

AÇÃO,
JUSTIFICAÇÃO
E LEGITIMIDADE

AÇÃO,
JUSTIFICAÇÃO
E LEGITIMIDADE

DENIS COITINHO SILVEIRA E
JOÃO HOBUSS

(ORGANIZADORES)

PELOTAS, SETEMBRO DE 2012



Obra publicada pela Universidade Federal de Pelotas

Reitor: Prof. Dr. Antonio Cesar Gonçalves Borges
Vice-Reitor: Prof. Dr. Manoel Luiz Brenner de Moraes
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Prof. Dr. Gilberto de Lima Garcias
Pró-Reitora de Graduação: Prof. Cláudio Manoel da Cunha Duarte
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr. Manoel de Souza Maia
Pró-Reitor Administrativo: Prof. Dr. Luiz Ernani Gonçalves Ávila
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Rogério Daltro Knuth
Pró-Reitor de Recursos Humanos: Admin. Roberta Trierweiler
Pró-Reitor de Infra-Estrutura: Renato Brasil Kourrowski
Pró-Reitora de Assistência Estudantil: Assistente Social Carmen de Fátima de Mattos do Nascimento

CONSELHO EDITORIAL

Profa. Dra. Carla Rodrigues	Prof. Dr. Carlos Eduardo Wayne Nogueira
Profa. Dra. Cristina Maria Rosa	Prof. Dr. José Estevan Gaya
Profa. Dra. Flavia Fontana Fernandes	Prof. Dr. Luiz Alberto Brettas
Profa. Dra. Francisca Ferreira Michelon	Prof. Dr. Vítor Hugo Borba Manzke
Profa. Dra. Luciane Prado Kantorski	Prof. Dr. Volmar Geraldo da Silva Nunes
Profa. Dra. Vera Lucia Bobrowsky	Prof. Dr. William Silva Barros



EDITORA E GRÁFICA UNIVERSITÁRIA
R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax: (53) 3227 8411
e-mail: gráfica.ufpel@gmail.com

Diretor da Editora e Gráfica Universitária: Carlos Gilberto Costa da Silva
Gerência Operacional: João Henrique Bordin
Capa, projeto editorial e diagramação: Nativu Design [www.nativudesign.com.br]

Impresso no Brasil

Edição: 2012
ISBN: 978-85-7192-860-2
Tiragem: 300 exemplares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881

A168 Ação, justificação e legitimidade /
Organizado por Denis Coitinho Silveira e João Hobuss.
– Pelotas: Editora Universitária/UFPel, 2012.
306p. (Coleção *Dissertatio* de Filosofia)

ISBN 978-85-7192-860-2

1. Ética. 2. Política. 3. Ação. 4. Justificação.
5. Legitimidade. I. Silveira, Denis Coitinho; org. II. Hobuss, João; org.

CDD 320

Apoio:



APRESENTAÇÃO	7
--------------------	---

I - TEORIAS DA AÇÃO

João Buridan e a extensão da noção aristotélica de bem supremo Rodrigo Guerizoli.....	11
<i>Práxis y dýnamis</i> en el <i>Fedro</i> de Platón: Isócrates, Lísias y Platón en discusión Marisa Divenosa	31
Jorge Luis Borges, “Borges” e o “eu”: o exemplo literário de John Perry Ulysses Pinheiro.....	47
<i>Ethica Nicomachea</i> 1165b 13-14: $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ e mudança de caráter João Hobuss.....	67
A teoria da justificação na Meditação sobre a redenção humana de Anselmo de Aosta Manoel Vasconcellos.....	77

II - JUSTIFICAÇÃO DA NORMA

En torno a la polémica Habermas - Putnam sobre la validez racional de los juicios éticos y morales Ricardo Navia.....	91
Direito natural, contrato social e positivismo legal: padrões de argumentação na elucidação da questão sobre a legitimidade do exercício da autoridade política Marcelo de Araujo.....	111

O intuicionismo moral e os dilemas morais	
Ricardo Bins Di Napoli	139

Teoria moral mista: superando a dicotomia fato/valor	
Denis Coitinho Silveira.....	161

III - LEGITIMIDADE POLÍTICA

Justificação por meio da legislação versus adjudicação: teoria crítica do direito e democracia deliberativa	
Todd Hedrick	185

O <i>Liberalismo Político</i> e o papel da razão pública: o enfoque na legitimidade preferencialmente à justiça	
Percy B. Lehning	213

Reflexões filosóficas sobre direito natural: um exercício de filosofia do direito	
Oswaldo Giacóia Júnior	241

Tolerância, legitimação política e razão pública	
Denílson Luis Werle.....	269

Formalismo ou ceticismo jurídico: a perspectiva crítica de Herbert Hart	
Wladimir Barreto Lisboa.....	293

SOBRE OS COLABORADORES.....	303
-----------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

“Mas a reflexão crítica deveria buscar pelo entendimento compartilhado como o que pode ser encontrado sobre qualquer assunto, e usar um material ético que, no contexto de discussão reflexiva, faça algum sentido e obtenha alguma lealdade” (WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 117).

O objetivo básico desse livro é trazer ao conhecimento da comunidade filosófica brasileira os textos que foram apresentados em forma de conferências ou palestras nas mesas temáticas no *II Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política* que teve por tema central o problema moral e político da interconexão da *Ação, Justificação e Legitimidade*. O evento foi promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas e foi realizado de 07 a 10 de novembro de 2011, no Auditório da Faculdade de Direito da UFPel, na cidade de Pelotas/RS. Como já é de conhecimento de todos, o objetivo do Congresso é propiciar um lugar convergente para a divulgação de trabalhos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, bem como oportunizar a discussão no meio acadêmico da pós-graduação em filosofia. Em sua segunda edição, já podemos afirmar que o evento atingiu seu objetivo inicial ao apresentar quatro conferências seguidas de debate, nove palestras em três mesas temáticas que abordaram as questões específicas da teoria da ação, justificação da regra e legitimidade política, um minicurso sobre a filosofia prática de Kant e mais de setenta

comunicações de acadêmicos de diversos PPGs em Filosofia e áreas convergentes do Brasil e exterior, especialmente do Uruguai e Argentina. Nossa integração com os países do Mercosul tem se fortalecido e aponta para a consolidação de um espaço convergente de investigação na área de ética e filosofia política.

