do Direito* de Immanuel Kant, obtemos a concepção do filósofo acerca de como deve ser feito o uso da coerção visando manter a coexistência das liberdades individuais. Segundo Kant, pode-se afirmar que é injusto aquele que inicia uma agressão, vista como limitação à liberdade de outrem. Aquele que dela é vítima pode, legitimamente, defender-se dessa injustiça praticada consigo. Todas as premissas de sua filosofia do direito nos demonstram que o único direito inato do indivíduo é sua liberdade, cabendo a ele o usufruto de seu arbítrio. Para que possa valer essa condição, as liberdades de cada um devem poder coexistir com a liberdade de todos, segundo uma lei universal. Para que essa coexistência seja válida, Kant acredita que devemos sair do estado de natureza, visando entrar e estar em um estado civil jurídico, para que possamos nos submeter à justiça distributiva – trazida com a instauração de uma legislação jurídica. Dadas as peculiaridades do estado de natureza, quando este existe e ainda não se participa de um estado onde uma constituição tenha validade, não existe a justiça, pois cada qual (não havendo um terceiro que possa atuar como juiz de uma relação entre dois indivíduos) age como juiz de si mesmo, o que o permite utilizar-se de toda a sorte de injustiças para se sobressair. Nesse estado de natureza também não há a garantia de propriedade, mas apenas a posse provisória. A alteração trazida com a instauração de um estado civil se encontra no estabelecimento de uma constituição que fará, portanto, valer a justiça e as leis de usufruto da liberdade coexistente com a liberdade do outro, no

atendimento de uma lei universal. A coerção estatal deve existir, visto que, quando aplicada legitimamente, isto é, quando serve como recuperação de uma liberdade que foi limitada por uma agressão inicial – sendo, portanto, a remoção deste obstáculo à liberdade –, faz valer os devidos princípios de justiça e liberdade. Toda coerção que se aplica de maneira legítima deve buscar, então, a conciliação entre o arbítrio de um com o arbítrio de todos, seguindo uma lei universal da liberdade. Meu artigo pretende expor as condições pelas quais a coerção externa pode ser considerada legítima, trazendo a visão que o filósofo nos apresenta sobre a finalidade e fundamento do direito: o direito encontra-se nessa interferência que o Estado se permite às liberdades individuais, em defesa da garantia de igualdade no usufruto da liberdade de cada um; é na capacidade de coagir que reside o mais alto grau da legitimidade estatal, assegurando a cada cidadão o direito de usufruto de sua propriedade, pois o Estado tem o poder para impor sanções a todos aqueles que infringirem esse princípio de coexistência entre as liberdades.

UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE PONTO DE VISTA INTERNO NA OBRA DE H. L. A. HART

Andrea Luisa Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Daniela Rigotto Carneiro
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: A obra-prima *O Conceito de Direito*, de um dos mais importantes filósofos do direito da contemporaneidade, o inglês H.L.A. Hart (1907-1992), foi a chave para a modernização da tradicional escola do positivismo jurídico.

Nela, Hart transcende não apenas o positivismo britânico clássico de Jeremy Bentham (1748-1832) e John Austin (1790-1859), mas também a teoria positivista mais recente do filósofo austríaco Hans Kelsen (1881-1973). O conceito de coerção desempenhou um papel fundamental na teoria positivista do direito que precedeu a obra de Hart. Para a teoria imperativa do direito, a obrigação jurídica continha em sua definição a exigência de uma sanção aplicável em caso de violação do comando do soberano. Essa visão se propagou como imagem do direito positivo, como um sistema legal realmente institucionalizado em uma sociedade historicamente dada como uma organização para o uso da força. A filosofia de Hart não excluiu a coerção de um papel de destaque na teoria do direito, mas destituiu esse conceito dessa sua função clássica na própria definição dos conceitos de lei e obrigação jurídica. Para Hart, para que exista um magistrado com o poder de aplicar sanções em casos de violação de leis ou um soberano com o poder de ditar as próprias leis, é preciso haver uma regra que confira tais poderes. Hart afirma que a regra que serve de base ao sistema legal realmente existe e é uma prática social, a qual denominou como regra de reconhecimento e a explicou como o costume dos aplicadores do direito de reconhecerem certos critérios de validade jurídica em sua comunidade. Porém, o costume não deve ser confundido com hábito. É na diferença entre hábitos e costumes com força normativa que se percebe que a normatividade demanda um ponto de vista interno, o foco deste trabalho. Diante disso, pretendeu-se demonstrar que, para entender a normatividade jurídica em termos de práticas sociais que se configuram como regras usadas para censura e justificativa de ações, a compreensão do estudo do ponto de vista interno é imprescindível. Isto posto, procedeu-se à análise desses conceitos a fim de compreender o ponto de vista interno para além da afirmação corriqueira de que se trata do ponto de

vista do praticante de uma norma. Para isso, recorreu-se à obra de Hart e às investigações de Neil MacCormick (1941-2009) e Matthew H. Kramer (1959). Ao mudar o foco da coercitividade para a normatividade social, Hart continua se considerando um representante legítimo da tradição juspositivista, pois ele não considera que o ponto de vista interno demande qualquer tipo de endosso moral da regra aceita. A aceitação da regra consiste em uma atitude crítica, segundo a qual, comportamentos são criticados e justificados pelo apelo à regra em questão.

O COMÉRCIO, COMO ELEMENTO DA PROPOSTA KANTIANA, FAVORECENDO A PAZ PERPÉTUA NA SOCIEDADE INTERNACIONAL

*Angélica Godinho da Costa
angelicagc@yahoo.com*

RESUMO: Este texto discorrerá sobre a apropriação da filosofia kantiana, no contexto das Relações Internacionais e das Nações Unidas, entre os povos e a paz mundial, após as duas grandes guerras. Entende-se aqui que a vinculação de política e reforma na teoria Kantiana, contém um compromisso com a compensação de reivindicações econômicas, sociais e jurídicas, cuja dinâmica já era visível em fins do século XVIII. Os escritos de Immanuel de Kant não apenas atuaram no desenvolvimento do direito das gentes moderno como ainda estão incrivelmente atualizados. Este artigo tem como propósito especial, fazer uma análise sobre do impacto do comércio na relação entre as nações, favorecendo a paz mundial, como elemento da proposta kantiana. Para tanto, outros pensadores serão mencionados, afim de esclarecer

diversos pontos de vista contraditórios ou não ao viés mercantilista dessa proposta.

A CONCEPÇÃO CLÁSSICA DA AÇÃO HUMANA EM *INTENTION AND IDENTITY* DE JOHN FINNIS

Antonio Afonso Ribeiro Neto
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Joseph Raz, em *Engaging Reason*, contrapõe duas concepções básicas dos modos em que a ação humana se concretiza: uma concepção *racionalista* e uma concepção clássica. A concepção racionalista dispõe que, ao realizar uma ação, o indivíduo que a realiza o faz porque, de todas as opções consideradas, aquela escolhida estava calcada na razão *mais forte*. Por outro lado, uma concepção clássica dispõe que, ao realizar uma ação, o indivíduo que a realiza o faz por uma escolha entre várias *razões igualmente elegíveis*. Para o pensador israelense, o principal dissenso entre estes dois modos de conceber o campo da ação humana está na consideração, pela parte *clássica* do debate, de que há, de forma indelével, *incomensurabilidade* entre os valores considerados enquanto razões para a ação. Este trabalho tem como objetivo expor o contraste entre estas duas concepções, que estão na base de todo o debate sobre a ação humana. Pretendemos, após, expor como exemplo de concepção *clássica*, àquela disposta em trabalhos de John Finnis (em principal no livro *Intention and Identity, Reason and Action* e delineado em *Natural Law and Natural Rights*), que por sua vez está ancorado no resgate que fez G.E. Anscombe da doutrina aristotélica sobre a *Intenção*.

A DOCTRINA DO DIREITO À GUERRA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DA TEORIA DE JOHN RAWLS E DE TOMÁS DE AQUINO

Antonio Oliveira Dju
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: O presente texto busca fazer uma análise comparativa da concepção de direito à guerra de John Rawls (1921 - 2002), presente na sua obra *The Law of People*, com a de Tomás de Aquino (1225 - 1274), discutido na Questão 40 de Suma Teológica, Volume V. A pergunta que se faz é: pode uma guerra ser justa como pressuposto para paz? Como objetivo, o texto busca compreender como Rawls e Aquino justificam suas teorias sobre direito à guerra e uma possível aproximação de suas teorias. Falar de direito à guerra é falar de guerra justa. Os conflitos característicos da sociedade mundial após a segunda Guerra Mundial e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) mudaram os princípios de *Ius ad bellum* (razões para guerra), que é a temática deste texto, no Direito Internacional.

A RACIONALIDADE COMO PARÂMETRO PARA CONSIDERAÇÃO MORAL? ANÁLISE DAS CRÍTICAS À PERSPECTIVA KANTIANA NAS OBRAS DE PETER SINGER E MARTHA NUSSBAUM A RESPEITO DA ÉTICA ANIMAL

Camila Dutra Pereira
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: O objetivo do estudo é reconstruir e examinar os comentários e críticas formuladas por Peter Singer e Martha

Nussbaum à perspectiva contratualista kantiana na ética no que tange aos animais não-humanos, analisando o princípio da igual consideração de interesses desenvolvido por Peter Singer, bem como a Teoria das Capacidades de Martha Nussbaum, tentando mostrar em que medida tanto a teoria utilitarista preferencial de Singer quanto a abordagem do desenvolvimento de Nussbaum lidam melhor com as questões relacionadas com a ética animal do que a abordagem kantiana. Para fazer isso, será necessário mapear os principais argumentos utilizados para refutar a ideia de que não temos deveres diretos com relação aos animais nas principais obras de Peter Singer, quais sejam, *Ética Prática* (1993) e *Libertação Animal* (1975), bem como na obra *Fronteiras da Justiça* (2013) de Martha Nussbaum, em que defende que alguém pode ser um contratualista e, em algum sentido, kantiano, sem compartilhar da concepção de que a capacidade de racionalidade moral é essencial para o status ético. Para tanto, apresenta a perspectiva de Rawls, para quem há deveres morais para com os animais. É muito importante para isso analisar o argumento de Peter Singer que busca repelir a ideia de que agir racionalmente é agir eticamente, correlacionando com o Princípio da Igual Consideração de Interesses Semelhantes. Como também é relevante apresentar a aplicação que a filósofa Martha C. Nussbaum faz da Teoria das Capacidades para a questão da justiça para os animais não-humanos, mostrando que a autora critica a concepção kantiana de que os animais não possuem dignidade devido a sua natureza irracional e a incapacidade de escolhas morais, assim como as teorias contratualistas que fundamentam a justiça a partir da capacidade de reciprocidade, o que exclui os animais do grupo de sujeitos que merecem consideração moral. Por fim, se faz necessário ponderar sobre os raciocínios propostos quanto aos parâmetros para consideração moral dos animais não-humanos, para propiciar reflexão sobre as críticas

formuladas pelos autores em questão e avaliar até que medida são válidas as críticas à perspectiva kantiana.

O DUALISMO NA TEORIA DE GASTON BACHELARD: UMA LINHA TÊNUE ENTRE O DIA E A NOITE

Cintia Natalia Chrisosttino Petronilo
Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Pedro Olivieri Fonseca
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: O presente trabalho tem a intenção de elucidar os principais conceitos apresentados na introdução da obra do filósofo Gaston Bachelard “*A Poética do Espaço*”, além de localizar o autor no seu tempo e espaço, traçando um panorama geral sobre suas ideias, teorias e pensamentos. Muitos comentadores encontram uma distinção em duas instâncias dentro das suas contribuições intelectuais: uma que é representada pelo dia, a qual seria responsável por suas reflexões acerca da epistemologia, buscando explicar o crescimento da ciência, não de forma linear e acumulativa, mas através da superação de obstáculos, contendo, portanto, rupturas e estagnações. A outra que é a noite, versa sobre as criações, bem como manifestações estéticas e artísticas do homem, em específico a poesia, onde esta última aparece como uma crítica subversiva a primeira, mesmo que para isso o autor esteja propondo um outro método de análise, distante da rigorosidade científica encontrada em seu pensamento diurno. Segundo Bachelard “Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética, é preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação. Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma [...]”

(BACHELARD, Gaston, p. 2). A abordagem fenomenológica é encontrada em suas duas vertentes enquanto método de possibilidade de compreensão sobre o objeto, é algo que será revolucionado por Bachelard, pois, uma vez que cria o conceito de *fenomenotécnica*, estudará sob quais influências estão submissas às nossas conceitualizações do objeto e os saberes (conhecimentos) que podemos extrair pelas nossas experiências com ele. Na ciência é identificado dois limites, ou critérios, que precisam ser respeitados para enfim chegar ao patamar do conhecimento: o primeiro é incorporar uma técnica que consiga servir como meio de aproximação entre o sujeito e o objeto, o segundo, por sua vez, é ser coerente com as doutrinas do paradigma interno de uma teoria x que possibilita este estudo. Fica evidente a maior liberdade que o patamar da arte pode nos oferecer, tanto nas experiências pessoais em relação à criação artística, dando margem a uma interpretação pessoal, pois cada obra toca uma pessoa de forma diferente, quanto nas criações de conhecimentos, sem a necessidade de passar pela mesma rigorosidade metodológica que a ciência estipula para “validar” esta forma de saber.

OS DIREITOS HUMANOS E O PROBLEMA DA JUSTIÇA ENTRE AS NAÇÕES EM NUSSBAUM

Daniela Hruschka Bahdur
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: O presente artigo analisa a obra “Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie” de Martha Nussbaum sob a ótica do Direito Internacional dos Direitos Humanos e as Relações Internacionais Estatais. Qual é o impacto da filosofia sobre a elaboração da legislação internacional? Quais teorias filosóficas encontram respaldo ou

modificam de fato a direção adotada pelos atores internacionais? Sob o enfoque fático, jurídico e expositivo das críticas e contrapontos da autora à *Uma Teoria de Justiça* de John Rawls faz-se este estudo com enfoque filosófico-jurídico e seu impacto social. Não há, por certo, a pretensão de esgotamento do tema, mas sim é a apresentação da Teoria das Capacidades de Nussbaum, suas razões e viabilidade fática como ampliadora das teorias contratualistas existentes. A lista de capacidades através das “Dez Capacidades Centrais” tem objetivo de servir como base instrumentalizadora para elaboração de políticas públicas em consonância com os direitos humanos e os direitos fundamentais na esfera constitucional além das garantias e standards mínimos elencados nos diplomas legais internacionais. Quais sejam: 1. Direito à vida, 2. Saúde física, 3. Integridade física, 4. Sentidos, imaginação e pensamento, 5. Emoções, 6. Razão prática, 7. Afiliação, 8. Outras espécies, 9. Lazer e 10. Controle sobre o próprio ambiente. Não substitui, soma. Não apenas refuta, mas complementa searas lacunosas do pensamento de Rawls. Como não poderia deixar de ser abordado incluem-se ainda os “Dez Princípios para a Estrutura Global” igualmente elaborados e propostos por Nussbaum, estreitamente ligados as necessidades humanas apresentadas e argumentadas. São Estes: 1. Sobredeterminação para a estrutura global, 2. A soberania nacional deve ser respeitada, dentro dos limites da promoção das capacidades humanas, 3. As nações prósperas têm a responsabilidade de fornecer uma parte substancial de seus PIB às nações mais pobres, 4. As empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões em que operam, 5. As principais estruturas da ordem econômica global devem ser planejadas de tal modo que sejam justas com os países pobres em desenvolvimento, 6. Deveríamos cultivar uma esfera pública global tênue, descentralizada, mas ainda assim contundente, 7. Todas as

instituições e (a maioria dos) indivíduos deveriam prestar atenção aos problemas dos desfavorecidos em cada nação e em cada região, 8. A assistência aos enfermos, idosos, crianças e deficientes deveria constituir um foco importante de atenção da comunidade mundial, 9. A família deve ser tratada como uma esfera preciosa, mas não “privada”, 10. Todas as instituições e indivíduos tem a responsabilidade de apoiar a educação como chave para a autonomia de pessoas atualmente desfavorecidas. Assim, reinterpreta o significado do princípio da cooperação internacional com propostas que direcionam ações objetivadas à vantagem mútua como base para uma política liberal, porém, com as devidas correções das distorções sociais por este sistema gerado. É, portanto, uma introdução ao tema com recorte jurídico específico.

O AUTOGOVERNO DEMOCRÁTICO E O DESACORDO POLÍTICO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JOHN RAWLS E JEREMY WALDRON

*Frederico Stabile Ribeiro Romaniszen
Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*

RESUMO: As democracias constitucionais contemporâneas têm como característica o pluralismo de seus cidadãos. Assim, suas instituições devem ser elaboradas para tornar prováveis as melhores tomadas de decisão possíveis diante do desacordo generalizado sobre as questões políticas relevantes para todos. Esse trabalho busca contribuir para a compreensão do porquê os órgãos legislativos, como órgãos representativos e espaços de deliberação democrática, podem proporcionar as condições para o autogoverno e as tomadas de decisão que deste decorrem no tocante às questões políticas controversas. Nesse contexto, dois autores apresentam contribuições relevantes:

John Rawls, principalmente em *Political Liberalism*, e Jeremy Waldron, principalmente em *Law and Disagreement*. Procuero, então, apresentar uma abordagem expositiva e crítica de alguns dos argumentos apresentados pelos autores nesses livros, com o apoio da crítica a respeito das obras em específico e da bibliografia existente sobre o tema. Rawls, em *Political Liberalism*, ciente de que a sociedade liberal sobre a qual teoriza tornaria provável, e não improvável, que as pessoas assumissem concepções morais, religiosas e filosóficas divergentes, desenvolve a ideia de que o exercício do poder político, dadas tais circunstâncias, só pode ocorrer se fundada em uma concepção política de justiça que não esteja necessariamente atrelada às diferentes concepções abrangentes assumida por cidadãos. Tal concepção deveria ser objeto de um consenso sobreposto dos cidadãos de uma comunidade política, mesmo que discordantes, e seria apto a garantir uma unidade social estável e legítima. A possibilidade de que haja acordo dessa natureza sobre uma concepção política de justiça é uma das questões discutidas por Jeremy Waldron na crítica que dirige a Rawls em *Law and Disagreement*. Tal obra contem, principalmente, uma defesa de que, a partir daquilo que Waldron considera as condições da política – a existência de desacordos e a necessidade de uma ação comum –, são os órgãos legislativos os verdadeiros legitimados para apresentar soluções e tomar as decisões necessárias para o autogoverno de uma comunidade política. Embora boa parte dos argumentos de Waldron estejam relacionados à sua crítica ao controle jurisdicional de atos normativos (*judicial review*), este aspecto não é especificamente abordado neste trabalho. Pretendo argumentar que embora a especificidade dos termos defendidos por Rawls a respeito dos princípios políticos de justiça seja um obstáculo para compreender o funcionamento de democracias de fato existentes a partir de sua teoria, sua obra fornece argumentos para o reconhecimento da

necessidade de um fundamento moral sobre o qual acordam os cidadãos para que ocorra seu autogoverno, ainda que não nos termos especificamente colocados pelo autor. Defendo que este aspecto pode servir para refutar algumas críticas dirigidas a Waldron no sentido de que a sua forma de resolução procedimental da questão do desacordo representaria um *reductio ad infinitum* teórico. Além disso, busco afirmar que os argumentos de Waldron em prol da legitimidade da legislação se sustentam mesmo se rejeitado seu ceticismo quanto à possibilidade do consenso a partir da deliberação democrática.

O ESTABELECIMENTO DE UM FATO CIENTÍFICO DE ACORDO COM BRUNO LATOUR

Gabriel Chiarotti Sardi
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Bruno Latour, renomado antropólogo, filósofo e sociólogo da ciência francês, investiga o processo de construção da ciência em suas diversas fases: surgimento de um problema; mobilização dos *atores* (elementos humanos e não-humanos que se relacionam na construção da teoria proposta); seleção de metodologia; experimentação; confecção de artigos e a aceitação ou recusa destes; retorno social para a comunidade leiga etc. Sua abordagem é conhecida como *socioconstrutivista*, por buscar compreender o processo de consolidação das teorias através de seus aspectos epistemológicos e também sociais, de forma que se afasta das concepções tradicionais, tanto da agenda positivista, quanto da própria sociologia da ciência de David Bloor, o iniciador do *Programa Forte* (ao qual o próprio Latour está vinculado indiretamente). Na presente comunicação, pretendemos expor sucintamente como se dá o processo de: A) construção de

hipóteses por parte dos construtores de teorias com seus aliados; B) elementos influenciadores na aceitação das hipóteses propostas; e C) análise das técnicas empregadas na confecção dos artigos; para finalmente avaliarmos quais as diferenças mais significativas com a Filosofia da Ciência tradicional . Para tanto, nos utilizaremos dos conceitos descritos na obra *Ciência em Ação*, sobretudo o conceito central de *translação*, o qual remete-se à mobilização de interesses particulares dos atores dentro da rede sociotécnica da teoria científica. Para o estabelecimento de um fato científico, esse conceito é fundamental, visto que um cientista jamais consegue propor um fato sozinho, já que na condição de proponente ele necessita de uma comunidade disposta a abraçar suas ideias e métodos de raciocínio. De modo geral, durante o processo de estabelecimento de um fato científico diversos interesses *mundanamente não epistêmicos* dos atores são transladados de diversas formas diferentes e cooperam de modo marcante para a consolidação da caixa preta (teoria consolidada e aceita sem restrições pela comunidade), influenciando assim seu resultado final. Embora isso pareça ser uma heresia aos epistemólogos tradicionais, vamos tentar ilustrar através de um exemplo clássico contido no início de *Ciência em Ação*, a saber: a consolidação do modelo de dupla hélice do DNA na metade do século XX. Ao narrar como se deu a consolidação dessa caixa preta, Latour mostra que os atores Watson e Crick tiveram outros fatores envolvidos além de questões puramente epistêmicas. A abordagem é profunda e a trama extensa, no entanto vamos nos atentar somente a alguns pontos fundamentais para nossa exemplificação.

A QUESTÃO DO DIREITO ALIENADO NO CAPITALISMO TARDIO, A PARTIR DA REFLEXÃO DE HABERMAS SOBRE O DIREITO INTERNACIONAL

Jéfferson Schafranski
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Esta comunicação tem como objetivo apresentar a discussão levantada por Habermas em relação ao papel do direito, frente a dificuldade do exercício do mesmo dentro do capitalismo tardio. Habermas coloca como ponto central de sua discussão política a questão do papel e do exercício do direito humano como condição moral e política. Porém tal discussão se vê fundamentada no cenário da aplicação do direito dos indivíduos e da sociedade, frente ao capitalismo tardio e seus aparatos. O direito entendido como condição moral, sendo a fonte das qualidades e condições individuais, principalmente naquilo que tange ao agir correto e, entendido como condição política, sendo a forma de exercer o poder no cenário social. Desta maneira, a questão do direito se estrutura como exercício do direito individual e, para tanto, se faz preciso identificar o que é o direito e, por conseguinte, como ele deve se realizar como direito internacional. Esta realização acontece, por sua vez, na aplicação das qualidades individuais quando, transportadas para o agir social, de tal forma que, o direito internacional como forma de poder internacional se estrutura, da relação construída a partir dos direitos individuais relacionados entre si. No entanto, Habermas destaca a dificuldade de exercício de tal direito, pois a partir da modernidade ele foi construído a partir dos pilares do capitalismo que, prega a valorização da persona individual frente a persona coletiva, caracterizando conseqüentemente a alienação do direito humano por parte do indivíduo, pois não é mais possível pensar o direito internacional frente aos seus

interesses particular. Nesse sentido está comunicação, pretende tratar a discussão sobre o exercício do direito alienado em Habermas, partindo dos pressupostos por ele levantados, que tratam da condição que o direito assume frente ao capitalismo tardio e seus aparatos, em relação a prática que se tem do direito a partir sua alienação. Habermas salienta que a condição do capitalismo tardio que, não propõem mais a luta de classes aberta, declarada e escancarada, mas sim uma luta mascarada pelos aparatos do capitalismo tardio, como mercado, técnica ciência e a racionalização – como havia proposto Weber – dificultam o exercício do direito internacional e coletivo, por não mais se considerar a discrepância social da sociedade e do estado. Desta forma, aquilo que aqui se projeta como objeto de discussão é a dificuldade de se alcançar um direito internacional e coletivo, uma vez que, tal proposta acontece partindo do direito individual e, portanto, alienado. Assim sendo, esta comunicação compromete-se com a questão da dificuldade da realização do direito internacional, segundo o direito individual alienado, baseando-se na proposta de Habermas sobre a discussão.

AFINAL, POR QUE SE OBEDECE À LEI? UMA RESPOSTA A PARTIR DA TEORIA DE HERBET HART

João Vitor Jahjah

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Andrea Luisa Bucchile Faggion

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: A teoria juspositivista de Herbert Hart é considerada um marco para a virada de paradigma no âmbito da filosofia do direito. Antes amplamente aceita, a teoria

imperativa do direito de Jeremy Bentham e John Austin é colocada em xeque, principalmente pela publicação da obra *O Conceito de Direito* (1961). Neste livro, Hart, em resposta aos imperativistas, propõe uma visão complexa sobre o que seria um sistema jurídico, em contraponto à redução do direito a simples ordens baseadas em ameaças emanadas de um soberano, como propunha a teoria impugnada. Um sistema jurídico, na perspectiva hartiana, poderia ser descrito como um conjunto composto por dois tipos distintos de regras: regras primárias de obrigações e regras secundárias. As primeiras estabelecem obrigações jurídicas; enquanto as regras secundárias fornecem critérios para a identificação de regras jurídicas –dentre outros tantos tipos de regras existentes em uma sociedade, tais como as regras de etiqueta- além de proporcionarem mecanismos de criação, alteração e extinção de regras de obrigações, e para a aplicação dessas a casos concretos. Seria ilógico, na visão de Hart, considerar isoladamente a existência de regras que imponham obrigações jurídicas. Disto, surge uma incógnita: de que maneira estas obrigações jurídicas impõem-se aos indivíduos ou, melhor, como explica-se a normatividade do direito? Diversas foram as tentativas de explicá-la, e Hart não se quedou inerte. Para o filósofo inglês, regras secundárias de reconhecimento são produtos de práticas sociais dos indivíduos de uma sociedade – aqueles dotados do ponto de vista interno. Estes, aceitam as regras secundárias, bem como seus critérios e, assim, as fundamentam, em uma dialeticidade bilateral atributiva. Aceitando as regras secundárias, mormente as de reconhecimento, como critérios válidos de reconhecimento de regras primárias de obrigações, os indivíduos do ponto de vista interno adotam estas últimas como razões para suas ações. Essa razão é desprovida de qualquer valoração moral sobre o conteúdo da norma jurídica: é uma razão de conteúdo independente e peremptória. Aceitam a força normativa e

identificam-se como vinculados às obrigações jurídicas estabelecidas pelas regras, bem como vislumbram que os demais membros da sociedade também estejam vinculados a estas obrigações e deles exigem o cumprimento de tais obrigações, sem pressupor que todos tenham alguma razão para tanto. Como se percebe, ainda são muitas as lacunas no problema da normatividade jurídica, principalmente pelas críticas aventadas à teoria de Hart. Ainda à luz da teoria hartiana, resta a dúvida: como os demais indivíduos, que não aqueles dotados do ponto de vista interno, são afetados pela normatividade do direito? O problema da normatividade jurídica na teoria de Hart e a relação desta com outras teorias que buscaram desvendar o mesmo mistério serão o objeto da presente pesquisa. Afinal, por que obedecemos à lei?

A VONTADE ENQUANTO ELEMENTO APRIORÍSTICO DA MORALIDADE EM KANT, NA INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DOS COSTUMES, E SUAS IMPLICAÇÕES NO ÂMBITO JURÍDICO

José Adir Lins Machado
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Apresentaremos uma breve reflexão acerca do conceito de vontade e sobre o modo como ele foi se formando ao longo da história da Filosofia, assim como as sucessivas alterações que foi sofrendo nesse seu processo de formação, tornando-se, desse modo, bastante complexo tomá-lo como um conceito único, estático e conclusivo. A partir disso, buscaremos mostrar como os mais diversos filósofos atribuíram não apenas significados distintos, mas, por vezes, até antagônicos ao conceito de vontade, indo desde a vertente que a concebe atrelada ao elemento racional – constituída pela

maioria dos grandes pensadores –, e também da outra que a vê ligada ao fundamento das ações em geral e, por fim, abordaremos a vertente que toma esse conceito imerso em impulsos, instintos, desejos, paixões e emoções, ou seja, mais à sensibilidade de um modo geral do que propriamente à racionalidade. Tentaremos, ainda, apresentar uma breve reflexão sobre os conceitos de arbítrio, de livre-arbítrio e de liberdade, entendidos como faculdades anímicas da razão no pensamento kantiano e, com base nisso, deixar mais clara a compreensão que Kant apresenta acerca da fundamentação do agir humano e suas determinações, ou indeterminações, levando em conta a concepção de vontade, em estreita relação com a moralidade e, então, buscaremos extrair as suas implicações no universo jurídico, principalmente em vereditos e sentenças judiciais, os quais por natureza devem buscar pautar-se pela justiça, pela neutralidade e pela imparcialidade, sem deixar, contudo, de atentar-se para um elemento que requer considerável perspicácia, qual seja, a incumbência de aferir as vontades individuais e, portanto, subjetivas, do modo mais objetivo possível. A falta de conhecimento e distinção de tais conceitos pode afetar as decisões judiciais e acarretar aos profissionais da justiça lacunas no comprometimento com o desempenho do exercício da profissão, permitindo, em última instância, imputar-lhes, até mesmo, culpabilidade. Ninguém pode estar acima da lei, nem mesmo os juízes, os quais devem buscar efetivá-la de modo concreto, daí a necessidade de aplicá-las de modo imparcial vir a tornar-se uma tarefa desafiadora e ao mesmo tempo imprescindível. A imparcialidade total, nesse contexto, talvez nunca exista, e o que pode existir talvez sejam apenas graus de imparcialidade, sobretudo quando se tenta certificar-se da vontade do agente moral, apurando o seu nível de consciência e a intenção do seu ato. É compreensível que um juiz sofra marcas de sua formação não apenas intelectual, mas também cultural e

histórica, assim como do seu ambiente de criação e das pessoas com quem convive, e que isso repercute em suas convicções, ocasionando, assim, grande dificuldade para julgar de modo neutro, porém, por dever de consciência e por força do juramento e comprometimento profissional, deve sempre buscar essa tão recomendável imparcialidade. Cabe-nos, por fim, esclarecer que esse trabalho se caracteriza por um viés enfaticamente aporético, devendo ser lido como uma contribuição reflexiva mais do que, propriamente, conclusiva ou norteadora, pois tal seria uma ambição descabida; trata-se apenas de uma reflexão que se origina da preocupação com os erros aos quais a justiça está sujeita – e se agrava pela convicção de que a maior manifestação do caos em uma nação é quando a sua justiça institucionalizada se corrompe – e essa é, como dizem alguns textos aporéticos de Platão, uma situação de difícil resolução.

FUNDAMENTAÇÃO E EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA CRÍTICA DE HANNAH ARENDT E DA RESPOSTA DE JURGEN HABERMAS

José Mauro Luizão
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Analisa a fundamentação e a efetivação dos direitos humanos a partir da crítica de Arendt e da refutação de Habermas. Arendt atribui à formulação dos direitos humanos o duplo equívoco da vinculação à soberania nacional, contorno político atribuído desde as Revoluções Americana e Francesa, e da pretensão de uma fundamentação na própria natureza humana, independentemente de qualquer dimensão política, o que levaria à ineficácia de todas as proclamações de direitos humanos que não foram

incorporadas à lei positiva. No que se refere ao segundo aspecto, a crítica, que já havia sido antecipada por Burke, reproduz as contestações ao jusnaturalismo como fonte de direitos. Habermas refuta as concepções do realismo político de que os direitos humanos se revestem de natureza exclusivamente moral, portanto passíveis de manipulação em um pacifismo jurídico que se prestaria a fundamentar “guerras justas”, refutação que se estenderia à crítica de Arendt. Postula que os direitos humanos têm um caráter duplo, moral e jurídico, apresentando validade positiva quando albergados pelas constituições, ao mesmo tempo em que aderem a cada ser humano, independentemente de sua vinculação a um Estado, possuindo então validade suprapositiva. Conclui que nas ordens democráticas os direitos humanos têm o duplo sentido de validade como normas positivadas, impostas coercitivamente, mas também como normas justificáveis racionalmente e que reivindicam legitimidade ideal. Transcenderiam, pois, a validade das normas positivadas, assim como seriam exigíveis independentemente do pertencimento as ordens estatais. Tratam-se de conclusões contestáveis, porque subsistiriam as dificuldades do direito natural, fundamento último dos direitos humanos e que somente poderia ser exercitado em uma ordem jurídica que contemple o direito de resistência, como sustenta Neumann. É pensável então o paradoxo apontado por Kelsen, no sentido de que o direito natural somente se efetivaria quando positivado, porque em qualquer hipótese sua vigência demandaria uma norma de atribuição, necessariamente positiva. Mas a refutação de Habermas reflete, ao mesmo tempo em que fomenta, o fenômeno que vem conferindo efetividade aos direitos humanos desde as Revoluções Americana e Francesa: a convicção de sua irrefutável fundamentação e da sua plena exigibilidade. Assim como a postulação incansável da possibilidade de um direito natural findou por exigir das

normas positivas uma fundamentação moral, o que se deu no paradigma do pós-positivismo por meio dos princípios jurídicos providos de imediata normatividade, a reiteração incansável da normatividade dos direitos humanos vem erigindo-os à condição de exigíveis coercitivamente, como sustenta Habermas. Essa convicção de normatividade vem ocorrendo independente de positivação, no sentido clássico, como ocorreu no Brasil pelo fenômeno da mutação constitucional, a exemplo do que se deu com o princípio da solidariedade, entre tantos outros, nascidos como normas morais e hoje reputados plenos de normatividade. De igual forma, a afirmação da coercitividade dos direitos humanos albergados pelas declarações internacionais expande a convicção dessa normatividade, inclusive para além do que os respectivos tratados internacionais obrigam, o que pode tornar possível que princípios como o da solidariedade possam fundar as relações entre as nações, como postula Nussbaum, constituindo-se uma comunidade de interesses que transcendam a reciprocidade contratual.

RECONHECIMENTO COMO CONCEPÇÃO DE PARTICIPAÇÃO IGUALITÁRIA DEMOCRÁTICA EM AXEL HONNETH

Josilene Schimiti
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Este estudo pretende realizar uma reconstrução dos principais elementos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, tal como desenvolvidos em obras como *Luta por reconhecimento* (2003) e *O Direito da Liberdade* (2015), a fim de tratar de questões relacionadas ao direito igualitário à participação democrática. Honneth apresenta seu modelo de

democracia radical baseado na teoria do reconhecimento em contraposição ao modelo liberal clássico de política, que compreende o exercício de participação democrática como restrito a pleitos regulares, ao modelo do republicanismo, que exige um papel muito forte das virtudes cívicas dos cidadãos, e ao modelo discursivo, que coloca grande peso nos procedimentos de tomada de decisão na esfera pública política. Honneth desenvolve seu modelo de democracia radical baseado na teoria democrática de John Dewey em *Democracia como cooperação reflexiva* (1997). A proposta baseada na noção de reconhecimento de Honneth compreende três dimensões de reconhecimento intersubjetivo de amor, direitos e solidariedade, entre as pessoas da sociedade visando mitigar os efeitos negativos de práticas sociais desrespeitosas ao próprio exercício de tomada de decisão democrática. Esse estudo pretende, partindo de uma reconstrução do modelo do reconhecimento, procurar mostrar como o modelo de reconhecimento compreende a questão do exercício da participação democrática, principalmente como o modelo de reconhecimento chama à atenção para aspectos pré-institucionais do exercício da participação democrática como indispensáveis a uma participação adequada dos cidadãos na esfera pública e deste modo evitar certas práticas de desrespeito como limitadoras de uma participação adequada. Por conseguinte, a partir da ideia de desrespeito de Honneth discute algumas condições para a superação de formas de opressão social que recaem sobre os indivíduos e grupos sociais, atinge sua “estima social” e afetam sua participação política. Estabelece-se desta maneira, que uma concepção normativa orientada pelo modelo da luta por reconhecimento poderia ser pensada como uma abordagem que trata de aspectos da democracia que são deixados de lado por outros modelos de democracia. Qual a relação entre reconhecimento e democracia em Honneth? O respeito aos padrões

intersubjetivos de reconhecimento pode ser entendido, na perspectiva de Honneth, como pré-condições a um exercício pleno da participação política na esfera pública.

**“O DESENVOLVIMENTO DA MORAL E O AGIR
COMUNICATIVO”: ANÁLISE DA MORAL
KOHLBERGUIANA PARA O DIREITO INTERNACIONAL
EM HABERMAS**

*Letícia Regina dos Santos Rodrigues Fucuhara
Universidade Estadual de Londrina (UEL)*

RESUMO: O tema norteador deste artigo são os distanciamentos e aproximações possíveis da teoria do Desenvolvimento da Moral em Lawrence Kohlberg e o Agir Comunicativo de Jürgen Habermas e a relevância desta análise para a discussão do direito internacional. O tema justifica-se pela necessidade de que os direitos humanos internacionais sejam discutidos tendo o desenvolvimento da moral como escopo, isto é, que as ações políticas sejam norteadas por princípios morais que vão além das meras convicções sociais. Assim, parte-se da problemática: quais as contribuições que a teoria do desenvolvimento da moral de Lawrence Kohlberg, podem trazer à discussão do agir comunicativo de Habermas? É possível pensar na seguinte hipótese: Apesar de alguns apontamentos, Habermas encontrou na teoria do desenvolvimento da moral de Kohlberg, elementos filosóficos para nortear as discussões das ações do direito internacional através de sua teoria de ação comunicativa. O objetivo geral deste artigo é, portanto, compreender as contribuições da teoria do desenvolvimento da moral de Kohlberg para a discussão do direito internacional e o discurso prático de Habermas. Os objetivos específicos são: compreender o

conceito de desenvolvimento da moral em Lawrence Kohlberg e a proposta de formação para a cidade justa; entender a teoria do agir comunicativo em Jürgen Habermas como alternativa aos conceitos universais de direito e finalmente, analisar as aproximações e distanciamentos entre Kohlberg e Habermas a partir da crítica habermasiana. A pesquisa é bibliográfica, de cunho exploratório e o referencial teórico principal é a própria análise de Habermas sobre a teoria de Kohlberg, na obra *O desenvolvimento da moral e o agir comunicativo*. O resultado da pesquisa, mostrou que Habermas partiu da análise da teoria da moral de Kohlberg para reforçar seu método de ação comunicativa em resposta às concepções limitadas das outras teorias do direito universal.

REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA ANÁLISE CONCEITUAL NA FILOSOFIA DO DIREITO

Lucas B. Pacagnan
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Não é recente o debate sobre o que é o direito. Esse trabalho reflete sobre o papel da análise conceitual – enquanto ferramenta filosófica válida e importante – para aprimorar nossa percepção acerca da natureza do fenômeno jurídico. Esquadrinhar as fundações metafísicas do direito por intermédio da análise conceitual poderá nos ajudar, ainda que, como veremos, de uma forma não definitiva, a esclarecer quesitos fundamentais relacionados à natureza do direito, às suas características mais distintivas e gerais e suas respectivas implicações. A análise conceitual consiste em destrinchar conceitos em suas partes constituintes mais relevantes a fim de se obter conhecimento acerca do fenômeno-objeto ao qual o conceito se relaciona. Em outras palavras, a análise conceitual

é um exercício de reconstrução racional de um determinado fenômeno-objeto: em um primeiro momento, busca-se reunir as características distintivas que permitem identificar o fenômeno-objeto (Quais as características de X que nos permitem identificar X como tal e não como Y ou Z?), e, em uma etapa posterior, explica-se o que essas características implicam e deixam de implicar (Quais são as consequências do fato dos números “a”, “b” e “c” serem reais?). Na filosofia legal e sob esse viés metodológico, pormenorizar as instâncias mais substantivas do direito consistirá numa coleção de “verdades óbvias” ou “truísmos” sobre o direito e sua natureza, como, por exemplo, o fato do direito ser uma prática social normativa. Assim, um conceito de direito que falte em lidar com a “verdade óbvia” de que o direito pretende guiar o comportamento humano, dando razões para que indivíduos ajam ou se abstenham de agir de certas formas conforme determinadas normas, provavelmente não será bem-sucedida. Dito isso, é importante esclarecer que a análise conceitual não visa catalogar o uso que as pessoas fazem no dia-a-dia da palavra “direito” em um sentido jurídico e tampouco pretende definir lexicograficamente o vocábulo “direito”. Na verdade, a teoria do direito e a análise conceitual intentam capturar o conceito de direito na medida em que proporcionam uma explicação coerente dos dados mais relevantes do fenômeno analisado. É natural que uma empreitada metafísica como essa não seja definitiva. Afinal, sempre poderão surgir divergências em relação às quais são, de fato, os atributos mais substantivos do direito e, deste modo, dificilmente haverá um consenso absoluto sobre a natureza do direito. De qualquer forma, ainda que existisse um acordo integral em relação à primeira etapa da análise conceitual, poderiam surgir discordâncias ao que tais características implicam ou deixam de implicar. Nesse caso, prover uma explicação substantiva do conceito de direito que melhor acomoda *todo* o conjunto de julgamentos pré-

teóricos incontestados seria um critério inicial de êxito. Em suma, tal como o raciocínio científico, a análise conceitual não é completamente infalível, o que não significa que ela não pode ser útil para aprofundarmos nossa percepção acerca do fenômeno jurídico.

O PENSAMENTO HABERMASIANO SOBRE O DIREITO INTERNACIONAL

Luciana Vismara Fernandes
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Este presente trabalho pretende examinar a concepção habermasiana de direito internacional ressaltando a importância da transnacionalização das práticas democráticas, orientada por deliberações saudáveis, a fim de criar um espaço discursivo que soluciona as demandas que geram conflitos na esfera nacional e internacional. Habermas mostra como o cenário atual exige alcançar a implementação do regime cosmopolita, que seria uma possível constitucionalização do direito internacional. Habermas defende que é necessária a reforma das instituições internacionais, como o conselho de segurança da ONU, a criação de um parlamento mundial e o fortalecimento de regimes continentais. Trata-se de entidade instituída com base na proposta de parcerias entre estado e sociedade civil, de governo internacional, de reforma do aparelho dos Estados. Este trabalho foi feito por meio de estudo de legislação pertinente e com uso de metodologia qualitativa, procedeu-se com observações de textos, os quais relatava a ampliação do conceito de guerra e paz mundial, que pode incluir não apenas sanções mediante intervenções internacionais ou humanitárias, mas também apoio aos Estados em condições desfavoráveis, com participação de

lideranças, que colabore com os Estados em condições desfavoráveis. Apesar do desafio de cenário limitado e desfavorável. A vista disso, o filósofo propõe essa inovação cosmopolita com propósito de eliminar as guerras, os conflitos e unir os povos. Habermas acredita que sua proposta é uma utopia realista e que tal implantação cosmopolita nível internacional depende da criação de espaços mais amplos para discussão e consenso para buscar um dialogo institucional no sistema de governo, em especial aos estados internacionais. Constata-se uma carência de acordos em comum, devido á diversidade de interesses, para quais o direito cosmopolita poderá ser resposta, há sim uma dificuldade em estabelecer um órgão referenciado. Mas, observa-se possibilidades de interlocução entre a população organizada e o governo a fim de alcançar também uma organização social. O trabalho poderá concluir que parcerias reguladas em espaços se efetivam no cotidiano e que para tal, é necessária uma postura participativa, bem como, permeabilidade para relações democráticas.

A QUESTÃO DA TÉCNICA NAS OBRAS DE TOLKIEN: UMA ABORDAGEM HEIDEGGERIANA ACERCA DO TEMA

Manoel Cardeal da Costa Neto
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Tolkien foi um dos mais renomados escritores de literatura fantástica no mundo todo. Há especialistas que dizem que todas as obras de fantasia moderna são derivadas das obras de Tolkien, dada sua tamanha influência na área. Mas o legado deixado por Tolkien não se resume apenas à literatura, suas obras transcendem qualquer tentativa de

qualificação. Tais obras nos trazem reflexões acerca de nossa própria existência refletidas em seus personagens, nos coloca questões propriamente filosóficas, dentre elas, questões éticas, políticas, etc. Se tratando de questões colocadas em suas obras, o objetivo deste trabalho é de abordar os problemas da técnica moderna, apontados por Tolkien em suas obras. Através de metáforas, o autor nos apresenta problemas reais e de grande valor reflexivo. Como segundo movimento, será utilizado a filosofia de Heidegger referente aos já citados problemas da técnica no mundo humano contemporâneo. Tendo então, como objetivo final, expressar através das obras literárias de Tolkien, as questões da técnica levantadas por Heidegger e suas possíveis soluções.

O DESCRENCIAMENTO FILOSÓFICO DA ARTE COMO UMA DISPUTA POLÍTICA

*Marco Aurélio Gobatto da Silva.
Universidade Estadual de Londrina (UEL)*

RESUMO: A presente comunicação busca abordar o tema do descredenciamento filosófico da arte tal como tratado pelo filósofo Arthur C. Danto (1924 - 2013). Ao realizar uma filosofia da história da arte, Danto argumenta que as teorias filosóficas formaram um conjunto argumentativo para, de certa forma, suprimir a produção artística. Mas como Danto sustenta essa polêmica tese? Danto identifica duas acusações principais da filosofia para com a arte, a saber: primeiro, que a arte é perigosa e deve ser controlada politicamente; segundo, que a arte nada faz e é impotente para estabelecer uma significativa compreensão do mundo ou efetivar qualquer mudança nas relações humanas. Porém, Danto argumenta que a segunda acusação é tão somente uma resposta filosófica à

primeira. Por outro lado, por que essa atitude – que Danto alega ser política – segundo a qual a arte ou é perigosa ou é inofensiva foi significativamente difundida no âmbito da filosofia? Para Danto, a filosofia encarou a arte como uma possível rival que desafiaria sua supremacia no domínio da razão. Embora a estética seja uma disciplina do século XVIII, para Danto o descredenciamento filosófico da arte remete ao início da própria filosofia. Em Platão há toda uma preocupação política em desqualificar a arte, uma vez que ela se mantém presa à esfera das aparências, prejudicando assim o conhecimento verdadeiro. O descredenciamento da arte continua, por exemplo, em Kant na medida em que, para esse filósofo, a apreciação estética emerge como finalidade sem um fim específico, ou seja, como juízo desinteressado distante das questões práticas e políticas. Já em Hegel esse descredenciamento se mostra na concepção de que a arte é uma forma inadequada de filosofia (um estágio inferior rumo ao autoconhecimento do Espírito). A tese de Danto é que nesse descredenciamento a filosofia revela algo de si mesma. Por conseguinte, a arte não seria apenas o toque final de um sistema filosófico e revelaria a disputa política implícita que a filosofia empreitou em relação à arte. Por fim, a comunicação também pretende discorrer sobre a seguinte questão: “Quais são os poderes que a arte possui que levaram Danto afirmar que a filosofia pode ser vista como uma censura política da arte?”.

KANT: A DEDUÇÃO METAFÍSICA E O A PRIORI DAS CATEGORIAS

Maria Clara Cescato
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

RESUMO: No parágrafo inicial da Analítica dos Conceitos, Kant formula como uma das tarefas da investigação estabelecer o estatuto das categorias como representações *a priori*, na seção que ele retrospectivamente denominará “dedução metafísica das categorias” – em claro paralelo com as exposições metafísicas da Estética Transcendental, nas quais se tratava também de estabelecer o estatuto *a priori* das representações *a priori* da sensibilidade: o espaço e o tempo. Também o objetivo permanece o mesmo com relação às categorias: preservar seu caráter de necessidade como as formas do entendimento para a representação de objetos, evitando recorrer ao suporte inatista como garantia dessa necessidade, como ele mais de uma vez enfatiza em seus textos pré-críticos. Assim, no parágrafo inicial da introdução à Analítica dos Conceitos (B 90-91), ele apresenta como tarefa dessa seção uma análise do entendimento que investigue esses conceitos puros em “seus primeiros germes e disposições no entendimento humano” (B 91). Evidentemente, formular o problema nesses termos próximos aos do inatismo disposicional de Leibniz com frequência induziu os comentadores da *Crítica* a interpretar o procedimento de Kant como, em última análise, adesão a uma forma de inatismo de teor leibniziano. Este trabalho pretende mostrar que, ao contrário de adesão ao inatismo, essa estratégia de buscar os “primeiros germes e disposições” das categorias no entendimento puro constitui a estratégia pela qual Kant dirige a investigação das categorias para o terreno de uma investigação transcendental e, com isso, evita apoiar os

argumentos da Dedução Metafísica na tese inatista, bem como o suporte ontológico que essa tese traz consigo.

LIBERDADE COMO FUNDAMENTAÇÃO PARA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL

Marlon Chrystian Rosa
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: As obras de Maquiavel têm grande impacto no que diz respeito a forma com que se analisa a política, nos seus comentários mais memoráveis, o autor florentino nos diz que existem padrões na histórica e que eles sempre voltam a se repetir de forma cíclica, o *corsi e recorsi*, portanto, os governos também estão sujeitos a esse capricho da história, nascendo, se deteriorando e morrendo. A partir disto em sua análise encontra padrões de ação política visando entendê-los, como também poder antecipá-los e isso nos ensinaria a como lidar com a política já que segundo ele, os povos sempre mudam, mas os governos permanecem os mesmos. Entender esses padrões como é apresentado no “*O príncipe*” é fundamental para a formação do governante idealizado por ele, que se valeria desse conhecimento para orientar-se nas diversas decisões que viria a tomar, seja para ocupar o poder ou se manter nele, como também no aspecto central deste trabalho, mostrar como isso se aplica na visão republicana de Maquiavel. Na obra “*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*” o autor irá, diferente da abordagem sobre os principados, tratar das formas de repúblicas que para ele tem o seu motivo de existência preservar a liberdade. Ao analisar os governos romanos de outrora, vai identificar que o nascimento de boas leis surgem da disputa entre as classes sociais que divergem entre aqueles que querem dominar e

aqueles que não querem ser dominados e como isso fomenta a preservação de um governo, um papel não só delegado ao governante mas também da ação política do povo que a compõe. Dado isso pretende-se levantar a partir das obras do autor e com auxílio de comentadores, a formação do conceito de liberdade e como isto implica fundamentalmente para constituir os meios de condição para ação política do povo nesta formação social republicana, permeando a ação ativa política, como a formação das virtudes cívicas até a manutenção de um governo através da aplicação das liberdades individuais.

O “CANALHA SENSATO” EM HUME: O PAPEL DO INTERESSE

Paola Pavanello
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: A presente exposição possui como objetivo apresentar o papel do interesse em David Hume, visando identificar como o interesse possui relação com a teoria da justiça do autor. O interesse se mostra importante uma vez que se apresenta como o fundamento do estabelecimento da justiça, ao mesmo tempo em que é o princípio capaz de motivar a ação de transgressão do canalha. O ponto de partida é o problema do “canalha sensato”, a saber, daquele indivíduo que abre exceção para si do cumprimento das regras de justiça em benefício próprio. Após, busca-se apresentar como ocorre o estabelecimento das regras de justiça e como o interesse é o motivo que possibilita a formação dessas regras. Assim, discute-se a figura do “canalha sensato”, visando identificar que o mesmo interesse que leva a observação das regras de justiça é o que motiva a ação do “canalha”. A partir da leitura

e análise de textos de Hume, especificamente o livro III intitulado 'Da Moral' do *Tratado da Natureza Humana* e as *Investigações sobre os princípios da moral*, e de seus comentadores, a presente exposição desenvolve a hipótese de que, embora Hume fundamente a justiça com base no interesse, isso não significa dizer que o filósofo defenda um egoísmo radical, visto que o autor não considera o interesse próprio como a fonte das distinções morais e na medida em que a obrigação moral para com a justiça é originada pela simpatia com o interesse público.

O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA: WELLMAN CONTRAS AS OBRIGAÇÕES ASSOCIATIVAS

Pedro Augusto Griggio Rodrigues
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: A presente exposição tem como objetivo apresentar as objeções de Christopher H. Wellman às teorias associativas da obrigação política, com o propósito de compreender os motivos que levam o autor a afirmar que essas teorias não resolvem o problema da obrigação política. Para tanto, inicia apresentando os argumentos das teorias associativas, cujo principal representante é Ronald Dworkin, tentando demonstrar como pretendem justificar a obrigação política. Após, analisa-se a argumentação de Wellman contra essas teorias, com o objetivo de compreender como elas falham na pretendida justificação. A partir da leitura e análise de textos do referido autor, em destaque os textos *Associative allegiances and political obligations* e *Is there a duty to obey the law?*, bem como de autores auxiliares, busca-se compreender porque, para o autor, as obrigações associativas não são suficientes para resolver o problema da obrigação política, ou

fundamentar um suposto dever de obedecer à lei. Adota-se a hipótese de que Wellman está certo, na medida em que sua argumentação é convincente, e que o problema da obrigação política ainda continua em aberto.

POSITIVISMO LÓGICO E JURÍDICO, O QUE HÁ ALÉM DOS NOMES?

Pedro Henrique Nogueira Pizzutti
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo investigar se existe algum elo de ligação entre o movimento do Positivismo Lógico e do Positivismo Jurídico que esteja para além da alcunha de “positivista”. Com vistas a esse objetivo, buscamos estabelecer as características gerais dessas tradições, a origem do termo em cada uma delas e a relação com o positivismo “clássico”. Escolhemos o Positivismo Lógico e Jurídico pelo fato de o termo “positivismo” constituir-se, hoje, como uma espécie de selo depreciativo que alguma filosofia ou pensamento pode carregar e, também, pelo destaque que tais tradições tiveram e têm em suas respectivas áreas. O Positivismo Lógico é um antigo conhecido da tradição da Filosofia Analítica e foi responsável pela fundação da disciplina de Filosofia da Ciência como campo de pesquisa com uma agenda e expediente autônomo, o que faz com que todo estudante de Filosofia da Ciência já deva ter ouvido falar dele. Esse foi hegemônico no cenário filosófico nos anos de 1920 e 1930 e sua influência seguiu forte no campo da metateoria científica até meados de 1970. Após as duras críticas que o movimento sofreu, ele é considerado, nos dias atuais, morto e definitivamente superado. Já o Positivismo Jurídico, por sua vez, está vivo, forte e possui autores

renomados que se intitulam positivistas jurídicos. Sendo ele, junto à Teoria do Direito Natural, uma das duas grandes escolas em Filosofia do Direito, o que faz com que todo estudante dessa área leia e conheça o pensamento de algum autor positivista. Diante de tamanha importância e do selo de “positivistas”, era de se esperar, *prima facie*, que os movimentos tivessem algum elo de ligação para além do nome. Nossa investigação, mostra, por outro lado, que eles não descendem de uma mesma árvore genealógica e nem são parentes diretos. Contudo, defenderemos a hipótese de que ambos compartilham de uma atitude ante seus objetos de estudos que, não necessariamente, deriva do fato deles serem tradições “positivistas”.

ENTRE POLÍCIA E POLÍTICA: UMA ABORDAGEM DOS DIREITOS A PARTIR DO PENSAMENTO DE JACQUES RANCIÈRE

Thiago Pelogia
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO: Com os eventos que marcaram o séc. XX, tais como duas guerras mundiais, a ascensão de regimes totalitários e a intensificação da indústria, da economia de mercado e da técnica, novas questões políticas se tornaram objeto de reflexão da filosofia, reflexões essas que podemos perceber nas importantes obras produzidas nas últimas décadas. Dentre as incursões filosóficas realizadas, o pensamento de Jacques Rancière chama atenção ao destacar a existência de um ódio à democracia – tema abordado principalmente na obra *La Haine de la Démocratie* de 2005. Embora o pensador francês faça a leitura desse fenômeno a partir da condição contemporânea das sociedades ocidentais democráticas, sua argumentação se

fundamenta em um diagnóstico que remonta ao surgimento da democracia grega ao nascimento da política como esfera de reflexão filosófica em Platão e Aristóteles. A tese de Rancière levantada em *La Méésentente* (1995) é a seguinte: o conjunto de ações e de atos de fala que a tradição filosófica chamou de política é, ao contrário, polícia, de modo que aquilo que comumente se entende por democracia – enquanto forma de regime governamental fundamentada no consenso e que estrutura o Estado de uma determinada sociedade – não é, de fato, democracia, uma vez que essa se circunscreve à ordem policial que define os lugares de aparência no sensível. Para Rancière, a política se constitui como um acontecimento raro que busca evidenciar um dano: a existência de uma parcela que não é tomada como parcela, ou seja, de uma voz que não é ouvida como voz, mas apenas como ruído; a expressão de um dano que revela a contingência da lógica policial que define uma ordem do sensível como formas *a priori* que conformam o que é visto e ouvido e *como*, que conformam e legitimam relações desiguais. À política, por outro lado, Rancière reserva o sentido de torção, de rompimento. A política se dá por uma série de atos de tomada de palavra que montam uma cena e interrompe a lógica policial, permitindo o aparecimento daquilo que antes não cabia se ver. De modo que a democracia de fato deva se constituir como o nome próprio da política, ou seja, como esse ato de tomada de palavra em que as desigualdades contingenciais são interrompidas por meio da verificação da igualdade de cada ser falante por cada ser falante. Nesse âmbito, pensar os direitos a partir de Rancière incorre nessa dualidade, nesse impasse entre política e polícia e na confusão entre essas duas realidades. Pensar os direitos por meio da noção de política e democracia de Rancière é pensar os direitos para além do simples reconhecimento das identidades fixadas pela ordem policial que se manifesta no

âmbito jurídico. É nesse sentido que esse trabalho se encontra e busca realizar sua investigação.

O PARADIGMA PROCEDIMENTALISTA DO DIREITO INTERNACIONAL EM JURGEN HABERMAS

*Vanessa de Oliveira Soares
Universidade Estadual de Londrina (UEL)*

RESUMO: A presente proposta de comunicação considera a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, para a solução de conflitos Internacionais, onde ele procura esclarecer os fundamentos de uma teoria crítica da sociedade diante das tensões existentes entre os direitos humanos e a autonomia política internacional, diante de sua percepção de modernidade, como um processo inacabado e sua concepção democrática de Estado Constitucional. Em sua teoria o autor apresenta uma linha de pesquisa acerca da filosofia política contemporânea, sua teoria normativa do estado de direito e da democracia, com enfoque no paradigma procedimentalista do direito, desenvolvido em sua Obra “Faktizität und Geltung”¹. A aplicação da teoria da ação comunicativa nas análises das relações políticas internacionais, para Habermas, é resultado de uma evolução do mundo da vida, instável e complexo, que apresenta uma tensão interna entre fato e legalidade, o que dificulta a pacificação amigável de conflitos, causando cada vez mais conflitos sociais, sejam em escala nacional ou internacional. Para Habermas o direito, através da ação comunicativa, seria capaz de se apresentar como mediador nas relações internacionais, tonando a vida pacífica, mesmo para Estados e pessoas que discordam em questões básicas, de acordo com suas concepções ou esferas privadas. O direito, para desempenhar este árduo papel de manter a ordem social,

para sociedades de vários níveis de desenvolvimento e não mais homogêneas, deve encontrar regras gerais de justificação, o que Habermas chama de processo de racionalização. O autor, para elucidar sua teoria e considerar todas as especificidades do mundo vivido, constrói um sistema de direito com base no que já existe, uma utopia realista, para sociedades democráticas.

TEXTOS COMPLETOS

OS PRINCÍPIOS DO DIREITO INTERNACIONAL DE MARTHA NUSSBAUM

Daniela Hruschka Bahdur

Introdução

A obra “Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie”, é originária de diversas conferências realizadas por Martha C. Nussbaum. O Capítulo 1, é resultado das Conferências Tanner, em Camberra, na Australian National University e na Cambridge University respectivamente nos anos de 2002 e 2003. Já os capítulos 2 e 3, resultam de apresentações na Divisão do Pacífico como também na Escola de Crítica e Teoria da Cornell University. Quanto aos capítulos 4 e 5 sobre Justiça Transnacional são oriundos de uma conferência à Olaf Palme em Oxford e, finalmente o capítulo 6 fora apresentado em um simpósio em honra a Alan Gewirth. Esta coletânea de estudos em forma de palestras foi impressa e publicada em outras versões antes de compor esta obra. Esclarece, no entanto, Nussbaum que na obra as formulações sofreram modificações e estão mais exatas que em publicações anteriores.

Martha Nussbaum é claramente crítica de John Rawls. Critica esta, justificada pelo reconhecimento da autora de ser a teoria política de Rawls, “a mais forte da contemporaneidade dentro da tradição contratualista e de filosofia política”. Neste aspecto prioriza justamente problemas não solucionados,

omitidos ou lacunosos da Teoria de Rawls. Com extremo respeito intelectual admite que muitas questões foram simplesmente solucionadas por ele e o objetivo é a ampliação da teoria com as adaptações e alterações inevitáveis em seu ponto de vista.

Desta forma toma como guia a teoria política de Rawls com acréscimo de questões/problemas não solucionados por ele ou não existentes a seu tempo.

A autora ficou conhecida mundialmente com a obra: “A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega”, publicada em 1986 enquanto a presente em análise data de 2006. Por certo a mudança do objeto de estudo de filosofia antiga para questões de filosofia política e justiça social contemporâneas deu-se pelo trabalho por ela desenvolvido no Instituto de Pesquisas para o Desenvolvimento Econômico na Universidade das Nações Unidas em Helsink ao lado do economista indiano Amartya Sen.

Segundo suas palavras Nussbaum “saiu da vida insular típica dos acadêmicos norte americanos”, e seu estudo passou a concentrar-se em especial às pessoas em situação vulnerável nos países pobres, à exemplo da comprovação da precariedade ainda mais agressiva em relação às mulheres na Índia através de estudos sociológicos combinados à filosofia da autora.

O Estudo de casos na sociedade indiana resultou na obra: “Mulheres e desenvolvimento humano: enfoque das capacidades”.

O presente artigo discorrerá justamente sobre a segunda versão de sua lista transcultural, universal de capacidades humanas essenciais para uma vida digna segundo Nussbaum, que desenvolveu não somente argumentos faltantes na teoria Rawls como interpretou e conceituou o rol de direitos humanos previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Uma breve análise da questão da justiça em relação ao contratualismo internacional, prioridade de direitos, capacidades e globalização serão expostas a fim de oferecer ao leitor um breve recorte do pensamento e conclusões de uma das mais proeminentes filósofas contemporâneas.

A metodologia adotada é a analítica dialética de Hegel na qual se considera fatos dentro do contexto social, direito comparado e análise de diplomas internacionais pertinentes ao tema.

“Uma vida digna da dignidade humana” – 10 capacidades centrais

A lista de capacidades (*capabilities approach*) tem objetivo de servir como base instrumental para elaboração de políticas públicas em consonância com os direitos humanos e os direitos fundamentais na esfera constitucional além das garantias e standards mínimos elencados nos diplomas legais internacionais. É importante observar que este estudo consagrou Nussbaum ao lado de Sen como uma das representantes da teoria das capacidades fundada em preceitos aristotélicos de felicidade sobrepondo o ideal kantiano de boa vontade, embora não tenha completamente descartado o último. Afinal, o Copérnico da filosofia como o chamou Dietrich Schwanitz¹, cimentou o construtivismo como única possibilidade de elaboração teórica séria.

A importância da autora está justamente no resgate do papel das emoções em conjunto à ética e as considerações desenvolvidas sobre a função cognitiva das emoções no campo da ética. Para tanto, recorre Nussbaum aos helenistas e aos estoicos. Situando numa posição que oscila nas relações entre as emoções e as crenças.

Diante deste cenário percebe-se a busca pela análise de outras facetas humanas influenciadoras da razão, do

conhecimento, da completude de entendimento do humano.

Dez capacidades centrais

Aqui se observa a elaboração de diretrizes concretas sobre o significado de conceitos previstos na Declaração Universal de Direitos Humanos¹, ou seja, a partir deste diploma legal amplia os significados práticos com base política filosófica sólida, fundamentada, *a priori* e à Aristóteles.

Nussbaum ¹	DUDH 1948 ¹
<p>1. Direito à vida: não morrer prematuramente por falta de assistência ou cuidado;</p>	<p>Artigo III - Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.</p> <p>Artigo XXII - Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social, à realização pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.</p>
<p>2. Saúde física: ser capaz de ter boa saúde, inclusive saúde reprodutiva; alimentar-se adequadamente; ter proteção adequada;</p>	<p>Artigo XXV - 1. Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e</p>

	<p>os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle. 2. A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio gozarão da mesma proteção social.</p>
<p>3. Integridade física: não ser vítima de violência, poder circular livremente pelos lugares, ter oportunidade de satisfação sexual e liberdade de escolha em assuntos reprodutivos;</p>	<p>Artigo III - Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.</p> <p>Artigo IV - Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.</p> <p>Artigo V - Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.</p> <p>Artigo VI - Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.</p> <p>Artigo VII - Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem</p>

	<p>qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.</p> <p>Artigo VIII - Todo ser humano tem direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.</p> <p>Artigo IX - Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.</p> <p>Artigo X - Todo ser humano tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir sobre seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.</p> <p>Artigo XI - 1. Todo ser humano acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em juízo público no</p>
--	---

	<p>qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa. 2. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.</p> <p>Artigo XIII - 1. Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado. 2. Todo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar.</p>
<p>4. Sentidos, imaginação e pensamento: ser capaz de usar os sentidos, imaginar, pensar, raciocinar – e de fazer essas coisas de uma maneira “verdadeiramente humana”, uma maneira informada e cultivada por uma educação adequada; ser capaz de usar a própria mente de modo protegido pelas garantias e liberdade de expressão com</p>	<p>Artigo I - Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.</p> <p>Artigo XVIII - Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de</p>

relação tanto a discurso artístico quanto político, e liberdade de exercício religioso;

mudar de religião ou crença e a liberdade de **manifestar essa religião ou crença**, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular.

Artigo XIX - Todo ser humano tem direito à **liberdade de opinião e expressão**; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, **ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras**.

Artigo XXVI - 1. Todo ser humano tem **direito à instrução**. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. **A instrução elementar será obrigatória**. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito. 2. A instrução será orientada no sentido do **pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades**

	<p>fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz. 3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.</p> <p>Artigo XXVI - 1. Todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios. 2. Todo ser humano tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica literária ou artística da qual seja autor.</p>
<p>5. Emoções: ser capaz de amar quem nos ama e se preocupa conosco; não ter o próprio desenvolvimento emocional prejudicado por sentimentos de medo e angústia;</p>	<p>Sem correspondente específico.</p>
<p>6. Razão prática: ser capaz de formar uma concepção de</p>	<p>Artigo XXIX - 1. Todo ser humano tem deveres para com</p>

<p>bem para si mesmo e de refletir criticamente sobre o planejamento da própria vida;</p>	<p>a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível. 2. No exercício de seus direitos e liberdades, todo ser humano estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática. 3. Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos objetivos e princípios das Nações Unidas.</p>
<p>7. Afiliação: a. ser capaz de viver com outros e por outros; b. ter a base social para o auto respeito e não humilhação;</p>	<p>XXVIII - Todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.</p>
<p>8. Outras espécies: ser capaz de viver com preocupação por e em relação a plantas, animais e o mundo da natureza;</p>	<p>Sem correspondente específico.</p>
<p>9. Lazer: ser capaz de rir, brincar e participar de</p>	<p>Sem correspondente específico.</p>

atividades de recreação;	
<p>10. Controle sobre o próprio ambiente:</p> <p>a. político: ser capaz de participar das escolhas políticas.</p> <p>b. material: ser capaz de ter propriedade.</p>	<p>Artigo XXI - 1. Todo ser humano tem o direito de fazer parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos. 2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país. 3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.</p> <p>Artigo XVII - 1. Todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros. 2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.</p>

Ao analisar a correspondência das capacidades ao ordenamento jurídico fundador da efetivação dos direitos humanos no pós-Guerra, percebe-se a introdução e o desenvolvimento do aspecto de inclusão social e alargamento do conceito de uma vida digna por Nussbaum. Não há enfrentamento do modelo contratual clássico tampouco modelo rawlsiano.

A proposta da autora é de complementariedade,

aperfeiçoamento e adequação às necessidades sociais ampliadas. Por certo, não havia em terra arrasada a preocupação da comunidade internacional quanto a garantias ao lazer, meio ambiente e desenvolvimento das emoções em equilíbrio. Situações estas que se fizeram presentes apenas décadas após, quando da realização fática do Estado de bem-estar social.

À época da elaboração da Declaração pelas Nações Unidas tais demandas eram não só supérfluas em contraste com a precariedade dos Estados e indivíduos como inexistente quanto à formulação de seus conceitos em âmbito internacional. Seria o mesmo que se falar em “humanidade” na Grécia antiga, onde sequer existia uma concepção universal de humanidade.

A questão da justiça entre as nações¹

Crerios para acordos entre Estados, a solução em dois níveis, desigualdade de prestígio e força internacional e, em especial, parâmetros de reequilíbrio entre nações ricas e pobres são as questões apontadas pela filósofa como inexistentes na teoria contratualista que seria suprido pela teoria das capacidades na busca de relações internacionais equilibradas e por consequência mais justas.

Segundo Nussbaum “a declaração universal ofereceu somente uma base magra para a sociedade internacional, na medida em que ainda visa garantir os direitos humanos como assunto para ação individual de cada Estado, não para a comunidade internacional como um todo.”

Dez Princípios Para A Estrutura Global

Sobredeterminação para a estrutura global

Neste primeiro ponto há uma crítica em relação ao princípio da diferença rawlsiano, pois este nega responsabilidade das nações ricas em ajudar economicamente nações menos favorecidas o que não se justificaria pois, omissão gera atraso no desenvolvimento das capacidades humanas mesmo que estas nações consigam fornecer de forma precária, por suas próprias instituições domésticas um sistema mínimo social e de direitos. Caracterizaria uma situação de injustiça pautada nas fronteiras em detrimento do ser humano. Assim, defende a responsabilização de uma estrutura econômica mundial no auxílio das estruturas domésticas e que ambas façam tudo o que estiver ao seu alcance para promover as capacidades humanas.

A soberania nacional deve ser respeitada, dentro dos limites da promoção das capacidades humanas

Trata aqui da legitimação de ser uma nação persuadida a financiar determinado projeto global de auxílio; embargos econômicos a Estados que não sejam, na linguagem de Rawls, “dignos de respeito como um membro da Sociedade dos Povos”; como também a intervenção coercitiva militar em casos extremamente limitados como genocídio, tortura e outras violações graves de direitos humanos.

Observe-se que compartilha o fundamento kantiano exarado em À Paz Perpetua de que o colonialismo é uma abominação moral e não se trata aqui de imposição de padrões próprios a outros Estados igualmente soberanos, mas sim

como *ultima ratio*, jamais uma espécie de cruzada de intervenções humanitárias capazes de gerar ainda mais desestabilização não só local, como mundial.

Ressalta a falta de autocrítica americana, por exemplo, em relação à aplicação da pena capital em muitos de seus estados a despeito da pressão internacional pela revogação desta legislação penal.

Ainda, considera o conceito “povo” de Rawls, um desvio intelectual, pois não haveria na teoria contratualista justificativa moral para soberania se tomássemos o Estado como dado, mas “deriva da dignidade do ser humano individual, da habilidade de reunir-se com outros para determinar leis de todos como um aspecto fundamental da liberdade humana”¹ aos moldes de Grotius. Justificado este argumento por ser sua teoria imprestável para o conceito de “povo”, pois, o que merece respeito é o Estado como um conjunto de estruturas institucionais básicas de sociedade aceitas por pessoas e pelas quais se responsabilizam.

A proposta visa uma atuação diplomática enérgica e trabalho da comunidade internacional de orientação dos Estados de acordo com princípios do direito internacional dos direitos humanos na medida em que sejam moralmente justificáveis para que o adotem e implementem.

As nações prósperas têm a responsabilidade de fornecer uma parte substancial de seus PIB às nações mais pobres

2% do PIB é o percentual arbitrado aleatoriamente por Nussbaum como moralmente adequado inicialmente. Países como Dinamarca e Noruega quase atingem este percentual, enquanto as demais nações europeias destinam em torno de 1% de seu PIB, os Estados Unidos reservam apenas 0,01% para

este fim.

Os critérios para destinação dos recursos deveriam observar o grau de respeito dos Estados à lista de capacidades e em caso de corrupção governamental, sabidamente mais explícita em nações mais pobres, dar-se-á preferência em fornecer ajuda através de ONGs em detrimento da ajuda direta a governos.

As empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões em que operam

Responsabilização moral através da promoção da educação e de boas condições ambientais deverá ser parte das exigências da nova ordem global. Isso não seria uma via de mão única, pois estabilidade e satisfação de vida dos empregados e maior esclarecimentos políticos fortaleceriam democracias e seriam igualmente benéficas para empresas. O argumento central é a decência moral a despeito dos efeitos em prol das multinacionais.

Em relação às leis trabalhistas as empresas deveriam considerar as leis internas apenas como parâmetros mínimos e ir além na proteção dos direitos de seus empregados, se não de forma espontânea através da tomada de responsabilidade individual dos consumidores.

As principais estruturas da ordem econômica global devem ser planejadas de tal modo que sejam justas com os países pobres em desenvolvimento

Relata-se aqui a insuficiente reflexão ética e consequente desequilíbrio não equalizado nos acordos

comerciais internacionais. Visto serem normas morais quase que inexistentes nos tratados econômicos e comerciais não promovem uma reformulação realista capaz de fomentar políticas públicas em países mais pobres.

O Banco Mundial é a instituição internacional mais acessível como ponto de partida para formulação de acordos globais de objetivos morais.

Deveríamos cultivar uma esfera pública global tênue, descentralizada, mas ainda assim contundente

Nussbaum não se refere a um “Estado Global” mas, a implementação de poderes coercitivos ao sistema limitado global. Dentre estes poderia se considerar além do existente Tribunal Penal Internacional, regulações específicas ambientais, implantação de uma taxa aos países do hemisfério norte para apoio aos do hemisfério sul, padrões globais de trabalho e um imposto global como sugerido por Thomas Pogge.

As organizações já existentes como a OIT, OMS e órgãos da ONU podem auxiliar, mas não afirma que deveriam ser transformados neste sistema global.

A questão da soberania nacional deve ser aqui secundária em relação ao desenvolvimento das capacidades.

Todas as instituições e (a maioria dos) indivíduos deveriam prestar atenção aos problemas dos desfavorecidos em cada nação e em cada região

O argumento central é de que “o dever de solucionar problemas graves não deveria ficar primariamente com aqueles cujas vidas são vividas em circunstâncias

desesperadoras.”

O foco da comunidade mundial dentre as precariedades deverá ser direcionado em primeira linha às pessoas com baixa qualidade de vida de acordo com critérios da lista de capacidades. Cita ainda situação das mulheres e outros grupos que podem ser ocultados/silenciados sob o princípio da soberania nacional.

A assistência aos enfermos, idosos, crianças e deficientes deveria constituir um foco importante de atenção da comunidade mundial

Os cuidados à pessoas em condições de dependência são desfavoravelmente relegados às mulheres. O envelhecimento populacional e as crises do HIV são apontados como fatores que podem agravar ainda mais desigualdade de gênero, na medida em que mulheres são prejudicadas num maior numero em seu desenvolvimento intelectual e laboral.

Uma espécie de divisão de tarefas deveria ser adotada no Estado, no ambiente de trabalho e na família somados à intervenção internacional.

A família deve ser tratada como uma esfera preciosa, mas não “privada”

As doutrinas contratualistas não resolveram de forma adequada a questão das liberdades individuais na família excluindo-a de forma absoluta da esfera publica. O Estado deve fornecer meios de defesa da vida de uma menina que não está sendo alimentada por seus pais que visam não pagar um dote de casamento, por exemplo. Outra violação que atinge ambos os gêneros é a tradição do casamento arranjado, muitas

vezes já no nascimento da criança.

Há, portanto, certos limites às escolhas e decisões parentais que devem ser reguladas e efetivadas pelo Estado em observância dos direitos e liberdades fundamentais.

“A proteção das capacidades humanas dos membros das famílias é sempre a principal”, mas não é a esfera doméstica absolutamente privada e inviolável frente a princípios e valores do direito internacional dos direitos humanos.

A demora da comunidade internacional em promover mudanças no tratamento diferenciado entre meninos e meninas não é justificável e exige políticas públicas e debate político interno e externo na busca da igualdade.

10. Todas as instituições e indivíduos tem a responsabilidade de apoiar a educação como chave para a autonomia de pessoas atualmente desfavorecidas

A educação é o elemento mais importante para democracia e está entre os recursos mais mal distribuídos no mundo. Governos, comunidade internacional, iniciativa privada, ações individuais poderiam ir muito além do que é realizado em termos de política educacional.

A ênfase está ainda na concepção modificada da educação como um meio de enriquecimento geral do ser humano e não unicamente como instrumento fornecedor de habilidades técnicas para a busca da riqueza.

Conclusão

Nussbaum apresenta, portanto, uma nova ótica a respeito do princípio da cooperação internacional, lista deficiências sociais comuns aos países pobres, apresenta as 10 capacidades e os 10 princípios para as Nações como norte de necessidades que não são estanques, propõe a flexibilização das instituições domésticas na busca de uma realidade onde o direito se limitaria a fixar parâmetros mínimos de conduta e expõe a ação movida exclusivamente aos moldes morais da idealização kantiana.

É uma proposta válida para resolução dos problemas urgentes de justiça social desenvolvida sob o enfoque das capacidades, mas não a estes limitados. A filosofia serve de base para o desenvolvimento de um mundo decente e quando da implementação destas propostas com o fim de desenvolvimento das capacidades deve deixar o trabalho para outras disciplinas.

Ainda que não tenha elaborado um sistema para a realização da justiça aqui almejada, as propostas direcionam ações objetivadas à vantagem mútua como base para uma política liberal e a proposta desta obra é justamente mostrar um “retrato” do que pode ser possível e não como isso pode ser possível.

Decidiu como tantos, lançar sua teoria para o mundo e, após a maturação necessária fornecer os meios, o como fazer, em outra obra “Capabilities and Compassion”.

Referências

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- BAUMAN, Zygmunt. **A riqueza de poucos beneficia todos nós?**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2015.
- _____. **Retrotopia**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 23. Tiragem. São Paulo: Elsevier Editora, 2004.
- FELDHAUS, Charles. **Direito e Moral: Três estudos a respeito da filosofia prática de Kant**. Florianópolis - Santa Catarina: Apolodoro Editora, 2007.
- FRIEDEL, Egon. **Kulturgeschichte der Neuzeit**, Band 2. 9.Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Juli 1991.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. 3. Reimpressão. Petrópolis: Editora Vozes.
- LEGISLAÇÃO INTERNACIONAL COMENTADA. 2. Edição. Salvador: Editora Juspodivm, 2017
- MARCONDES, Danilo / STRUCHINER, Noel. **Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer**. 1. Reimpressão, 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.
- MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 7. Edição. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- NOGUEIRA, Alberto. **Viagem ao Direito do Terceiro Milênio: justiça, globalização, direitos humanos e tributação**. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2001.
- NUSSBAUM, Martha C.. **Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie**. Trad. Susana de Castro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- _____. **Interview with Professor Martha Nussbaum - Part 1**, Thomson Reuters Austrália, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fm60uwQgeuU>. Acesso em: 01. ago.2019.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. 4. Ed. Revisada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

- SACHSIDA, Adolfo. **Considerações econômicas, sociais & morais sobre a tributação**. São Luiz: Resistencia Cultural, 2015.
- SACKS, Lord Jonathan. **A dignidade da diferença**: como evitar o choque de civilizações. São Paulo: Editora Sêfer, 2013.
- SCHNEIDER, Wolf. **Große Verlierer**: Von Goliath bis Gorbatschow. 2.Auflage. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, April 2007.
- SCHWANITZ, Dietrich. **Cultura geral**: tudo o que se deve saber. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. **Bildung**: Alles, was man wissen muß. München: Wilhelm Goldmann Verlag, Februar 2002.
- ZIEGLER, Jean. **Das Imperium der Schande**: Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung. 2. Auflage München: Wilhelm Goldmann Verlag, Juni 2008.

O “CANALHA SENSATO” EM HUME: O PAPEL DO INTERESSE

Paola Pavanello

Introdução

David Hume (1711-1776), nas *Investigações sobre os princípios da moral* na seção 9, parte 2, § 22, introduz a figura do canalha sensato em sua teoria moral e política como sendo aquele que burla as regras de justiça a fim de obter alguma vantagem que julga benéfica para si próprio. Nesse sentido, é o indivíduo que, agindo com sensatez, reconhece as regras de justiça e sua importância, não quer que elas deixem de existir, mas tira vantagem das oportunidades em que pode abrir exceções para si. Em resumo, o canalha se aproveita do fato de que os outros seguem as regras de justiça, usando-as em benefício próprio, para obter vantagens e aumentar sua fortuna. Ele sabe da importância de se seguir essas regras e da importância da sociedade, mas acredita que um ato de injustiça trará um acréscimo considerável para sua fortuna sem sucumbir as regras de justiça e a sociedade como um todo. Em sua ação, é notável a presença do interesse próprio como o princípio que motiva sua transgressão, pois é de seu interesse aumentar sua fortuna quando percebe a possibilidade de fazê-lo burlando as regras gerais que regulam a ação dos homens na sociedade.

Tendo em vista o interesse do canalha que o leva a violar as regras de justiça, o objetivo da presente pesquisa é compreender o papel do interesse próprio na filosofia do autor, uma vez que o mesmo interesse que cria as regras de justiça é o que motiva a ação do canalha. Partindo do pressuposto de que o interesse possui um papel fundamental tanto na ação do canalha quanto para a observância das

regras de justiça, será pertinente analisar inicialmente o papel do interesse para a constituição das regras de justiça a fim de compreender o real problema a que o presente artigo se destina, a saber, a compreensão de que o mesmo interesse que leva os homens a instaurarem regras gerais, a saber, a justiça, para sua conduta é o mesmo interesse que leva o canalha a transgredi-la. De modo posterior ao esquema geral da teoria do autor, será exposto o papel do interesse na ação do canalha sensato. Para tanto, será fundamental recorrer a primeira obra escrita pelo autor, a saber, *O Tratado da natureza humana*, especificamente o Livro III intitulado 'da moral' e as *Investigações sobre os princípios da moral* juntamente com alguns principais comentadores.¹

O papel do interesse: A justiça

A teoria política de David Hume se baseia na existência de regras de justiça que são os pilares da vida em sociedade. Essas regras consistem na estabilidade da posse, na transferência por consentimento e no cumprimento de promessas. O filósofo enquadra tais regras de justiça como virtudes artificiais, isto é, como virtudes que derivam da invenção e do engenho humano e que são os pilares da convivência em sociedade, pois é somente por meio delas que a convivência social entre os homens se torna pacífica e segura. Essas regras são úteis e importantes tanto para o convívio social como um todo, como individualmente, tendo em vista que é do interesse particular de cada indivíduo manter as regras de justiça para usufruir das vantagens de segurança e cooperação mútua da sociedade.

Os homens obedecem às regras de justiça pois elas lhe são úteis, uma vez que elas asseguram a paz, estabilizando a posse e permitindo o convívio social e usufruto dos benefícios

de cooperação, assistência mútua e subsistência. Assim, a cooperação social é positiva, pois torna a vida humana melhor que a vida na natureza, mas como o homem apresenta um altruísmo limitado, preferindo a si mesmo e aos seus familiares e amigos mais próximos que aos demais, esse caráter impossibilita a vida em sociedade, pois para satisfazer seus interesses os homens utilizarão a força e violência para obter o que almejam. Por isso que para Hume, para o convívio humano funcionar e ser possível que cada um usufrua de suas vantagens, é crucial que se obedeça às regras de justiça.

É do interesse do indivíduo obedecer tais regras uma vez que elas lhe são extremamente úteis. Esse caráter de utilidade mencionado é criado por conta da escassez de bens na natureza, onde não há todos os bens abundantemente para que todos possam usufruir, juntamente com a noção de que o homem é frágil, pois possui fraquezas e não apresenta nenhuma habilidade para compensar tais faltas. Tendo em vista esse quadro em que os homens se encontram, somente por meio da vida em sociedade que se torna possível superar tais limitações e fragilidades, fazendo com que seja possível usufruir as vantagens provenientes da sociedade como a assistência mútua e subsistência, tão importantes para superar tais fragilidades e faltas da natureza. No entanto, essa convivência e suas vantagens são agravadas pela característica do altruísmo limitado presente nos homens, onde preferindo a si mesmo e aos seus próximos que aos demais, utilizam a força e violência para obterem o que almejam. Diante desse quadro brevemente delineado, é notório que se instaura instabilidade e insegurança na vida em sociedade, o que impossibilita a vida em grupos e conseqüentemente o usufruto dos benefícios provenientes dela.

Percebendo tais inconvenientes, os homens convencionam¹ gradativamente as regras de justiça, estabilizando a posse inicialmente e cessando o uso da força e

violência, assegurando, assim, a ordem e a paz ao regular a convivência dos homens em sociedade. Nesse sentido, é possível notar claramente o sentido de utilidade da justiça a que leva os homens a observá-la, pois ela lhes é útil na medida em que, ao regular o convívio, torna a convivência possível assim como o gozo das vantagens de subsistência e assistência mútua.

Hume define especificamente que uma convenção deriva de “uma percepção de interesse comum” (EPM, p. 392, § 7), pois ela é um sentido geral do interesse expresso mutuamente por todos os indivíduos que compõem a sociedade. Esse sentido geral do interesse comum leva os homens a agirem de acordo com determinadas normas estabelecidas por meio de um conhecimento prático, pois a partir do momento que os homens começam a perceber que é de seu próprio interesse que o outro fique com suas posses desde que ele aja da mesma maneira, é criada uma consciência de interesse comum entre todos, que por ser conhecida e experimentada, passa também a ser praticada.

Assim, essas convenções criadas pelos homens são os pilares da boa convivência em sociedade, a observância delas favorece a possibilidade de tal convivência, do usufruto do benefício da assistência mútua e superação da escassez que somente a sociedade pode proporcionar. Nesse sentido, os homens seguem essas regras tendo em vista seu próprio interesse de subsistência, pois percebem que o melhor meio de atingir seus interesses é restringindo-os por meio delas.

As convenções que regulam a conduta humana, para que seja possível viver em sociedade e aproveitar suas vantagens de assistência mútua e a superação da escassez, se derivam das necessidades e interesses da sociedade como um todo e são fundamentais para restringirem o egoísmo que os homens possuem em sua natureza. Assim, os deveres e as regras de conduta só são possíveis depois de tais convenções,

quando há, portanto, uma vida em sociedade. Caso contrário, os homens não seguiriam os princípios justos e nem seria possível esperar atitudes condizentes a ela, por não fazerem parte da natureza humana, mas advindo necessariamente dos interesses particulares, e conseqüentemente, da sociedade como um todo.

Essa utilidade que permite convencionar as regras de justiça está ligada ao interesse dos homens, uma vez que só são consideradas úteis por satisfazerem o interesse humano em alguma medida. Esse interesse que é satisfeito por meio da convenção das regras de justiça é o do benefício de manter a sociedade a fim de usufruir os benefícios provenientes da convivência entre os homens de assistência mútua e subsistência. Assim, é esse interesse que é capaz de impelir o homem a agir segundo as regras gerais da justiça.

Ainda que as regras de justiça, a saber, a estabilidade da posse, a transferência por consentimento e o cumprimento de promessas regulem a conduta humana, Hume (THN, 3, 2, 2, § 9) afirma que essas restrições a que os homens submetem suas condutas não são contrárias às paixões, pois sabendo que as paixões impelem a ação humana, não haveria um princípio capaz de motivar a ação humana que fosse contrária à essas paixões que as originaram. Assim, continua a passagem reiterando que tais restrições não são contrárias às paixões, pois se fossem seria impossível aplica-las e nem mesmo mantê-las, sendo contrária apenas ao movimento cego das paixões. Assim, por meio da convenção da justiça, não quer dizer que os homens passam a abrir mão de seus interesses ou do interesse de seus amigos mais próximos a quem compartilha afeição, mas que a melhor maneira de atender aos seus próprios interesses e daqueles que compartilha afeto é por meio das regras gerais de justiça, pois assim a sociedade, que é tão fundamental para o bem estar e sobrevivência, é mantida pacificamente e de maneira segura.

No Livro III do *Tratado da natureza humana*, especificamente na parte 2, seção 2, o filósofo examina a origem da justiça com base no interesse humano, e ainda que reforce essa ideia em outros momentos da obra, é nessa seção que irá afirmar que “(...) o *interesse próprio* é o motivo original para o *estabelecimento* da justiça, mas uma simpatia com o interesse *público* é a fonte de aprovação *moral* que acompanha essa virtude” (THN, 3, 2, 2, §24). Nesse sentido, segundo Hume, a justiça é instituída inicialmente pelo interesse próprio, mas simpatizamos¹ com o interesse dos demais indivíduos da sociedade, e por simpatia com esse interesse público que deriva a aprovação moral feita pelos homens com relação a ações justas ou injustas. A simpatia com o interesse público é capaz de influenciar o gosto dos homens, fornecendo os sentimentos de aprovação ou condenação, ainda que não tenha força suficiente para controlar as paixões humanas.

É diante da passagem acima mencionada que Hume expõe de maneira clara o papel do interesse com relação às regras de justiça, uma vez que os homens observam a justiça por conta do próprio interesse e também por uma simpatia com o interesse público, pois é de seu interesse que a justiça exista para que consiga se beneficiar da assistência mútua, subsistência e superação da escassez, mas ao perceber, por simpatia, que os demais homens também possuem tal interesse, ou seja, que os homens possuem o mesmo sentido de interesse, passa-se a simpatizar com o interesse público. Assim, como descreve no THN 3, 2, 2, § 24, obedecer a justiça é benéfico tanto ao caráter público quanto ao privado. Isso porque é interessante tanto para um indivíduo, quanto à sociedade como um todo, regular sua conduta por meio de tais regras gerais, pois só por meio delas que a sociedade é possível, ao mesmo tempo em que meu interesse particular é atendido.

Em suma, é a condição do altruísmo limitado juntamente com a de escassez da natureza que originaram a virtude da justiça, pois a torna fundamental para o interesse público e também o interesse privado de cada indivíduo. Isso porque, como explica Carvalho (2008, p. 148), o interesse privado não pode se satisfazer plenamente se não for por meio do interesse público, por isso cuidamos de promover o último para que, conseqüentemente, satisfaça também o primeiro. Assim, diante de tais preocupações de cunho público e privado que as regras de justiça se derivam, o autor afirma que tal preocupação não tem sua origem na razão ou em algum tipo de relação de ideias.

Ainda que a justiça seja originada por meio do interesse particular, Hume não defende que o homem seja estritamente egoísta ou só possua amor por si próprio, pois afirma no THN 3, 2, 2, § 5 que ainda que os homens amem mais a si do que a outros, há em sua natureza paixões como a benevolência, altruísmo e outras virtudes naturais, além de sentirem afeição desinteressada por familiares e amigos¹. Assim, os homens possuem paixões benevolentes em sua natureza, mas esse princípio não é estendido a ponto de superar os interesses egoístas em todas as circunstâncias. Gauthier (1982, p. 22) explica que ainda que os homens possuam virtudes naturais, elas não restringem o interesse próprio, mas são capazes de instruir os meios necessários para a maior felicidade das criaturas sociáveis.

A benevolência, nesse sentido, não é forte o suficiente para mudar a afeição guiada pelo interesse humano ainda que não sejamos inteiramente egoístas, tendo em vista que há na constituição original da natureza humana, afeições desinteressadas como pelos familiares e amigos, além da benevolência ou até mesmo o princípio da simpatia, no qual simpatizamos com os interesses e felicidade de outros indivíduos.

Nesse sentido, Kuntz (2011) afirma que a benevolência se esgota antes de atingir os limites da sociedade política, uma vez que o altruísmo limitado aos familiares e amigos mais próximos esgota a capacidade natural de se interessar pelos demais. Hume explicita no THN, 3, 2, 2, § 20-21 que o interesse público ou a benevolência irrestrita não pode ser considerado como o motivo original que os homens observam a justiça, pois caso fossem movidos apenas por tais princípios, não seria necessário instituir regras de justiça que regulam a conduta humana. Da mesma maneira, os homens não possuem em sua natureza apenas interesses egoístas, uma vez que seriam levados a todos os tipos de injustiça e violência.

Deste modo, Hume reitera na mesma passagem que o estabelecimento da justiça depende, portanto, do interesse próprio assim como do interesse público, pois o estabelecimento de tais regras gerais são importantes tanto para a satisfação do interesse particular de cada indivíduo de manter a sociedade como do interesse público, ao perceberem que é do interesse também de todos o usufruto dos benefícios provenientes da vida em grupo.

Por isso que Hume considera que inicialmente a justiça é convencionada pelo interesse próprio tendo em vista a consideração das necessidades da sociedade, pois o melhor meio de atingir o interesse é restringindo-o por meio de tais regras. Por isso Gauthier (1982, p. 11) e Postema (1988, p. 32) consideram a justiça como a virtude do interesse próprio, pois refreia o próprio interesse com o objetivo de satisfazê-lo de maneira eficaz.¹ Em suma, somente por meio da convenção que consiste em se abster dos bens dos outros indivíduos, ou seja, das regras de justiça, que se torna possível atender o interesse de todos e ao mesmo tempo manter a sociedade que é tão benéfica para o bem-estar dos homens (THN, 3, 2, 2, § 9).

Em suma, filósofo explicita no THN, 3, 2, 7, § 11 que a justiça apresenta dois fundamentos diferentes, a saber, o do

interesse próprio quando os homens percebem que não há como usufruir dos benefícios da sociedade sem se restringirem por meio das regras gerais convencionadas, e o da moralidade, que ao observarem um mesmo sentido de interesse comum entre os indivíduos, passam a sentir prazer em contemplar ações segundo a justiça e desprazer com o seu descumprimento. Assim, é por meio de uma convenção voluntária e de maneira artificial que ocorre o primeiro interesse, que depois de plenamente reconhecido, o sentido da moralidade segue de maneira natural ao observar tais regras.

O papel do interesse: o canalha sensato

Diante da teoria da justiça brevemente delineada no presente artigo, Hume destaca um problema que pode surgir com relação ao cumprimento de tais regras, tão importantes para regular a ação humana e que possibilitam o usufruto dos benefícios de subsistência, assistência mútua e superação da escassez. Com relação às regras, o filósofo destaca que existem indivíduos que reconhecem a importância dessas regras e de seu cumprimento, mas que irão criar exceções para si para tirar proveito delas. Esse indivíduo representa a figura do “canalha sensato” (*sensible knave*). O canalha, nesse caso, reconhece que as regras de justiça são importantes, mas não possui esse senso de dever moral com relação a elas, violando-as em benefício próprio, para a satisfação de seu próprio interesse.

Explicando sobre o “canalha”, Hume afirma que,

Embora se admita que nenhuma sociedade pode subsistir sem um respeito pela propriedade, ocorre que, em razão da maneira imperfeita pela qual são conduzidos os assuntos humanos, um canalha

sensato poderá julgar, em casos particulares, que um ato de iniquidade ou infidelidade trará um importante acréscimo à sua fortuna sem causar nenhuma ruptura considerável na confederação ou união social. Que a honestidade é a melhor política pode ser uma boa regra geral, mas está sujeita a muitas exceções, e pode-se pensar que o homem que se conduz com máxima sabedoria é aquele que observa a regra geral e tira proveito de todas as exceções.¹ (HUME, 1983, p. 81, tradução livre).

O canalha sensato é aquele que, agindo com sensatez, observa as regras da justiça, não quer que elas deixem de existir, mas tira vantagem das oportunidades em que pode abrir exceções para si. Em resumo, o canalha sensato aproveita-se do fato de que os outros seguem as regras da justiça em seu proveito próprio, usando-as para obter vantagens e aumentar sua fortuna. Ele sabe da importância de se seguir as regras de justiça para a sociedade, ele sabe da importância da sociedade, mas acredita que um ato de injustiça trará um acréscimo considerável para sua fortuna sem destruir as regras de justiça e a sociedade. O problema, portanto, consiste em conseguir conciliar o papel da figura do canalha sensato com o esquema geral de ações justas que constituem a sociedade, pois não há como explicar para o canalha sensato que ele tem um interesse em ser justo em toda e qualquer situação.

Nesse sentido, Postema (1988, p. 36) afirma que não é do interesse do canalha seguir a justiça quando a injustiça não é detectada. No entanto, para conseguir agir assim, o canalha sensato deveria conseguir manter suas intenções e ações longe do público. Ele deveria se comportar como se sempre seguisse as regras de justiça, enquanto secretamente desenvolveria sua

própria política egoísta, para fazer o que a justiça demanda apenas quando lhe for favorável.

O problema consiste em conseguir conciliar o papel da figura do “canalha” com o esquema geral de ações justas que constituem a sociedade, pois não há como explicar para o “canalha” que ele tem o interesse em ser justo em toda e qualquer situação, isto é, não é possível convencê-lo de que ele não pode agir somente em benefício de seu próprio interesse.

Tendo em vista que o canalha sensato exposto por Hume é o indivíduo que viola as regras de justiça quando consegue agir ocultamente a fim de obter vantagens de sua violação, é notório a presença do interesse próprio em sua ação. Gauthier (1982, p. 22-24) descreve que o a ação do canalha é guiada por uma política interessada, pois decide sua ação ignorando a justiça quando possível. O canalha adere às exigências da justiça até quando o seu interesse próprio não revelar uma exceção que julga proveitosa. No entanto, Hume responde ao canalha ao afirmar que, burlando a justiça, ele se torna impróprio para a vida em sociedade, ou seja, uma pessoa a ser excluída do convívio social e conseqüentemente do usufruto dos benefícios provenientes da sociedade.

No entanto, a dificuldade está em convencê-lo a agir justamente em toda e qualquer situação, inclusive quando pode tirar proveito ao abrir exceção do cumprimento das regras gerais para si. Isso porque, o mesmo interesse próprio, que quando redirecionado para a ideia de manter a sociedade, leva o homem a observar a justiça, também o leva a um caminho oposto. O interesse próprio -ainda que refreado para que se satisfaça de maneira eficaz- que leva à justiça é o que motiva a ação de violação do canalha, ou seja, o interesse que leva à regra também leva o canalha ao caminho oposto de sua observância.

Em suma, o canalha acaba traindo seus próprios interesses ao transgredir a justiça, mas a saída de Hume ao

problema é analisada tanto por Postema (1988, p. 23-24) como insuficiente na medida em que não é capaz de convencer o canalha a observar a justiça, pois ele é sensato o suficiente para saber que seu ato de violação não será prejudicial à sociedade como um todo, nem sucumbirá as regras de justiça e muito menos que deixará de se beneficiar da sociedade. Postema (1988, p. 23-25) afirma que não há como escapar desse problema apelando para sentimentos benevolentes ou interesse pelo bem-estar público ou social, uma vez que não são princípios tão fortes a ponto de refrear ou redirecionar as paixões interessadas, o que leva a concluir que a resposta de Hume é insuficiente. Deste modo, o redirecionamento do interesse do canalha para a manutenção da justiça é, em última análise, sem sucesso, caráter esse que impossibilita uma resposta convincente ao problema levantado pelo filósofo.

Conclusão

Ao longo da presente exposição, é possível concluir que a justiça é convencionada tendo em vista o interesse próprio. No entanto, não é o movimento do interesse cego e impetuoso que origina a justiça e suas regras, mas o interesse refreado pelas regras gerais, pois somente redirecionando o interesse para a manutenção da vida em sociedade para que seja possível se beneficiar de suas vantagens de assistência mútua, subsistência e superação da escassez, que os homens adequam suas ações às exigências da justiça. Em suma, o interesse se satisfaz de maneira eficaz quando é restringido por tais regras gerais. Por isso, Hume assenta que o motivo original para que os homens estabeleçam a justiça é pelo interesse próprio, mas a aprovação moral que acompanha essa virtude é originada pela simpatia com o interesse público. Assim, após a instituição da justiça pelo interesse próprio, os

homens se dão conta que possuem o mesmo sentido de interesse, e a partir daí, passam a aprovar ou desaprovar moralmente as ações conformes ou contrárias à justiça. A regra de justiça é instituída, pois só por meio dela é possível atender ao interesse dos indivíduos da sociedade como um todo ao mesmo tempo em que meu interesse particular é atendido.

No entanto, esse mesmo interesse que conduz os homens a observarem as regras de justiça leva à figura do canalha na medida em que, guiado por seus interesses próprios, viola as regras de justiça, abrindo exceções da regra para si, visando seu próprio lucro e benefício. Assim, o interesse do canalha não é redirecionado para a importância da sociedade, pois ele é esperto o suficiente para saber que seu ato de injustiça não dissolverá a sociedade e muito menos as regras de justiça, podendo continuar usufruindo livremente dos benefícios provenientes da sociedade ainda que transgrida as regras quando sua ação pode ser ocultada. O interesse próprio, portanto, falha em ser redirecionado e não é possível refreá-lo por meio do princípio da benevolência ou do interesse público, pois são princípios que não possuem força suficiente para redirecionar o interesse próprio.

Ainda que Hume tenha fornecido uma resposta ao canalha, o problema permanece inconcluso, pois não há como convencer o canalha a agir justamente em todas as circunstâncias, tendo em vista que o interesse próprio é o princípio que motiva a sua violação e não há outro princípio capaz de contrabalancear o movimento das paixões interessadas.

Referências

CARVALHO, Jairo Dias. "Conceito de criação social em Hume". Kalagatos, Fortaleza, Vol. 5, n. 9, 2008, p. 129-155

- GAUTHIER, David. Three against justice: the foole, the sensible knave, and the Lydian Shepherd. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 7, p. 11-29, 1982.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.
- _____. *An Enquiry concerning the principles of morals*. Edited, and with an introduction by J. B Schneewind. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- KUNTZ, Rolf. Hume: A teoria social como sistema. *Kriterion*, v. 52, n. 124, Belo Horizonte, 2011.
- LECALDANO, Eugenio. "Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue", in: *A Companion to Hume*. Ed. Elisabeth S. Radcliffe. Blackwell Publishing, 2008.
- POSTEMA, Gerald J. Hume's reply to the sensible knave. *History of Philosophy Quarterly*, v. 5, p. 23-40, 1988.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1981
- TAYLOR, Jacqueline. "Hume on Beauty and Virtue", in: *A Companion to Hume*. Ed. Elisabeth S. Radcliffe. Blackwell Publishing, 2008.

O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA: WELLMAN CONTRA AS OBRIGAÇÕES ASSOCIATIVAS

Pedro Augusto Griggio Rodrigues

Introdução

O problema da obrigação política consiste em identificar os fundamentos ou a justificativa do suposto dever moral de obedecer à lei que haveria por parte dos indivíduos submetidos a um Estado determinado. Suposto porque não é claro a existência desse dever¹. Uma teoria, para ser capaz de justificar a existência desse dever, deve ser capaz de justificar que os indivíduos submetidos a um Estado particular possuem um vínculo de natureza moral em relação a esse Estado, que os coloque sob a obrigação de obedecer às diretivas desse Estado, independentemente do conteúdo dessas diretivas.

Nesse sentido, para compreender as críticas de Wellman contra as obrigações associativas, é preciso compreender no que consiste uma obrigação, para compreender o que é a obrigação política e compreender as dificuldades da sua justificação. Assim, obrigações são limitações sobre a liberdade, imposições sobre a vontade, que devem ser realizadas independentemente das inclinações pessoais do indivíduo (SIMMONS, 1950, p. 7-10). Isso significa que as obrigações são imposições feitas aos indivíduos para que façam inclusive aquilo que não querem fazer. Dito de outro modo, obrigações são requerimentos, imposições feitas aos indivíduos para que eles ajam de acordo com a obrigação que possuem, independentemente de se querem ou não a realizar.

Porém, dizer que um indivíduo possui uma obrigação não significa dizer que a existência de uma obrigação estabelece uma reivindicação moral absoluta sobre a ação individual, ou que o indivíduo deve realizar a ação que tem a obrigação de realizar, sem realizar qualquer outro tipo de consideração moral.

Inclusive, o fato de os indivíduos serem obrigados a obedecer ao Estado, tendo em vista os meios coercitivos possuídos pelo Estado, não significa dizer que os indivíduos tenham a obrigação de obedecê-lo. Nesse sentido, é fundamental distinguir entre o *ser obrigado* e entre *ter uma obrigação*, pois, por mais que o Estado possa obrigar os indivíduos a obedecer-lhe, isso não significa dizer que os indivíduos têm a obrigação de obedecê-lo. Em que pese a proximidade conceitual entre as noções, elas são distintas. Primeiro, porque é possível que o indivíduo tenha a obrigação de realizar determinada conduta e não a realize. Porém, dizer que o indivíduo foi obrigado implica que ele tenha, de fato, realizado a conduta, mesmo que contra a sua vontade. Segundo, porque dizer que um indivíduo possui uma obrigação é fornecer-lhe uma razão, de tipo especial, para que ele realize a conduta determinada, razão essa que pode ser sopesada por outros tipos de razões ou outras deliberações morais.

Assim, mesmo que se reconheça a existência de uma obrigação, por parte do indivíduo, em relação ao Estado, é preciso justificar que essa obrigação consiste na obediência às diretivas desse Estado. É nisso que consiste a obrigação política: na obrigação ou no dever moral dos indivíduos submetidos a um Estado particular, de obedecer às suas diretivas, independentemente do seu conteúdo¹.

Cabe destacar que o problema da obrigação política pode ser abordado sob diferentes perspectivas. Normalmente, o problema é tratado tanto a partir da filosofia do direito,

quanto da filosofia política e da ética. Deste modo, a presente exposição tenta focar no aspecto ético do problema, isto é, no tipo de vínculo especial que haveria por parte dos indivíduos em relação ao Estado que estabelecem que os indivíduos teriam a obrigação ou o dever moral de obedecer às diretivas desse Estado.

Como mencionado, uma teoria, para justificar a existência desse dever, deve ser capaz de satisfazer quatro condições: a particularidade, a generalidade, a obrigatoriedade e a independência de conteúdo. A particularidade diz respeito à necessidade de justificar o vínculo moral que os indivíduos possuem em relação ao seu próprio Estado, isto é, que o indivíduo possui um vínculo moral com o Estado em que reside. A generalidade diz respeito à necessidade de mostrar que todos os indivíduos (ou ao menos a maioria considerável) têm essa obrigação moral, ou que ela se aplica a todos (ou quase todos) os indivíduos submetidos a um Estado. A obrigatoriedade e a independência de conteúdo são relacionadas: a teoria deve ser capaz de justificar a obrigação de obedecer à lei porque a lei requer ser obedecida (obrigatoriedade) e que essa obrigação independe do conteúdo dessa lei, ou seja, que a obediência independe daquilo que a lei determina (independência de conteúdo).

E essa é a principal dificuldade em se justificar a obrigação política, tendo em vista que as principais teorias falham em satisfazer algumas dessas condições. Por exemplo, o consentimento é eficaz em satisfazer a condição de particularidade: o indivíduo possui um vínculo especial em relação ao Estado ao qual deu seu consentimento; mas falha na satisfação da condição de generalidade: apenas os que consentiram estariam vinculados, ou teriam a obrigação de obediência. Já a teoria do dever natural satisfaz a condição da generalidade: todos possuem o dever natural de obedecer; mas falha ao satisfazer a condição de particularidade: não

consegue mostrar que esse dever se aplica a um Estado particular.

É nesse contexto que surgem as teorias associativas: como uma tentativa de solução ao problema, sob outro viés. Ao invés de partir do indivíduo isolado e dos atos desse indivíduo que o colocaria sob essa obrigação, ou de assumir certas obrigações como inerentes aos indivíduos, a teoria associativa parte da perspectiva que fazer parte de um grupo (o Estado no caso) implica que o indivíduo tem deveres em relação a esse grupo.

As obrigações associativas

Como mencionado, as obrigações associativas são obrigações que existiriam em decorrência do pertencimento a um grupo. Porém, para compreender o papel das obrigações associativas na tentativa de justificação do problema da obrigação política, é preciso ter em vista que a teoria surge como uma alternativa aos problemas de duas teorias existentes, a teoria do dever natural e a teoria do consentimento¹.

Assim, as obrigações associativas derivariam do pertencimento a um grupo ou comunidade particular, ao contrário de serem obrigações devidas a todos, em decorrência da sua humanidade (dever natural), ou obrigações criadas através de ações diretas dos sujeitos (consentimento). As obrigações associativas, deste modo, existiriam apenas entre aqueles que fazem parte da associação, isto é, que possuem um vínculo especial em vista da participação na associação; e não são nem aceitas explicitamente nem consentidas. Observa-se, então, que, considerando as condições que uma teoria deve satisfazer para ser capaz de justificar a obrigação política, que as teorias associativas são promissoras, visto que são capazes

de satisfazer, pelo menos à primeira vista, duas dessas condições: a particularidade e a generalidade. Satisfaz a condição de particularidade na medida em que a obrigação seria apenas com a associação a qual o indivíduo está inserido; apenas com a associação a qual ele possui esse vínculo associativo. A condição de generalidade é satisfeita na medida em que todos os indivíduos que pertencem à associação, por possuírem esse vínculo associativo, teriam obrigações em relação a ela.

A teoria parte do pressuposto que se obrigações não voluntárias são possíveis entre membros de um grupo, então é possível que elas existam entre os cidadãos de um Estado. Conforme apresentado por Dworkin (2003, p. 237), obrigações associativas são "às responsabilidades especiais que a prática social atribui ao fato de se pertencer a algum grupo biológico ou social, como as responsabilidades de família, amigos ou vizinhos". Então, do mesmo modo que amigos ou familiares possuem obrigações uns para com os outros e essas obrigações não são adquiridas explicita ou voluntariamente¹, membros de um grupo ou associação possuiriam obrigações uns para com os outros. Isto é, do mesmo modo que existem certas responsabilidades associativas entre membros de um grupo, a obrigação política poderia estar incluída entre elas¹. O ponto, então, é que as obrigações associativas podem ser mantidas entre membros de uma comunidade porque essas pessoas partilhariam de uma ideia geral e difusa dos direitos e das responsabilidades ou obrigações que possuiriam (DWORKIN, 2003, p. 241).

Contudo, para que as obrigações associativas possam existir dentro de determinado grupo, Dworkin (2003, p. 242-244) estabelece que é necessário satisfazer quatro condições. A primeira, é considerar as obrigações do grupo como *especiais*, isto é, devidas apenas aos membros do grupo entre si. A segunda condição é admitir que essas responsabilidades ou

obrigações são *pessoais*, ou seja, são devidas de um membro a outro e não ao grupo como um todo, em seu sentido coletivo. Em terceiro lugar, os membros devem ser capazes de conceber essas obrigações como decorrentes de uma obrigação mais geral, que seria o bem-estar dos outros membros do grupo. E, por fim, os membros devem pressupor que as práticas do grupo mostram um *igual* interesse por todos os membros, isto é, que a associação seja conceitualmente igualitária.

Assim, se as condições forem satisfeitas, as pessoas que pertencerem a essas associações teriam verdadeiras obrigações associativas. Inclusive, ainda de acordo com Dworkin (2003, p. 249), conceber a obrigação política como uma forma de obrigação associativa representa a melhor forma de defesa da legitimidade política¹.

Wellman e as objeções às teorias associativas

A questão agora é analisar as críticas de Wellman, contra as obrigações associativas, para compreender porque, para o referido autor, a teoria desenvolvida por Dworkin e pelos demais autores que adotam as obrigações associativas não é suficiente para resolver o problema da obrigação política.

Como destacado por Wellman (1997, p. 183-184), o apelo da teoria, ou o fato dela ser promissora, decorre da abordagem da teoria: ao invés de considerar a perspectiva liberal do indivíduo como um ser atômico, ou isolado do contexto social, a teoria adota a visão de que os indivíduos encontram-se diante de certos papéis que ocupam nas sociedades em que fazem parte e esses papéis estabelecem certas obrigações por parte desses indivíduos. Então, na medida em que os indivíduos fazem parte de grupos sociais (são cidadãos no sentido genérico do termo), estão obrigados

em relação aos seus compatriotas em virtude dos seus papéis enquanto cidadãos. Assim, não é necessário recorrer aos atos do indivíduo para justificar a existência desse dever (em contraposição ao consentimento, ou à abordagem liberal do problema). As obrigações políticas surgem do fato do indivíduo ser um cidadão inserido em um Estado político particular ao qual faz parte.

Entretanto, em que pese o apelo da teoria, ela possui falhas que são cruciais para o sucesso na resolução do problema da obrigação política. As falhas decorrem das duas principais suposições da teoria: (i) a de que as obrigações associativas existem; e (ii) que as comunidades políticas são capazes de gerar o dever de obediência. Primeiro discute-se o ponto (i), depois o ponto (ii).

Assim, o primeiro ponto de Wellman é que, ao contrário do defendido pela teoria, não existe um elemento moral nas responsabilidades associativas. Conforme o autor (1997, p. 184), "suspeito que não há nada genuinamente moral sobre as obrigações associativas". O ponto de Wellman, então, não é que não existem vínculos associativos; o ponto é que esses vínculos não são morais. Isso porque são elementos psicológicos e amorais.

Para exemplificar o seu argumento, Wellman (1997, p. 185) recorre a uma experiência de pensamento em que coloca Albert Einstein como sendo um indivíduo cosmopolita, sem identificação com uma nação específica, que realizava doações generosas para causas e pessoas irrespectivamente da sua nacionalidade ou afiliação política. Enquanto Wellman se reconhece como um indivíduo que necessita de vínculo para motivar sua caridade, Einstein selecionaria as doações apenas de acordo com a medida em que conseguisse cumpri-las. Assim, enquanto Einstein é um altruísta, Wellman seria um indivíduo parcial, que auxilia os outros na medida em que partilha de algum tipo de vínculo com eles. O que a

experiência de pensamento oferece, então, é um modo de distinguir entre a ausência de parcialidade da falta de altruísmo. O ponto do autor é que a imparcialidade de Einstein é precisamente aquilo que torna o seu altruísmo mais altruísta, de modo que, se é o aspecto altruísta do altruísmo que merece louvor, então uma disposição de contribuir com causas com as quais o indivíduo não possui conexões ou vínculos é extremamente altruísta e, assim, extremamente louvável. Na medida em que se reconhece o aspecto egoísta inerente de defender causas em que os indivíduos são parciais, então, se reconhece que as obrigações associativas não precisam ser objeto de louvor não qualificado.

Isso permite notar que a questão do louvor da ação é uma questão de comparação. Comparado com um agente totalmente egoísta que não ajuda ninguém, o parcial (aquele que doa de acordo com o vínculo que possui), que respeita as responsabilidades associativas, é louvável. Agora, comparado com o cosmopolita altruísta (Einstein no caso), o parcial parece egoísta. Assim, entre os dois extremos, o associativismo é um meio termo de altruísmo no qual a parcialidade desempenha um papel compreensível ao motivar os agentes, mas diminui a sua louvabilidade moral. Assim, por mais que existam certos vínculos, ou que os indivíduos possam se identificar com seus associados, todos esses elementos são psicológicos e amorais (WELLMAN, 1997, p. 185-186).