Nosso interesse central foi o de investigar sobre a capacidade da ação humana em possibilitar a justificação da norma moral, bem como possibilitar a legitimidade política no contexto contemporâneo. Nosso objetivo foi o de estabelecer relações entre as teorias da ação humana com o problema da justificação epistêmica da regra moral e com a questão da legitimidade política. Ao invés da habitual oposição que investiga o problema da justificação da regra como um problema eminentemente epistemológico que trataria apenas da validade da regra, procuramos correlacioná-lo com a questão da legitimidade política, que é prática ao tratar do direito de coerção no exercício do poder político, bem como com a questão normativa da orientação da ação do agente.

Vários agradecimentos se fazem necessários. Gostaríamos de agradecer aos editores da Revista *Dissertatio* pela permissão de publicação dos artigos dos seguintes autores que foram publicados na edição 35, 2012: Denilson Werle, Ricardo Bins di Napoli, Ricardo Navia, Ulysses Pinheiro e Wladimir Lisboa. Agradecemos, também, ao apoio que recebemos da CAPES, FAPERGS e Fundação Simon Bolívar para a realização do evento e publicação desses textos. Sem o apoio incondicional dessas instituições, todo nosso esforço seria inviabilizado. Também, muitas pessoas foram de fundamental importância nesse projeto. Queremos agradecer ao Matheus Kuskoski e Tiaraju Andreazza pela competente tradução realizada e ao John Florindo de Miranda pela revisão geral do livro. Aos alunos e colegas do colegiado do PPG Filosofia UFPel, nossos agradecimentos por todo o empenho empreendido. Por fim, a todos os colaboradores que participaram do projeto desse livro, nosso muito obrigado.

Os Organizadores

I - TEORIAS DA AÇÃO

João Buridan e a extensão da noção aristotélica de bem supremo

Rodrigo Guerizoli

I

Quando se trata de analisar a noção aristotélica de bem supremo não há como evitar que se aborde uma questão que tem preocupado os intérpretes de Aristóteles já desde o mais antigo comentário que nos restou, incompleto, da *Ethica Nicomachea* (doravante designada por EN), o de Aspásio, escrito na primeira metade do segundo século de nossa era.¹ A questão diz respeito, fundamentalmente, à extensão da noção de bem supremo em Aristóteles. Nesse contexto, é perguntado de início se àquela ideia corresponde um único bem ou se, ao contrário, ela aponta para uma coletividade de bens. Uma vez que se tenha oferecido uma resposta, o problema automaticamente se desdobra: restará determinar, num caso, que bem único é esse que pela noção de bem supremo é caracterizado ou, noutro caso, que bens podem compor e que efetivamente compõem aquele conceito de segunda ordem, aquela

¹ *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, Berlin: Reimer, 1889 (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. XIX.1); Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, London/Ithaca, NY: Duckworth/Cornell University Press, 2006. Sobre Aspásio, cf. Alberti, A., Sharples, R. W. (eds.), *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin/New York: De Gruyter 1999.

coletividade que merece ser chamada de bem supremo. Por fim, colocada a questão, o imbróglio surge concretamente ao se ter desde muito cedo percebido o quão difícil é determinar que lição – bem supremo como *um único* bem ou bem supremo como *um conjunto* de bens – nos teria afinal legado a EN de Aristóteles.²

Com efeito, de um primeiro contato com o texto aristotélico resulta amiúde o juízo de que enquanto o primeiro livro da obra sugere fortemente que o bem supremo, que todos admitem chamar de felicidade, não seja *um* único bem, mas uma determinada harmonia entre certos bens, o último livro do tratado trilha a direção oposta, insistindo que o bem supremo consiste numa atividade bem determinada e numericamente distinta, qual seja, a contemplação filosófica ou, noutros termos, a sabedoria teórica.

Concretamente, em favor da última posição, descrita em geral com base em um famoso artigo de W. F. R. Hardie como a que enxerga no bem supremo aristotélico um bem *dominante*,³ apresenta-se como evidência o seguinte trecho (EN X 7 1177a12-18):

“Se a felicidade é a atividade segundo a virtude, é razoável dizer que seja segundo a virtude mais forte. Esta virtude será a da melhor parte. Seja esta parte o intelecto ou outra coisa que por natureza parece dominar, comandar e conhecer as coisas belas e divinas, seja algo ele mesmo divino ou o que é mais divino em nós, a sua atividade segundo a virtude específica será a felicidade perfeita. Que é a atividade contemplativa, isto já foi dito”.

A estrutura da passagem parece de fácil reconstrução. A cláusula inicial possui, de fato, um aspecto apenas aparentemente condicional. De fato, Aristóteles busca nesse ponto da investigação delimitar o que decorre da tese de que “a felicidade é a atividade segundo a virtude”. E daí decorre, em primeiro lugar, e através da ideia de felicidade como um

² Sobre o debate contemporâneo cf. Hobuss, J. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*, Pelotas, EGUFPEl, 2002; Zingano, M., “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles” in: Id., *Estudos de ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 73-110; Id., “Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica” in: Id., *Estudos de ética antiga, op. cit.* pp. 485-519.

³ Hardie, W. F. R., “The final good in Aristotle's Ethics” *Philosophy* 40 (1965), pp. 277-295.

máximo de realização, que a felicidade se encontra na virtude por excelência, na virtude maximamente realizada. Esta, porém, dado que a virtude é sempre virtude *de alguma coisa* e que nossa própria natureza é marcada por uma complexidade, por uma composição de partes, deverá ser a atividade da “melhor parte” de nós mesmos. Tal parte, que de acordo com Aristóteles por natureza domina e comanda as outras, nos conferindo um reflexo do divino, é então reconhecida como a que tem na sabedoria teórica sua atividade própria. O texto, assim, parece fortemente sugerir que o bem supremo consiste numa atividade específica e pontual (e não numa simples disposição) da parte dominante de cada um de nós.

Talvez não haja, pelo menos não na EN, um trecho de eloquência tão direta quanto o acima apresentado no qual seja defendida a tese de que o bem supremo consiste em um conjunto de bens. De fato, a passagem que nesse sentido com mais frequência se apresenta parece recolher um raciocínio em boa medida mais complexo do que o que estava por detrás do trecho há pouco citado. Em EN I 7 1097b16-20 Aristóteles escreve:

“Nós entendemos o autossuficiente como aquilo que, isoladamente, torna a vida desejável e sem itens a carecer, e pensamos ser a felicidade algo assim. Além disso, julgamo-la a mais desejável de todas as coisas, não sendo contada como um bem dentre os outros. Pois, se fosse assim contada poderíamos pensá-la mais desejável pela adição do menor dos bens; afinal, aquilo a que se adiciona receberia uma quantidade extra de bem. E uma maior quantidade total de bens é sempre mais desejável”.