Ademais, além de conceber as obrigações associativas como não possuindo um aspecto moral, Wellman (1997, p. 186) também concebe que, mesmo que existam obrigações associativas, os vínculos criados por elas não podem constituir obrigações de obediência à lei. Pois, essas responsabilidades não seriam equivalentes a deveres morais, mas representariam uma dimensão totalmente diferente da avaliação moral. Representariam, talvez, a ética da virtude¹.

Para esclarecer sua afirmação, Wellman (1997, p. 186-187) estabelece a seguinte experiência de pensamento: imagine que ele decida não ir ao casamento da sua irmã apenas porque não está disposto a gastar o tempo e dinheiro necessários, embora os tenha sobrando. Se os outros estão corretos ao desaprová-lo, não é porque ele não cumpriu seu dever, ou seja, não cumpriu com algo que sua irmã tinha um direito oponível em relação a ele, mas porque suas ações revelaram um desinteresse por parte dele. Assim, a desaprovação moral é direcionada para sua falta de interesse emocional em relação à sua irmã e não porque ele falhou em pagar uma dívida a ela. O que leva o autor a afirmar que os vínculos associativos que podem existir (supondo que de fato existam) podem ter efeito sobre como se louva pessoas, mas não como se louva atos (por isso seria uma ética da virtude).

O autor levanta uma possível objeção a essa apresentação, estabelecendo que, enquanto pode ser o caso que não haja uma obrigação de ir ao casamento da irmã, ou realizar alguma tarefa trivial, haveria o dever de realizar uma tarefa mais urgente, como salvar a vida de um amigo, caso esteja se afogando. Conforme Wellman (1997, p. 187), é possível que exista essa obrigação, mas ela não decorre da amizade; o que fundamenta a obrigação é a necessidade combinada com a habilidade de realizar o salvamento. Assim, se o argumento estiver correto, a relação de amizade não gera razões morais para salvar o amigo, pois ele estaria igualmente obrigado a salvar um estranho. Portanto, mesmo que se reconheça a existência de vínculos associativos, esses vínculos não são capazes de gerar deveres morais.

Deste modo, o cerne das objeções até aqui levantadas é demonstrar que não há nada moral no que diz respeito aos vínculos associativos e que, mesmo que exista um elemento moral nesses vínculos, eles não são capazes de criar deveres de obediência à lei.

Agora a pesquisa passa a analisar a segunda suposição da teoria associativa: a suposição que (ii) comunidades políticas são capazes de gerar o dever de obediência. O argumento de Wellman (1997, p. 188-189) é que ao contrário do defendido pela teoria, as relações entre cidadãos não são nada parecidas com as relações entre amigos e familiares, visto que a relação entre cidadãos não possui a intimidade e a intensidade emocional que presumivelmente cria as responsabilidades associativas entre amigos e familiares. O principal motivo é o tamanho dos Estados modernos, de modo que muito provavelmente a maioria dos compatriotas nunca se encontrará, então quem dirá se tornar vinculados. Outro ponto é a natureza multicultural e multinacional dos Estados, que frequentemente levam os cidadãos a desenvolverem antipatias, ao invés de simpatia, com seus compatriotas. Como exemplo é possível mencionar a situação de certos grupos dentro de certos Estados que conflitam entre si, precisamente porque não partilham de certos interesses ou vínculos entre si¹. Portanto, mesmo que se conceda que as obrigações associativas existem, deve-se negar que elas podem se desenvolver entre associações interpessoais e populosas como o Estado moderno, de modo que, então, os Estados modernos se mostram incapazes de gerar essas responsabilidades associativas.

Entretanto, a teoria de Dworkin tenta resolver o problema da última objeção de Wellman, qual seja, a da falta de conexão psicológica entre indivíduos que vivem sob o mesmo Estado. Tenta resolve-lo negando a necessidade de que existam laços emocionais entre os membros do grupo decorrentes da relação pessoal de uns com os outros. Dito de outro modo, os laços emocionais são possíveis, mas não são necessários para existirem obrigações associativas.

Conforme apresenta Dworkin:

As responsabilidades que uma verdadeira comunidade mobiliza são especiais e individualizadas, e revelam um abrangente interesse mútuo que se ajusta a uma concepção plausível de igual interesse. Estas não são condições psicológicas. Ainda que um grupo raramente as satisfaça ou sustente por muito tempo, a menos que seus membros realmente se sintam unidos por algum laço emocional, as condições em si não o exigem. O interesse que exigem é uma propriedade interpretativa das práticas que permitem ao grupo a afirmação e o reconhecimento das responsabilidades [...] e não uma propriedade psicológica de algum número fixo dos verdadeiros membros (DWORKIN, 2003, p. 243-244).

Ainda nesse sentido, continua Dworkin (2003, p. 244): "as comunidades associativas podem ser maiores e mais anônimas do que poderiam ser se houvesse a condição necessária de que cada membro ame todos os outros, ou mesmo que os conheça ou saiba quem são". Deste modo, em que pese a quarta condição estabeleça a necessidade de que as práticas devem demonstrar um igual interesse por todos os membros, esse interesse não necessariamente precisa ser uma propriedade psicológica dos membros do grupo; na realidade, Dworkin a concebe como sendo uma propriedade interpretativa.

Contudo, embora Dworkin defenda de modo explícito que o vínculo associativo requerido não é uma propriedade psicológica, ele não deixa claro, segundo Wellman (1997, p. 191), se o elemento associativo crucial (1) não é psicológico de modo algum, (2) é psicológico, mas não equivale ao amor, (3) é um elemento psicológico admitidamente em falta entre

compatriotas, mas que poderia estar presente com as quatro condições satisfeitas (WELLMAN, 1997, p. 191).

Desta forma, é preciso identificar se as possibilidades identificadas por Wellman se aplicam e qual seria a intenção de Dworkin com essa argumentação. Wellman (1997, p. 191-192) sustenta a possibilidade de que Dworkin pretendia argumentar a favor de (1), mas que não deixou claro a sua intenção. Porém, mesmo que Dworkin argumentasse a favor das outras alternativas, o resultado não seria muito diferente.

Conforme Wellman (1997, p. 192), a primeira indicação que Dworkin evita uma conexão psicológica entre compatriotas e, assim, argumenta a favor de (1) é a sua insistência explícita de que o referido interesse não é uma propriedade psicológica, conforme destacado anteriormente. A segunda indicação é o objetivo de Dworkin em construir uma teoria das leis legítimas. Assim, uma vez que Dworkin pretende explicar a forma legítima das instituições legais e essas instituições só podem ser legítimas se exibirem o interesse adequado, segue-se que o interesse que Dworkin se esforça para alcançar deve existir dentro da formação das leis ao invés de existir dentro dos cidadãos. Então, o ponto é que qualquer Estado que siga suas instruções será legítimo, independentemente do sentimento dos cidadãos uns em relação aos outros. Contudo, a posição de Dworkin é problemática porque se sua teoria da obrigação política é realmente independente dos estados psicológicos reais, então é difícil ver por que é uma responsabilidade associativa como as obrigações que surgem entre amigos e a família. Ademais, Dworkin alega que existe um elemento interpretativo em determinar o nível certo de interesse, mas é difícil ver como esse nível certo pode ser alcançado senão por meio do vínculo psicológico entre os membros da comunidade.

Nesse sentido, Dworkin precisaria especificar se a integridade do direito é motivada por um interesse real, ou se

é apenas consistente com um interesse hipotético. O ponto de Wellman (1997, p. 192) é que Dworkin precisaria ser mais preciso quanto a conexão entre a interpretação do interesse e o interesse real. Se ele alega que a interpretação do interesse fornece evidência suficiente do interesse real, então a sua suposição não é realista. Mas, se ele não estabelece uma conexão entre uma interpretação de um sistema de leis como sendo consistente com um interesse igual, especial e pessoal e um interesse real igual, especial e pessoal, então é difícil ver como essa interpretação pode fundamentar as obrigações associativas. Assim, do mesmo modo que Dworkin critica a teoria do contrato hipotético, seria possível criticar que o interesse interpretativo simplesmente não é um tipo de interesse.

Também pode ser o caso que Dworkin argumentasse em favor de (2). Nesse caso, poderia haver uma ligação psicológica menos íntima e menos pessoal que fosse capaz de fundamentar esse tipo de obrigação entre os membros da comunidade. É possível extrair essa posição da afirmação de Dworkin (2003, p. 244) de que "se as condições forem satisfeitas, as pessoas que pertencem a uma comunidade básica¹ têm as verdadeiras obrigações de uma comunidade verdadeira, quer queiram quer não, ainda que, sem dúvida, as condições não sejam satisfeitas a não ser que a maioria dos membros reconheça e honre essas obrigações". Se esse for o caso, então essas responsabilidades requereriam certas disposições psicológicas por parte dos concidadãos, disposições essas que não poderiam ser discernidas simplesmente através de um exame dos textos legais. Contudo, mesmo essa posição é problemática, visto que a apatia e a antipatia prevaletentes nos Estados existentes fazem parecer não realista atribuir esse interesse igual, pessoal e especial aos cidadãos de Estados multinacionais (WELLMAN, 1997, p. 193).

Por fim, ainda poderia ser o caso de (3), que, mesmo que não exista esse elemento psicológico entre compatriotas, eles poderiam estar presentes caso as quatro condições fossem satisfeitas. Assim, não seriam todos os Estados que teriam esse elemento psicológico necessário para fundamentar as responsabilidades associativas, apenas aqueles que possuíssem o direito como integridade. Então, se esse for o caso, Dworkin poderia estar argumentando que (a) todos e apenas os Estados organizados de acordo com o direito como integridade constituem comunidades verdadeiras (que possuem obrigações associativas), ou que (b) adotar o direito como integridade é um dos passos necessários para fazer uma comunidade básica (que não possui obrigações associativas) se tornar uma comunidade verdadeira (passar a ter obrigações associativas). Wellman (1997, p. 194) defende que, se Dworkin argumenta a favor de (a), então sua argumentação pode ser rejeitada como sendo uma alegação empírica absurda, visto que tais mudanças súbitas no legislativo e nas práticas jurídicas não são capazes de transformar radicalmente uma comunidade básica em uma comunidade verdadeira. Isso leva a afirmar que Dworkin não pode afirmar, de modo plausível, que todos e apenas os Estados com o direito como integridade irão constituir comunidades verdadeiras. O que leva à segunda possibilidade, a possibilidade (b), ou seja, de que tal mudança é apenas uma das mudanças necessárias. Mas, se esse é o caso, então a abordagem de Dworkin não se destina a justificar os Estados existentes e, portanto, é tão contrafactual quanto o modelo do consentimento que ele rejeitou inicialmente como sendo uma fantasia.

Portanto, a conclusão alcançada por Wellman é que o caráter promissor da teoria é apenas aparente, de modo que a teoria de Dworkin não é suficientemente explícita e detalhada a ponto de estabelecer uma analogia entre os compatriotas e os

amigos e família para ser capaz de estabelecer que obrigações associativas criam deveres de obediência.

Conclusão

Portanto, por mais que as teorias associativas sejam promissoras quanto a possibilidade de servirem ao propósito de justificação da obrigação política, viu-se que a teoria, nos moldes apresentados por Dworkin, conforme destacado por Wellman, não é suficiente para solucionar o problema da obrigação política. Principalmente porque a teoria não oferece uma descrição realista da identificação política do indivíduo, ao mesmo tempo em que explica como esse vínculo do indivíduo com o grupo é capaz de criar responsabilidades associativas. Assim, o principal problema da teoria é não conseguir descrever de modo explícito e preciso um vínculo entre os cidadãos que sejam iguais aqueles devidos entre familiares e amigos a ponto de estabelecer obrigações associativas aos membros das comunidades políticas.

Referências

- DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- _____. *O império do direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão técnica Gildo Sá Leitão Rios. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EGOUMENIDES, Magda. *Philosophical anarchism and political obligation*. New York: Bloomsbury, 2014.
- GANS, CHAIM. *Philosophical anarchism and political disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- GREEN, Leslie. *The authority of the state*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Introdução J. W. Gough. Tradução Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOKROSINSKA, Dorota. *Rethinking political obligation: moral principles, communal ties, citizenship*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SIMMONS, A. John. *Moral principles and political obligation*. New Jersey: Princeton University Press, 1950.
- WELLMAN, Christopher H. Associative allegiances and political obligations. *Social Theory and Practice*, v. 23, n. 2, p. 181-204, 1997.
- WELLMAN, Christopher H; SIMMONS, A. John. *Is there a duty to obey the law?* New York: Cambridge University Press, 2005.

EDMUND BURKE E A QUESTÃO DA EFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Rogério Moreira Orrutea Filho

Introdução

Hannah Arendt, ao comentar em *Origens do Totalitarismo* o projeto da Liga das Nações, consistente na proteção de minorias e apátridas a partir de órgãos e leis internacionais que deveriam definir e conservar direitos humanos, concluiu que o mesmo terminou em fracasso, conduzindo-nos à “confirmação irônica, amarga e tardia dos famosos argumentos com que Edmund Burke se opôs à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa” (ARENDDT, 2012, p. 407), pois “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDDT, 2012, p.408). Com isso, Arendt quis dizer que, *de fato*, cada indivíduo só é capaz de exercer direitos na medida em que é parte de um Estado nacional. Portanto, apenas enquanto nacional de algum país, o ser humano *de fato* recebe proteção jurídica. A mera condição de ser uma pessoa humana, em sua “abstrata nudez”, não concede garantia suficiente de que alguém será *de fato* protegido por uma ordem jurídica. Assim, a conclusão de Arendt foi a de que é impossível efetivar direitos, exceto no contexto de um autêntico estado nacional – sim, autêntico, vale dizer: construído na base de uma longa gênese histórica, e não como pretendeu a Liga das Nações, que buscou reconstruir tais Estados, por assim dizer, “de cima para baixo”, mediante legislações elaboradas por um órgão internacional centralizado. E aqui tem-se uma outra “confirmação” dos “famosos argumentos” de Edmund Burke, aparentemente não

notada por Arendt: em sua obra *Reflexões sobre a revolução na França*, Burke (2017, p. 290) denuncia aquilo que ele chama de “política geométrica”, consistente em delimitar regiões não a partir de fronteiras espontaneamente sedimentadas pelas diferenças de culturas gradualmente constituídas pelos usos e costumes de um povo, mas pela idealização político-legislativa.

Mas a premissa que de fato aproxima a Arendt de *Origens do totalitarismo* e o Burke de *Reflexões sobre a revolução na França* é basicamente a preocupação quanto à relação intrínseca e, portanto, indissociável, entre o mero estado de *vigência* de um direito (que se realiza na dimensão do *Dever-ser*) e a sua real *efetividade* ou *eficácia social* (que se realiza na dimensão do *Ser*). Para os dois pensadores, de nada vale a elaboração de regras jurídicas ideais e que correspondem às nossas intuições morais mais puras, se estas mesmas regras não puderem ser aplicadas na prática. Mesmo o positivista-normativista Hans Kelsen reconhece em sua obra *Teoria Pura do Direito* que a *completa validade* de uma norma se situa na relação tensional entre *Ser* e *Dever-ser* (KELSEN, 2006, p. 238) – e quantas injustiças não foram cometidas a Kelsen por aqueles que ignoram este tão importante aspecto do pensamento do jurista austríaco...

A dissociação entre *Ser* e *Dever-ser* parece ser uma característica profunda da modernidade, e é por isso que esta foi tão profícua na elaboração de ideologias, pois aquele que nega o *Ser* nega, na verdade, uma dimensão da realidade, e as ideologias são nada mais que negações mais rebuscadas – e, por isso, tão atraentes a intelectuais – da realidade¹. Neste sentido, escreve McAllister que “a modernidade é a idade da

¹ Talvez pudéssemos nos expressar assim: os loucos negam a realidade por meio de seus sentidos; os ideólogos, por meio do intelecto.

ideologia” (2017, p. 39) e, com base em Eric Voegelin, afirma que “para resumir, a modernidade seria uma revolta gnóstica contra a realidade” (McALLISTER, 2017, p. 45), e “gnosticismo, no sentido voegelianiano, é uma crença na capacidade de o conhecimento mudar a realidade e criar um contentamento terreno” (McALLISTER, 2017, p. 46). “Ideologia”, neste sentido mais estrito, tem um significado muito similar a “gnosticismo”, já que se trata de “um sistema intelectual fechado, no qual o conhecimento humano serve como meio para a realização do contentamento terreno” (McALLISTER, 2017, p. 39)². “Mudança da realidade”, “sistema fechado”... a partir de todos estes componentes de definição, pode-se

² No mesmo sentido, escreve Russell Kirk (2013, p. 95) que “os ideólogos imanentizam símbolos da transcendência, isto é, corrompem a visão da salvação pela graça após a morte, com falsas promessas de completa felicidade neste reino terreno”. A fonte principal de Kirk e McAllister relativamente à definição de “ideologia” é o trabalho de Voegelin. Aquilo que vale para as ideologias, também vale para as utopias, já que estas são um produto daquelas. Por isso escreve Voegelin que “uma classe adicional destas ideias são os sonhos utópicos. Eles ocorrem frequentemente na história, uma vez que sempre existem homens que desejam superar a miséria da imperfeição finita do *cosmion* político pela invenção de uma ordem (...). Sonhos deste tipo supõem sempre, declarada ou silenciosamente, que um ou outro elemento essencial da natureza humana com necessidade de mudar pode ser eliminado da uma ordem social. Tecnicamente, pode-se definir uma utopia como a tentativa de eliminar uma característica essencial à natureza humana” (VOEGELIN, 2012, p. 298-299). Ideologias, gnosticismo, utopias... são todas noções profundamente interligadas e que se resolvem na negação de algum aspecto da realidade ou do *Ser*.

extrair a seguinte: ideologia é a negação da realidade, pois nega o Ser. Hannah Arendt também apontou como aspecto “especificamente totalitário, peculiar de todo pensamento ideológico”, a “tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser”, e o fato de que “o pensamento ideológico se emancipa da realidade” (ARENDR, 2012, p. 627).

Mas voltemos ao nosso ponto principal: esta negação da realidade, esta recusa diante do Ser, tão próprias às construções ideológicas, têm por consequência, quando aplicadas ao direito, restringir o nosso horizonte ao âmbito da *vigência* enquanto exclui o domínio da *eficácia*. Pois, conforme a definição de Arendt acima mencionada, para o ideólogo a realidade é sempre um “vir a ser” destituída de Ser; é, portanto, dotada de uma plasticidade que torna possível conformá-la a desejos subjetivos. Neste contexto, pouco importa se a realidade detém as condições de aplicação de uma norma, pois o ideólogo tem em vista apenas o Dever-ser (cujo correlato na realidade é apenas o Vir-a-ser). Porém, o ideólogo ignora (talvez propositalmente) que o Dever-ser, quando ausente daquela relação tensional com o Ser, não passa de uma enunciação verbal, de manifestação de uma aspiração. Dito de outro modo, nestes termos o direito se reduz a um desejo. Porém, nada é mais perigoso do que a confusão entre desejos e direitos. Pois quando isso ocorre, aos meros desejos é atribuída a coercitividade que caberia apenas ao direito e, assim, os devaneios dos sonhadores com ambições totalitárias podem finalmente ser impostos pela força.

Parece-nos que isto constitui o cerne das críticas que Edmund Burke fez, em seu tempo (segunda metade do século XVIII), a uma ideia aparentemente tão inofensiva quanto bela, chamada de “direitos do homem” pelos revolucionários franceses, e que ainda encontra forte presença em nosso tempo, sob a nomenclatura de “direitos humanos”.

Com o fim de apresentar os argumentos expostos por Burke em sua obra *Reflexões sobre a revolução na França*, e que justificam a recusa do estadista inglês (de origem irlandesa) aos “direitos do homem”, optamos por organizá-los em quatro categorias de oposições, dentro das quais parece-nos ser possível compreender o âmago de seu pensamento político-filosófico: a oposição entre tradição e racionalidade abstrata; a oposição entre genuína sabedoria da espécie e pretensa sabedoria do indivíduo; a oposição entre autênticos direitos e meros desejos; e, finalmente, a oposição entre verdadeiros e falsos direitos do homem. E, em cada uma destas classes de oposições veremos que aquilo que poderíamos formular aqui como *a recusa à radical ruptura entre Ser e Dever-ser* apresenta-se como um fundamento teórico implícito nas *Reflexões sobre a revolução na França*, uma vez que o próprio Burke jamais utilizou aquela fórmula. Porém, sem a mesma, fica mais difícil unificar em uma totalidade sistemática suas intuições políticas espalhadas na referida obra e, em especial, suas críticas à teoria revolucionária dos direitos humanos. Passemos então a analisar cada uma daquelas classes de oposições.

Direito tradicional e direito abstrato

Um dos pontos principais da crítica de Burke direcionada à Revolução Francesa seria o de que esta estaria comprometida com a efetivação dos “direitos do homem”, assim entendidos como todos aqueles direitos que o homem, pelo simples fato de ser homem, já deveria ter à sua disposição. No mesmo período (século XVIII), também é utilizada a nomenclatura “direitos naturais”. Portanto, os “direitos do homem” ou “direitos naturais” seriam aqueles que independem, em sua validade, de condições culturais ou políticas; não seriam restritos às circunstâncias impostas pelo

espaço e tempo, pois seriam universais. Além disso, poderiam ser facilmente compreendidos por meio de um puro exercício racional. Porém, enunciar a relação intrínseca (mediante raciocínios ou intuições) que há entre a autorização jurídica de exercício de um dado direito e a simples condição de ser humano, não significa garantir que *de fato* este direito pode ser exercido. Por vezes, a realidade não oferece as condições que possibilitam o exercício de um direito. O próprio Burke não era contrário à noção de “direito natural” *per se*; de fato, muitos o tomam, acertadamente, como um defensor dos direitos naturais (e, conseqüentemente, dos direitos humanos). Trataremos mais adiante sobre a relação entre Burke e direitos naturais (ou humanos). A contrariedade de Burke em relação ao projeto político dos revolucionários franceses se articula mais no âmbito da *efetividade* destes direitos do que de sua *validade em si*, como podemos depreender a partir da seguinte passagem:

Qual é a utilidade de discutir o direito abstrato de um homem a alimentos ou medicamentos? A questão é sobre o método de adquiri-los e administrá-los. Nessa deliberação, eu sempre aconselho a pedir a ajuda do agricultor e do médico em vez do professor de metafísica (BURKE, 2017, p. 104).

Segundo Ivone Moreira (2019, p. 224), “o que Burke designa por abstração, e aquilo que reprova, é o conceito depurado das qualificações particulares, não a apreensão de uma essência universal”. Portanto, o “direito abstrato” seria aquele desvinculado das condições particulares de sua efetiva aplicação. Embora os direitos naturais possam reclamar, na própria obra de Burke, uma “essência universal” e inegável (o que fica evidente em seus discursos sobre situações

decorrentes da colonização inglesa da Índia, e que será exposto mais adiante neste trabalho), no entanto, quando dissociados das condições materiais, históricas e culturais de sua aplicação, eles se convertem em um simples *flatus vocis*, em “direito abstrato”.

Ao direito abstrato, Burke contrapõe o direito tradicional, nomenclatura que escolhemos aqui para nos referir à *prescription*, definida por Russell Kirk – um dos melhores estudiosos e intérpretes de Burke no século XX – como “o direito costumeiro que se desenvolve a partir de convenções e acordos de muitas gerações sucessivas” (KIRK, 2001, p. 42). Trata-se, conseqüentemente, do conjunto de normas jurídicas que nascem e se solidificam a partir de costumes reiterados ao longo de gerações; isto é, são tradições. Nestas condições, o direito tradicional (*prescription*) teria como prerrogativa a seu favor justamente aquilo que falta ao direito abstrato: ele recebeu seu aval da experiência de incontáveis gerações e, por isso, fora suficientemente testado.

Obviamente, sua permanência³ não é prova de sua perfeição; mas é prova de sua razoabilidade moral e de sua

³ É claro que podemos facilmente imaginar que a permanência de uma tradição possa ser causada pela imposição de um poder despótico e violento. Em um caso extremo como este, Burke retoma a seus escrúpulos jusnaturalistas: “o poder (...) para ser legítimo deve estar de acordo com essa lei eterna, imutável, em que vontade e razão coincidem” (BURKE, 2017, p. 151); “o governo é um artifício da sabedoria humana para prover as vontades humanas. Os homens têm direito a que esses desejos sejam providenciados por esta sabedoria” (BURKE, 2017, p. 103), etc. Há ainda inúmeras passagens em que Burke desdenha de qualquer forma de poder político absoluto. Portanto, a permanência que fornece as credenciais morais a uma tradição é aquela que se dá no contexto de um

eficácia política, isto é, sua capacidade de ordenar a sociedade e de conservar os interesses dos cidadãos sob sua proteção. Em contraste, à “perfeição” dos direitos abstratos, corresponde, na mesma proporção, o seu “defeito prático” (BURKE, 2017, p. 103).

Razão pura e sabedoria da espécie

A superioridade do direito tradicional sobre o direito abstrato deve-se também a um fator correlato àqueles que foram acima mencionados e explicados: referimo-nos aqui às fontes espirituais das quais ambos brotam. O direito abstrato surge do exercício solitário da razão, é produto da idealização intelectualista dissociada da experiência. Para utilizar um termo estranho a Burke, pode-se dizer que o direito abstrato é uma produção ideológica, o que de acordo com nossa interpretação equivale aos devaneios puramente deontológicos de uma mente que se divorciou da realidade. Na verdade, trata-se mesmo de uma deformação da realidade operada pela separação *in abstracto* entre Ser e Dever-ser. Uma característica muito forte deste tipo de produção espiritual é a sua simplicidade, justamente porque a mesma abstrai de toda a pluralidade, complexidade e incertezas que são inerentes

Estado civilizado, com poderes políticos divididos, pautado por princípios racionais, e que satisfaça sua finalidade, que é dar provimento às vontades humanas. Um estado despótico é o contrário de tudo isso. Além disso, veremos mais adiante que Burke também possui sua própria teoria sobre os direitos naturais, e que continuam a exercer a função de fornecer critérios de legitimação ou deslegitimação do Estado.

somente à experiência⁴; no âmbito do *a priori*, não há espaço para dúvidas⁵:

Os erros e defeitos de antigas instituições são visíveis e palpáveis. É preciso pouca capacidade para apontá-los (...). Não há dificuldades no que nunca foi testado. (...) e o entusiasmo ansioso e a esperança enganosa têm todo o vasto campo da imaginação em que podem se estender com pouca ou nenhuma oposição (BURKE, 2017, p. 249-250).

⁴ Talvez isso explique por que pessoas inclinadas às ciências do espírito, mas quando ainda muito jovens, deixam-se levar tão apaixonadamente pelas ideologias.

⁵ Isto pode nos levar a crer que o pensamento político de Burke poderia ser encarado como crítico àquele de Kant, tão dedicado a descrições apriorísticas. Optamos por não abordar este possível antagonismo aqui, uma vez que semelhante empreendimento demandaria um trabalho específico e, além disso, é bastante problematizável o papel que a experiência deve exercer na filosofia moral de Kant, para quem, por um lado, o dever enunciado *a priori* já equivale moralmente ao poder de executá-lo (neste sentido, por exemplo: KANT, 2011, p. 51/A 54); e, por outro, o mesmo Kant reconhece, em pelo menos duas passagens, que a antropologia é indispensável à moral porque contém “as condições de cumprimento” da parte que é de origem *a priori* no conhecimento moral (KANT, 1956, p. 322/AB 11), e que “a Moral precisa da Antropologia para sua aplicação aos homens” (KANT, 2009, p.181/Ak 412). Uma teoria moral composta por uma parte imutável (seja ela transcendente ou transcendental) e pelas condições empíricas de aplicabilidade daquela, não pode ser tão divergente, em essência, daquilo que pretende Burke.

Este esquema de pensamento simplório – baseado ora em raciocínios formais destituídos de conteúdo, ora no romantismo da própria imaginação – peca por ignorar a matéria fornecida pela experiência. Uma destas matérias que a mente revolucionária/ideológica ignora é a própria noção de natureza humana. Burke repreende os projetos filosóficos e políticos dos revolucionários franceses porque nos mesmos não há “uma única referência sequer a algo de natureza moral ou política, nada que esteja relacionado às preocupações, aos atos, às paixões, aos interesses dos homens”, e conclui: “*hominem non sapiunt*”⁶ (BURKE, 2017, p. 269). Apenas compreender essências e estabelecer proporções é insuficiente:

Os elementos de sua própria metafísica deveriam ter-lhes ensinado lições melhores. (...) deveria ter-lhes ensinado de que havia algo mais no mundo intelectual além de substância e quantidade. Eles poderiam aprender, a partir do catecismo da metafísica, que em toda deliberação complexa existem mais oito princípios (BURKE, 2017, p. 273).

Os oito princípios restantes aos quais Burke se refere são as outras categorias aristotélicas: qualidade, relação, ação,

⁶ Em *Leviatã*, Hobbes estaria metodologicamente correto ao fazer sua teoria política ser precedida por sua teoria antropológica. Mas seus erros em política decorreriam de seus erros em antropologia. Contra a antropologia excessivamente pessimista de Hobbes, que reduz o caráter natural do ser humano a uma constante inclinação à guerra e conflito (HOBBS, 1985, p. 185), poderíamos dizer, com Burke, que “acredito que os casos de eminente depravação devam ser tão raros quanto os de bondade transcendente” (BURKE, 2017, p. 221).

paixão, espaço, tempo, posição, estado (ou hábito). Burke não aprofunda isso e nem explica como as categorias restantes deveriam compor os juízos de um verdadeiro estadista. Mas ao fazer referências às mesmas, certamente sua intenção era a de evidenciar que ao estadista não basta compreender a substância de algo e definir quantificações a partir disso, mas seria necessário prestar a devida atenção a elementos circunstanciais que só aparecem em análises que levam em consideração relações e noções compreendidas a partir do espaço e do tempo, tais como as particularidades históricas e culturais de um povo.

Mas como abranger tantas informações? Segundo Burke, nem mesmo o conhecimento adquirido por empiria seria suficiente, porque também neste caso ele seria um conhecimento restrito à sabedoria de uma única pessoa, e restrito às experiências de uma única pessoa:

Estamos receosos de colocar homens para viver e negociar cada um pelo seu próprio estoque privado de razão, porque nós suspeitamos que este estoque em cada homem é pequeno, e que os indivíduos fariam melhor em se valer do banco e do capital gerais das nações e das eras (BURKE, 2017, p. 140).

Portanto, acima do “estoque privado de razão”, está o “capital geral das nações”. Com base nisso, deduz Kirk (2001, p. 37-38) que

O indivíduo é tolo, mas a espécie é sábia; preconceitos [*prejudices*] e prescrições [*prescriptions*] e presunções são os instrumentos que a sabedoria da espécie utiliza para preservar o homem contra suas próprias paixões e apetites.

Por “preconceito” (*prejudice*), neste contexto, devemos entender não o sentido pejorativo que a palavra normalmente assume, mas um “conhecimento meio-intuitivo que possibilita ao homem compreender os problemas da vida sem decomposição lógica” (KIRK, 2001, p. 42); em outro trecho, define-os simplesmente como “as exigências da consciência” (KIRK, 2001, p. 41). Portanto, não se trata de uma defesa da irracionalidade, mas apenas se está afirmando que nossas percepções morais mais profundas e imediatas não precisam ser constituídas a partir de uma longa cadeia de raciocínios para que sejam legítimas. Kant (1956, p. 321/AB II), por exemplo, era da mesma opinião: “todo homem tem em si [uma metafísica dos costumes], embora comumente apenas de um modo obscuro”. Isso significa que a capacidade de distinguir entre o moralmente certo e o moralmente errado não depende de longas e exaustivas elaborações discursivas de Ética filosófica. No âmbito moral, a filosofia se restringe ao esclarecimento de nossos sentimentos ou intuições, e ao apontamento de seus fundamentos implícitos. No mesmo sentido se expressou Burke (2017, p. 139):

Pensamos que não há descobertas a serem feitas na moral, nem em muitos dos grandes princípios do governo, nem nas ideias de liberdade, que foram compreendidas muito antes de termos nascido, tão bem quanto serão após o bolor estar acumulado sobre nossa presunção e o túmulo silencioso tiver imposto sua lei à nossa petulante loquacidade.

Todos aqueles elementos normativos – preconceitos, o direito tradicional, as presunções morais – são registros e produtos do acúmulo daquela sabedoria da espécie. Em suma, a vantagem dos usos e costumes sobre as idealizações jurídicas

da razão pura (bem como da experiência pessoal) consiste no fato de que aqueles são o resultado de inúmeras experiências individuais, enquanto que as idealizações são o resultado de uma ou de algumas poucas mentes. Além disso, usos e costumes possuem mais conteúdo, porque foram definidos gradualmente de acordo com particularidades e circunstâncias vivenciadas por várias gerações. A razão pura, por definição, é completamente ignorante a este conteúdo; sua sabedoria é formal. Por consequência disso, o direito idealizado pela razão pura possui uma universalidade formal, enquanto que o direito tradicional é dotado de uma universalidade material, ou, dizendo mais propriamente, de uma *generalidade* material, pois, conforme já explicado, ele nunca é perfeito no sentido de estar completamente acabado, mas é obra de uma contínua, gradual e inconclusa experiência social. Por este motivo, Burke escreve que “a disposição para preservar e a capacidade para melhorar reunidas configuram o meu ideal de estadista” (BURKE, 2017, p. 235).

A universalidade formal da razão certamente garante validade moral a determinados “direitos do homem”, tais como vida, liberdade e propriedade. Burke não contestaria isso. Mas é a generalidade material proveniente da sabedoria da espécie que garante efetividade a estes mesmos direitos. Consequentemente, se ignorada esta última e suas formas de manifestações normativas – tradições, usos, costumes, em suma: *prescriptions*, *prejudices* e *presumptions* – o direito degrada-se na mera idealidade destituída de eficácia social.

Direitos e desejos

Como já escrito na introdução deste trabalho, a dissociação, no direito, entre o Ser (o âmbito de sua efetividade) e o Dever-ser (a dimensão de sua vigência),

conduz à conversão do mesmo em uma simples aspiração, pois é exatamente isso que significa um direito sem efetividade: nestas condições ele já não vale como direito, mas apenas como um desejo. Sobre isso, assim se expressou Kirk, enquanto explicava o pensamento Burke:

Desde que *Direitos do Homem* de Paine foi publicado, a noção de direitos inalienáveis foi abraçada pela massa de homens em uma forma vaga e beligerante, ordinariamente confundindo “direitos” com “desejos”. Esta confusão na definição assola a sociedade atualmente, notavelmente na “Declaração Universal dos Direitos Humanos” criada pela Organização das Nações Unidas: trinta artigos, e um número ainda maior de “direitos” são aí definidos, incluindo o direito à educação de graça, o direito de “desfrutar as artes”, o direito autoral, o direito a uma ordem internacional, o direito “ao desenvolvimento total da personalidade”, o direito a pagamento igual, o direito de casar, e muitos outros que não são direitos de modo algum, mas meras aspirações. (...) Este catálogo de “direitos” ignora duas condições essenciais que estão ligadas a todo verdadeiro direito: primeiro, a capacidade de indivíduos de exigirem e exercitarem todos os alegados direitos; segundo, o dever correspondente que está ligado a todo direito. Se um homem tem o direito de casar, então alguma mulher tem o dever de se casar com ele (...) (KIRK, 2001, p. 47-48).

O ponto principal de Kirk é o de que não há razão para reivindicar direitos que não podem ser efetivados. Direitos sem condições de aplicabilidade reduzem-se a aspirações, que

podem muito bem compor um discurso ideologicamente orientado, sem contudo encontrar correspondência na realidade. É por isso que “a capacidade de exigir e exercitar” é um dado intrinsecamente ligado à validade de um direito. Além disso, o direito sempre conduz como seu reflexo necessário um dever. O “direito ao casamento” não é, estritamente falando, um direito, pois não seria correto dizer que há um dever de casamento. O que há é o direito de liberdade de escolha, ou, mais precisamente, um direito ao exercício da própria liberdade em sentido negativo⁷, do qual o casamento é um mero desdobramento analítico. Assim, complementando a visão de Kirk, poderíamos dizer que a atual carta de direitos humanos peca em dois aspectos: primeiro, declara direitos sem garantir suas condições de exercício (o que, na prática, equivale apenas a uma declaração pública de aspirações pessoais); e segundo, deforma a própria linguagem jurídica, ao assumir como direito autônomo aquilo que é apenas expressão eventual de um efetivo direito mais fundamental.

Esta tese – da distinção entre direitos e desejos – está apenas implícita em Burke. Como Kirk percebeu, ela é um resultado necessário da crítica que Burke fez aos revolucionários franceses, pelo fato de estes se comprometerem radicalmente com a concretização total e perfeita de abstrações.

⁷ Sobre o conceito de liberdade negativa, enquanto simples ausência de interferência à atividade de alguém, ver o texto “dois conceitos de liberdade”, de Isaiah Berlin (1969, p. 118-172).

Os verdadeiros direitos do homem

A posição de Burke em relação aos direitos naturais ou direitos do homem parece, à primeira vista, confusa e ambivalente. Grande parte de suas críticas aos revolucionários franceses fazem-nos crer que Burke era um decidido adversário de proposições metafísicas aplicadas ao campo da moral e, portanto, parece correto supor que seu pensamento filosófico-político não possa ser conciliado com a noção de “direitos do homem”. Por outro lado, também avultam trechos em sua obra e, em especial, nas *Reflexões*, em que Burke se posiciona como defensor dos “verdadeiros” direitos do homem: “estou tão longe de negar em teoria os verdadeiros direitos dos homens quanto meu coração, de negá-los na prática” (BURKE, 2017, p. 101).