O cerne da passagem se localiza na afirmação de que não se deve contar a felicidade como mais um dentre os bens. O que em outras palavras Aristóteles aqui defende é que, num sentido preciso, o bem supremo não é um bem como os outros, ou seja, não se coloca no mesmo plano dos outros, de modo que à sua obtenção pudesse ser somada a aquisição de algum outro bem. Com efeito, ao afirmar que a felicidade é “a mais desejável de todas as coisas”, Aristóteles não parece ter em mente que, numa comparação entre os bens, a felicidade seja simplesmente o bem por assim dizer depositário da maior quantidade de

bem. Ora, se fosse apenas isso, a felicidade seria um bem tal que somado a qualquer outro bem, por mais insignificante que este fosse, resultaria numa condição, a soma de felicidade com um bem ínfimo, que recolheria em si mais bem do que a exclusiva posse da felicidade. Mas isso nos levaria, paradoxalmente, a um novo bem autenticamente merecedor do título de “a mais desejável de todas as coisas”. Noutros termos: B1 é a mais desejável de todas as coisas quando não é o caso que a ele se possa somar B2; com efeito, fosse esse o caso, tal adição geraria B3, soma de B1 e B2, que deveria ser mais desejável que cada uma de suas parcelas.

O dispositivo-chave do raciocínio ora sob análise depende, porém, de uma interpretação bastante flexível da ideia de “a mais desejável de todas as coisas”. Ora – esse parece ser o ponto de Aristóteles –, nada impede que tal coisa seja uma soma de itens. Assim, o modo de se garantir que um certo bem será, em qualquer circunstância, a mais desejável das coisas consiste em não tomá-lo como um bem ao lado de outros, mas, antes, como o que resulta de um somatório de bens, ou seja, como um bem *inclusivo*. Parece que se pode considerar bem alicerçada nesse ponto a tese de que o bem supremo não consistiria em um bem mas, antes, num conjunto de bens – mesmo que pareça prudente manter em aberto a questão da delimitação mais precisa da extensão de tal conjunto.

II

A história da recepção da EN no ocidente latino, na qual desempenham relevantes papéis figuras como Burgúndio de Pisa (ca. 1110-1193), Roberto Grosseteste (ca. 1168-1253) e Guilherme de Moerbeke (ca. 1215-1286), encontra-se fielmente traçada em diversos estudos das últimas décadas.⁴ E a partir dessas investigações podemos afirmar com segurança que já desde o início da segunda metade do século XIII o texto completo do tratado aristotélico se havia difundido no mundo acadêmico latino. Alberto Magno (1200-1280), por exemplo,

⁴ Cf. Brams, J., *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano: Jaca Book, 2003; Wieland, G., “The Reception and Interpretation of Aristotle’s *Ethics*” in: Kretzmann, N., Kenny, A. et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 657-672.

utilizou em seus cursos de Colônia (1248-1252), em cuja audiência se contava Tomás de Aquino (1225-1274), a versão de Grosseteste, que já compreendia os dez livros do tratado.

Evidentemente, aos autores medievais não passou despercebida a aparente tensão que permeia o discurso aristotélico sobre o bem supremo. Ilustre nesse contexto é, por exemplo, a distinção empregada pelo tomismo entre o fim último como *formaliter* determinado e *materialiter* múltiplo.⁵ Sobre essa distinção Tomás de Aquino baseia sua interpretação do bem supremo, a qual se quer ao mesmo tempo depositária da centralidade da noção de *theoria* e capaz de prestar contas de certos liames vigentes entre esse e outros bens. Nesse contexto, a realização da felicidade consistiria formalmente na posse de um determinado bem, a contemplação. Contudo, materialmente, tal posse ocorreria sempre associada à obtenção de uma certa variedade de bens, seja porque tais bens funcionariam como condições prévias à conquista do bem supremo, seja porque eles naturalmente derivariam da obtenção daquele.⁶ E justamente um tal vínculo perfaria a conexão entre prazer (*delectatio*) e contemplação: aquele decorreria desta, como de uma essência decorre um “acidente próprio”.⁷

III

Mas não é à posição de Tomás de Aquino que eu gostaria de dedicar a presente análise. Meu foco encontra-se, antes, em um *magister in artibus* aproximadamente três gerações mais jovem que Tomás, o picardo João Buridan (ca. 1300-1361), autor de uma série particularmente extensa de comentários a Aristóteles na qual a interpretação da EN, deixada incompleta, ocupa um lugar privilegiado, devido sobretudo à sua

⁵ STh I-II.1.7 e, para a fixação do vocabulário, o comentário de Caetano a STh I-II.1.6.

⁶ Sobre a teoria tomasiana do bem supremo cf. Wieland, G., “Happiness (la Ilac, qq. 1-5)” in: Pope, S. J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002, pp. 57-68; Adams, D., “Aquinas on Aristotle on Happiness” *Medieval Philosophy & Theology* 1 (1991), pp. 98-118; Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg: Felix Meiner, 1980; id., “Glück und Glücksteilhab. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin” in: Bien, G. (ed.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart/Bad Canstatt: frommann-holzboog, 1978, pp. 77-91.

⁷ STh I-II.2.6.

extraordinária influência no período de transição da Idade Média à Modernidade.⁸

O texto de Buridan à EN tem a forma de um comentário em questões, no qual dificuldades pinçadas do texto aristotélico são tratadas de maneira bastante independente vis-à-vis a fonte em jogo. E a questão que lida com o problema da extensão da noção de bem supremo se encontra dentre as formuladas sobre o último livro do tratado. Com efeito, na quarta questão sobre o décimo livro da EN Buridan se debruça sobre o ato em que consiste a felicidade humana, colocando de modo explícito a pergunta sobre “se a felicidade humana consiste em um ato ou em vários”.