Mas quais seriam estes “verdadeiros” direitos dos homens? Certamente, um deles seria a propriedade: “é à propriedade do cidadão, e não às exigências do credor do Estado, que é feito o primeiro e original voto da sociedade civil” (BURKE, 2017, p. 168). Deve-se também mencionar aqui a atuação parlamentar de Burke na questão relativa ao poder arbitrário exercido por Warren Hastings na Índia, durante as décadas de 80 e 90 do século XVIII. Em sua oposição a Hastings e em sua defesa dos direitos dos indianos, Burke argumentou a partir de princípios de justiça universais: “há uma única coisa que desafia toda mutação; (...) refiro-me à justiça, aquela justiça que, emanando da Divindade, tem um lugar no seio de cada um de nós” (BURKE *apud* KIRK, 2009, p. 116). Em outro discurso mais antigo (*Fragments of a Tract Relative to the Laws Against Popery in Ireland*), de 1865, declarou que “tirar dos homens sua vida, liberdade e propriedade, aquelas coisas para cuja proteção a sociedade foi introduzida, é uma (...) intolerável tirania” (BURKE *apud* MOREIRA, 2019, p. 227). Mas quando o mesmo Burke, anos depois nas

Reflexões, elogia os ingleses em detrimento dos franceses, argumentando que aqueles “não estão reivindicando (...) com base em princípios abstratos como ‘direitos do homem’, mas como direitos dos ingleses, e como um patrimônio derivado de seus antepassados” (BURKE, 2017, p. 66), é impossível evitar a impressão de que ele se converteu, mais tarde, em uma espécie de positivista.

Afinal, Burke era adversário ou defensor dos direitos do homem? Sua filosofia política articula-se como propositora do *absoluto* – isto é, ela pressupõe uma dimensão moral universal e necessária – ou do *relativo* – e então seria uma filosofia política restrita a direitos circunstancialmente justificados, como numa espécie de positivismo jurídico?

Esta dificuldade é sentida na obra de seus intérpretes. Assim, por exemplo, Ivone Moreira escreve que “a versão empírica dos direitos do homem (...) corresponde à procura de um bem político não absoluto”, e “ter rejeitado direitos abstratos e pugnar pelos realizáveis remete a questão para o plano do não absoluto” (2019, pp. 239-240). No mesmo sentido, escreve Kirk (2009, p. 173) que “o idealismo abstrato dos revolucionários (...) conduz a um intolerante absolutismo moral”, e em seguida cita Parkin (*apud* KIRK, 2009, p. 173), para quem “o repúdio ao seu absolutismo moral constitui o mais profundo impulso no ódio de Burke à revolução”. Porém, a própria Ivone Moreira, há pouco citada, ao notar que em Burke há também declarações e teorizações favoráveis à noção de direitos do homem (ou direitos naturais), conclui que “se em sua doutrina não há a afirmação explícita de absolutos morais há ao menos o reconhecimento tácito de sua existência”, para em seguida reafirmar que “o bem político e os direitos políticos são relativos e não absolutos” (2019, pp. 521-522). Como conciliar posições aparentemente tão contraditórias entre si?

De fato, desde a publicação de *Reflexões*, há críticos de Burke que o consideram um pensador pouco consequente consigo mesmo (MOREIRA, 2019, p. 300 e ss.). Mas nossa hipótese é a de que, se analisado com maior profundidade, percebe-se que seu posicionamento não é necessariamente autocontraditório, podendo ser caracterizado como “tensional”, porque articulado na *tensão* entre o universal e o particular em questões morais.

Mas de que modo poderíamos sustentar uma relação de tensão entre contrários, que garante um equilíbrio e coexistência entre os mesmos, sem cair na grosseira autocontradição do pensamento, e que demandaria uma autossuperação dialética? Nossa segunda hipótese, e que deve sustentar a primeira, é a de que a chave para justificá-la está na distinção entre o jurídico e o político. Escreve Burke:

A razão política é um princípio calculista: adiciona, subtrai, multiplica e divide moralmente – e não metafisicamente ou matematicamente – verdadeiros valores morais. Dependendo desses teóricos [os defensores dos direitos abstratos], o direito das pessoas seria quase sempre sofisticadamente confundido com o seu poder. (...) mas até que poder e direito sejam iguais, todo esse conjunto não tem nenhum direito incompatível com a virtude, e especialmente com a primeira de todas as virtudes, a prudência. Os homens não têm direito ao que não é razoável (...) (BURKE, 2017, p. 107).

Um direito, por si só, não é poder. O poder é um elemento político, e é pela política que deve ser decidida as condições de exequibilidade de um direito, pois *poder* é a capacidade *fática* de executar alguma coisa. A decisão quanto a

estas condições depende de cálculos fornecidos pela “razão política”. Não devemos confundir esta “razão política” que calcula com alguma máxima utilitarista⁸. O objeto de cálculo aqui são as circunstâncias que constituem as condições de efetivação de um direito. A “razão política” consiste precisamente no exame destas circunstâncias, e é por isso que “razão política” e a virtude da prudência (“a primeira de todas

⁸ Apesar da retórica de Burke no trecho citado, seu pensamento político se desenvolve em oposição ao utilitarismo. Assim, escreve Kirk em um dos trechos nos quais ele contrasta Burke e Bentham: “O objetivo da sociedade é o maior bem do maior número: Burke disse a mesma coisa, mas Burke queria com isso significar algo muito, muito diferente. O fundador do conservadorismo havia entendido a complexidade dos interesses humanos e a sutileza do Bem. O maior bem da maioria dos homens não reside na igualdade política, declarou Burke, ou na sua liberação de preconceitos e prescrições, ou na obsessão com questões econômicas. O seu maior bem, disse Burke, emana de sua conformidade à providencial ordem do universo: na piedade, no dever, e no amor duradouro. Mas Bentham deixou desdenhosamente de lado o mundo burkeano de espírito e imaginação” (KIRK, 2001, p. 116). Portanto, a diferença entre Burke e Bentham é de ordem fundamental, pois a própria concepção de Bem é completamente diferente no pensamento filosófico de cada um. E é neste ponto que se percebe que, embora desdenhasse de metafísicos, Burke permaneceu profundamente metafísico relativamente à sua concepção de Bem. Portanto, não só a noção de “direitos naturais”, mas também a própria “metafísica” possui forte ambivalência no contexto do pensamento burkeano.

as virtudes”), a *phronesis* aristotélica⁹, são indissociáveis. Sem a compreensão das circunstâncias, isto é, se são ignoradas as condições fáticas de exequibilidade de um direito, este se degenera em mera abstração. Portanto, o pensamento jurídico destituído de prudência ou sensatez política resulta em puro delírio; o direito converte-se em desejo, pervertendo-se na forma de um grosseiro instrumento de luta contra a realidade, em lugar de adaptação à mesma. Estas são precisamente as condições de formação da ideologia, no sentido estrito atribuído por Voegelin à palavra. Isso significa que, paradoxalmente, a ideologia política resulta da subtração da virtude política por excelência, a prudência, pois nesta está contida a “razão política”, virtude esta que busca compreensão, e não enfrentamento em relação à realidade. Consequentemente, o pensamento ideológico é pensamento político destituído de razão.

Nisto consiste a possibilidade de conciliação entre o jurídico e o político, duas dimensões da vida social que permanecem em si bastante distintas. O primeiro consiste no estabelecimento de máximas e princípios; o segundo, no exame pormenorizado das particularidades. O âmbito político, sem o jurídico, pode facilmente degradar-se em um comportamento utilitarista e até maquiavélico; e a dimensão jurídica, dissociada da política, é incapaz de efetivar-se. Apesar de distintos, ambos permanecem em uma irresolúvel

⁹ Neste sentido, ver os parágrafos VI e VII do livro VI de *Ética a Nicômaco*: “A sensatez [*phronesis*] não abre apenas para coisas gerais, mas deve reconhecer as situações particulares e singulares em que de cada vez nos encontramos, porque a sensatez inere na dimensão da ação humana e a ação humana é a respeito das situações particulares em que cada vez nos encontramos. (...) A perícia política e a sensatez são uma e a mesma disposição” (ARISTÓTELES, 2009, p. 136-137).

relação tensional, onde afirmam suas respectivas diferenças ao mesmo tempo em que estabelecem acordos mútuos. A relação tensional entre a política e o direito é também uma relação tensional entre o particular e o universal.

Portanto, aqui discordamos das palavras do próprio Burke, quando este, em sua *Speech on the Reform of Representation of the Commons in Parliament*, declara que o jurídico e o político são “irreconciliáveis” (*irreconcilable*) (BURKE, *apud* MOREIRA, 2019, p. 253). Em nosso modo de julgar, a palavra é infeliz, pois a impossibilidade de conciliação é uma impossibilidade de acordo, e se assim fosse, Burke deveria escolher entre afirmar ou um ou outro, isto é, preferindo a política, deveria forçosamente excluir o direito, e vice-versa. Este resultado é absurdo, pois o pensamento político de Burke acolhe ambos. Melhor seria dizer que política e direito são inconfundíveis, mas jamais inconciliáveis. Aliás, a melhor versão de cada um – o direito efetivo e a política prudente – pressupõe esta conciliação mútua e contínua, pois um direito divorciado de um conhecimento político sobre as condições particulares de sua exequibilidade torna-se inefetivo; e a política não guiada por princípios inegociáveis pode se converter em despotismo. O próprio Burke reconheceu, em sua *Speech on the Petition of the Unitarians*, a incompletude do conhecimento particular quando desvinculado de princípios: “sem princípios, todos os argumentos em política, e em tudo mais, seria apenas uma desordem confusa de fatos particulares e detalhes” (BURKE *apud* KIRK, 2001, p. 40).

Esta relação tensional e complementar entre política e direito pode ser extraída daquilo que decidimos chamar, em Burke, de “metáfora da refração”:

Estes direitos metafísicos [e aqui Burke está se referindo aos “direitos do homem” abstratamente

reivindicados] que entram na vida comum, como raios de luz penetrando em um meio denso, são refratados pelas leis da natureza de sua linha reta. De fato, na bruta e complicada massa de paixões e preocupações humanas, os direitos primitivos dos homens passam por uma tal variedade de refrações e reflexões que se torna absurdo falar deles como se continuassem na simplicidade de sua condição original (BURKE, 2017, p. 105).

Julgamos este trecho extremamente significativo porque nele parece-nos estar contida a essência do pensamento filosófico e político de Burke relativamente à problemática dos direitos humanos. Ele demonstra que, por um lado, Burke não nega a existência de direitos humanos universais (isto é, “metafísicos”), mas, por outro, não deixa de assumir que a efetivação destes direitos pode ser comparada a refrações que os raios de luz sofrem na natureza. Portanto, a essência de tais direitos é sempre a mesma; mas sua forma de aplicabilidade pode variar. Um mesmo direito humano pode sofrer maiores ou menores restrições em sua execução, a depender de fatores impostos pela realidade e que só podem ser bem compreendidos pela “razão política”. A reivindicação internacional de aplicação total e perfeita de um direito humano soaria radical, fanática e intransigente para Burke, pois o direito só poderia ser efetivado após sofrer uma “refração” - imposta pelas condições históricas e culturais de um povo - em seu “raio de luz”. Portanto, o pensamento burkeano exposto nas *Reflexões* não é o de negação total da existência de direitos humanos universais (que seriam a vida, liberdade e propriedade), mas apenas o de reconhecimento quanto à necessidade de compreender os elementos particulares que fornecem ao mesmo sua efetividade.

Em suma, o pensamento de Burke oferece espaço para os direitos humanos, desde que estes sejam entendidos em um sentido concreto, e não meramente abstrato. Neste contexto, só faz sentido falar em direitos humanos quando estes se fazem acompanhar de condições políticas para sua efetivação, e a definição quanto a estas condições força-nos a superar o pensamento puramente abstrato, o qual, quando empenhado em fazer política, traz como resultado meras reivindicações vazias e discursos feitos.

Considerações finais

Em sua concepção sobre direitos humanos, arriscamos dizer que o pensamento de Burke se situa num ponto de equilíbrio entre concepções morais metafísicas, de um lado, e convencionalistas, do outro.

No primeiro caso, teríamos as filosofias que atuam “monologicamente” em questões morais, conforme expressão de Habermas (1989, p. 87 e ss). Filósofos monológicos buscam sempre formular critérios definitivos e universais pelos quais é possível definir universalmente o moralmente certo e o moralmente errado. Estes critérios seriam concedidos pela “razão pura”, ou por experimentos mentais acessíveis a todo ser razoável, ou por outros raciocínios filosóficos do gênero. De qualquer forma, o resultado seria uma visão moral estática (Burke diria: “metafísica”) que independente de condições empíricas definidas pelo espaço e pelo tempo. Esta classe de filósofos foram os principais proponentes das teorias dos direitos naturais em séculos anteriores, e hoje oferecem a principal base teórica sobre a qual é articulada a ideia contemporânea de direitos humanos.

De modo análogo, poderíamos chamar as segundas de “dialogicas”, porque reduzem nossos valores morais (sejam

eles éticos, jurídicos ou políticos) a resultados de convenções, decisões e acordos historicamente e culturalmente condicionados. O moralmente certo e o moralmente errado seriam convencioneados, seriam o resultado de uma equação cujos termos são elementos como os interesses prevaletentes num determinado momento, o temperamento dominante de um povo, as condições culturais historicamente definidas, etc. Esta moralidade dialógica seria moralmente relativista, porque nela a substância de direitos e deveres não se define universalmente a partir de critérios absolutos; na verdade, sequer poderiam possuir uma verdadeira substância. Seu único elemento definitivo seria a forma normativa com que os imperativos jurídicos se expressam.

O Burke que defendeu os direitos universais dos indianos diante das medidas arbitrárias de Warren Hastings certamente concordaria com os primeiros. Mas o Burke crítico da Revolução Francesa também forneceu argumentos que sustentam a tese defendida pelos últimos. Pois, em Burke, os princípios de justiça não perderam inteiramente sua base "metafísica", isto é, sua necessidade e universalidade. Mas Burke teve de reconhecer que a execução destes princípios não é uma questão metafísica, mas empírica, pois só o conhecimento fornecido pela experiência possui a chave de definição quanto às condições reais de exequibilidade de um direito, ainda que o fundamento último deste direito não seja extraído desta mesma experiência. E direito sem eficácia ainda não é direito totalmente válido. Portanto, a validade do mesmo pressupõe uma conciliação entre Dever-ser e Ser, entre transcendente e imanente, ideal e real, universal e particular. Esta conciliação é realizada por aquilo que Burke chamou de "razão política", e que, em nosso entendimento, corresponde à virtude intelectual da *phronesis*. Porém, talvez o maior diferencial de Burke em relação a Aristóteles seja o de sublinhar o fato de que esta razão política não se atualiza

perfeitamente na mente de um indivíduo, mas atinge sua melhor forma (ainda que jamais perfeita) de maneira paulatina ou gradual no gênio da espécie, cuja experiência e sabedoria acumuladas expressam-se em normas e valores tradicionais, e em um inabalável e herdado senso moral – embora também Aristóteles tenha reconhecido suficientemente a importância de se escutar a voz dos mais experientes (por exemplo, no §XI do livro II de *Ética a Nicômaco*).

Portanto, o pensamento de Burke torna-se complexo na medida em que se desenvolve entre elementos contraditórios e aparentemente exclusivos. Talvez a necessidade de superação dialética desta contradição se desfaça pela hipótese de que é possível sustentar aqui uma contínua tensão entre opostos que são conciliados na medida em que a moralidade humana e imanente é encarada, a partir de Burke, como o desdobramento gradual de uma moralidade divina e transcendente.

Referências

- ARENDDT, Hannah. (2012). *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARISTÓTELES. (2009). *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas.
- BERLIN, Isaiah. (1969). *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BURKE, Edmund. (2017). *Reflexões sobre a revolução na França*. Tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira e Giovanna Libralon. Campinas, SP: Vide Editorial.
- HABERMAS, Jürgen. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HOBBS, Thomas. (1985). *Leviathan*. Londres: Penguin Books.

- KANT, Immanuel. (2011). *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (2009). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla.
- KANT, Immanuel. (1956). *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*. In: Werke in sechs bänden: schriften zur ethik und religionsphilosophie. Wiesbaden: Insel Verlag.
- KELSEN, Hans. (2006). *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes.
- KIRK, Russell. (2013). *A política da prudência*. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações.
- KIRK, Russell. (2009). *Edmund Burke: a genius reconsidered*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institut.
- KIRK, Russell. (2001). *The conservative mind: from Burke to Eliot*. Sétima edição revisada. Washington, D.C.: Regnery Publishing..
- McALLISTER, Ted. (2017). *Revolta contra a modernidade*. Tradução de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações.
- MOREIRA, Ivone. (2019). A filosofia política de Edmund Burke. São Paulo: É Realizações.
- VOEGELIN, Eric. (2012). *História das ideias políticas*, volume I. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações.
- KIRK, Russell. (2001). *The conservative mind: from Burke to Eliot*. Sétima edição revisada. Washington, D.C.: Regnery Publishing..
- McALLISTER, Ted. (2017). *Revolta contra a modernidade*. Tradução de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações.

VOEGELIN, Eric. (2012). *História das ideias políticas*, volume I. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações.

“O DESENVOLVIMENTO DA MORAL E O AGIR COMUNICATIVO”: ANÁLISE DA MORAL KOHLBERGUIANA PARA O DIREITO INTERNACIONAL EM HABERMAS

Letícia Regina dos Santos Rodrigues Fucuhara

Introdução

No eixo axiológico da Filosofia, a ética é um ramo que busca compreender o comportamento humano, o caráter e os costumes dos aspectos humanos. Já a Política, analisa a convivência destes seres humanos, as relações de poder, natureza do povo, do estado e governo. E desta conciliação entre ética e política vem as questões de liberdade, igualdade e justiça e assim, surge a Filosofia do Direito, que aborda o fenômeno jurídico da sociedade. Assim, é possível desenvolver uma Filosofia Jurídica que inicia uma nova tradição filosófica que discute as relações entre o governo e o povo; entre o poder e a natureza humana; em busca de criar políticas justas e igualitárias que garantem a liberdade e dignidade humana. De forma mais específica, surge o Direito Internacional, que visa o pensar sobre quais conceitos e princípios normativos para a justiça, que se aplicaria ao direito dos povos como um todo.

Desde os filósofos clássicos (REALE, 1999), o pensamento jurisprudencial já demonstrou suas raízes, Platão discorre em *A República*, sobre o Justo e a Pólis e Aristóteles discorreu sobre a Cidade Justa em *Ética a Nicômaco*. Mas é na modernidade, em superação ao modelo político teocêntrico, que se legitima o direito estatal com os filósofos Contratualistas; Tomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau; que discutem sobre a natureza humana e o poder

do estado. No final do século XVIII, o filósofo prussiano Immanuel Kant surge com sua teoria dos Imperativos Categóricos que expressa uma lei universal, cujo indivíduo racional consegue dar leis a si mesmo para expressar ações justas universalmente, ao considerar a humanidade sempre como um fim e nunca como um meio. Kant deixa um grande legado ao produzir muitas obras associando a metafísica¹ aos costumes e união de estados e vai influenciar outros pensadores a discorrer sobre o direito internacional dos povos.

No século XX, quando a filosofia do Direito parecia esquecida, o filósofo político americano, John Rawls (1921 – 2001), ressuscita a Filosofia Política ao publicar *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *Os Direitos dos Povos* (1999). Rawls apresenta sua teoria política como a justiça, igualdade e liberdade acima de tudo, como valores fundamentais do estado, pois o sistema deve trabalhar para favorecer o mais desigual e promover a equidade, para ele “na justiça como equidade, o entendimento da unidade social parte de uma concepção da sociedade como um sistema de cooperação de pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1992, p. 56).

Nesta corrente de pensamento, o alemão Jürgen Habermas (1929) emerge no último século como um dos principais filósofos do pensamento ético e político, produzindo diversas obras até os dias de hoje. Influenciado pelo Pragmatismo, propõe a Democracia Deliberativa através da razão e Ação Comunicativa, desta forma, Habermas valoriza a linguagem como principal instrumento de democracia e regulação da vida coletiva para legitimar a sociedade civil e pauta-se em uma ética da discussão e não em tentativas de encontrar uma lei universal, sem um diálogo da real necessidade do outro. Supera-se assim, os modelos arcaicos do direito “à medida que o potencial embutido na ação comunicativa é realizado, o núcleo normativo arcaico se dissolve e abre caminho para a racionalização das visões de

mundo, para a universalização da lei e da moralidade e para uma aceleração dos processos de individuação (HABERMAS op. Cit. PINTO, 1995).

A teoria do Agir Comunicativo de Habermas, vai permear diversas de suas obras, dentre elas, “A Consciência Moral e o Agir Comunicativo” (1983), onde ele resgata o sentido da consciência moral na ética que deveria reger o discurso. Volta-se, portanto, às questões éticas que envolvem o caráter, os costumes, o comportamento. Pode-se interpretar, que uma política voltada ao direito universal, se faz com sujeitos que dialogam, mas este sujeito comunicativo é um indivíduo que possui uma consciência moral e se o objetivo é a justiça, torna-se fundamental discorrer sobre o desenvolvimento desta moral rumo aos princípios norteadores de liberdade, justiça, bem e solidariedade. Habermas possui um jeito típico de escrever, ele dialoga com os autores fazendo jus a seu método comunicativo. Geralmente aborda conceitos de outros filósofos analisando as críticas possíveis e argumentando os pontos capazes de conciliar. Pode-se dizer que Habermas destrói e reconstrói os conceitos dos filósofos que acredita contribuir para suas discussões. E em busca de encontrar meios para a formação da moral do sujeito a ser capacitado para agir comunicativo, ele remete a Teoria do Desenvolvimento da Moral em Kohlberg.

O estadunidense Lawrence Kohlberg (1927 - 1987), foi considerado um dos psicólogos mais influentes do século XX, especialista em educação investigativa e argumentação moral, desenvolveu sua teoria ao analisar o Desenvolvimento da Moral separando-as em níveis baseados nas motivações norteadoras das ações de cada estágio. Contudo, Habermas vem de uma linhagem de pesquisadores da teoria política, surge então, a necessidade de buscar as razões do porquê ele se remete as teorias de um psicólogo e volta-se a discussão da moral. Assim, o presente artigo, propõe-se analisar as

contribuições e críticas à Lawrence Kohlberg, levantadas por Habermas e discutidas na obra *Consciência Moral e o Agir Comunicativo*".

O tema justifica-se pela necessidade de que os direitos humanos sejam discutidos tendo o desenvolvimento da moral como escopo, isto é, que as ações políticas sejam norteadas por princípios morais que vão além das meras convecções sociais. Assim, a teoria do Desenvolvimento da Moral de Kohlberg, torna-se pertinente para nortear uma discussão política. A relevância da pesquisa, justifica-se pelo próprio Habermas, quando este afirma:

Gostaria de tomar como exemplo a teoria de Lawrence Kohlberg [...]. Escolhi este exemplo por três razões. Em primeiro lugar, a pretensão de objetividade da teoria de Kohlberg parece ficar ameaçada pelo fato de privilegiar uma determinada teoria moral em detrimento de outras. Em segundo lugar, a teoria de Kohlberg é um exemplo para uma divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia). E, em terceiro lugar, as intenções declaradas de Kohlberg são, ao mesmo tempo, arriscadas e provocantes - elas constituem um desafio para todos os que não estão dispostos a recalcar nem o cientista social nem o filósofo prático que trazem dentro de si. (HABERMAS, 1989a, p.49).

Existem, portanto, três razões principais para acreditar que Kohlberg contribui para a discussão do agir comunicativo na política. Primeiramente, a pretensão da objetividade da teoria do desenvolvimento da moral, em estabelecer estágios

da moral, é ameaçada ao ser comparada com outras teorias que não classificam a moral desta forma e Habermas dedica-se em averiguar isso. A outra razão, é que ele enxerga nesta teoria um exemplo de divisão de trabalho em reconstruir a razão das instituições morais filosóficas associando ao empirismo da psicologia na análise do desenvolvimento da moral, assim, a teoria apresenta-se tanto como filosófica e racional, como psicológica e empírica. E finalmente, Habermas expressa a terceira razão para analisar Kohlberg, define as declarações kolberguianas como “arriscadas” e “provocantes” e um “desafio” aos que não querem introduzir o filósofo prático e cientista social dentro de si. Entende-se, que a análise de Habermas sobre a teoria da Moral de Kohlberg, é fundamental para promover um pensamento: prático, filosófico, psicológico, sociológico, racional e empírico e objetivo.

Formula-se, portanto, a problemática: Quais as contribuições que a teoria do desenvolvimento da moral de Lawrence Kohlberg, podem trazer à discussão do agir comunicativo de Habermas? Pensa-se na seguinte hipótese: Habermas encontrou na teoria do desenvolvimento da moral de Kohlberg, fundamentos para a ética do discurso e elementos filosóficos para nortear as ações comunicativas para o direito internacional. Desta forma, o objetivo geral deste artigo é compreender as contribuições da teoria do desenvolvimento da moral de Kohlberg para a discussão do direito internacional e o discurso prático de Habermas.

Os objetivos específicos consistem em compreender o conceito de Desenvolvimento da Moral em Lawrence Kohlberg; Entender a teoria do agir comunicativo em Jürgen Habermas como alternativa aos conceitos universais de Direito e finalmente, analisar as aproximações e distanciamentos entre Kohlberg e Habermas a partir da crítica habermasiana. Para cumprir tais objetivos, criou-se os seguintes capítulos: O

Desenvolvimento da Moral em Lawrence Kohlberg; A Teoria da Ação Comunicativa em Jürgen Habermas; O Desenvolvimento da Moral e o Agir Comunicativo: distanciamentos e aproximações em Kohlberg e Habermas. A pesquisa é bibliográfica, de cunho exploratório e os referenciais teóricos são as obras de Kohlberg e Habermas, em especial, a obra habermasiana “O desenvolvimento da moral e o agir comunicativo”. Espera-se assim, explorar a obra de Habermas em busca compreender seu pensamento e qual sua intenção em analisar de forma tão profunda a teoria do Desenvolvimento da Moral de Kohlberg.

O desenvolvimento da moral em Lawrence Kohlberg

Lawrence Kohlberg (1927-1987) foi um psicólogo e acadêmico estadunidense, que desenvolveu uma técnica de *Educação Moral* intitulada *Comunidade Justa*. No meio acadêmico, inaugurou o campo de estudos da moral na psicologia ao desenvolver a teoria do Desenvolvimento da Moral dividindo-a em níveis devido as motivações das ações. Em sua obra *Psicologia do Desenvolvimento Moral* (*Psicología del Desarrollo Moral*, 1992) é possível extrair sua teoria moral e compreender seus níveis e estágios a partir das motivações que norteiam as ações humanas.

Devido ao seu trabalho voltado às comunidades, a teoria do Desenvolvimento da Moral em Kohlberg foi compreendida como um método psicológico e educativo, entendido como releitura piagetiana e poucos filósofos se arriscam em estudá-lo. Mas para Habermas (1989a, p. 149), “Kohlberg distingue, de início, seis estádios do juízo moral que podem compreender nas dimensões da reversibilidade, universalidade e reciprocidade como uma aproximação gradual das estruturas da avaliação imparcial e justa de

conflitos de ação moralmente relevantes". Assim, Kohlberg é inserido na discussão filosófica sobre os valores universais norteadores da ação moral. Para continuar a linha de pensamento, Habermas insere as tabelas dos estádios morais segundo Kohlberg, tornando possível uma análise da teoria, que se divide em 3 níveis, com dois estágios cada um, resultando em 6 estágios do desenvolvimento moral.

O nível **Pré-convencional** da moral, é aquele em que o indivíduo não tem interesse em estar de acordo com as regras e convenções sociais: no *estágio 1*, ele obedece e se adequa as normas somente para não ser punido. Para Kohlberg este é o estágio mais baixo da moral. No *estágio 2*, a adesão às normas sociais passa a ser por barganha e interesse, para se obter vantagens, o que também não passa de uma *moral pré-convencional*. (KOHLBERG, 1992).

Sob olhar de Habermas, no nível **Pré-Convencional**; orientação por ações que antecedem às convenções sociais; não há o desejo de consciente de adequação. No **estágio 1** deste nível, volta-se ao "Castigo" e "Obediência", "o direito é a obediência literal às regras e à autoridade, evitar castigo e não fazer mal físico. [...] As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar o castigo e o poder superior das autoridades" (HABERMAS, 1989a, p. 152). Já o **estágio 2**, norteia-se pelo "Objetivo Instrumental Individual e da Troca" e entende que "o direito é seguir as regras quando for de seu interesse imediato. [...] é agir para satisfazer os interesses e necessidades próprias [...] é uma troca igual, uma transação, um acordo (Ibidem). Assim, pode-se compreender que o Nível Pré-Convencional consiste no primeiro estágio que se norteia as ações simplesmente pelo medo de ser punido e no segundo estágio, pela barganha e condições de troca de vantagens.

No nível **Convencional** surge uma preocupação em se adequar socialmente, em estar de acordo com as convenções sociais. No *estágio 3*, as atitudes são voltadas para ser

reconhecido como bom e correto, visa, portanto, a aprovação social. No *estágio 4*, surge uma preocupação em se manter a ordem social e se age visando o cumprimento do dever, o ser bom e cumprir seu papel na sociedade. (KOHLBERG, 1992). Por isso, o indivíduo se adequa as normas sociais para estar dentro de um convencionalismo social.

Para Habermas, no Nível **Convencional** se desperta o senso de adequação e participação social. No *estágio 3*, que pertence a este nível, há uma preocupação para as “Expectativas Interpessoais Mútuas dos Relacionamentos e da Conformidade”, isto é; o “direito é desempenhar o papel de uma pessoa boa (amável), [...] corresponder ao que esperam [...], ser bom [...], preservar os relacionamentos mútuos. [...] ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros”. (HABERMAS, 1989a, p. 153). Já no *estádio 4*, busca-se uma “Preservação do Sistema Social” e da própria “Consciência”. Apoiar-se na ideia de que “o direito é fazer o seu dever na sociedade, apoiar a ordem social e manter o bem-estar da sociedade e de grupo [...]. As leis devem ser apoiadas, [...] consiste em contribuir para a sociedade, o grupo, a instituição. [...] manter em funcionamento a instituição como um todo” (Ibid.). Desta forma, o Nível Convencional consiste em nortear as ações em busca de uma identidade social, que visa ser bom e admirado e participar de um todo e preservando e mantendo a sociedade onde cada um deve cumprir seu papel.

Finalmente, no nível **Pós-Convencional** (KOHLBERG, 1992), as atitudes vão além das normas sociais, rumo à **princípios éticos universais**. No *estágio 5*, há uma compreensão do valor humano e da sociedade como um todo, adere-se as regras morais visando o bem social. O *estágio 6*, o que seria o último estágio da moral, o sujeito é movido por valores como justiça, cooperação e igualdade e se questiona se as leis seguem estes princípios. O indivíduo torna-se capaz de

uma reflexão acima das leis, visando a justiça e os valores universais (ESPÍNDOLA, 2018). Nas palavras de Kohlberg “este estádio assume a perspectiva de um ponto de vista moral a partir do qual derivam ou em que estão baseados os arranjos da organização social. A perspectiva é a de qualquer indivíduo racional que reconhece a natureza da moralidade ou a premissa moral básica do respeito pelas outras pessoas, como fins e não como meios (KOHLEBERG, op. cit., RAVELLA, p. 48).

Habermas foca ainda mais em compreender o nível **Pós Convencional**, por ser baseado em princípios, “as decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas.” (HABERMAS, 1989a, p. 153). O **estágio 5**, faz alusão ao direito universal quando Habermas o cita como “O Estádio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade”. Considera-se direito, a consciência do outro e da diversidade de opiniões e valores relativos de grupo. Adota-se a imparcialidade sem deixar os direitos não relativos como a vida e a liberdade. (Id., p. 154). Mas as razões que norteiam este estágio é o “sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros”. (Ibid.). Assim, norteia-se as ações humanas por um “cálculo racional de utilidade geral” que consiste no “maior bem para o maior número”.

Ainda no nível Pós Convencional, é possível pensar em um estágio que vai além do estágio 5 que se limita a obediência ao contrato social para o bem da maioria. Habermas destaca, portanto, que no **estágio 6**, que seria o nível mais alto do desenvolvimento da moral para Kohlberg, seria o “Estádio dos Princípios Éticos Universais”, que toda a humanidade deveria orientar-se para suas ações humanas. O

direito aqui, pauta-se nos princípios éticos universais e os acordos particulares validam-se por basear-se nestes princípios. Assim, “Quando as leis violam estes princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos” (HABERMAS, 1989a, p. 154). Tais princípios deveriam nortear as decisões particulares utilizando a razão para se fazer o que é direito. A teoria da moral de Kohlberg, sob o olhar de Habermas é um meio para nortear as ações humanas e se discutir sobre direitos e justiça.

Kohlberg (1992), sugeriu a moral como um processo a ser desenvolvido para nortear as ações humanas. Sua teoria, que divide a moral em pré-convencional, convencional e pós-convencional, define um desenvolvimento moral que vai além das convenções sociais, que educa para além do medo de ser punido, de barganhar, de ser bem visto, de querer ser cumpridor dos deveres. Sua teoria transformou-se um método para a formação de uma *Comunidade Justa*, para promover cidadania, senso ético e cooperativo em prisões, escolas, e outras esferas sociais. Sua teoria tornou-se como um escopo para as práticas educativas visando promover o desenvolvimento da autonomia moral dos sujeitos em diversas esferas sociais.

Compreende-se, portanto, que o sujeito que desenvolve sua moral na visão de Kohlberg, supera a obediência às leis por medo de ser punido, pelo desejo de barganhar, de ser bem visto e de desejar ser um bom cidadão indo além das convenções sociais para motivar suas ações. Mas quando o sujeito desenvolve sua moral pós convencional, ele obedece às leis porque acredita que o contrato social possa promover a justiça para a maioria, mas no último estágio da moral, ele passa inclusive a questionar estas leis, conseguindo enxergar

acima de tudo, os princípios universais de justiça, igualdade e o respeito pela dignidade humana seja qual ela for.

A teoria da ação comunicativa em Jürgen Habermas

O filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, nascido em junho de 1929, é conhecido por sua *Ética da Discussão*, que consiste na força sem violência do discurso argumentativo para a política, direito e sociedade. Adentrou um contexto que as filosofias do Direito Internacional, buscavam os valores e princípios universais para reger suas leis com base na consciência. O Utilitarismo, que visa o bem da maioria, rege muitas vezes as leis das nações, visando o bem da maioria, o que pode ser comparado ao quinto estágio da moral em Kohlberg, tendo ainda, o sexto estágio para se alcançar ao encarar os princípios de dignidade, justiça e igualdade acima de tudo. Neste ínterim, é fundamental considerar que para Habermas, os modelos utilitaristas são limitados à consciência, pois o agir justo deve transformar-se em um dever estendido a todos racionalmente. Mas em meio a diferenças de valores e culturas, faz-se necessário um diálogo racional sobre os contextos, surge então a Teoria da Ação do Agir Comunicativo. Habermas desenvolve esta teoria como resposta para o direito universal, mudando o paradigma de razão técnica, utilitária e instrumento do capitalismo e trazendo a razão para o campo da comunicação visando uma partilha de um mundo social, objetivo e subjetivo. Assim, uma norma ética só é válida se for objeto de discussão.

A razão é fundamental na construção crítica do agir e do pensar. A teoria do Agir Comunicativo entende que construção argumentativa de consensos baseado na confiança pode chegar a proposições de verdade e mudança social e assim muda o paradigma que até então o direito adotava. A

razão associada à comunicação é o meio capaz de nortear as ações humanas e transformação social atrelada a realidade:

Discursos prático-morais exigem, ao contrário, o rompimento com todas as evidências [...] da moralidade concreta tornada costumeira, como também o distanciamento em relação àqueles contextos de vida aos quais a própria identidade está indissolivelmente ligada. A intersubjetividade de um grau mais alto [...], que conjuga a perspectiva de cada um com a perspectiva de todos, pode constituir-se apenas sob os pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente, no qual todos os possivelmente envolvidos possam participar e tomar posição com argumentos numa postura hipotética em vista das pretensões à validade (tornadas problemáticas a cada momento) de normas e modos de ação. Esse ponto de vista da imparcialidade solapa a subjetividade da perspectiva própria de cada participante, sem perder o vínculo com o posicionamento pré-formativo dos mesmos. (HABERMAS, 1989b, p.14,15).

No capítulo 3 de sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas (1989a) esboça sua teoria já abordada em outras obras, cuja base é a Ética Discursiva. Discorre sobre os limites da razão instrumental do iluminismo que para ele, afasta das questões morais práticas. Para Habermas (1989a, p. 67), “enquanto a filosofia moral se colocar a tarefa de contribuir para o esclarecimento das instituições quotidianas adquiridas no curso da socialização, ela terá que partir, pelo menos virtualmente, da atitude dos participantes da prática

comunicativa cotidiana”. Assim, entende que o conteúdo moral das ações sociais só pode ser devidamente vivenciado na própria experiência e interação social, pois “O princípio da universalização não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deônticas¹ universais e incondicionais.” (HABERMAS, 1989a, p. 79).

Já no capítulo 4, esclarece que sua teoria discursiva da ética parte de uma fundamentação que defende teses universalistas. Para ele, as normas de referência evolutiva e empírica da moral é guiada por princípios, por traços essenciais da ética do discurso. E levanta a questão de como conciliar a ética universalista sem dispor das concepções morais de outra cultura, de como conciliar o relativismo sem deixar os padrões universais de ética.

Uma teoria discursiva da ética, para qual acabo de apresentar um programa de fundamentação, não é nada muito presunçoso; ela defende teses universalistas, logo, teses muito fortes, mas reivindica para essas teses um status relativamente fraco. A fundamentação consiste, no essencial, em dois passos. Primeiro, um princípio de universalização (U) é introduzido como regra de argumentação para discursos práticos; em seguida, essa regra é fundamentada a partir de pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, em conexão com a explicitação do sentido de pretensões de validade normativas. (HABERMAS, 1989a, p. 143).

Habermas ao propor a Democracia Deliberativa através da razão e Ação Comunicativa, valoriza a linguagem como principal instrumento de democracia e regulação da vida

coletiva para legitimar a sociedade civil e pauta-se em teses universalistas, mas fundamenta-se em princípios de universalização como regra para um discurso prático partindo de pressupostos pragmáticos para validação de normas. Vale ressaltar que Deliberação consiste na reflexão, debate, questionamento para resolução de um problema e parte de cidadãos iguais, sem hierarquia e assim, fundamentam racionalmente e participam democraticamente, de forma que vai além da mera democracia convencional do voto, atingindo outras esferas sociais, “A democracia deliberativa proposta por Habermas utiliza uma estratégia dual, onde se apresentam fóruns institucionais e extra-institucionais que se apóiam nos sujeitos da sociedade civil, bem como em outros atores políticos tais como os sindicatos, os partidos e os grupos de interesses.” (FARIA, 2000).

Entende-se, portanto, que Habermas sugere uma teoria discursiva da ética para fundamentar as teses universalistas, que até então, fundamentava-se em argumentos fracos. Assim, os princípios de universalização devem ser introduzidos como regra de argumentação para os discursos voltados para a prática, para aí sim, ter a pretensão de validar normas. Toda a ética Habermasiana fundamenta-se no discurso e teses de que os direitos universais passam a ser apenas os argumentos para nortear o discurso e o agir comunicativo.

O desenvolvimento da moral e o agir comunicativo: distanciamentos e aproximações em Kohlberg e Habermas

No capítulo 4 de sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas (1989) Habermas busca apoiar sua teoria da Ética do Discursos através de um diálogo com a teoria científica do desenvolvimento da moral do psicólogo

Lawrence Kohlberg. Justifica sua escolha pois acredita que o trabalho de Kohlberg estuda o fenômeno da moralidade, possui um status filosófico, e associa ciência e filosofia. Detecta na teoria Kohlberguiana o caráter cognitivista, universalista e formalista, aproximando assim de sua teoria comunicativa. O discurso prático é um processo de não produzir normas jurídicas, mas de oferecer subsídios de reflexão da validade destas normas. Habermas busca então uma aproximação ao entender que a ética do discurso complementa a teoria de Kohlberg por apoiarem-se na comunicação, ainda que Kohlberg não tenha construído conceitos sobre a Teoria da Ação Comunicativa:

O conceito do agir comunicativo presta-se como ponto de referência para uma reconstrução dos estádios da interação. Estes estádios de interação deixam-se descrever com base nas estruturas de perspectivas que estão implementadas, em cada caso, em diferentes tipos de agir. Na medida em que essas perspectivas incorporadas e integradas em interações se ajustam espontaneamente a uma ordem da lógica do desenvolvimento poderemos finalmente fundamentar os estádios do juízo moral reduzindo os estádios do juízo morais de Kohlberg, via perspectivas sociais, a estádios da interação. HABERMAS, 1989a, p. 163).

Para Habermas o discurso deve representar a comunidade e os interesses comuns de todos os envolvidos, acredita que “O discurso prático-moral representa a ampliação ideal de nossa comunidade de comunicação a partir da perspectiva interior. Diante desse fórum, só podem encontrar assentimento fundamentado aquelas sugestões de norma que expressam um interesse comum de todos os envolvidos.

(HABERMAS, 1989b, p. 15). Fundamentando sua ética para o discurso, Habermas apresenta os 3 níveis e 6 estágios do desenvolvimento da moral da teoria de Kohlberg que acredita que os juízos morais se referem a consciência plena sobre existência de regras e normas morais e da necessidade de obedecê-las ou não. Assim, a teoria da moral é uma construção que está inteiramente relacionada com a aprendizagem:

A ética do discurso vem ao encontro dessa concepção *construtivista* da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade (assim como argumentação em geral) como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que o exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma *mudança de atitude* da qual a criança em crescimento e que vê inibida na prática comunicacional cotidiana não pode ter um domínio nativo. (HABERMAS, 1989, p. 155).

Habermas relaciona a teoria de desenvolvimento moral de Kohlberg com sua teoria de ação comunicativa pelo fato de ambos considerarem a autonomia moral como fator fundamental, no sexto estágio do último nível da moral Kohlberguiana, o indivíduo é autônomo e antecipado a ponto de refletir sobre as questões impostas socialmente, demonstra uma razão prática, crítica, uma reflexividade moral e não um mero conformismo da ação, às regras e normas de conduta já existentes. Norteia-se as ações humanas baseadas em uma racionalidade. Habermas (1989a) entende, portanto, que para um indivíduo desenvolver sua moral até o sexto estágio, é preciso uma evolução pessoal de forma que deixe para traz a sociedade concreta e examine a validade das normas existentes. Assim, supera-se a heteronomia¹ e alcança-se a autonomia da moral.

Para Habermas, a Ação Comunicativa a qual sugere, seria o caminho para o sexto estágio da moral proposta por Kohlberg proporcionando a ela, o caráter discursivo. E para desenvolver-se a autonomia moral, a Ação Comunicativa deveria legitimar as normas e orientações morais, assim, “o conceito do agir comunicativo presta-se como ponto de referência para uma reconstrução dos estádios de interação.” (HABERMAS, 1989, p. 163). A construção de autonomia moral é uma coletiva e não individual, não representa manipulação, coerção, persuasão e negociação, mas se mede pela cooperação, convicções comuns e diálogo entre culturas e suas diferentes interpretações. Assim, é possível pensar normas sociais de conduta moral que refletem ações de uma ética discursiva, que não existe tem a intenção de criar regras, mas orientar cooperativamente a conduta social.

Habermas, após analisar todo o conceito dos estágios de desenvolvimento da moral em Kohlberg, elege o sexto que para elencar com sua teoria do Agir Comunicativo e Ética do Discurso. Para ele, a condição para se discutir, seria estar no sexto estágio de consciência moral pois assim o indivíduo é capaz de analisar criticamente e opinar sobre as normas e regras sociais e optar por aderir ou agir conscientemente por razões coletivas. Ele chega a chamar o sexto estágio de conceito “precioso de moralidade” e útil para guiar os discernimentos morais:

Com o conceito da capacidade agir, conceito esse que se constitui no estágio pós-convencional da interação, fica claro que o agir moral representa aquele caso do agir regulado por normas no qual o agente se orienta por pretensões de validade reflexivamente examinadas. O agir moral está sob a pretensão de que a solução de conflitos de ação só se apoia em juízos fundamentais – trata-se de

um agir guiado por discernimentos morais. Esse conceito precioso de moralidade só pode vir a se desenvolver no estágio pós-convencional. (HABERMAS, 1989, p. 196).

Habermas refletiu sobre os dois últimos estágios da moral, a luz da ética do discurso e percebeu que tanto no 5º como no 6º os princípios valem como fundamentação de princípios, a diferença é que no 6º estágio a flexibilidade e capacidade de relativização se expressam para justificar os princípios, por isso sua preferência pelo 6º estágio:

À luz da ética do Discurso, já procedi tacitamente a uma nova outra interpretação dos dois últimos estágios morais e distingi entre a orientação em função de princípios universais, por um lado, e a orientação em fundamentação de possíveis princípios[...]. Aí a natureza dos princípios – não importa se podem ser atribuídos a éticas utilitaristas, jurisnaturalistas ou kantianas – não determina uma diferença de estágio. De acordo com essa proposta, uma distinção relevante só pode ser traçada entre dois estágios de reflexão. No estágio 5, os princípios valem como algo de último, que não precisa mais de fundamentação, ao passo que no estágio 6 esses princípios são, não apenas manejados de maneira flexível, mas expressamente relativizados com o processo de justificação. (HABERMAS, 1989, p. 206).

Habermas, em resposta às indagações para nortear os princípios do direito internacional, elaborou um método em que a comunicação pautada em agir e discursar com ética,

seriam capazes de construir uma legislação mais justa. E para fundamentar o tipo de ética que capacitaria para tal discurso, remete à Kohlberg e sua teoria do desenvolvimento da moral. Percebe-se que as aproximações entre eles são maiores que os distanciamentos, quando Habermas elege o sexto estágio da moral kolberguiana, como requisito para sua ética do discurso e agir comunicativo.

Considerações finais

Diante da busca por uma legislação universal mais justa e igualitária, Habermas desenvolve sua teoria da Ação Comunicativa, que propõe sujeitos para discutir sobre os valores que deveriam reger o Direito Internacional, assim, a ação do diálogo torna-se o cerne da discussão sobre direitos. Mas como requisito para tal comunicação, surge a Ética do Discurso, que deveria orientar cada argumento, postura e decisão dos indivíduos que participam. Neste ínterim, Habermas fundamenta seu conceito, resgatando a teoria do Desenvolvimento da Moral de Kohlberg, que analisa o processo de desenvolvimento da moral, pelas motivações que orientam as ações humanas. Para Habermas, aquele que alcança o último estágio da moral kohlberguiana, seria o sujeito que deveria discursar sobre o Direito.

Assim, este artigo procurou cumprir o objetivo de compreender as contribuições da teoria do desenvolvimento da moral de Lawrence Kohlberg para a discussão do direito internacional junto ao discurso prático de Jürgen Habermas. No primeiro capítulo, foi explorado o conceito de Desenvolvimento da Moral em Kohlberg, que dividiu a moral em três níveis e seis estágios, sendo que o terceiro nível, aborda o quinto e sexto estágio e denomina-se Pós-convencional, pois orienta as atitudes para além dos

convencionalismos sociais: no quinto estágio, procura-se aderir as regras sociais movido pela justiça e alteridade, já do sexto estágio, além destes valores de motivação, o sujeito é capaz de enxergar acima das regras, questionando os valores contrários a humanidade e senso de comunidade. No segundo capítulo, buscou-se entender a teoria do Agir Comunicativo em Jürgen Habermas, que veio em resposta aos conceitos jurídicos universais ao apresentar a ética do discurso para nortear uma Ação Comunicativa para Direito Internacional. E finalmente, no terceiro capítulo, procurou-se aproximações e distanciamentos entre Kohlberg e Habermas sob olhar do próprio Habermas, que fez uma releitura da teoria do Desenvolvimento da Moral kohlberguiano e conciliou o sexto estágio à sua Ética do Discurso para uma Ação Comunicativa.

Diante da problemática: quais as contribuições que a teoria do desenvolvimento da moral de Lawrence Kohlberg, podem trazer à discussão do agir comunicativo de Habermas? Confirmou-se a hipótese de que Habermas encontrou na teoria do desenvolvimento da moral de Kohlberg, elementos filosóficos para nortear as discussões das ações do direito internacional através de sua teoria de ação comunicativa. Ainda que um seja um filósofo e o outro tenha sido um psicólogo, suas teorias axiológicas, demonstrou ter mais aproximações do que distanciamentos. Evidenciou-se a importância da ética moral nas discussões políticas das teorias dos direitos humanos.

Percebeu-se a relevância da pesquisa, pela necessidade de que os direitos humanos internacionais sejam discutidos tendo o desenvolvimento da moral como escopo, isto é, que as ações políticas sejam norteadas por princípios morais que vão além das meras convecções sociais. O resultado da pesquisa, mostrou que Habermas partiu da análise da teoria da moral de Kohlberg para reforçar seu método de ação comunicativa em reposta às concepções limitadas das outras teorias do Direito

Universal, reforçando a necessidade de uma Ação Comunicativa de sujeitos com um caráter moral desenvolvido além das meras convenções sociais.

Referências

- FARIAS, Cláudia Feres. **Democracia deliberativa: Habermas, Cohen, Bohman**. Lua Nova no. 50: São Paulo, 2000. Acesso em: 06/08/2019, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200004
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e o agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Para uso pragmático, ético e moral da razão prática**. São Paulo: IEA USP, 1989b. Acesso em: 17/07/2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141989000300002&script=sci_arttext
- KOHLBERG, Lawrence. **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao Spain: Desclée de Brouwer, 1992.
- PINTO, José Marcelino de Rezende. **A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar**. Ribeirão Preto: Paidéia, 1995. Acesso em 18/07/2019, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X1995000100007
- RAVELLA, Gerald Jaya Raj. **O pensamento moral em jovens: O juízo moral em Lawrence Kohlberg**. Coimbra: Universidade de Coimbra. Acesso em: 18/07/2019. Disponível em:

https://eg.uc.pt/bitstream/10316/15014/1/Dissertacao_mestrado_GeraldRavella.pdf

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica**. São Paulo: Lua Nova, n° 25. Acesso em 17/07/2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451992000100003&script=sci_arttext

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19ª ed. - São Paulo: Saraiva, 1999.

DO AUTOGOVERNO DEMOCRÁTICO E O DESACORDO POLÍTICO: UMA LEITURA DE JOHN RAWLS E JEREMY WALDRON

Frederico Stabile Ribeiro Romaniszen

Introdução

Que as pessoas tenham compreensões religiosas, morais, filosóficas, econômicas, políticas que parecem irreconciliáveis, estabelecendo um desacordo generalizado sobre questões políticas determinantes, aparece, hoje, como uma das características mais marcantes da prática política das democracias constitucionais liberais que conhecemos.

Se o estudo da natureza e das origens desse desacordo pode ser interessante e valioso em seus próprios desenvolvimentos, a questão também pode ser avaliada em relação ao seu impacto sobre as práticas políticas institucionais estabelecidas para a tomada de decisão coletiva nessas sociedades – práticas democráticas que encontram fundamento no ideal de autogoverno de um povo.

Faz-se, então, a opção por apresentar um diálogo entre as percepções de dois autores do mundo anglófono (John Rawls, estadunidense, e Jeremy Waldron, um neozelandês que leciona nos Estados Unidos da América) que buscaram acomodar a questão do desacordo em seus escritos sobre filosofia política.

Nesse intento, inicialmente será apresentada uma reconstrução das considerações de Rawls sobre o fato do desacordo em *O Liberalismo Político*. Em seguida, apresentadas as críticas que Jeremy Waldron dirigiu a Rawls em *Direito e Desacordo*. Por fim, busca-se sintetizar alguns

desenvolvimentos de Waldron em defesa dos procedimentos de tomada de decisão majoritária em meio ao desacordo.

Rawls, os princípios políticos de justiça e o consenso sobreposto

Em *O Liberalismo Político*, John Rawls traça como um dos seus objetivos a acomodação do “fato do pluralismo” em sua filosofia política: como será possível garantir a estabilidade de uma sociedade liberal democrática em que é inevitável o desenvolvimento e a coexistência de um pluralismo de doutrinas abrangentes divergentes entre si, às quais irão aderir os diferentes membros de uma sociedade? (RAWLS, 1993, p. xvi)

Esse fato, para Rawls, não se trata de uma consequência de falhas institucionais, da possível alienação política dos indivíduos, de algum grau de desigualdade ainda existente *etc.*, mas sim a consequência última da liberdade da razão humana de pessoas que vivem sob instituições livres em um regime de democracia constitucional. Nesse sentido, é o próprio desenho institucional da sociedade que Rawls tem em mente que leva ao surgimento de uma pluralidade de doutrinas incompatíveis, ainda que razoáveis, assumidas pelas pessoas (RAWLS, 1993, p. xvi). E tal circunstância não é lamentada por Rawls – afinal, acreditar que, baixo tais circunstâncias, o pluralismo político é uma questão negativa, seria acreditar que o próprio liberalismo político (ao menos o liberalismo político do projeto rawlsiano), e o exercício da racionalidade humana que é permitida sob suas instituições, se trata de uma empreitada fadada ao desastre (RAWLS, 1993, p. xxiv).

A preocupação de Rawls se vira, então, para a busca por estabelecer a organização básica dessa sociedade, a partir

daquilo que denomina concepção política da justiça. Esta deve poder servir para uma sociedade bem ordenada, o que exige, portanto, que possa ser aceita e defendida (*endorsed*) a partir das posições daquelas pessoas que são adeptas de diferentes doutrinas abrangentes incompatíveis (RAWLS, 1993, p. xviii).

A ideia de uma concepção política de justiça como a que Rawls busca discutir em sua obra é, como deixa claro o autor, uma concepção moral. Entretanto, não se trata de uma filosofia moral abrangente, pois será atinente apenas às instituições políticas, sociais e econômicas (RAWLS, 1993, p. 11), e não a toda uma pluralidade de valores da vida humana em um sistema único, como faria uma teoria abrangente (RAWLS, 1993, p. 13).

Rawls entende que aquilo que deve ficar estabelecido a partir dessa concepção política são questões constitucionais essenciais. Tais questões estão relacionadas à definição da estrutura política institucional, de questões básicas de direitos individuais e de cidadania, além de pontos básicos de justiça (RAWLS, 1996, p. 227).

Além disso, outro aspecto característico dessa concepção política da justiça é o fato de que seu conteúdo será formado por ideias já subjacentes à cultura política pública de uma sociedade democrática. Cultura, esta, que é formada por suas tradições, o funcionamento de suas instituições, seus documentos políticos históricos e o modo como se costuma interpretá-los (RAWLS, 1993, p. 14).

Uma vez que Rawls está voltando a discutir, nessa obra, questões atinentes aos princípios de justiça centrais de uma sociedade, vale buscar compreender se há em *O Liberalismo Político* uma tentativa de redefinição ou ratificação dos princípios da “justiça como equidade”, teoria desenvolvida pelo autor, principalmente, em *Uma Teoria da Justiça*.

A questão é interessante, também, porque, embora Rawls reapresente os princípios de justiça (RAWLS, 1996, p. 5), de forma bastante semelhante à que apareciam no início de *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 1971, p. 60), ao longo de *O Liberalismo Político* há alguma ambiguidade quanto a esta questão. Além disso, trata-se de um ponto importante para as críticas dirigidas por Jeremy Waldron à teoria de Rawls, apresentadas mais a frente.

Diz-se que há alguma ambiguidade nessa questão porque se Rawls, por um lado, reapresenta os princípios de sua teoria geral da justiça como equidade – quais sejam, um esquema de liberdades básicas iguais para todos; que a sociedade permita uma igualdade de oportunidade justa para todos; que as desigualdades só existam na medida em que beneficiem àqueles na pior condição existente na sociedade (RAWLS, 1993, pp. 5-6) –, afirma, em outros momentos, que os princípios políticos de justiça da sociedade bem ordenada não serão, necessariamente, aqueles mesmos princípios da justiça como equidade (RAWLS, 1993, p. 15).

Ainda assim, Rawls apresenta argumentos a favor da possibilidade de que os princípios da justiça como equidade sejam capazes de definir a concepção política de justiça necessária. Nesse sentido, afirma, por exemplo, que a justiça como equidade tem o objetivo prático de que sejam compartilhados pelos cidadãos como a base de um acordo político justificado, informado e voluntário (RAWLS, 1993, p. 9).

Independentemente dessa questão, Rawls apresenta o modo pelo qual uma sociedade bem ordenada poderá encontrar seus princípios políticos de justiça.

Aqui, o procedimento é chamado por Rawls de construtivismo político¹: trata-se do esforço de pessoas racionais, em condições razoáveis, no exercício de suas razões

práticas, que levará a uma decisão acerca dos fundamentos da estrutura básica de suas sociedades (RAWLS, 1993, p. xx).

E serão tais princípios, na concepção de Rawls, que permitirão que essa comunidade política estabeleça as principais questões a respeito de sua Constituição e das questões básicas de justiça.

Um dos conceitos centrais abordados em *O Liberalismo Político* é a existência daquilo que Rawls chama de consenso sobreposto. Trata-se de um consenso existente entre as pessoas de uma sociedade democrática em que, cada um a partir de seu próprio ponto de vista, relacionado a uma doutrina abrangente razoável (filosófica, religiosa *etc.*), estará em acordo sobre uma concepção política de justiça que apta a fundamentar a organização básica de sua sociedade.

Nesse contexto, reitera-se que a concepção política de justiça aparece como uma concepção moral, com fundamentos morais. Isso quer dizer, no sentido empregado por Rawls, que a concepção política de justiça que é objeto de um consenso sobreposto envolve uma concepção (moral) acerca da sociedade, das pessoas, e de princípios de justiça definidos, bem como de seus efeitos sobre as vidas dos cidadãos (RAWLS, 1996, p. 147).

Para tanto, a concepção política de justiça, além de moral, é independente (*freestanding*): ela não se identifica integralmente com nenhuma das demais doutrinas morais abrangentes que se desenvolvem e com as quais as pessoas se identificam em uma sociedade liberal. Ainda assim, a concepção política pode ser reconhecida como uma parte dessas doutrinas (RAWLS, 1996, p. 140).

A concepção política de justiça é uma concepção que se refere à estrutura básica da sociedade – instituições políticas, sociais, econômicas –, mas que não se estende a normas sobre a conduta pessoal ou ideais de vida de cada pessoa – estas

continuam podendo ser pautadas pelas doutrinas abrangentes adotadas por cada um.

E a concepção envolve princípios políticos de justiça que determinam os termos da cooperação entre cidadãos, bem como indicam se as instituições básicas de uma sociedade são justas (RAWLS, 1993, p. 133).

É de se destacar que Rawls se preocupa em determinar que o consenso sobreposto só pode ser uma hipótese factível entre doutrinas abrangentes que sejam razoáveis.

A diferença, nesse ponto, está no fato de que um pluralismo *lato senso* envolveria, também, concepções irracionais e agressivas, fruto de visões de mundo determinadas por interesses egoístas e pontos de vista restritos a determinadas classes, limitados (RAWLS, 1993, p. 37).

As posições razoáveis de que Rawls fala, cabe lembrar, são aquelas que surgem do exercício da razão em uma sociedade liberal, as quais podem, de fato, se assentar em um consenso sobreposto sobre uma concepção política de justiça (RAWLS, 1996, p. 144).

Um dos papéis que a ideia do consenso sobreposto cumpre na teoria rawlsiana é a legitimação da autoridade política em uma sociedade caracterizada pelo fato do pluralismo razoável.

Assim, para o liberalismo político de John Rawls, o poder político só pode ser exercido de forma justificada quando o é de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais são, ou devem ser, aceitos por todas as pessoas de acordo com a sua racionalidade, ainda que adeptas de doutrinas abrangentes razoáveis (RAWLS, 1993, p. 137).

Interessante que, para Rawls, de forma semelhante, as questões legislativas que vierem a surgir, e que envolvam questões constitucionais ou assuntos básicos de justiça, devem poder ser resolvidos de maneira semelhante.

Um último aspecto a ser destacado nessa breve reconstrução de aspectos da teoria de Rawls diz respeito à

diferenciação que é estabelecida entre o consenso sobreposto sobre uma concepção política de justiça, e o que é chamado de um acordo como *modus vivendi*.

Essa diferenciação está relacionada a uma das principais preocupações de Rawls em sua empreitada em *O Liberalismo Político*: a possibilidade de conferir estabilidade a uma sociedade democrática que, ao mesmo tempo, está ancorada em uma concepção política de justiça, mas, também, acomoda pessoas que aderem a diferentes e incompatíveis doutrinas acerca de questões fundamentais da vida em comum.

Assim, segundo Rawls, um *modus vivendi* seria uma espécie de pacto de convivência entre grupos que, embora em oposição, entendem que é melhor para si mesmos que permaneçam em acordo. Estes, entretanto, não verão grande problema em deixar o acordo de lado assim que, à luz de novas circunstâncias, isso se torne conveniente para seus interesses próprios, ainda que a ação se dê em detrimento dos demais (RAWLS, 1993, p. 147).

O consenso sobreposto se diferencia, então, por ser uma concepção moral com fundamentos morais, como já visto, e não puramente interessada como o *modus vivendi*, tratado por Rawls como uma hipótese mais débil de acordo.

Portanto, somente um consenso sobreposto poderá oferecer uma unidade social estável, ao permitir que os indivíduos concordem sobre uma mesma concepção política de justiça a partir do ponto de vista de suas próprias convicções. Ao aderirem e atuarem em instituições que seguem essa concepção, estarão seguindo, de alguma forma, aquilo em que acreditam. E o mesmo acontece quando se veem sujeitos à autoridade política, que resta justificada, também, em alguma parte, sobre aquilo em que todos acreditam.

A estabilidade¹ passa a ser independente, então, das circunstâncias atinentes à distribuição de forças e poder político a cada dado momento – o que é o caso de um *modus vivendi*.

A crítica de Jeremy Waldron a Rawls

Embora o livro de Rawls esteja permeado de exemplos do fato do desacordo envolvendo a religião, ou doutrinas filosóficas e morais, Jeremy Waldron ressalta que um aspecto que parece ser levado em consideração de forma insuficiente é o desacordo a respeito dos termos específicos de uma concepção de justiça (WALDRON, 1999, p. 151).

Afinal, Rawls atribui a persistência do desacordo ao fato de que o julgamento de pessoas de boa-fé sobre as questões relevantes da sociedade está sujeito a uma série de circunstâncias pessoais bastante diversas, o que prejudica a busca por um consenso racional, mesmo após alguma discussão livre sobre tais questões (RAWLS, 1996, pp. 55 e ss.).

Mas a existência de questões importantes que não ficam plenamente resolvidas pelo consenso sobreposto de Rawls indicam que deve haver, na realidade, algum desacordo sobre questões de justiça. Afinal, Rawls dedica outra parte importante de seu livro a falar sobre a razão pública: uma teoria normativa sobre o modo como devem se desenvolver as discussões sobre aquelas questões importantes (ao menos politicamente) sobre as quais as pessoas discordam.

Em linhas gerais, a razão pública de Rawls pressupõe que argumentos sobre as questões a serem decididas politicamente entre pessoas que se filiam a doutrinas incompatíveis devem sempre ser apresentadas de forma aceitável pela concepção política de justiça que é acordada por todos os cidadãos (razoáveis). Assim, os argumentos devem

ser apresentados a partir de valores e padrões que sejam compartilhados na cultura política da sociedade liberal (RAWLS, 1996, p. 225).

Que haja questões a serem resolvidas a partir de um instrumento como a razão pública é indicativo de que ainda existirão desacordos importantes sobre a justiça, mesmo na sociedade liberal bem ordenada. Assim, o próprio Rawls afirma que mesmo um acordo sobre uma concepção política de justiça, nos termos do consenso sobreposto, não firma decisões definitivas sobre todos os detalhes que definem essa concepção (1996, p. 226).

Entretanto, o aspecto que é ressaltado por Jeremy Waldron em sua crítica é o fato de que Rawls mantém sua ideia sobre a razão pública – tão central para resolução dos desacordos – demasiadamente dependente da sua própria teoria da justiça como equidade, afirmando, por exemplo, que os critérios da razão pública dependeriam dos critérios decididos na posição original rawlsiana (WALDRON, 1999, p. 153).

Assim, para Waldron, Rawls parece ignorar a sua própria convicção quanto ao fato do desacordo quando trata da questão da justiça. Isso porque os termos em que trata da justiça permanecem muito próximos de sua teoria da “justiça como equidade”, embora seja um fato que são poucos aqueles que de fato aceitam a validade da ideia da posição original, do construtivismo político, dos princípios da justiça como equidade *etc.* nos termos exatos apresentados por John Rawls ao longo de sua obra (WALDRON, 1999, p. 154).

E o problema é que, mesmo que Rawls ainda conceda a possibilidade de que as pessoas discordem e adotem um padrão diferente de referência para definir quais são os argumentos que se subsomem à razão pública (RAWLS, 1996, p. 227), o problema é que ambas as alternativas acabam por exigir que, em uma disputa sobre a justiça, alguma das partes

envolvidas seja eleita como o juiz da disputa (WALDRON, 1999, p. 154).

Assim, Waldron afirma que na sociedade bem ordenada proposta pela teoria de Rawls, todas as questões fundamentais de justiça devem estar debatidas e resolvidas em um momento inicial, depois do qual tais questões restam definitivamente consolidadas, só sobrando lugar para desacordos quanto à aplicação prática desses fundamentos de justiça política anteriormente estabelecidos (WALDRON, 1999, p. 154).

Segundo Waldron, o Rawls de *O Liberalismo Político* acaba por manter a convicção expressa em *Uma Teoria de Justiça* de que os procedimentos estabelecidos para a tomada de decisão política (quanto às questões sobre as quais paira o desacordo) não são de justiça puramente procedimental¹, isto é, a justiça do resultado do procedimento, para Rawls, pode, sim, ser avaliada por algum critério de justiça que é transcendente aos procedimentos em si.

Disso, segue que os procedimentos que são escolhidos devem atingir resultados que sejam justos. Mas julgar que seja possível avaliar que resultados sejam justos, como defende Rawls, e que os procedimentos tenham esse padrão de justiça como objetivo (ainda que não seja possível garantir que será atingido – por isso, justiça procedimental imperfeita), é acreditar que já existe uma concepção de justiça definida (WALDRON, 1999, pp. 155-157).

Com isso, Waldron afirma que aquilo que Rawls apresenta como os pressupostos de sua sociedade bem ordenada, sujeita aos desenvolvimentos de *O Liberalismo Político*, torna a aplicação de tais ideias bastante problemáticas. As sociedades realmente existentes, afinal, são sociedades em que a extensão do desacordo não está sujeita as limitações estabelecidas por Rawls. Muitas vezes, o espaço da política institucional é, justamente, o espaço eleito para a solução de

desacordos quanto à política, ante a necessidade de uma ação conjunta (WALDRON, 1999, p. 158).

Por tais razões, Waldron conclui o capítulo em que debate as ideias de *O Liberalismo Político* com uma advertência: há uma grande distância entre a teorização sobre a justiça desenvolvida por Rawls e as tentativas de compreender os papéis que exercem a política, seus procedimentos e a sua constituição nas sociedades de fato existentes (WALDRON, 1999, p.163).

Na realidade, para Waldron, as circunstâncias da política, aquilo que leva à necessidade do estabelecimento do relacionamento político entre seres humanos, são justamente o desacordo político e a necessidade por uma ação que deve ser tomada a despeito desse desacordo¹.

Portanto, uma sociedade democrática precisa estabelecer procedimentos que se sustentem a despeito do desacordo quanto ao (melhor) mérito das questões que esses procedimentos são criados para resolver. Para Waldron, o procedimento tem que ser, de alguma forma, contingente às questões de substância (1999, p. 160).

O que deve se esperar dos participantes de um procedimento dessa natureza não é um acordo sobre princípios políticos de justiça. É necessário, na realidade, que, mesmo em uma situação de desacordo, cada um seja capaz de encarar a sua posição, ainda que, para si mesmo, seja inquestionável, sobre a justiça, como *uma entre muitas* posições. (WALDRON, 1999, p. 160).

Nesse sentido, para Waldron, “participar na política exige aderir a princípios procedimentais (dos quais a decisão por maioria é um exemplo) que podem vir a produzir resultados opostos às minhas próprias convicções, resultados que as minhas convicções rejeitam” (1999, p. 160, tradução livre).

O argumento de Jeremy Waldron em favor da decisão democrática por maioria

Jeremy Waldron, como visto, rejeita a teoria rawlsiana de um consenso sobreposto sobre princípios políticos de justiça como aquilo que pode fundamentar o estabelecimento de instituições democráticas em uma sociedade liberal em que paira o desacordo. Deixando tal ideia de lado, então, o autor se volta a um argumento em prol da dos procedimentos de maioria como meio de garantir legitimidade às decisões tomadas sobre questões políticas sobre as quais paira o desacordo. Um dos esforços do autor, então, passa por apresentar uma versão otimista dos procedimentos adotados pelas casas legislativas das democracias liberais conhecidas hoje.

Um dos pontos de partida de Waldron nesse esforço é um ponto central do positivismo jurídico: deve-se entender que aquilo que faz de uma norma uma norma jurídica são fatos sociais, sendo irrelevantes as razões que fazem dela uma norma virtuosa (moralmente). O critério de validade da norma deve parecer arbitrário em relação ao seu conteúdo material (WALDRON, 1999, p. 95). Segue-se, então, a esteira daquilo que já preconizava Hobbes: *auctoritas, non veritas facit legem*.

Entretanto, a preocupação de Waldron está mais relacionada com uma ideia de respeito às normas jurídicas do que uma teorização sobre a autoridade do direito, nos termos de que fala, por exemplo, Joseph Raz. Esse respeito é colocado por Waldron como aquilo que nos faz, antes de simplesmente ignorar uma lei com a qual não concordamos, buscar a sua revogação por procedimentos legais, a sua impugnação pela jurisdição *etc*.

Assim, a decisão por maioria, já de início, parece merecer respeito justamente porque é um procedimento que acomoda os fatos do pluralismo e do desacordo (WALDRON, 1999, p.

99), adequado às circunstâncias da política afirmadas pelo autor. Uma norma produzida pelas casas legislativas merece respeito, então, porque representa, justamente, uma conquista de uma sociedade que, em meio ao desacordo, precisa agir, e uma conquista que acontece com o respeito às opiniões das pessoas cuja ação a norma representa (WALDRON, 1999, pp. 108-109).

Esse respeito ocorre de duas formas: primeiro, porque a decisão majoritária não exige que ninguém abandone suas próprias convicções sobre a justiça e o bem comum. Ninguém precisa fingir que há um consenso onde não há.

Por outro lado, não há o desprezo de algum dos lados em uma disputa sobre a qual paira o desacordo. Que alguém defenda uma determinada posição confere a ela um peso positivo para que se decida em seu favor, ainda que isso não ocorra – é uma razão, mas não definitiva.

Essa é a diferença entre uma decisão por maioria e um procedimento que Waldron chama de hobbesiano, que seria a eleição de um soberano para decidir a questão contestada de acordo com suas próprias razões, conferindo nenhum mérito às demais.

No caso da decisão por maioria, há um peso igual dado à visão de cada pessoa (representante), peso este que só é limitado pela questão da igualdade. Assim, a decisão por maioria aparece como um método *justo* para a tomada de decisões políticas. Não que seja o único método justo: não se trata de afirmar a existência ou não de uma alternativa, apenas de um argumento em favor da solução majoritária (1999, p. 115-116).

Que o voto por maioria às vezes apareça como um método extremamente mecanizado, diz Waldron, é apenas a consequência da necessidade de ação em sociedades complexas: a busca por um procedimento com mais

apreciação do mérito das questões simplesmente reproduziria ao infinito o problema do desacordo (1999, p. 117).

Conclusão

Se a teoria de Rawls pode nos falar muito sobre os problemas que um desacordo fundamental e generalizado, inclusive sobre questões de justiça, pode ter para uma ordem constitucional, pode-se afirmar com Waldron que ela não parece ser a melhor alternativa, sem um desenvolvimento contextualizado, para uma boa compreensão das soluções que cabe às sociedades conhecidas hoje buscar para concretizar seus pressupostos democráticos em meio ao desacordo generalizado.

Com esse objetivo, Waldron oferece bons argumentos em prol dos procedimentos legislativos que seguem a regra majoritária.

Tais argumentos surgem como uma importante recordação de que, se hoje nos vemos cercados por práticas políticas que parecem, em diversos sentidos, deficitárias, há que se buscar respostas sem, no dito popular, jogar a criança junto da água do banho, isto é, sem esquecer que decidir a partir de uma “contagem de cabeças” mecânica se trata de um procedimento que guarda grande fundamento no igual respeito que cada um, e a posição que defende, encontram no desenvolvimento de uma prática política.

Referências

ATRIA, Fernando. *La forma del derecho*. Madrid: Marcial Pons, 2016.

- ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 1990.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*: original edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1996.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do partisan*, trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

A RACIONALIDADE COMO PARÂMETRO PARA CONSIDERAÇÃO MORAL? ANÁLISE DAS CRÍTICAS À PERSPECTIVA KANTIANA NAS OBRAS DE PETER SINGER E MARTHA NUSSBAUM A RESPEITO DA ÉTICA ANIMAL

Camila Dutra Pereira

Introdução

"Não temos deveres diretos com relação aos animais. Eles não possuem autoconsciência e existem meramente como meios para um fim. Esse fim é o homem" (KANT, 1963, p. 239, apud, LOURENÇO, 2008, p. 233).

Essa afirmação foi proferida por Kant durante uma de suas palestras sobre ética e representa sua retórica no campo da moral, fundada estritamente na racionalidade humana, desconsiderando moralmente as demais criaturas. Os animais, desprovidos de razão, seriam meros meios para o fim último que é o homem. Dá-se uma distinção radical entre seres que são fins em si próprios, denominadas pessoas, e seres de valoração relativa, denominados coisas.

A moralidade e os princípios éticos estariam relacionados, portanto, unicamente à racionalidade humana, sendo aplicáveis a todos os indivíduos racionais em quaisquer circunstâncias. Logo, "a noção de subjetividade descoberta por Descartes e sistematizada por Kant repousa numa universalização do homem, ora identificado como 'coisa pensante', ora como ser que age com finalidade transcendente" (LOURENÇO, 2008, p. 234).

A ação moral, nesse sentido, deve ser dotada de universalidade, ou seja, o motivo da ação moral deve ser isento de motivações particulares. Essa ética prescritiva se

baseia no cumprimento do imperativo categórico, lei que se impõe universalmente a todos os seres racionais: "Age de tal forma que sua ação possa ser considerada como norma universal". Esse mundo engendrado por Kant parece ser marcado pela dominação, com uma espécie de enfrentamento entre a razão e a natureza. Os seres denominados coisas sujeitam-se à natureza e aos interesses individuais das pessoas, estas sim autônomas e limitadas somente por sua própria racionalidade:

Vemos, portanto, desenrolar-se uma filosofia dominadora: a encarnação da moral. Um projeto, de livrar o mundo da "limitações naturais" para fornecer ao indivíduo a plena liberdade, o inteiro poder de destruir e reordenar o universo, escravizar as forças inferiores da natureza, pô-las à disposição da "razão" , princípio "iluminador" (ATTIÉ, 2003, p. 277).

Portanto, embora reconhecesse que os animais pudessem sentir e sofrer, Kant negava que teríamos obrigações morais para com eles, pois não são racionais ou autoconscientes. Considerados como instrumentos para os fins humanos, existiriam apenas para nosso uso e bem-estar, sem valoração intrínseca. Nessa perspectiva, o correto tratamento dos animais só possui relevância por suas consequências e impacto sobre o próprio homem (deveres indiretos):

Argumentava que, se atirássemos e matássemos um fiel e obediente cão por sua avançada idade e incapacidade de bem servir, tal ato seria errado não por violar uma inexistente obrigação com o cão, mas sim por enfraquecer a obrigação do homem para com o homem de prestigiar e

valorizar os bons serviços prestados (LOURENÇO, 2008, p. 235).

Kant colocou o homem como senhor do universo, dominador de todas as coisas, sem quaisquer obrigações morais para com os animais. Esse pensamento refletiu diretamente na mentalidade dos séculos XVIII e XIX, especialmente nas legislações que, embora pudessem reconhecer obrigações para com os animais, o faziam para evitar que o homem se tornasse cruel para com seus semelhantes. Na concepção kantiana, seríamos moralmente livres para usar os animais da forma que quiséssemos, evitando apenas os maus-tratos, o que poderia acarretar a crueldade para com o próprio homem. Por essa razão, seria possível dizer que a posição kantiana é arbitrária, já que é bastante questionável, à luz dos conhecimentos comportamentais e biológicos atuais, dizer que os animais - ou boa parte deles - não teriam níveis de consciência significativos. Nesse sentido, "dizer que os animais são meros meios para os fins humanos é desconsiderar algo que para a ciência é evidente, ou seja, que os animais possuem uma vida própria que pode ser incrementada para melhor ou para pior, independente de seu valor relativo em função de outros animais ou do homem" (LOURENÇO, 2008, p. 317).