A estrutura do texto em que Buridan desenvolve seu tratamento do tema apresenta, em linhas gerais, a feição de uma típica questão escolástica. Assim, são oferecidos de início argumentos em favor de cada uma das respostas possíveis à questão em pauta. Já nos primeiros argumentos se percebe a sensibilidade de Buridan frente a ligeiras nuances linguísticas e às suas conseqüências na ordem do discurso. Por exemplo, argumenta-se primeiramente, em favor da leitura dominantista, que Aristóteles se refere à felicidade no singular, como “uma atividade da alma segundo a virtude”.⁹ De modo semelhante, num outro argumento em favor do viés dominantista, aponta-se o superlativo utilizado por Aristóteles ao caracterizar a felicidade como o que há de melhor, de mais belo e prazeroso. Ora, o uso gramaticalmente correto do superlativo, cometa Buridan, exige que se o aplique a uma só coisa.¹⁰

Apesar dos argumentos em favor de uma leitura dominantista, a posição de Buridan vai claramente na direção oposta. Com efeito, nossa hipótese é a

⁸ Cf. Lines, D., “Sources and Authorities in the Italian Renaissance: Thomas Aquinas and John Buridan on Aristotle’s *Ethics*” in: Kraye, J., Saarinen, R. (eds.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht: Springer, 2005, pp. 7-29; Lagerlund, H., “Buridan’s theory of free choice and its influence” in: Id./Yrjönsuuri, M. (eds.), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Press, 2002, pp. 173-2003; Markowski, M. “Die Rezeption Johanns Buridans Kommentars zum Nikomachischen Ethik des Aristoteles an den mitteleuropäischen Universitäten angesichts der in den Bibliotheken in Erfurt, Göttingen, Krakau, Kremsmünster, Leipzig, Melk, München, Salzburg, Wien, Wrocław und im Vatikan erhaltenen Handschriften” *Mediævalia philosophica Polonorum* 27 (1984), pp. 89-131.

⁹ João Buridan, *Quæstiones super decem libros Ethicorum*, X.4.1a (uso a edição de R. J. Kilcullen, disponível em <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/blatcor.html>).

¹⁰ *Ibidem*.

de que Buridan constrói uma interessante solução inclusivista para o problema da extensão da noção de bem supremo, uma solução em cujo ponto de partida, sua *pars destruens*, se inscreve um argumento tipicamente medieval contra a razoabilidade da proposta dominantista:

“(…) e se dizes que o ato mais nobre que pode existir no homem é a visão clara de Deus então provo que isso não seria essencialmente a felicidade. Pois, se fosse essencialmente a felicidade, então, permanecendo só isso e removidos todos os outros atos (segundo podem ser removidos pela potência absoluta de Deus, como dizem certos teólogos), ainda assim o homem seria feliz, como seria branca a pedra na qual permanecesse a brancura sendo removidos todos os outros acidentes. Tal conseqüente é, contudo, falso, a saber, que um homem que vê a Deus claramente sem outro prazer e sem o amor de Deus seria considerado feliz. É preciso, a saber, que a felicidade seja o que há de mais prazeroso, como diz Aristóteles”.¹¹

Há dois temas no trecho acima que se tem de explorar para que seja formada uma noção fiel da postura de Buridan frente à leitura chamada dominantista. Os temas estão imbricados e dizem respeito, em primeiro lugar, à figura da “potência absoluta de Deus”, e, em segundo lugar, à tese da separabilidade entre visão de Deus, prazer e amor de Deus.

É bem conhecido o quanto o problema da onipotência divina alimenta uma curiosa série de reflexões medievais. O que Deus pode fazer? O que não pode fazer? Pode ele mentir? Fazer com que um evento passado não tenha acontecido? Criar uma pedra que nem ele seria capaz de levantar? É igualmente sabido como na aurora do século XIV ganha em relevo teórico uma distinção já tradicional entre dois modos de se conceber a ação divina: de acordo com a potência ordenada ou de acordo com a potência absoluta. Várias são as formulações em que é apresentada tal distinção, mas, de modo geral, a que parece ter sido responsável pela proeminência atribuída a tal tema no início do século XIV se distingue por conceber a potência ordenada de acordo com um modelo

¹¹ João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.1b.

operatório, consistindo na determinação por parte da vontade de Deus de um certo estado de direito, qual seja, do domínio das leis da natureza, que definem o curso habitual da criação, e conceber, paralelamente, a potência absoluta de acordo com um modelo puramente *lógico*, como a capacidade divina de a cada instante escolher qualquer elemento do todo de um domínio de possibilidades lógicas que lhe estão desde sempre abertas, e que, enquanto possibilidades, são indiferentes à sua ordenação, fundando-se tão somente no princípio de não-contradição.¹² Abre-se à reflexão, assim, um horizonte extremamente rigoroso de avaliação de hipóteses teóricas. Estas só viriam a se impor na medida em que não se encontrasse, no âmbito do logicamente possível, nenhum contrafactual que lhes desautorizasse.¹³

Buridan faz no trecho citado uma interessante utilização da noção de potência divina absoluta contra a posição dominantista sobre o bem supremo. Tal posição seria insustentável, indica ele, na medida em que, levando em conta a potência divina absoluta e a separabilidade entre contemplação e prazer, estados associados a situações distintas da alma, a saber, quando relacionada à recepção de uma intelecção e de uma volição,¹⁴ percebemos como possível um determinado estado de coisas, qual seja, que de um dado sujeito fosse correto dizer que ele contempla e, ao mesmo tempo, fosse incorreto atribuir-lhe qualquer outro bem. Ora, desde a perspectiva dominantista teríamos de dizer de um tal indivíduo que ele é, não obstante, feliz, o que consiste num resultado fortemente contra-

¹² Cf. Courtenay, W. J., "The Dialectic of Omnipotence in the High and Later Middle Ages" in: Rudavsky, T. (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer, 1985, pp. 243–69; Randi, E., *Il sovrano e l'orologio: due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia absoluta fra 13. e 14. secolo*, Firenze: La nuova Italia, 1987; Krieger, G., *Subjekt und Metaphysik. Die Metaphysik des Johannes Buridan*, Münster, Aschendorff, 2003, pp. 114-131.

¹³ Fica claro em *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.5.2b que Buridan assume uma leitura da noção de onipotência divina segundo o modelo lógico. Ele pretende desse modo garantir o uso do mecanismo sem ter de arcar com o peso de atribuir a Deus a possibilidade de fazer coisas dificilmente compatíveis com sua bondade.

¹⁴ Cf. João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.1.3, em que a distinção entre intelecto e vontade é exposta nos seguintes termos: "Deve-se saber que intelecto e vontade são o mesmo, a saber, a mesma alma. Aqueles nomes, não obstante, diferem em conteúdo. Pois a alma é chamada intelecto do fato que entende, ou pode entender, recebendo em si uma intelecção. E a mesma alma é dita vontade do fato que quer, ou pode querer, recebendo em si uma volição".

intuitivo e que, além disso, contradiz a caracterização aristotélica da felicidade como o que há de mais prazeroso. Numa palavra, se reduzimos o bem supremo à contemplação e aceitarmos ser esta separável do prazer na medida em que ambas apontam para situações em que à alma estão relacionadas qualidades distintas e, nesse sentido, entre si logicamente separáveis, temos de admitir como possível que haja felicidade sem prazer e, igualmente, de modo mais radical, que haja felicidade com dor. Uma tal conclusão Buridan considera, porém, simplesmente inaceitável.

IV

Descartado o viés dominantista, resta a Buridan o ônus de edificar uma leitura inclusivista da noção de bem supremo que, no entanto, dê conta da dificilmente negligenciável centralidade atribuída por Aristóteles à noção de sabedoria teórica. E o instrumental de que Buridan se utiliza nesse contexto é, novamente, de índole marcadamente linguística. Relevante se torna, em especial, uma fina análise do funcionamento dos termos “contemplação” e “felicidade” como predicados de entes radicalmente marcados pelo signo da composição.

De fato, o ponto de partida de Buridan se encontra na realidade da complexidade humana, no homem como um composto de corpo e alma, de uma parte sensorial e uma intelectual. Tendo em vista essa natureza, a pergunta pelo que seria o melhor para o homem, a pergunta sobre a sua felicidade, há de se desdobrar em dois níveis: o melhor para o composto enquanto tal, ou seja, para o homem como um todo unitário hilemórfico, e o melhor de acordo com suas partes, isto é, o melhor segundo o ato daquela parte que opera como fim último das demais. Cunhando expressões para significar cada um desses aspectos, o sintético e o analítico, Buridan fala em *felicidade segundo a composição e felicidade segundo a resolução*.¹⁵

¹⁵ João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.2a.

Comum ao tratamento dos dois sentidos de felicidade é um dispositivo de análise de termos corrente no panorama medieval a partir da elaboração, desde o século XII, da assim chamada teoria das *proprietates terminorum*.¹⁶ Tal dispositivo consiste em distinguir os termos puramente *categoremáticos*, isto é, os que são “significativos em si mesmos”, e não apenas quando conectados a outros termos, ou, citando Ockham, os que “possuem uma significação certa e finita, como este nome ‘homem’, que significa todos os homens”,¹⁷ em *absolutos* e *apelativos* (ou, como escrevia Ockham, *conotativos*).¹⁸ A regra de caracterização dos termos apelativos é formulada por Buridan do seguinte modo:

“Todo termo que supõe por algo e significa algo de outro pelo qual não supõe apela tudo o que ele significa, exceto aquilo pelo qual ele supõe, como sendo adjacente àquilo pelo qual supõe”.¹⁹

Anteponhamos ao esclarecimento do trecho acima a análise do funcionamento do termo categoremático “homem”. Ele naturalmente significa, de modo temporalmente indiferente, todos os homens (e não, pelo menos não na semântica nominalista de Buridan, algo como um objeto abstrato de natureza particular, muito menos um universal do tipo *o homem em geral*),²⁰ ou seja, ele significa cada homem existente, mas também Sócrates, Platão, os filhos dos filhos de cada um de nós etc. Ainda, é uma característica de um tal termo que ele supõe por todo item que ele significa, ou seja, ele supõe por Sócrates, por Platão, por cada um de nós etc. Isso quer dizer, em poucas palavras, que são verdadeiras proposições afirmativas cujo sujeito é o nome de um de seus *significata* e o predicado

¹⁶ Cf. De Rijk, L. M., *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. I: On the twelfth century theories of fallacy, vol. II, 1: The origin and early development of the theory of supposition, vol. II, 2: Texts and indices, Assen: Van Gorcum, 1962-1967; Spade, P. V., “The semantics of terms” in: Kretzmann, N., Kenny, A. et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 188-196.

¹⁷ Guilherme de Ockham, G., *Summa Logicae*, I.4 (ed. *Opera Philosophica*, vol. I, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1974).

¹⁸ Cf. Klima, G., “Syncategoremata” in: Brown, K. (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 12, Oxford: Elsevier, 2006, 353-356; Id., *John Buridan*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 37-38, 56-57.

¹⁹ João Buridan, *Summulae. De suppositionibus*, 4.1.3 (ed. Van der Lecq, Nijmegen: Ingenium, 1998, p. 12).

²⁰ Cf. Klima, G., “Nominalist semantics” in: Pasnau, R. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 159-172.

aquele termo categoremático, ou seja, que é verdadeiro dizer que “Sócrates é homem”, que “Platão é homem” etc. A cópula, esclarece Buridan, tem em tais contextos sua gama de referência naturalmente ampliada para além do que seria garantido apenas em virtude de seu sentido próprio ou literal (*de proprietate sermonis*), restrito ao tempo presente.

Ora, essa característica, a coextensividade entre o que é significado por um termo e aquilo pelo que ele supõe, não é comum a todos os categoremáticos, mas apenas aos *absolutos*. Com efeito, há termos, lemos no trecho de Buridan, que supõem por algo e que, além disso, significam outras coisas pelas quais não supõem. Tome-se por exemplo o termo “cavaleiro”. Trata-se de um categoremático, pois possui uma significação claramente determinada. Ele significa, a saber, indivíduos de um certo subconjunto de homens, o dos cavaleiros. E por todos esses indivíduos aquele termo supõe. É verdadeiro dizer, por exemplo, que Lancelot é cavaleiro, que Gauvain é cavaleiro etc. Mas esgota-se aí o que é significado por “cavaleiro”? Certamente esse é o significado principal daquele termo, mas isso não pode ser tudo o que ele significa, pois, caso fosse, seu sentido não se distinguiria do de um outro termo que, por hipótese, devido a algum outro fator, se referisse àqueles mesmos indivíduos (que se recorde os célebres *renate* e *cordate* quineanos). Com efeito, “cavaleiro” significa principalmente certos indivíduos, mas também evoca ao espírito, isto é, apela, outros itens individuais: os cavalos. Assim, em tal termo está como que inscrita uma referência oblíqua a indivíduos que ele significa mas pelos quais, todavia, não supõe. Mas não é só isso: aquele termo também significa uma certa relação entre os diferentes indivíduos a que ele se refere, entre certos homens e os cavalos. Em suma, tais termos, denominados categoremáticos *apelativos*, têm um conteúdo semântico misto, uma significação primária e uma secundária, significando mais coisas do que aquelas pelas quais supõem, e significando também um certo laço de “adjacência” dos itens que ele significa, sem pelos mesmos supor, frente aos itens que ele tanto significa quanto pelos quais supõe.