Introduzida a concepção kantiana quanto à consideração moral dos animais, é importante analisar o argumento de Peter Singer que busca repelir a ideia de que agir racionalmente é agir eticamente, correlacionando com o Princípio da Igual Consideração de Interesses Semelhantes (PICIS). Como também é relevante apresentar a aplicação que a filósofa Martha C. Nussbaum faz da Teoria das Capacidades para a questão da justiça para os animais não-humanos, mostrando que a autora critica a concepção kantiana de que os animais não possuem dignidade devido a sua natureza

irracional e a incapacidade de escolhas morais, assim como as teorias contratualistas que fundamentam a justiça a partir da capacidade de reciprocidade, o que exclui os animais do grupo de sujeitos que merecem consideração moral.

Martha Nussbaum (1947) aborda a justiça para os animais não-humanos na obra *Fronteiras da Justiça*, de 2013, em que trata também de aspectos relacionados à deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. Para a autora, alguém pode ser um contratualista e, em algum sentido, kantiano, sem compartilhar da concepção de que a capacidade de racionalidade moral é essencial para o status ético.

Sua abordagem do tema é iniciada com a importante observação de que "nós, seres humanos, compartilhamos um mundo e seus recursos escassos com outras criaturas inteligentes" (NUSSBAUM, 2013, p. 400), com as quais temos muito em comum, apesar de diferirmos de diversas maneiras. As características comuns entre humanos e animais inspiram simpatia e interesse moral em certos casos, pois relacionamentos com membros de outras espécies podem envolver receptividade e simpatia ou manipulação, indiferença ou crueldade. Sendo assim, tais relacionamentos deveriam ser regulados pela justiça, "em vez de pela luta pela sobrevivência e pelo poder que prevalece na maioria das vezes atualmente" (2013, p. 400).

A título de exemplo, Nussbaum menciona a decisão da Suprema Corte de Kerala, de 2000, que considerou os animais capazes de levar uma existência digna:

Apesar de não serem *Homo sapiens*, são seres com direito a uma existência digna e tratamento humano sem crueldade e tortura (...) não é somente nosso dever fundamental mostrar compaixão pelos nossos amigos animais, mas, também, reconhecer e proteger os seus direitos (...).

Se os seres humanos são merecedores de direitos fundamentais, por que não os animais? Nair versus Índia, Suprema Corte de Kerala, 155/1999, junho de 2000 (2013, p. 400).

Antes de ponderar sobre o que seria uma existência digna, Nussbaum antecipa o que não significa: "condições como as suportadas pelos animais de circo do caso judicial, espremidos em jaulas apertadas e sujas, famintos, aterrorizados e espancados, a quem eram concedidos só o mínimo de cuidado para que pudessem estar apresentáveis no picadeiro no dia seguinte" (NUSBAUM, 2013, p. 400). Existência digna pareceria incluir, pelo menos: oportunidades adequadas para nutrição e atividade física; direito a não sofrer dor, abandono e crueldade; liberdade de agir de acordo com os modos característicos a cada espécie; viver sem medo e oportunidades para interações recompensadoras com outras criaturas da mesma e diferentes espécies; e oportunidade de aproveitar da luz e do ar com tranquilidade.

Para Nussbaum, o fato de os seres humanos agirem de forma a negar aos animais uma existência digna é uma questão de justiça, e uma questão urgente, ainda que tenhamos de argumentar mais para convencer aqueles que se recusam a aceitá-la, já que "não parece haver nenhuma boa razão pela qual os mecanismos existentes de justiça básica, direitos e leis não possam ser ampliados para além da barreira de espécie, como a Corte Indiana corajosamente o fez" (2013, p. 401).

A Teoria das Capacidades desenvolvida pela autora parece fornecer bom guia teórico na questão dos direitos dos animais, pois reconhece amplo número de tipos de dignidade animal e as necessidades correspondentes para seu florescimento, sendo capaz de produzir normas de justiça entre espécies envolvendo direitos fundamentais para

criaturas de diferentes tipos. Para explicá-la, abordaremos seus comentários quanto às teorias do contrato social kantianas. Apesar de considerar que possuem grandes pontos fortes, a autora observa que na área em questão - justiça para os animais não humanos - elas são mais insuficientes do que qualquer outra, seja pelo compromisso com a racionalidade como base para dignidade seja pela concepção dos princípios políticos como derivados de um contrato entre quase iguais. Ainda, porque fatalmente negam que tenhamos obrigações de justiça para com animais não-humanos, vendo tais obrigações como subproduto das obrigações para com os seres humanos ou simplesmente como tipo diferente - como deveres de caridade e não de justiça. Propõe, então, que é necessário reconhecer um grau de inteligência em muitos animais não humanos e rejeitar a ideia de que somente aqueles que podem participar de um contrato como iguais podem ser sujeitos primários, não derivados, de uma teoria da justiça (NUSSBAUM, 2013, p. 402).

O fato de um dos julgamentos de maior alcance em favor dos animais vir da corte indiana não passou sem ser notado por Nussbaum, que enfatiza tradições hindus da Índia que ensinam a reverência por muitos animais, tendo o vegetarianismo como uma ideia moral importante. Por outro lado, "todos os filósofos que escrevem a partir da tradição ocidental moderna, quaisquer que sejam suas crenças religiosas, foram influenciados profundamente pela tradição judaico-cristã, que ensina que aos seres humanos foi dado o domínio sobre os animais e as plantas" (NUSSBAUM, 2013, p. 402). Logo, ainda que escritores judeus e cristãos tenham estudado os gregos e os romanos e incorporado muito de suas ideias, a escola antiga de pensamento ético que teve maior influência em seu pensamento com relação à questão dos animais tenha sido o estoicismo que segundo Nussbaum, "de todas as perspectivas grego-romanas, foi o menos simpático à

ideia de que os animais poderiam ter um estatuto ético" (NUSSBAUM, 2013, p. 403).

Os escritores platonistas tardios que defenderam uma ética elaborada de vegetarianismo e de respeito pela vida animal, o fizeram com esteio em suas doutrinas metafísicas que os judeus e cristãos repudiavam, como a transmigração das almas em corpos animais, por exemplo. Já os aristotélicos defendiam que todas as criaturas vivas mereciam respeito e admiração. Contudo, para tornar o aristotelismo compatível com o cristianismo foi necessário revisar esses argumentos e introduzir forte divisão entre os seres humanos e as outras espécies, como o fizeram São Tomás de Aquino e outros aristotélicos cristãos. Os epicuristas argumentaram que os seres humanos, como todos os animais, são compostos de corpos mortais e almas corporificadas que desintegram na morte. Todavia, tais doutrinas, que rompem com o sentido de santidade única em torno da vida humana, foram rejeitadas por judeus e cristãos como paradigmáticos do ateísmo e do materialismo herege.

Nussbaum observa que judeus e cristãos identificaram no estoicismo um aliado natural, pois também consideravam a capacidade de raciocínio e de escolha moral a única fonte de dignidade. Seres que carecessem dessa fonte de dignidade estavam fora da comunidade ética. Apesar disso, cristãos e judeus são capazes de sustentar que temos o dever de não abusar dos animais, do mesmo modo que temos deveres perante objetos inanimados. Mas o fato é que "os animais não são considerados participantes da comunidade ética, criaturas em parceria com os quais devemos desenvolver nossos modos de vida" (NUSSBAUM, 2013, p. 404).

Assim, é necessário começar a investigação das teorias de contrato social reconhecendo que surgiram dentro de uma cultura judaico-cristã, pondera a autora, e que o tratamento dos animais, que no mundo greco-romano era uma questão

ética proeminente, não foi mais assim considerado pelo menos até o século XVIII. Nussbaum propõe investigar os pontos fracos dessas teorias devido à sua forma de contrato social e menciona que a tradição kantiana é a única fonte sobre o que a teoria do contrato social clássica diz sobre a questão animal, a respeito do que Hobbes e Locke nada disseram de relevante. Explica, também, que o argumento de Kant a favor de deveres indiretos parte da ideia de similaridade analógica, pois os animais comportam-se de modo análogo aos dos seres humanos quando, por exemplo, exibem um análogo de lealdade. A importância dessa consideração se daria pelo fato de que "quando somos gentis com os animais, reforçamos nossas tendências para a gentileza; quando somos crueis com os animais, alimentamos as tendências para sermos crueis com os seres humanos" (NUSSBAUM, 2013, p. 405).

As gravuras de Hogarth (*The Stages of Cruelty*), que descrevem um jovem torturando animais e então cometendo atos crueis com seres humanos, inclusive assassinato, foram utilizadas por Kant para exemplificar a questão. Para o filósofo, essas ideias oferecem importante lição para as crianças e nessa perspectiva, Kant "exprime aprovação pelo costume britânico segundo o qual açougueiros e médicos não devem se sentar no banco de jurados porque estão acostumados com a visão da morte e 'insensibilizados'" (NUSSBAUM, 2013, p. 405).

Ao menos em análise sumária, Kant parece apoiar a questão da gentileza com os animais em afirmações empíricas sobre psicologia, não concebendo que criaturas que - em sua visão - carecem de autoconsciência e capacidade para reciprocidade moral possam ser objetos de dever moral: "ele não falha em seu dever de cão (...) pois o cão não pode julgar" (2013, p. 406).

Kant parece acreditar, portanto, que os animais não têm valor intrínseco, ou seja, seu valor seria sempre derivativo

e instrumental. Para Nussbaum, as opiniões de Kant sobre os animais não estão relacionadas com a cultura judaico-cristã de sua época, mas expressam suas próprias concepções particulares sobre obrigação moral e humanidade, de acordo com as quais a capacidade para a racionalidade moral é essencial para o status ético. Nussbaum demonstra criticismo a esse respeito, mencionando a perspectiva de Baumgarten, segundo a qual seria possível sustentar corretamente que os humanos têm domínio sobre os animais e que, portanto, deveriam bem administrar esse domínio, tratando-os decentemente.

Para exemplificar a possibilidade de um contratualista, em algum sentido kantiano, não compartilhar dessas visões que considera estreitas, faz alusão a Rawls, para quem a justiça, apesar de ser a primeira virtude das instituições sociais, não é a única e tampouco a totalidade da virtude moral. Rawls, com esteio nessa perspectiva, reconhece que há deveres morais para com os animais, denominando "deveres de compaixão e humanidade", impostos pelo fato de os animais sentirem prazer e dor. Para ele, contudo, essas não são questões de justiça, razão pela qual a doutrina do contrato não poderia ser ampliada nesse sentido, a saber:

É certamente errado ser cruel com os animais (...). Tanto a capacidade para sentir prazer e dor quanto para formas de vida de que os animais são capazes impõem, nesse caso, claramente, deveres de compaixão e humanidade. Não tentarei explicar essas crenças importantes. Elas estão fora do escopo de uma teoria da justiça, e não parece ser possível estender a doutrina do contrato de modo a incluí-las de modo natural (RAWLS, 1996, p. 19, *apud* NUSSBAUM, 2013, p. 407).

Em uma seção intitulada "A base da igualdade", da obra "A Teoria da Justiça", Rawls argumenta que falta aos animais as propriedades dos seres humanos pelas quais são capazes de ser tratados de acordo com os princípios da justiça. Portanto, ser uma pessoa moral é condição suficiente para merecer ser tratada com justiça sob uma base de igualdade com os outros. Para definir as pessoas morais, Rawls faz referências a duas características que ele chamou de os dois poderes morais: capacidade para concepção de bem e capacidade para um sentido de justiça, ao menos em grau mínimo: "terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade é o que torna as pessoas iguais" (1996, P. 19, *apud* NUSSBAUM, 2013, p. 407). Em "Teoria da Justiça", Rawls aborda especificamente da questão animal:

"Enquanto não sustentei que a capacidade para um senso de justiça seja necessária a fim de ter direito a deveres de justiça, parece sim que não somos obrigados a dar justiça estrita a criaturas que careçam dessa capacidade (...) Nossa conduta com relação aos animais não é regulada por esses princípios, ou, pelo menos, é nisso que se crê geralmente" (1971, pp. 512 e 504).

Diante desse cenário, Nussbaum questiona o quanto da posição de Rawls é explicado em função do contratualismo e o quanto o é em função da sua concepção política kantiana de pessoa, que é suficiente, na visão de Rawls, para descartar animais não humanos como membros da comunidade dos que trabalham e estão ligados pelo princípio de justiça. Os animais, assim como os seres humanos mentalmente deficientes, não conseguem ser pessoas no sentido requisitado. Dignidade e inviolabilidade também são entendidas em termos de sua

participação em uma comunidade moral. Assim, Nussbaum conclui que, se for possível afirmar que os animais possuem algum tipo de dignidade ou inviolabilidade para Rawls, certamente não será aquele que as pessoas possuem, fundada na justiça. O erro de Rawls seria, então, empírico e não filosófico? Não teria ele compreendido o quão inteligentes são os animais, capazes de relacionamentos (com humanos e uns com os outros) que envolvam formas complexas de reciprocidade?

Para a filósofa, a teoria de Rawls é empiricamente incompleta, pois ele não teria feito esforço algum para estudar a inteligência dos animais, e não oferece nenhuma justificativa que sustente a suposta incapacidade deles para a reciprocidade. Nussbaum considera bastante provável que muitos animais sejam capazes de, pelo menos, algumas formas de reciprocidade. Por outro lado, considera duvidosa a possibilidade de incluir os animais de modo satisfatório na teoria rawlsiana simplesmente por reconhecer esses fatos. Seguindo nesse raciocínio, a autora propõe, a princípio, separar a doutrina contratualista de seus elementos kantianos, suprimindo Rawls com uma concepção política de pessoa de espírito mais aristotélica, pronta a reconhecer a dignidade a um grande número de criaturas no universo. Com essa suposição, Nussbaum pondera que isso não seria suficiente para tornar a doutrina do contrato satisfatória para lidar com questões relativas aos animais, porque aqui, mais uma vez, como no caso dos seres humanos com deficiência mentais, existe um problema na própria estrutura da doutrina do contrato.

Tem de haver realismo no que diz respeito às capacidades, necessidades e circunstâncias básicas das partes. A esse respeito, Nussbaum ressalva que não há ficção comparável à do estado de natureza sobre a decisão de fazer um acordo com outros animais que seja coerente e útil. As

"circunstâncias da justiça" de Hume são um dos meios através do qual alguém pode entender a necessidade por justiça nos assuntos humanos, constituindo circunstâncias familiares e plausíveis sobre as quais grande parte dos humanos vive. E, imaginando as pessoas em tais circunstâncias (ou nas análogas sugeridas por Locke e Kant), seria possível ver por que desejam fazer um contrato para vantagem mútua e imaginar o tipo de contrato que poderiam subscrever.

Em contrapartida, ainda que compartilhem com os animais um mundo de recursos escassos e ainda que haja em certa sentido um estado de rivalidade entre as espécies, comparável à rivalidade no estado de natureza, "a assimetria de poder entre os animais humanos e os não humanos é muito grande para que possamos imaginar como real qualquer contrato que pudéssemos estabelecer com eles" (NUSSBAUM, 2013, p. 410).

De fato, o contrato nesse caso não seria para a vantagem mútua, pois se a intenção é se proteger de ataques de animais ameaçadores, poderíamos simplesmente matá-los - como de fato é feito. Nussbaum ressalva que já faz muito tempo que os seres humanos não são mais ameaçados, de modo geral, pelo poder das "bestas, fazendo com que a condição rawlsiana de que nenhuma parte do contrato seja suficientemente forte para dominar ou matar as outras não seja satisfeita. Ora, os animais, diferentemente dos seres humanos em estado de deficiência mental extrema, podem ser bem independentes e, do seu modo, livres. Mas certamente não são iguais aos seres humanos em poder e recursos, e essa assimetria significa que os seres humanos que buscam fazer um contrato para a vantagem mútua irão simplesmente omiti-los. Por que fazer um acordo com criaturas que estão controladas e dominadas de forma segura?

A omissão dos animais do processo de elaboração do contrato poderia não ser importante se houvesse outro modo

de concebê-los como sujeitos da justiça, na opinião de Nussbaum. Supondo que os animais sejam partes da sociedade, os seres humanos poderiam, por exemplo, representar seus interesses. Contudo, as partes que forjam o contrato social estão delimitando princípios através dos quais elas, essas mesmas pessoas, irão viver juntas. Logo, os princípios são escolhidos para regular seus acordos uns com os outros. Quando se pretende que os interesses das outras partes sejam incluídos em suas deliberações, isso só poderia ser feito de modo derivado e em estágio posterior. Talvez, de fato, "os animais não podem ser os sujeitos primários da justiça, porque não podem ser autores de contratos" (NUSSBAUM, 2013, p. 412).

Para Rawls, os interesses dos animais não são uma questão de justiça. No caso de pessoas com deficiência, "está preparado para abordar seus interesses em período posterior" (NUSSBAUM, 2013, p. 412). Parece, então, que a concepção kantiana de pessoa e a estrutura da posição do contrato social motivam a omissão dos animais da teoria de justiça. Diferente de Kant, para Rawls há deveres morais com os animais, mas limita a justiça ao campo humano. O que significa dizer que são questões de justiça, em vez de questões de compaixão e humanidade?

A compaixão implica que o outro está sofrendo e não é culpado por isso, não envolve o pensamento de que alguém deve ser responsabilizado por esse sofrimento. É possível ter compaixão pela vítima de um crime e também por alguém que está morrendo de uma doença. Nussbaum considera que "humanidade" exprime uma ideia semelhante, mas, assim como a compaixão, omite o elemento essencial da culpa, e isso é um problema:

Pareceria que analisar os danos que causamos aos animais em termos somente dos deveres de

compaixão significa ofuscar a importante distinção entre a compaixão que devemos ter por um animal que morre de uma doença que não é culpa de ninguém e a reação que podemos ter diante dos sofrimentos de um animal que está sendo tratado cruelmente pelos humanos" (2013, p. 413).

Suponhamos acrescentar esse elemento da culpa, no sentido de que os deveres de compaixão envolvem o pensamento de que é errado causar sofrimento aos animais. Se o sofrimento é causado por um ato ilícito, um dever de compaixão implicaria o reconhecimento dessa ilegalidade, isto é, não seria apenas um dever de ter compaixão, mas um dever de abster-se, de inibir e de punir atos do tipo que causam o sofrimento que ocasionam a compaixão. Nussbaum acredita que Rawls provavelmente faria essa adição, apesar de não dizer o que de fato considera que sejam os deveres de compaixão. Com esteio nesse raciocínio, questiona o que está em jogo na decisão de considerar maus-tratos aos animais moralmente errados de um modo especial, na medida em que suscitam questões de justiça.

Justiça é uma noção para a qual há muitas variedades, dentre elas política e ética. Entretanto, o que normalmente se entende quando chamamos um ato mau de injusto é que a criatura ferida tem o direito básico de não ser tratada dessa maneira. A esfera da justiça é a esfera dos direitos básicos, pondera Nussbaum. Logo, dizer que os maus-tratos aos animais são injustos quer dizer que é errado tratá-los dessa forma e, ainda, que eles têm um direito moral de não serem maltratados, pois isso é injusto para eles. Pensar nos animais como seres ativos que possuem um bem conduz naturalmente à noção de que eles têm o direito de perseguir esse bem. Com esse raciocínio, estamos aptos a ver como injustos os danos que causamos ao impedi-los de perseguir seu próprio bem. A

autora defende, então, que falta na explicação de Rawls - e na de Kant, mais sutilmente - "a noção do animal ele próprio como um agente e um sujeito, como uma criatura para a qual algo é devido, uma criatura que é ela mesma um fim" (NUSSBAUM, 2013, p. 414). Seu enfoque das capacidades, então, trata os animais como agentes em busca de uma existência plena.

Nesse sentido, um compromisso com a justiça requer compaixão com seres que sofrem injustamente, bem como inconformismo em relação aos ofensores que infligem esse sofrimento. Entretanto, "a compaixão, por si, é muito indeterminada para capturar nosso sentido do que está errado com o tratamento dos animais" (NUSSBAUM, 2013, p. 415), razão pela qual considera que uma resposta adequada envolve uma compaixão de tipo especial, que foque na ação injusta e veja o animal como um agente e um fim.

O enfoque das capacidades, em geral, é aliado das abordagens contratualistas e crítico do utilitarismo. Contudo, na questão animal em particular, a situação é um pouco diversa. Isso porque as perspectivas contratualistas fundem as questões "quem estabelece os princípios?" e "para quem os princípios são estabelecidos?", de modo que precisam considerar as obrigações para com seres que não podem participar do processo contratual como derivadas e posteriores. Talvez por essa razão, historicamente, o utilitarismo tem contribuído mais do que qualquer outra teoria ética para o reconhecimento dos sofrimentos animais como um mal. Bentham, Mill e Peter Singer "tomaram corajosamente a iniciativa de libertar o pensamento ético do jugo de uma concepção limitada de valor e direito centrada na espécie" (NUSSBAUM, 2013, p. 415).

Peter Singer, com base na ótica utilitarista, apresenta o PICIS nas obras *Libertação Animal*, de 1975, e *Ética Prática*, de 1993, tratando da aplicação da ética a questões práticas

relacionadas a temas variados, como tratamento das minorias étnicas, igualdade das mulheres, utilização de animais para a alimentação, conservação do meio ambiente e aborto.

O utilitarismo orienta-se para o resultado da justiça, não tendo dificuldades em considerar, de modo primário, os interesses dos animais, e focar na capacidade de sensibilidade que une os seres humanos a todos os outros animais, e na perversidade da dor.

Nussbaum admite que o utilitarismo de preferência de Peter Singer lida melhor com esse problema do que outros tipos de utilitarismo, pois é liberal na medida em que dá prioridade ao que as pessoas realmente preferem. Contudo, ressalva que há problemas como a ambiguidade da noção de preferência; a existência de preferências moldadas pela ignorância, ambição e medo; e, a existência de preferências adaptativas, que se adaptam ao baixo nível de qualidade de vida que a pessoa foi levada a esperar para si com o tempo.

Para a autora, o utilitarismo, contudo, não possui forma de rejeitar antecipadamente resultados extremamente duros para determinado grupo, justamente por estar comprometido com a ordenação pela soma de todos os prazeres e dores relevantes. A escravidão, isto é, a subordinação por toda a vida de alguns a outros, não é rejeitada pela concepção central de justiça dessa teoria, que trata todas as satisfações como fungíveis em um único sistema. Tais resultados são rejeitados, se o forem, apenas mediante considerações empíricas relativas ao bem-estar total ou médio. Nussbaum enfatiza que essas questões são indeterminadas, especialmente quando o número de indivíduos envolvidos também é. Mesmo que não fossem, Nussbaum sugere que a melhor razão para se opor à escravidão, tortura e subordinação vitalícia é uma razão da justiça, não um cálculo empírico do bem-estar total ou médio. Ainda que fosse possível contornar esse problema, seria necessário confrontar

mais uma vez o problema das preferências adaptadas, já que um tratamento injusto faz dos próprios oprimidos aliados de seus opressores.

Peter Singer defende, por sua vez, a aplicação do Princípio da Igual Consideração de Interesses Semelhantes (PICIS) aos animais não-humanos, por considerar que "discriminar seres somente com base em sua espécie é uma forma de preconceito imoral e indefensável, da mesma maneira que é imoral e indefensável a discriminação com base na raça" (SINGER, 2004, p. 276).

Com relação ao utilitarismo de preferência, Nussbaum enxerga uma obscuridade conceitual, no sentido de que seria muito difícil atribuir preferência aos animais, dadas as preferências adaptativas formadas por condições más ou injustas, as mal informadas, maliciosas ou induzidas pelo medo, muito embora muitas das preferências deformadas, defende, surjam somente em relações doentias entre animais e humanos. Ainda, os animais também poderiam aprender preferências induzidas pela submissão ou medo, como demonstra o experimento de Martin Seligman (1975) com cães que foram condicionados a um estado mental de impotência instruída e apresentaram enorme dificuldade em aprender a iniciar voluntariamente um movimento. Animais acostumados ao cativeiro podem jamais ter a habilidade de aprender a viver na selva, portanto, simplesmente agregar todas essas preferências deformadas, sem separar aquelas que são produto de condições injustas, tanto aqui como no caso humano, é uma receita para que se endosse um *status quo* injusto.

Nussbaum questiona o que seria, de fato, prazer: um único sentimento, que varia somente em intensidade e duração - como Bentham pensou - ou os diferentes prazeres são tão distintos qualitativamente quanto as atividades as quais estão associados?

Mill, seguindo Aristóteles, acreditou no último, o que implicaria em uma perspectiva muito diferente da do utilitarismo padrão, ligado à homogeneidade e à unidade qualitativa do bem. Nussbaum considera que essa ligação é um erro especialmente grave quando consideramos princípios políticos básicos para os direitos dos animais, já que para eles, assim como para os humanos, "cada direito básico pertence a um domínio separado de funcionamento; não se pode comprá-lo, por assim dizer, em troca de uma parte ainda maior de outro direito" (2013, p. 423).

Humanos e animais perseguem uma pluralidade de bens distintos, como amizade, associação, mobilidade e livre-se da dor, por exemplo. Desse modo, para Nussbaum, agregar os prazeres e dores dessas diferentes áreas é prematuro e equivocado, razão pela qual prefere dizer que, com base na justiça, os animais têm direitos distintos a todas essas coisas. Quando se pensa nos animais, Nussbaum entende que comparações de utilidade entre espécies são ainda mais difíceis e indeterminadas do que comparações dentro de uma mesma espécie e, em sua concepção, todas as perspectivas utilitaristas são altamente vulneráveis na questão dos números.

A indústria alimentícia traz ao mundo inumeráveis animais que jamais teriam existido não fosse para isso. Elizabeth Costello, personagem do romance de John Coetzee, *The Lives of Animals*, destaca a crueldade moral dessa indústria, "essa empresa sem fim, autorregeneradora, que traz continuamente coelhos, ratos, aves e animais de granja ao mundo com o propósito de matá-los" (COETZEE, 1999, p. 21, apud NUSSBAUM, 2013, p. 424). Para os utilitaristas, os nascimentos de novos animais não são em si uma coisa ruim, pois em tese esses novos nascimentos se somariam ao total de utilidade social existente. Nesse raciocínio, se cada animal tiver uma vida que valha a pena ser vivida, ainda que de

modo marginal, a existência de mais experiência vital em lugar de menos é um bem positivo.

Assim, Nussbaum considera que o utilitarismo tem méritos e problemas. O utilitarismo de preferência, argui, apaga a heterogeneidade e a distinção do bem, ignorando bens que não residam na capacidade de sentir, e fracassam em criticar preferências e prazeres desenvolvidos sob condições injustas. Nesses pontos, então, Nussbaum parece preferir o utilitarismo de Mill às demais perspectivas utilitaristas, pois concede lugar central à justiça.

Peter Singer, por outro lado, defende que o utilitarismo leva em consideração essa diversidade, já que "não é pura e simplesmente verdade que todos os seres humanos sejam iguais" (SINGER, 1993, p. 35). Para o autor, "quando fazemos um juízo ético, temos de ir além de nosso ponto de vista pessoal ou setorial e ter em consideração os interesses de todos os afetados", o que significa ponderar interesses "considerados simplesmente como interesses e não os nossos interesses" O que importa, então, é o interesse, e não quem o possui. Desse raciocínio, Singer deriva o princípio fundamental da igualdade: o princípio da igualdade na consideração de interesses. O PICIS não se baseia na posse de inteligência, personalidade moral ou racionalidade, atribuindo "o mesmo peso, nas nossas deliberações morais, aos interesses semelhantes de todos os afetados por nossas ações" (SINGER, 1993, p. 38). Dando o exemplo do alívio da dor, Singer relata que em alguns casos é correto priorizar um interesse: se a dor de X for mais intensa, deve receber prioridade (não por ser de X, e sim por ser mais intensa). Sendo as dores iguais, "outros fatores podem ser relevantes, sobretudo se forem afetadas outras pessoas" (SINGER, 1993, p. 39). Em um terremoto, por exemplo, seria justificável priorizar o alívio da dor do médico - que poderá ajudar a aliviar outras dores - e não por ser a dor dele.

As ideias de Singer foram desenvolvidas com base na teoria do filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832), que no século XIX formulou a teoria do bem-estar animal, com a rejeição da ideia de que os animais são coisas, defesa dos seus valores morais e reconhecimento de deveres diretos para com eles. Bentham incorporou a base essencial da igualdade moral em seu sistema de ética através da fórmula: "cada um conta como um e ninguém como mais de um". Os interesses de cada ser afetado pela ação devem considerados, e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser". Sua teoria "representou uma das viradas das mais expressivas no pensamento do status moral dos animais" (FRANCIONE, 2013. p. 227), antes dele não havia uma disseminada e aceita de que os interesses dos animais fossem moralmente significativos. Peter Singer destaca a antevisão de Bentham que, já em 1789, assim ponderou:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo,

porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é "Eles são capazes de raciocinar?", nem "São capazes de falar?", mas, sim: "Eles são capazes de sofrer?" (BENTHAM, 1789, p. 144, apud, SINGER, 1998, p. 77).

Apesar de Bentham ter sido o primeiro a estabelecer o critério da sentiência para incorporar os animais não-humanos à comunidade moral, considerava moralmente aceitável usá-los para fins humanos: "ele afirmava que nosso uso de animais como propriedade podia ficar coerente com o princípio da igual consideração, e que não tínhamos de abolir o status de propriedade dos animais" (FRANCIONE, 2013, p. 231).

Peter Singer busca então reconstituir a concepção de John Rawls, que defende a possibilidade de se fundamentar a igualdade humana em características naturais, desde que se escolha uma "propriedade de base geral", isto é uma característica comum a todos os humanos, variável apenas em termos de grau. A *personalidade moral* é o critério eleito por Rawls, para quem "uma pessoa moral é aquela a quem se podem fazer apelos morais com alguma perspectiva de esse apelo ser atendido" (SINGER, 1993, p. 35). Para Singer, Rawls adota tal critério em razão de sua abordagem contratualista, que encara a ética como uma espécie de acordo mutuamente benéfico, de modo que "apenas estejam na esfera da ética aqueles que são capazes de perceber que não estão a ser agredidos e de refrear a sua agressividade em consequência disso" (SINGER, 1993, p. 36).

O critério da personalidade moral é criticado por não se mostrar um parâmetro seguro quando considerada a diversidade dos indivíduos, que podem se preocupar muito, ou nada com ética e justiça. Ainda, nem todos os seres humanos possuem personalidade moral, mesmo no menor

grau possível (crianças de tenra idade e portadores de certas doenças mentais). Logo, a igualdade, como entendida na moralidade comum, não é de fato contratualista: "todos os seres humanos são iguais, excepto os muito jovens ou os intelectualmente incapacitados? Não é certamente isso o que se entende por Princípio da igualdade" (SINGER, 1993, p. 35). Rawls tenta resolver a questão dos humanos sem personalidade moral com a inclusão de pessoas morais potenciais, numa tentativa de harmonizar sua teoria às instituições morais comuns. Contudo, esse argumento mostra-se falho pois certos humanos não têm esse potencial e nunca terão (por exemplo, doenças degenerativas mentais irreparáveis).

A única característica exigida pelo PICIS, portanto, é a capacidade de ter interesses:

O princípio da igual consideração de interesses proíbe que nossa prontidão para considerar os interesses dos outros dependa das suas capacidades ou de outras características, com exceção da característica de possuírem interesses. É certo que só podemos saber até onde a igualdade na consideração de interesses nos leva quando soubermos quais são os interesses das outras pessoas, e esses podem variar consoante as suas capacidades ou outras características (SINGER, 1993, p. 40).

Para o autor, "somente um princípio moral básico deste tipo pode permitir-nos defender uma forma de igualdade que abarque todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles" (SINGER, 1993, p. 75). Assim, "se aceitarmos o princípio da igualdade como uma base moral sólida das relações com os outros representantes da nossa

espécie, teremos também de o aceitar como base moral sólida das relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie - os animais não humanos" (SINGER, 1993, p. 75). "Se um ser sofre, não pode haver justificação moral para a recusa de tomar esse sofrimento em consideração" (SINGER, 1993, p. 78). Singer fixa a senciência como única fronteira defensável da preocupação pelo interesse alheio e defende que demarcar essa fronteira com características como inteligência ou racionalidade é arbitrário. O autor antecipa que os seres humanos têm maior consciência do que acontece, o que pode tornar seu sofrimento mais intenso em alguns casos. Ainda assim, é necessário ter cautela ao comparar interesses de diferentes espécies pois, em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais do que o de outra.

Uma objeção comum é afirmar que não é especismo dar maior consideração ao sofrimento humano, porque este é maior devido à maior capacidade racional. Se for verdade que uma capacidade racional maior implica um sofrimento maior, então esse sofrimento deve receber *prioridade* onde quer que apareça (em humanos ou animais), pois essa atenção se deve à quantidade do sofrimento. Em alguns casos, a maior capacidade racional implica um sofrimento maior (devido ao poder de antecipar mentalmente o sofrimento que está por vir), mas, em outras, o sofrimento pode ser menor (como quando um humano é raptado, mas lhe é explicado que será solto ileso logo em seguida). Essas diferenças, todavia, não apontam todas para um sofrimento maior do ser humano, por vezes os animais sofrem mais devido à compreensão limitada: prisioneiros de guerra podem ser avisados de que caso se sujeitem à captura e interrogatório serão postos em liberdade. Contudo, "um animal selvagem não pode distinguir uma tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar, tanto uma quanto a outra provocam o mesmo terror" (SINGER, 1993, p. 81). Assim, ainda que se busque evitar

infligir sofrimento aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não fossem afetados, já "seríamos forçados a efetuar mudanças radicais na forma como tratamos os animais (...) em consequência disso, a quantidade total de sofrimento causado seria grandemente reduzida" (SINGER, 1993, p. 81), tão reduzida que o Singer considera difícil imaginar outra mudança de atitude moral que causasse redução tão substancial na *soma total de sofrimento no universo*. A dor e o sofrimento são maus e devem ser evitados ou minimizados, independente da raça, sexo ou espécie do ser que os sofrem, pois o maior ou menor sofrimento provocado pela dor depende de sua intensidade e tempo de duração, mas as dores da mesma intensidade e duração são igualmente más, quer sejam sentidas por seres humanos, quer o sejam por animais.

Diante do cenário apresentado, Singer se posiciona contra a produção industrial de comida de origem animal, especialmente pelas condições de vida miseráveis a que são submetidos para que possamos dispor de sua carne ao mais baixo custo possível, sendo razoável concluir que o sofrimento imposto aos animais nessa condição têm mais peso do que qualquer benefício para os humanos. Ademais, "não é uma forma eficiente de produção de alimentos, dado que a maioria dos animais consumidos foi engordada com cereais e outros alimentos que poderíamos comer diretamente" (SINGER, 1993, p. 83). Assim, o importante "não é saber se a carne dos animais poderia ser produzida sem sofrimento, mas se a carne que estamos a considerar comprar foi produzida sem sofrimento" (SINGER, 1993, p. 85). Para quem vive nas cidades - onde é difícil saber como os animais viveram e morreram - o raciocínio leva a um tipo de vida vegetariano, já que um interesse humano relativamente menor tem de ser contrabalançado pelas vidas e pelo bem-estar dos animais

afetados, sendo um erro sacrificar importantes interesses do animal para satisfazer interesses menores.

As críticas formuladas pelos autores em questão diferem substancialmente quanto ao conteúdo, já que a Teoria das Capacidades possui enfoque na questão da justiça para os animais, como um dever de compaixão especial, enquanto o PICIS se lastreia na perversidade da dor e nos interesses perseguidos por animais e humanos. A importante discussão sobre os critérios para consideração moral dos animais restou enriquecida, sendo nítido no que as teorias mencionadas se aproximam e se distanciam. As críticas à perspectiva kantiana são fundadas porque explicitam suas fragilidades no que tange à ética animal, apesar de divergirem entre si. Juntos, o PICIS e a Teoria das Capacidades propiciam melhores soluções para os animais, sendo imprescindível, para tanto, solucionar ainda a controvérsia quanto ao cálculo empírico do bem-estar total ou médio, principal ponto de discordância entre as críticas apresentadas. Tal conclusão enseja a necessidade de continuidade do estudo para aprofundar o diálogo entre as críticas à perspectiva kantiana.

Referências

- ATTIÉ, Alfredo. *A reconstrução do direito, existência, liberdade, diversidade*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2003.
- FELIPE, Sônia T. *Galactolatria: mau leite. Implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino*. São Paulo: Ed. da Aurora, 2012.
- FRANCIONE, Gary L. *Introdução aos direitos animais*. Tradução de Regina Rheda. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.
- _____. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.

- JOY, Melanie. *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas. Uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*. Tradução: Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2014.
- LEUKAM, Mary. *Dignified Animals: How "Non-Kantian" is Nussbaum's Conception of Dignity?*. Tese (Mestrado em Filosofia) - Universidade do Estado da Geórgia, 2011. Disponível em: https://scholarworks.gsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1089&context=philosophy_theses. Acesso: 20 set. 2018.
- LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos Animais. Fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.
- NUSSBAUM, Martha C. *Beyond Compassion and Humanity: Justice for Non-Human Animals. Animal Rights: Current Debates and New Directions*, 2004.
- _____. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2013.
- OLIVEIRA, Wesley Felipe de. *A importância moral da dor e do sofrimento animal na ética de Peter Singer*. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/100488>. Acesso: 11 abr. 2019.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. Ed. Ampl. Nova York: Columbia University Press, 1996.
- SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler. São Paulo: Lugano, 2004.
- _____. *Ética prática*. 3. ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SELIGMAN, Martin. *Helplessness: on Development, Depression and Death*. Nova York: W.H. Freeman, 1975.

RACIOCÍNIO JURÍDICO COMO RACIOCÍNIO MORAL? UM CONTRAPONTO AO PENSAMENTO DE J. J. MORESO

*Renê Chiquetti Rodrigues¹
Jorge Alberto de Andrade²*

Introdução

Josep Joan Moreso Mateos é um dos filósofos do direito mais distintos de nosso tempo. Não apenas pela grande quantidade de temas pelos quais consegue transitar com facilidade, mas especialmente por suas contribuições originais aos principais problemas jusfilosóficos contemporâneos. Moreso é professor catedrático de filosofia do direito da *Universidad Pompeu Fabra*, em Barcelona, tendo sido eleito reitor desta universidade por diversas vezes. O vasto número de escritos do professor Moreso torna difícil realizar um balance avaliativo adequado da integralidade de sua obra e da totalidade de seu pensamento. Diante disso, o presente texto não pretende ser redigido na forma de uma rigorosa investigação científica acerca de sua perspectiva filosófica, mas livremente optamos por uma redação mais pessoal, objetivando tecer algumas breves pontuações reflexivas – com ligeiro caráter provocativo – no intuito expresso de estabelecer

¹ Mestre em Direito pela UFPR. Professor da UEL e da Faculdade Catuaí. Pesquisador. E-mail: rene.rodrigues@outlook.com; Vinculado ao “Grupo de Estudos sobre Filosofia Jurídica e Política – GEFIL” do departamento de Filosofia da UEL. Advogado.