Usando uma sugestão avançada M. Loux, pode-se dizer que na distinção proposta está em jogo uma análise da noção de significação em

três níveis: um sentido mais amplo (S_0), que corresponde à mera introdução através de um termo de um objeto no discurso, e dois sentidos mais específicos, um (S_1) em que o termo se predica verdadeiramente daquilo que ele introduz no discurso, e outro (S_2) em que o termo introduz no discurso itens dos quais ele não se predica verdadeiramente, mas que mantêm uma certa relação semântica com o que ele significa segundo o esquema S_1 .²¹

Voltando à questão da extensão do bem supremo, tanto em sua determinação do que seja a *felicidade segundo a composição* quanto do que seja a *felicidade segundo a resolução*, retomadas na sequência do texto como, respectivamente, *felicidade do todo* e *felicidade das partes*, Buridan enfatiza que se há de entender a noção de felicidade como um termo apelativo. Com efeito, quando falamos da felicidade *segundo a composição*, que acaba por ser o sentido mais próprio que se atribui àquele termo,²² o bem supremo significa principalmente “a reunião de todas as virtudes, operações e disposições que o homem é capaz de adquirir com vistas a tornar-se melhor”, significando, porém, secundariamente, ou seja, apelando, “a presença adjacente de bens extrínsecos suficientes para que ele possa sem empecilho exercer as operações particulares que lhe são convenientes”.²³ Quando se tratar, ao contrário, da felicidade *segundo a resolução*, então o que há de melhor no homem consistirá no ato que, uma vez analisado composto, será o de sua melhor parte, fim de cada uma das outras, qual seja, a sabedoria teórica (o *actus speculationis circa divinam essentiam*). Mas esse será apenas um dos significados, o principal, daquele termo. Secundariamente, ele também significará, por apelação, “tudo o que é requerido para que se possa sem empecilho exercer tal ato especulativo, bem como o que a isso naturalmente se vincula e daí resulta”.²⁴

²¹ Cf. Loux M., “The Ontology of William of Ockham” in: Id. (ed.), *Ockham's Theory of Terms. Part 1 of the Summa Logicae*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1974, pp 1-21, aqui pp. 5ss.

²² Cf. Biard, J., “La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne” in: J. A. Aertsen/A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin/New York: De Gruyter, 1998, pp. 977-983.

²³ João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.2a.

²⁴ *Ibidem*.

Quer trate da determinação do que seja a felicidade segundo a composição, quer esclareça seu sentido segundo a resolução, a estratégia utilizada por Buridan permanece a mesma: o passo-chave, nos dois casos, consiste em insistir no caráter apelativo do termo “felicidade”. Interessante, porém, é que os *appellata* para os quais “felicidade” em cada caso aponta são itens reconhecidos como *naturalmente relacionados* ao que é primariamente referido por aquele termo. Tratam-se, respectivamente, de condições de possibilidade (“bens extrínsecos suficientes”) e de decorrências (“isso que naturalmente se vincula e daí resulta”) da “reunião de todas as virtudes” e da “sabedoria teórica”. Ora, sem questionar a naturalidade de tais relações, Buridan as enxerga, não obstante, como contingentes. Assim, em nenhum dos casos a mera posse do antecedente garante a obtenção do conseqüente, e por isso não se pode, como pretendia Tomás de Aquino, garantir que a atividade da vontade em termos de prazer seja uma conseqüência intrínseca da felicidade.²⁵ Não estando conectados por uma relação como a que une uma essência a um acidente próprio, mas significando estados de coisa que têm apenas uma tendência natural à sucessão, baseada na relação que a vontade costuma manter com o intelecto,²⁶ não é contraditório que um seja o caso sem que o outro o seja, nem vice-versa.²⁷ Com efeito, em um tal contexto, a única maneira de, de fato, se garantir que se descreve uma situação em que ambos obtêm é por meio de um modelo de significação semanticamente complexo. Noutras palavras, é preciso lançar mão das virtudes próprias aos termos apelativos.

Os motivos de Buridan tornam-se particularmente nítidos quando é traçado um paralelo entre o funcionamento dos termos “felicidade” e “arrebtabilidade”. Este último, explica Buridan, é também um termo apelativo, que significa primariamente uma certa cavidade e, secundariamente, o nariz. Esses itens a que o termo faz referência, ainda que mantenham entre si uma conexão natural, são, no entanto,

²⁵ Cf. STh I-II,3.4.

²⁶ Cf. Zupko, J. *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Master*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003, pp. 243-274.

²⁷ Pace-Biard, J., “La place de la félicité intellectuelle dans l’Éthique buridanienne”, *op. cit.*, pp. 979s.

realmente separáveis. Nada proíbe que, por exemplo, aquela cavidade primariamente significada pelo termo “arrebitalidade” subsista numa pedra. Mas nesse caso não se poderia descrever tal situação por meio do termo “arrebitalidade”. Nesse sentido, Buridan salienta, o exemplo inicialmente adiantado, no qual se via a relação entre sabedoria teórica e prazer como análoga à relação entre uma pedra e seus acidentes, tem de ser corrigido: contra tal analogia é necessário salientar a relação natural entre os itens significados pelo termo “felicidade”. Noutras palavras, a relação, na consecução da felicidade, entre sabedoria teórica e prazer é, por um lado, mais fraca que uma relação necessária mas, por outro lado, mais forte que a mera conexão entre uma substância e uma qualidade que lhe seria de todo contingente.²⁸

Há no entanto um preço a se pagar por se compreender “felicidade” como um termo apelativo. Com efeito, como se pode depreender do raciocínio de Aristóteles no quinto capítulo do sétimo livro da *Metafísica*, termos apelativos não têm definição em sentido estrito, pois o fato deles estarem submetidos ao esquema de significação primária e significação secundária faz com que aquilo que eles significam não possua, no fim das contas, a unidade necessária para se tornar objeto de uma definição em sentido estrito, a saber, a unidade de uma substância ou de uma qualidade simples. Assim, quando se define a felicidade como, por exemplo, um certo ato do intelecto associado a um certo ato da vontade, o que se tem é uma definição apenas em sentido secundário, heterônomo e, por assim dizer, extrínseco. E Buridan, na questão que analisamos, parece aceitar sem mais tais consequências, uma vez que, como vimos, traça um explícito paralelo entre as noções de “felicidade” e “arrebitalidade”.²⁹

A felicidade como termo apelativo. Tal proposta de Buridan parece dar conta, ao mesmo tempo, da centralidade da noção de sabedoria teórica e de sua exigida associação à ideia de prazer. A felicidade seria, de fato, um fim de segunda ordem, como queria W. F. R. Hardie,³⁰ e, ao mesmo tempo,

²⁸ Cf. João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.2b.

²⁹ Cf. João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.2b.