² Mestre e doutorando em Direito pela Univali. Advogado. E-mail: jorgedeandrade@gmail.com.

um diálogo com o autor em sua estadia acadêmica na Universidade Federal do Paraná (2018).

A finalidade deste estudo é propor algumas reflexões simples e despretenciosas especificamente acerca do texto “*La incorporación de la moral en el razonamiento judicial*”. O texto é produto de uma apresentação (*ponencia*) realizada no evento *II Jornadas de Cultura Jurídica*, realizado em 18 de março de 2016 – evento este organizado pelos professores David Martínez Zorrilla y Manuel Vial, na *Universitat Oberta* da Catalunha, em Barcelona. Nossa investigação pode ser dividida em dois momentos distintos: (i) inicialmente, em um tópico meramente expositivo, serão apresentadas as principais ideias desenvolvidas por Moreso no texto apontado; (ii) em seguida, num tópico de cunho avaliativo, intentaremos realizar algumas considerações críticas acerca das propostas centrais do autor, com a finalidade de averiguar de modo mais preciso o fenômeno jurídico analisado pelo autor e verificar com quais de suas ideias é possível concordar e com quais delas é possível discordar de modo razoável.

Moreso e a incorporação da moral no raciocínio judicial

O texto “*La incorporación de la moral en el razonamiento judicial*” de J. J. Moreso é dividido em cinco partes. O recorte central pretendido pelo autor no estudo é a análise de algumas especificidades do raciocínio que o juiz de direito realiza ao interpretar textos legais e aplicar normas jurídicas gerais e abstratas a casos concretos.

A parte introdutória é intitulada de “*Marry me a little*” pelo autor. Neste primeiro tópico, o autor ressalta a existência de conceitos vagos no direito, tal como a expressão “noite” do direito penal – um conceito que expressa casos duvidosos ou

marginais, dado que é impossível determinar objetivamente em que instante durante o crepúsculo começa a noite. Por outro lado, aponta que outras expressões, como “casado”, não são vagas: toda pessoa ou está casada ou não está casada, (não parecendo haver casos limítrofes em se estar ou não casado) – *tertium non datur*. Salienta também que há “conceitos cuja referência se instancia gradualmente”: as pessoas são ricas na medida em que possuem uma quantidade de dinheiro e patrimônio e são adultas na medida em que viveram um determinado número de anos. Tais conceitos possuem casos marginais e dão lugar ao paradoxo de *sorites* e ao problema da “tolerância” desse tipo de predicados. Há também conceitos que possuem casos duvidosos, para os quais a incerteza em sua aplicação não seria uma decorrência de sua estrutura escalar ou linear, tal como o conceito de crueldade. Trata-se de uma vagueza de caráter diferente da vagueza por graus, e pode ser chamada de vagueza *combinatória* ou *multidimensional*. Segundo Moreso, nesses casos “não estamos seguros de quais propriedades, e com quais limites, são conjuntamente necessárias e suficientes para a aplicação do conceito” (MORESO, 2016, p. 2). Estes são denominados conceitos multidimensionais. Por exemplo, não há dúvida de que torturar bebês para divertir-se é cruel, mas não é tão claro assim se a pena de morte é ou não cruel.

Em que pese o direito valer-se de conceitos vagos, o autor ressalta também que a precisão jurídica é considerada parte de nosso ideal de *Estado de Direito* e do *princípio da legalidade*, e explica isso a partir das considerações de John Rawls feitas em *A Theory of Justice* (1971, pp. 239 e 199, 210). Sustenta que há – ao menos – três sub-ideais incluídos na concepção rawlsiana de ideal de *império da lei*, sendo eles: (1) *Precisão*: a linguagem do direito deve ser precisa; (2) *Justiça Formal*: o direito deve tratar os casos iguais de maneira igual; (3) *Equidade*: O direito deve acomodar exceções justificadas às

regras gerais. Nesse sentido, a “aplicação do direito honra e respeita esse ideal quando os casos individuais são resolvidos mediante regras que contém predicados que honram e respeitam o ideal de império da lei” (MORESO, 2016, p. 3). Uma das preocupações centrais de Moreso é demonstrar que “estes sub-ideais estão em tensão e que, para harmonizá-los [encajarlos], temos que permitir em alguns casos o sacrifício de alguns deles” (MORESO, 2016, p. 3).

No segundo tópico - “*Law by numbers*” - é destacada a usual distinção feita no âmbito da filosofia da ciência (CARNAP 1960, HEMPEL 1952, STEGMÜLLER 1970, MOSTERIN 1984) entre conceitos classificatórios, conceitos comparativos e conceitos métricos. (a) Os conceitos classificatórios são aqueles que recortam o mundo para se referirem aos objetos que contém, mas sem nos dizer em que medida esses objetos possuem a propriedade que lhes é atribuída - tais como os conceitos de quente e frio, macho e fêmea, próximo e longínquo. (b) Já os conceitos comparativos permitem comparar objetos entre si, sendo conceitos relacionais que dão lugar a adjetivos de comparação, permitindo a introdução de uma metrização e formar uma escala ordinal - por exemplo, o conceito de dureza dos minerais. Esta escala apenas seria capaz de nos dizer que um objeto possui uma determinada propriedade mais que outro, sendo incapaz de discriminar qual a quantidade que tem a mais do que o outro - para resolver esse problema seria necessário introduzir escalas cardinais. A maioria dos conceitos utilizados pelo direito são classificatórios (maioridade, casado, cidadão, homicídio, etc), no entanto, há certo espaço também para conceitos comparativos (parentesco); (c) Também haveria espaço para conceitos métricos ou quantitativos (direito tributário), que possibilitam, dentre muitas coisas, distinguirmos casos em que nossas classificações - em termos quantitativos - oferecem uma flexibilidade e sutileza maiores. Todavia, não seria difícil

perceber que a legislação pode apresentar problemas que a metrização é incapaz de resolver por si mesma.

Qualquer uma das distinções mencionadas – quente e frio, macho e fêmea, próximo e longínquo – poderia ser representada por termos de um esquema classificatório mediante a simples estipulação de limites precisos e, segundo Moreso, isso é importante porque é o que o direito faz em muitas ocasiões. Entretanto, ocorre que o uso dessa estratégia comporta uma desnecessária complicação de nossas instituições e perderíamos algo que também valoramos positivamente: a estabilidade de determinadas condições jurídicas.

A terceira parte – “*Limes exactus*” – é curta e inicia enfatizando que os conceitos no direito precisam satisfazer dois objetivos conjuntamente: (i) precisam determinar com exatidão os casos que são de aplicação do conceito e os que não são; (ii) e necessitam manter certa estabilidade na classificação das condições jurídicas. O autor exemplifica a importância desses objetivos refletindo sobre a determinação da maioridade aos 18 anos e ressalta que, mesmo que o limite de um conceito seja arbitrário, ainda assim é necessário ter um marco ou limite – e os atributos jurídicos seriam amiúde desse tipo. Segundo Moreso, para se viver em um sistema jurídico sustentável é necessário determinar com segurança quem são aqueles que são maiores de idade, quem são os cidadãos, quem são os herdeiros, juízes, proprietários, culpáveis e assim por diante. Tendo em vista que o direito relaciona a estas condições um conjunto de direito e deveres, é importante saber com certeza quem são aqueles que possuem determinada condição jurídica e aqueles que não. Ocorre que nem todos os conceitos jurídicos deste tipo são tão precisos como o conceito de maioridade, muitos conceitos “possuem condições negativas, cuja aplicação permite a nulidade de um testamento ou um matrimônio, deixando então as pessoas de

serem herdeiras ou casadas” (MORESO, 2016, p. 6). Para o autor, a vocação desses conceitos associados a condições jurídicas é evitar casos marginais, dado que estão em busca de limites precisos.

Todavia, Moreso sustenta que a precisão conspira tanto contra o sub-ideal de *justiça formal*, quanto contra o sub-ideal da *equidade*. A precisão conspira contra a *justiça formal* na medida em que trata casos iguais de modo diferente: um jovem completará 18 anos amanhã e com isso atingirá a maioridade, se cometer um ilícito criminal na data de hoje será tratado por um sistema de justiça completamente diferente daquele que o julgaria se cometesse a mesma conduta no dia seguinte. E conspira contra a *equidade*, na medida em que desconsidera especificidades relevantes de um caso concreto, por exemplo: alguém que perde um prazo de 30 dias para se inscrever num concurso para professor de uma universidade por ter sofrido um acidente e ter ficado alguns dias em coma não terá direito à inscrição extemporânea.

O quarto tópico é denominado de “*Unbestimmte Rechtsbegriffe: Good faith and fair dealing*”. Moreso aponta que o conceito de “rico” é vago, mas não é multidimensional. Isto porque sua aplicação – em contextos normais – depende apenas de um único critério: a quantidade de dinheiro que uma pessoa dispõe. Não ocorre a mesma coisa com o conceito de “elegante”, que é vago justamente porque é multidimensional, dado que, quando é predicado de uma pessoa física, pode referir-se ao modo conveniente dela se vestir, de falar, de caminhar, comer, beber etc. Alguém é considerado “elegante” ou “deselegante” dependendo da presença e da combinação de todos estes fatores num certo contexto. Trata-se de um caso em que sequer é possível gerar um conceito métrico, dado que temos que lidar com várias dimensões e com suas combinações, e algumas delas são incomparáveis entre si. Assim sendo, temos *vagueza* e aquilo

que Endicott (2011) chamou de *vagueza extravagante*: duas pessoas podem conhecer bem os fatos relevantes e a linguagem e ainda assim discordarem acerca da aplicação do conceito de elegante num dado caso concreto.

É possível identificar uma quantidade considerável de conceitos multidimensionais no direito, tais como o conceito de “razoável”, de “proporcional”, de “desumano” ou de “degradante”. Para o jusfilósofo catalão, tais conceitos usualmente funcionam como condições negativas de outros conceitos. Isto é, servem para exceptuar a aplicação desses conceitos mesmo nos casos em que se verifica a presença das condições positivas para a incidência. De tal modo, tais conceitos multidimensionais atuam como *defeaters* no intuito de restaurar a equidade. Para explicar o uso prático dessa concepção, Moreso explora o uso dos conceitos de “boa fé e honradez nos acordos”, introduzidos no artigo 111-7 do Código Civil da Catalunha nos seguintes termos: “*En las relaciones jurídicas privadas deben observarse siempre las exigencias de la buena fe y de la honradez en los tratos*” (MORESO 2016, p. 7). O autor aponta o uso destes conceitos multidimensionais em dois julgamentos de contextos distintos.

O primeiro caso é o STSJC 14/2014, julgado pelo Tribunal Superior de Justicia da Catalunha em 10 de março de 2014. Neste caso, o Tribunal cassou a sentença da Audiencia Provincial de Girona para “*dar solución desde el punto de vista de la justicia material a soluciones excepcionales*” (MORESO, 2016, p. 8) com base na doutrina do atraso desleal no exercício de um direito – que é considerada uma especificação do princípio da boa-fé e honradez nos acordos –, afirmando-se que: “*supone dar entrada en el ordenamiento jurídico a las normas sociales que fijan las reglas o estándares de conducta que definen los límites normales del ejercicio de los derechos, así como las consecuencias de las actuaciones que por las circunstancias que concurren pueden calificarse como desleales*” (MORESO 2016, p. 8).

O segundo caso é o *Bhasin v. Hrynew*, julgado em 13 de novembro de 2014 pela *Supreme Court of Canada* que estabeleceu o princípio da “boa fé e honradez nos acordos” como um princípio informador de todo o direito dos contratos no *Common Law*. A Corte afirmou nesse julgamento que “há um dever geral de honradez na prática contratual. Isto significa simplesmente que as partes não devem mentir nem tampouco confundir deliberadamente à outra parte acerca de questões diretamente conectadas com a execução do contrato. Esse dever não impõe um dever de lealdade ou transparência nem requer às partes revelar as vantagens que surgem do contrato” e concluiu enunciando o princípio da “boa fé e honradez nos acordos”, que requer “certeza e coerência nesta área do direito de um modo consistente com as razoáveis expectativas do comércio” (MORESO, 2016, p. 8). Acrescenta: “um princípio de organização estabelece em termos gerais um requerimento de justiça do qual podem derivar-se doutrinas jurídicas mais específicas. Um princípio de organização, portanto, não é uma regra autônoma, mas sim um padrão [*standard*] que dá apoio e se manifesta nas doutrinas jurídicas mais específicas e pode ter um peso diverso nas diversas situações” (MORESO, 2016, p. 9). Esta decisão realizou um reconhecimento explícito da “boa fé e honradez nos acordos” no direito dos contratos em todo o âmbito do *Common Law* (Cf. BERTOLINI 2017).

É importante destacar que o modo como o *Tribunal Superior de Justicia* da Catalunha e a *Supreme Court of Canada* justificam o princípio da “boa fé e honradez nos acordos” é muito distinto um do outro e, ao menos neste quesito, ambos os julgados percorrem caminhos significativamente diversos. O *Tribunal Superior de Justicia* usa o princípio em sua argumentação de modo a afirmar que este permitiria a entrada das normas sociais no raciocínio dos juízes. Isto é, porque existem certas práticas sociais é possível aplicar o princípio da

“boa fé e honradez nos acordos” na modalidade da doutrina do atraso desleal no exercício de um direito. Ao contrário, a *Supreme Court of Canada* se refere ao princípio compreendendo-o como um requerimento da justiça, convocando-nos a raciocinar nos termos da melhor teoria moral e política que dê conta das dimensões da justiça, inclusive citando Ronald Dworkin – o maior defensor da necessidade interpretativa que denomina *the moral reading* (DWORKIN, 1996). Nesse sentido, é possível verificar duas concepções distintas acerca de como deve agir o juiz quando se confronta com conceitos multidimensionais que atuam como *defeaters* em casos concretos: (i) na primeira concepção, os juízes devem realizar uma indagação empírica – de caráter sociológico – em busca de padrões normativos que estejam em vigor em uma sociedade determinada (v.g. a sua sociedade); (ii) na segunda concepção, os juízes devem desenvolver um raciocínio moral para tratar de encontrar os princípios de justiça que subjazem o direito dos contratos, todo o direito privado, bem como o lugar que ocupa nele o princípio da “boa fé e honradez nos acordos”.

Após tais considerações do uso prático-jurisprudencial de conceitos multidimensionais, Moreso retoma o percurso filosófico de sua reflexão recordando uma importante distinção apresentada por H.L.A Hart (1963, p. 20) em sua polêmica contra Lord Devlin (1991). Quando nos referimos à moralidade é importante deixar claro sobre o que afinal de contas estamos falando: se estamos nos referindo a uma moralidade social ou positiva ou a uma moralidade crítica. A primeira consiste na “moralidade realmente aceita e compartilhada em um grupo social determinado”, enquanto a segunda remete aos “princípios morais gerais usados na crítica das instituições sociais existentes, inclusive à moral positiva” (MORESO, 2016, p. 9).

Para explicar o lugar de tais princípios, o autor recorre novamente à filosofia política de John Rawls. Após explicar a noção de *posição original* e os dois princípios que são propostos pela teoria da justiça do filósofo estadunidense, destaca que o desenho institucional de uma sociedade justa poderia ser explicado por meio de um processo de quatro etapas. Cada uma das etapas pressupõe um progressivo levantamento do véu da ignorância, permitindo articular normas adequadas para cada sociedade e fazê-lo de modo justo: (i) a primeira etapa consiste eleição dos dois princípios de justiça (posição original), que constituem padrões independentes com o qual é possível julgar a adequação do resto das etapas; (ii) a segunda etapa é a estipulação de normas constitucionais que visam assegurar o princípio da igual liberdade para todos; (iii) a terceira tem por objetivo o estabelecimento de regras legislativas em conformidade aos princípios da justiça; (iv) por fim, a quarta etapa consiste na aplicação das regras gerais aos casos individuais pelos órgãos de aplicação. Se adotarmos este esquema explicativo, o autor afirma que seria possível articular alguns princípios de *nível médio* – que atuam entre a primeira e a terceira etapa – que permitiriam harmonizar em um todo consistente as normas de diversos ramos jurídicos, sendo o princípio da “boa fé e honradez nos acordos” um deles.

Após tais considerações acerca do lugar dos princípios “no território mais amplo da moralidade”, Moreso retorna ao direito afirmando que muitas vezes conceitos como o de “boa-fé” ou o de “honradez nos acordos” são tratados como *conceitos jurídicos indeterminados*. A doutrina dos *conceitos jurídicos indeterminados* (*Unbestimmte Rechtsbegriffe*) possui raiz germânica e, segundo o autor, “pretende justificar o controle judicial das regulações e decisões dos órgãos administrativos e sua aplicação de conceitos como razoável, proporcional, excessivo e outros”. Esta doutrina distingue nestes tipos de

conceitos um *núcleo de certeza* - em que a aplicação é clara - e uma *penumbra de dúvida* - no qual se situam os casos marginais. O autor relembra que H.L.A Hart (1961, pp. 119-120) desenvolveu uma perspectiva teórica muito similar a esta distinção a partir de sua noção de *textura aberta do direito* e destaca que mesmo Philip Heck (1914, p. 107) - menos conhecido e há mais de cem anos - já havia introduzido no pensamento jusfilosófico a distinção entre *Begriffskern* (o núcleo do conceito) e *Begriffshorn* (o halo do conceito). A conclusão do pensamento hartiano é de que, em tais casos, a autoridade reguladora precisa exercer sua discricionariedade, não existindo possibilidade de tratar da questão surgida como se houvesse uma única resposta correta para ser encontrada por aquele que precisa resolver o problema (HART, 1961, p. 128). Todavia, em que pese a semelhança entre tais perspectivas teóricas, não é isto que preceitua a doutrina alemã dos *conceitos jurídicos indeterminados*.

Trata-se de uma doutrina desenvolvida no âmbito do direito público alemão dos anos cinquenta do século passado - e foi amplamente aceita na maioria dos países da Europa continental - que sustenta que os conceitos são imprecisos quando se encontram de modo isolado, à margem de qualquer contexto, mas que podem ser determinados e precisados conforme seu contexto de aplicação. Nas palavras de Moreso, são "conceitos cuja aplicação não é automática, requer nosso juízo" (MORESO, 2016, p. 12). Para ilustrar isso, vale-se da distinção entre regras e padrões ("*standards*") introduzida por Farnsworth (2007, p. 164) do seguinte modo: "Existe uma diferença geral entre uma regra e um padrão: as consequências da regra se ativam uma vez que estabelecemos os fatos, um padrão requer um juízo acerca dos fatos antes de se operar com ele". E aqui se encontra o ponto mais importante do texto de Moreso, pois o jusfilósofo catalão afirma que "o juízo que requer a aplicação dos padrões é, me parece, um juízo moral"

(MORESO 2016, 12). Isto pois, tal juízo requer o “balanceamento de razões, a favor e contra, ao levar a cabo determinada ação” (MORESO, 2016, p. 12). A conclusão do autor é de que “os conceitos jurídicos indeterminados são conceitos com vagueza combinatória, multidimensional, que remetem à argumentação moral, porque somente podem ser aplicados avaliando-se sua adequação no balanceamento de razões” (MORESO, 2016, p. 12). É certo que o autor afirma que essa posição não é incontroversa, dado que é possível objetar afirmando-se que os juízes unicamente fazem uma remissão às normas sociais já existentes, que nesses casos apenas averiguam quais normas sociais estão em vigor numa determinada sociedade. Entretanto, salienta – como fez a *Supreme Court of Canada* – que poderiam existir normas sociais contrárias à “honradez nos acordos” e então deveriam ser afastadas em favor de tal princípio.

Nesse sentido, conclui o tópico afirmando aceitar a doutrina dos conceitos jurídicos indeterminados “envolve atenuar o sub-ideal de precisão na aplicação do direito, mas favorecendo deste modo o ideal de justiça formal e, sobretudo, o ideal de equidade. A introdução de *defeaters* no direito pretende restaurar a equidade” (MORESO, 2016, p. 12).

Por fim, o jusfilósofo catalão conclui com o tópico “*Ethica more iuridico incorporata*”. Para Moreso, os conceitos que funcionam como *defeaters* povoam todo o território do nosso direito – e poderiam ser colocados aqui a título exemplificativo as causas de justificação no direito penal, as causas invalidade dos negócios jurídicos privados, bem como os direitos fundamentais reconhecidos em nossas constituições (MORESO, 2016, p. 12). E aponta dois casos para demonstrar isso: (i) o caso *Kirby vs. United States*, em que se afirmou que interpretações literais que conduzam à injustiça, à opressão, ou à absurdas consequências, precisam ser evitadas e que “a razão da lei em tais casos deve prevalecer sobre seu teor

literal” (MORESO, 2016); (ii) e um caso alemão julgado em 11 de março de 1927 no qual o *Reichsgerichts* afastou a aplicação literal da lei em favor do que a doutrina alemã chama de causa extralegal de justificação, reconhecendo-se no caso o estado de necessidade justificante a um médico que realiza um aborto. Em ambos os casos, os *defeaters* serviram para restaurar a *equidade*.

Moreso finaliza com uma conjectura. Salienta que tornou-se comum na teoria do direito contemporânea – ao menos após a crítica dworkiniana à teoria hartiana das regras jurídicas (DWORKIN 1977, cap. II) – apresentar-se uma imagem segundo a qual o direito é composto por dois níveis: (i) o nível das regras, “que operam no raciocínio prático como razões *protegidas*, como razões de primeira ordem para realizar aquilo que as normas prescrevem e razões de segunda ordem para não agir de acordo com as razões de primeira ordem contrárias às regras jurídicas” (MORESO, 2016, p. 13); (ii) e o nível dos princípios, que é integrado por “pautas que não são peremptórias nem opacas à razão que as justifica e que requerem um juízo para serem aplicadas” (MORESO, 2016, p. 13). A conjectura proposta por Moreso em sua conclusão é a seguinte:

esta imagem de dois níveis deve ser substituída por uma imagem com apenas um nível no qual habitam as regras, mas neste nível também há *defeaters*, que funcionam como canais [*conductos*], como *gárgulas*, se quiserem, pelo qual o raciocínio de aplicação do direito, principalmente o raciocínio judicial, pode resultar no [*acudir al*] raciocínio moral. É assim que o direito tenta preservar o ideal do império da lei, articulando a precisão, com justiça formal e a equidade” (MORESO, 2016, p. 13).

Apresentadas as ideias e teses de Moreso desenvolvidas no texto "*La incorporación de la moral en el razonamiento judicial*", cabe agora verificar com quais de suas ideias é possível concordar e com quais delas é possível discordar de modo razoável. De modo mais preciso, interessamos averiguar a viabilidade de sua tese principal, propondo a seguinte indagação: o juízo que envolve a aplicação de *defeaters* (conceitos multidimensionais que autorizam a não aplicação de uma regra jurídica) é necessariamente um juízo moral, porque somente podem ser realizado avaliando-se a adequação dos *defeaters* no balanceamento de razões? É o que analisaremos no próximo tópico.

Raciocínio jurídico como raciocínio moral? Algumas pontuações necessárias

Tendo exposto no primeiro tópico as principais ideias desenvolvidas por Moreso no texto "*La incorporación de la moral en el razonamiento judicial*", é possível agora tecer algumas breves considerações de cunho crítico-avaliativo acerca de sua proposta jusfilosófica - acerca do tipo de raciocínio que o juiz de direito realiza ao interpretar textos legais e aplicar normas jurídicas gerais e abstratas à casos concretos - no intuito de se verificar em que medida é possível concordar e em que pontos é possível discordar do autor. O objetivo principal dessas destas reflexões é estabelecer um diálogo desprentencioso com o autor, visando compreender melhor seu pensamento e oferecer-lhe uma oportunidade de aclarar e desenvolver melhor alguns pontos de sua tese no referido texto.

Há muitos pontos em que é possível concordar com o autor. O direito de fato opera com conceitos vagos (de diversos tipos) e a aplicação de tais conceitos realmente não é automática, requerendo um esforço hermenêutico por parte do

juiz para balancear razões contraditórias no intuito de encontrar uma resposta adequada para a solução do caso concreto. Também é possível concordar com uma das preocupações teóricas centrais do autor, qual seja, a de que realmente existe uma tensão entre os três sub-ideais que permeiam nossa concepção ideal de *Estado de Direito* e que, se desejamos harmonizá-los, temos de permitir que permitam em alguns casos o sacrifício de alguns deles. Todavia, pensamos ser possível questionar o modo como a tese da incorporação da moralidade no raciocínio judicial foi desenvolvida.

O debate envolvendo o direito e a moral constitui um dos temas clássicos do pensamento jurídico ocidental. Ao contrário do que já foi sustentado por alguns jusfilósofos, não parece ser verdadeira a tese de que não há nenhuma conexão necessária entre o direito e a moral. Leslie Green (2008) já demonstrou que um juspositivista não precisa estar comprometido com uma tese que faz uma afirmação categórica tão forte quanto essa, sendo possível reconhecer a existência de algumas conexões necessárias entre o direito e a moral. O positivismo jurídico está comprometido com uma tese mais fraca, de dupla face, que sustenta - como John Austin (1954, p. 34 e ss.) já havia apontado - (i) que nenhuma norma se torna automaticamente jurídica unicamente em razão de seus méritos morais (ii) e que nenhuma norma jurídica perde sua juridicidade em razão unicamente de seus deméritos morais. Também parece ser um truísmo atualmente afirmar que, empiricamente falando, o sistema jurídico de uma determinada sociedade costuma ser fortemente influenciado pela moral social dos grupos dominantes. Por fim, do ponto de vista empírico, não é raro observar juízes recorrerem ao uso de argumentos morais (não raro de sua moralidade individual) para especificar o sentido de expressões jurídicas vagas ou para afastar a aplicação de normas jurídicas claras que ele pessoalmente considera injustas. Em suma, a partir de uma

perspectiva sociológica, é possível afirmar que é comum em nossas sociedades juízes de direito fazerem uso de razões morais em sua prática cotidiana. Não parece que tais questões sejam o cerne do texto de Moreso.

Inicialmente, pode ser útil apontar que para se cumprir o sub-ideal de equidade não parece ser necessária a introdução explícita de *defeaters* por parte do legislador. Ressalte-se que na exposição de Moreso, *defeaters* foram concebidos conceitos multidimensionais que usualmente funcionam como condições negativas de outros conceitos, servindo para exceptuar a aplicação desses conceitos mesmo nos casos em que se verifica a presença das condições positivas para sua incidência. É certo que, em alguns casos, o direito – isto é, o ordenamento jurídico vigente em uma sociedade – realmente positiva *defeaters* em seus textos legais, como é o caso do artigo 111-7 do Código Civil da Catalunha que positivou a expressão “boa fé e honradez nos acordos”. Mas isso não ocorreu com a caso analisado julgado pela *Supreme Court of Canada*, tendo em vista que tal princípio foi reconhecido explicitamente como vigente pela primeira vez no julgamento do caso *Bhasin v. Hrynew*. Ainda que em ambos os julgamentos tenha ocorrido a derrotabilidade de interpretações literais de regras jurídicas explícitas, não nos parece correto igualar a operação interpretativa realizada pelo *Tribunal Superior de Justicia* da Catalunha e com a operação interpretativa realizada pela *Supreme Court of Canada*. Os juízes catalães precisavam lidar com a interpretação (atribuição de sentido) de um *defeater* explicitamente positivado pela autoridade competente, enquanto os juízes canadenses precisaram criar um *defeater* com o intuito específico de derrotar o rigor da regra positiva vigente. Uma coisa é lidar com *defeaters* existentes de modo explícito no direito positivo, coisa distinta é introduzir novos *defeaters* no sistema jurídico por meio de interpretação judicial. E ambos os raciocínios precisam se justificar de forma distinta.

Talvez seja um dos motivos que expliquem os caminhos distintos que os juízes de cada país seguiram para motivar o uso do princípio da “boa fé e honradez nos acordos”. Ressalte-se que em sua conclusão Moreso fez menção ao caso do julgamento alemão que absolveu o médico que praticou aborto e a absolvição foi justificada argumentativamente com o recurso a uma causa extralegal de justificação (estado de necessidade justificante). Tal caso evidencia o principal problema colocado em pauta pelo autor: o tipo de raciocínio efetuado pelos juízes em situações envolvendo *defeaters* não criados explicitamente pelo legislador. É certo que em todos os casos os *defeaters* serviram para restaurar a *equidade*, mas também nos parece certo que o raciocínio com base no uso de *defeaters* criados pelo legislador exige um ônus argumentativo muito diferente daquele que é levado à cabo quando o próprio juiz precisa criar (ou explicitar) o *defeater*.

Todavia, o que nos parece fundamental nessas considerações é questionar a tese de Moreso de que os *defeaters* requerem necessariamente um raciocínio moral por parte do aplicador do direito. Moreso parece identificar o raciocínio jurídico apenas com a aplicação automática de normas jurídicas à casos concretos (instanciações claras). E chama de raciocínio moral ou juízo moral todos os casos em que o raciocínio judicial exija algo mais para além disso, como quando se requer um balanceamento de razões por parte do juiz - seja porque há uma expressão vaga no texto legal (*defeater* explícito criado pelo legislador), seja porque o caso *sub judice* parece ser uma exceção implícita à regra geral, um caso de derrotabilidade normativa (*defeater* implícito criado pelo legislador). Se entendermos que todo raciocínio que exige um balanceamento de razões na resolução de casos jurídico é um juízo moral, podemos concordar com a tese de Moreso e temos de reconhecer que os *defeaters* realmente funcionam como canais pelos quais o raciocínio de aplicação do direito -

principalmente o raciocínio judicial – resulta no raciocínio moral. Entretanto, pensamos que este não é o caso.

Como ressaltou o próprio autor com base em H.L.A. Hart, é preciso diferenciar *moralidade positiva* de *moralidade crítica*. Compreendemos a tese defendida por Moreso no texto analisado como sendo a afirmação de que os *defeaters* são canais para a introdução de uma *moralidade crítica* (não de uma *moralidade positiva*) no raciocínio judicial. Exemplo que serve para corroborar tal compreensão é a diferença que o autor aponta entre a justificação no uso do princípio da “boa fé e honradez nos acordos” feita pelo *Tribunal Superior de Justicia* da Catalunha (recurso à *moralidade positiva* por meio das identificação de práticas sociais) e a feita pela *Supreme Court of Canada* (recurso à *moralidade crítica* pelo uso da *moral reading dworkiniana*), com clara preferência do autor por esta última.

Pensamos que o raciocínio moral e o raciocínio jurídico são espécies do gênero raciocínio prático. O raciocínio moral parece envolver muito mais do que o mero balanceamento de razões contrapostas. Alguém que se encontra diante de uma situação prática complexa em que não encontra regra clara para guiar sua conduta, precisa fazer um raciocínio moral de balanceamento das razões envolvidas e, ao chegar a uma solução para o caso em questão, precisa necessariamente aderir à correção moral de sua conclusão, ou seja, sua razão conclusiva é necessariamente vista como moralmente justificada pelo intérprete. Isto é, o uso de razões morais no raciocínio moral necessariamente implica valoração moral (engajamento moral na justificação do peso e adesão moral à conclusão). O mesmo não parece ocorrer necessariamente com o juiz de direito num raciocínio judicial em que a resolução do caso não é automática. O balanceamento de razões em um caso jurídico difícil pode se dar tanto em razão de um *defeater* explícito criado pelo legislador, quanto por um *defeater* criado (ou reconhecido) pelo próprio juiz. Seja qual for o caso, não

nos parece correto afirmar que o juízo realizado em tais casos é necessariamente um juízo moral, dado que não é necessário ao juiz engajamento na justificação moral do peso da razão concludente e muito menos adesão moral à conclusão normativa que encontrou para resolver o caso (Cf. MARANHÃO, 2012; MARANHÃO / RODRIGUES, 2018).

Um exemplo pode deixar claro nosso ponto. No direito penal brasileiro só há duas formas de não se punir o aborto – em caso de estupro e em caso de risco de vida da gestante –, não havendo previsão explícita de excludente de ilicitude ou de punibilidade aos casos de gestação de feto anencefálico (Cf. MARANHÃO, 2012). Podemos imaginar o caso de um juiz católico, membro da *Opus Dei* – moralmente conservador, portanto – tenha de julgar um caso específico em que se pede a permissão judicial para a realização do aborto de forma lícita, sendo a mulher uma gestante de um feto portador de anencefalia (anomalia fetal incompatível com a vida extrauterina). Se o juiz entender pela impossibilidade jurídica do pedido, afirmando-se que a vida do feto portador de anencefalia é inviolável (art. 5º, *caput*, da Constituição) estará criando uma incoerência no sistema jurídico brasileiro na medida em que o próprio legislador penal já fez um prévio balanceamento de razões e permitiu o aborto de fetos fisicamente perfeitos em respeito à dignidade da mulher vítima de estupro. Trata-se de uma questão hermenêutica que pode ser resolvida de modo coerentista por meio do recurso ao argumento *a fortiori*: se o legislador exceptou a inviolabilidade da vida de um feto fisicamente perfeito em razão da dignidade da mulher, quanto mais então devemos exceptuar a inviolabilidade da vida de um feto que não tem possibilidade física de nascer com vida em razão da dignidade da mulher. Se o juiz quiser resolver o caso de modo coerente, terá de fazer uma inferência para a melhor explicação (IME – também denominada por alguns autores de abdução ou

inferência abdutiva) e terá de se valer de um *defeater* (atipicidade da conduta por inexistência de lesão à bem jurídico) para conceder o pedido de interrupção da gestação do feto. Todavia, ainda que o magistrado religioso reconheça que esta seja a conclusão mais adequada e coerente diante das normas jurídicas penais do direito brasileiro após balanceamento de razões, ele provavelmente discordará que este seja o melhor balanceamento moral possível de razões extra-jurídicas envolvidas no caso, entendendo que sua sentença está justificada apenas do ponto de vista jurídico, mas não está justificada do ponto de vista moral, pois a reflexão feita não foi um raciocínio que levou em consideração todas as coisas possíveis (*all things considered*), isto é, todas as razões morais que ele pessoalmente entende ser válidas, e certamente ele não se identificará moralmente com a *substancia* de sua decisão (ausência de adesão moral da conclusão). Este exemplo hipotético pode servir para deixar claro nosso ponto: o balanceamento de razões no julgamento de casos jurídicos complexos envolvendo o uso de *defeaters* não significa necessariamente um juízo moral. E nesse sentido, não podemos concordar com a tese defendida pelo professor Moreso no texto “*La incorporación de la moral en el razonamiento judicial*”.

Considerações finais

O professor Josep Joan Moreso Mateos é um dos mais distintos pensadores do direito de nosso tempo. Suas contribuições à filosofia do direito ocidental são inegáveis, especialmente para os juristas de países vinculados à família do *Civil Law* e de origem latina. Em que pese ser possível concordar com muitos pontos da tese defendida pelo jusfilósofo de Barcelona no texto “*La incorporación de la moral en el*

razonamiento judicial”, nosso objetivo com este breve estudo foi tecer algumas considerações reflexivas – com um leve tom provocativo – procurando iniciar um diálogo breve com o autor em sua estadia acadêmica na Universidade Federal do Paraná (2018), agradecendo-o antecipadamente por esta oportunidade.

Referências

- AUSTIN, John. [1832]. **The Province of Jurisprudence Determined**. Londres: Library of Ideas, 1954;
- BERTOLINI, Daniele. ‘Decomposing Bhasin v. Hrynew: Towards an Institutional Understanding of the General Organizing Principle of Good Faith in Contractual Performance’. **University of Toronto Law Journal**, 67. 2017. Pp. 348-410;
- CARNAP, Rudolf. **Logical Foundations of Probability**. Chicago: Chicago University Press, 1950;
- DEVLIN, Patrick. **The Enforcement of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 1961;
- ENDICOTT, Timothy. ‘Vagueness and Law’. In: G. Ronzitti (ed.). **Vagueness: A Reader**. Dordrecht: Springer, 2011. cap. 7;
- FARNSWORTH, Ward. **The Legal Analyst**. A Toolkit for Thinking about the Law. Chicago: Chicago University Press, 2007;
- GREEN, Leslie. Positivism and the inseparability of Law and Morals. In: **New York University Law Review**. Forthcoming. Oxford Legal Studies Research Paper. N.º 15/2008;
- HART, H.L.A. **The Concept of Law**. Oxford: Oxford University Press, 1961;
- HART, H.L.A. **Law, Liberty, and Morality**. Oxford: Oxford University Press, 1963;

- HECK, Philipp. **Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914 [trad. José Osório. HECK, Philipp. Interpretação da lei e jurisprudência dos interesses. Imprensa: Porto, Acadêmica, São Paulo, Saraiva, 1947];
- HEMPEL, Carl Gustav. **Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science**. Chicago: Chicago University Press, 1952;
- MARANHÃO, Juliano S. A. **Positivismo Jurídico Lógico-Inclusivo**. São Paulo: Marcial Pons, 2012;
- MARANHÃO, Juliano S. A.; RODRIGUES, Renê Chiquetti. Recurso a princípios morais necessariamente implica valoração moral na identificação do direito. In: TORRANO, Bruno; OMMATI, José Emílio Medauar. **Positivismo jurídico no século XXI**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018;
- MORESO MATEOS, Josep Juan. **La incorporación de la moral en el razonamiento judicial**. Draft. Academia.edu. 2018;
- MOSTERIN, Jesús. **Conceptos y teorías en la ciencia**. Madrid: Alianza Editorial, 1984;
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971;
- STEGMÜLLER, Wolfgang. **Theorie und Erfahrung**. Heidelberg: Springer, 1970. [trad. de C.U .Moulines, Teoría y experiencia, Barcelona: Ariel, 1979].

“As responsabilidades que uma verdadeira comunidade mobiliza são especiais e individualizadas, e revelam um abrangente interesse mútuo que se ajusta a uma concepção plausível de igual interesse. Estas não são condições psicológicas. Ainda que um grupo raramente as satisfaça ou sustente por muito tempo, a menos que seus membros realmente se sintam unidos por algum laço emocional, as condições em si não o exigem. O interesse que exigem é uma propriedade interpretativa das práticas que permitem ao grupo a afirmação e o reconhecimento das responsabilidades [...] e não uma propriedade psicológica de algum número fixo dos verdadeiros membros”.

Ronald Dworkin

CONCEPÇÃO:
GRUPO DE PESQUISA
TEORIAS DA JUSTIÇA/UEL