³⁰ Cf. Hardie, W. F. R., “The final good in Aristotle's Ethics”, *op. cit.*

por não significar no mesmo sentido os diversos fins de primeira ordem a que se refere, seria um fim que sublinha o papel focal do ato da parte mais nobre de nós mesmos, a atividade intelectual, frente aos demais atos realizados em vista daquilo que provê desiderabilidade às nossas ações.³¹

V

Gostaria de abordar ainda um aspecto da teoria buridaniana da extensão do bem supremo, o que diz respeito ao problema da delimitação da quantidade de bens que compõem a noção de bem supremo, uma vez que se a tenha determinado como um bem intrinsecamente coletivo.

Considere-se que tenhamos aceito que “felicidade” é um termo apelativo, significando primariamente a atividade intelectual da contemplação e secundariamente, ou apelando, uma série outros bens naturalmente vinculados à ou resultantes da atividade intelectual. Nesse contexto, como se há de delimitar o conjunto de bens necessários à consecução da felicidade? E, ainda, poderia haver variação nesse conjunto? A contribuição de Buridan nesse ponto consiste numa clara temporalização da noção de felicidade, pela qual se torna inclusive possível afirmar que um indivíduo é feliz em momentos pontuais de sua existência nos quais, assumidamente, não se encontra engajado em atividade intelectual ou prazerosa. A temporalização da felicidade transparece nitidamente na resposta dada à questão sobre se um idoso pode ser feliz:

“À primeira questão <suplementar, *sc.* se um idoso pode ser feliz> respondo que a felicidade para o homem é estar em seu melhor estado, não *simpliciter* (assim seria um deus), mas em seu melhor estado segundo o que permite a natureza durante toda a duração de sua vida, estando em cada parte do tempo segundo o melhor estado permitido e requerido por aquela parte. Assim, se alguém está na infância no melhor estado como criança, na juventude como

³¹ Cf. Zanuzzi, I. “O Bem Supremo na *Ética Nicomaqueia* X, 6-9” in: Rocha, E/Levy, L. (eds.), *Estudos de Filosofia Moderna*, Porto Alegre: Linus, 2011, pp. 19-30.

jovem, na maturidade como adulto e na velhice como velho, então desse se deve simplesmente dizer que se trata de um homem feliz, tanto em toda duração de sua vida, quanto em cada uma de suas partes (...).³²

Uma vez assumido esse ponto de vista por assim dizer global sobre a felicidade não é difícil perceber que interrupções pontuais – um outro exemplo sobre o qual Buridan se debruça é o do sono: pode-se dizer de alguém que está dormindo que é feliz?³³ – não serão capazes de pôr a perder o todo. Uma pessoa pode ser feliz mesmo dormindo, ou seja, mesmo num estado em que não tem lugar atividade intelectual consciente. Isso porque, de acordo com Buridan, a felicidade é dita de acordo com o tempo total de uma vida. Ora, tal tese sobre a felicidade como uma coletividade temporalizada de bens é eficiente em impedir que a reflexão sobre o bem supremo desemboque numa posição maximalista à la Ackrill, para a qual a felicidade conteria pontualmente todas as atividades que têm valor intrínseco, abarcando ao mesmo tempo, como num festim verdadeiramente pantagruélico, tudo o que é desejável por si mesmo.³⁴

VI

O que tentei desenvolver aqui foram as linhas mestras da interpretação proposta no comentário de João Buridan à EN para o problema da extensão da noção aristotélica de bem supremo. Se minha exposição foi correta, devemos reter como notas características da posição buridaniana principalmente a tentativa de, por meio do tratamento da ideia de felicidade como uma noção apelativa, erigir uma leitura inclusivista do bem supremo que, sublinhando a fragilidade dos liames naturais que relacionam os diversos bens a que tal expressão deve se referir, se quer, não obstante, capaz de dar conta da atenção especial dada por Aristóteles à atividade teórica, e que, por fim, não se deixa capturar pelo problemático viés

³² João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.4a.

³³ João Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, X.4.4b.

³⁴ Cf. Ackrill, J. L., "Aristotle on Eudaimonia" in: Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, pp. 15-33.

maximalista que amiúde acompanha influentes leituras inclusivistas de Aristóteles. Se concordarmos que de fato Buridan conseguiu tudo isso então me pareceria correto avaliar, por fim, como extremamente positiva sua contribuição ao esclarecimento de um ponto assaz delicado e debatido da discussão em torno à compreensão aristotélica da finalidade própria à estrutura intencional do agir humano.³⁵

Referências

ACKRILL, J. L. "Aristotle on Eudaimonia". In: Rorty, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980, pp. 15-33.

ADAMS, D. "Aquinas on Aristotle on Happiness". *Medieval Philosophy & Theology* 1, 1991: 98-118.

ALBERTI, A.; SHARPLES, R. W. (eds.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin/New York: De Gruyter 1999.

Aspasi in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria. Berlin: Reimer, 1889 (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. XIX.1)

ASPASIUS. *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. London/Ithaca, NY: Duckworth/Cornell University Press, 2006.

BIARD, J. "La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne". In: J. A. Aertsen/A. Speer (eds.). *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin/New York: De Gruyter, 1998, pp. 977-983.

BRAMS, J. *La riscoperta di Aristotele in Occidente*. Milano: Jaca Book, 2003.

³⁵ Agradeço a Inara Zanuzzi (UFRGS), Lucas Angioni (Unicamp) e Raphael Zillig (UFRGS) por proveitosas discussões sobre versões preliminares do presente texto.

COURTENAY, W. J. “The Dialectic of Omnipotence in the High and Later Middle Ages”. In: Rudavsky, T. (ed.). *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer, 1985, pp. 243–69.

DE RIJK, L. M. *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*. vol. I: On the twelfth century theories of fallacy, vol. II, 1: The origin and early development of the theory of supposition, vol. II, 2: Texts and indices. Assen: Van Gorcum, 1962-1967.

GUILHERME DE OCKHAM, G. *Summa Logicae*, ed. *Opera Philosophica*, vol. I, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1974.

HARDIE, W. F. R. “The final good in Aristotle’s Ethics”. *Philosophy* 40, 1965: 277-295.

HOBUSS, J. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EGUPPel, 2002.

JOÃO BURIDAN. *Quaestiones super decem libros Ethicorum*. Ed. R. J. Kilcullen, disponível em <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/blatcor.html>.

_____. *Summulae. De suppositionibus*. Ed. Van der Lecq, Nijmegen: Ingenium, 1998.

KLIMA, G. “Nominalist semantics”. In: Pasnau, R. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 159-172.

_____. “Syncategoremata”. In: Brown, K. (ed.). *Encyclopedia of Language and Linguistics*. vol. 12, Oxford: Elsevier, 2006, pp. 353-356.

_____. *John Buridan*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KLUXEN, W. “Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin”. In: Bien, G. (ed.). *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart/Bad Canstatt: frommann-holzboog, 1978, pp. 77-91.

_____. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

KRIEGER, G. *Subjekt und Metaphysik. Die Metaphysik des Johannes Buridan*. Münster: Aschendorff, 2003, pp. 114-131.

LAGERLUND, H. "Buridan's theory of free choice and its influence". In: Id./Yrjönsuuri, M. (eds.). *Emotions and choice from Boethius to Descartes*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press, 2002, pp. 173-2003.

LINES, D. "Sources and Authorities in the Italian Renaissance: Thomas Aquinas and John Buridan on Aristotle's *Ethics*". in: Kraye, J., Saarinen, R. (eds.). *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht: Springer, 2005, pp. 7-29.

LOUX, M. "The Ontology of William of Ockham". In: Id. (ed.). *Ockham's Theory of Terms. Part 1 of the Summa Logicae*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1974, pp. 1-21.

MARKOWSKI, M. "Die Rezeption Johans Buridans Kommentars zum Nikomachischen Ethik des Aristoteles an den mitteleuropäischen Universitäten angesichts der in den Bibliotheken in Erfurt, Göttingen, Krakau, Kremsmünster, Leipzig, Melk, München, Salzburg, Wien, Wrocław und im Vatikan erhaltenen Handschriften". *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984: 89-131.

RANDI, E. *Il sovrano e l'orologiaio: due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia assoluta fra 13. e 14. Secolo*. Firenze: La nuova Italia, 1987.

SPADE, P. V. "The semantics of terms". In: Kretzmann, N., Kenny, A. *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 188-196.

WIELAND, G. "Happiness (Ia IIae, qq. 1-5)". In: Pope, S. J. (ed.). *The Ethics of Aquinas*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002, pp. 57-68.

_____. “The Reception and Interpretation of Aristotle’s *Ethics*”. In: Kretzmann, N., Kenny, A. *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 657-672.

ZANUZZI, I. “O Bem Supremo na *Ética Nicomaqueia* X, 6-9”. In: Rocha, E/Levy, L. (eds.). *Estudos de Filosofia Moderna*. Porto Alegre: Linus, 2011, pp. 19-30.

ZINGANO, M. “Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica”. In: Id. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 485-519.

_____. “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”. In: Id. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 73-110.

ZUPKO, J. *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Master*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003, pp. 243-274.

Práxis y dýnamis en el *Fedro* de Platón: Isócrates, Lisias y Platón en discusión¹

Marisa Divenosa

I

El diálogo *Fedro* de Platón presenta desde siempre la dificultad de determinar cuál es el tema principal que lo ocupa. El subtítulo alejandrino “Sobre la belleza” ha dado desde ya desde antiguo una ambigüedad a tal temática, y ha sido interpretado alternativamente como ligado al interés por el discurso retórico y al amor. En este marco, en el que estos dos asuntos quedan sustancialmente unidos por Platón, aparecen mencionados los oradores Isócrates² y Lisias³ - y, de manera muy tangencial, Licurgo -.⁴ Sin duda, estas alusiones a los oradores áticos no son accidentales ni marginales; ellas forman parte de una crítica que

¹ Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación que tiene lugar en la Universidad de Buenos Aires (Argentina), y que es consecuencia de proyectos anteriores, cuya hipótesis plantea la existencia de lo que llamamos una *Zona de Tensión Dialógica* entre pensadores de los siglos V-IV a.C. La idea central es que hay toda una serie de diálogos velados, tácitos, entre los intelectuales de la época, y las marcas de los mismos pueden leerse marginalmente en los textos que nos han llegado. Para ejemplificar el fenómeno podemos recordar el caso de numerosos pasajes de discursos de Isócrates que, sin mencionar explícitamente a Alcídamente y su posición que privilegia la oralidad frente a la escritura, es el blanco de las críticas del orador.

² Pl., *Fedro*: 278e, 279b.

³ Pl., *Fedro*: 227b, c, 228a, e, 235a, etc.

⁴ Pl., *Fedro*: 258c.

Platón desarrolla sobre las prácticas retóricas, a través de un diálogo abierto con sus practicantes, pero que aparece sólo de manera velada y fragmentaria en sus escritos. Este artículo intenta explicitar algunas concepciones que Platón e Isócrates, no menos que con Lisias, mantuvieron en una cierta tensión en su momento, y para ello centraremos el análisis en dos conceptos que consideramos nucleares para el desarrollo de la oratoria del siglo V y IV a.C.: el concepto de acción (*práxis*) y de poder (*dýnamis*).

Nuestro recorte temático los toma como eje, porque ellos juegan en el avance discursivo del *Fedro*, porque son núcleos tanto para la actividad de Isócrates y Lisias, y porque Platón se ve, tanto en este como en otros diálogos, preocupado por el poder que la palabra tiene sobre la acción, cuando se trata de un orador eficaz. La intrínseca relación que mantienen *práxis* y *dýnamis* parece entonces conformar la especificidad de la actividad filosófica y oratoria a la vez.

Agreguemos que, en el momento histórico que nos ocupará, estas dos disciplinas están lejos aún de tener lugares diferenciados entre sí, como sucede también con la política, lo jurídico y la poesía. Es por esta razón que el personaje Sócrates afirma en *Fedro*⁵ que Pericles es “el más perfecto entre los retóricos”. La declaración sugiere, no sólo que Platón tomó muy en serio a los oradores, sino que tuvo como esencialmente filosófico lo que aquellos consideraron, esencialmente oratorio. *Praxis* y *dýnamis* no son pues conceptos privativos de la oratoria ni de la filosofía; forman, mejor, un núcleo común a partir del cual cada disciplina consiguió su especificidad, no antes - tal vez - de las sistematizaciones de Aristóteles.

Organizaremos el desarrollo de esta propuesta en tres momentos: 1. revisión de las apariciones de *praxis* y *dýnamis* en el *Fedro*, y su valoración por parte de Platón en relación con el discurso. 2. Análisis del lugar que la acción y el poder tuvieron en el pensamiento de Isócrates y de Lisias. 3. Presencia de estas concepciones en el *Fedro*. Una conclusión tendrá lugar, finalmente, respecto del lugar que queda para la relación *praxis-dýnamis* en la perspectiva integral de los oradores y de Platón.

⁵ Pl., *Fedro*: 269e.

II

En el contexto de *Fedro*, donde la discusión fluctúa entre el valor de la oratoria y el tema de *éros*, empezaremos por recordar los pasajes 268a-c y e, donde aparece claramente expresado el poder del *lógos*. El personaje Sócrates y su interlocutor Fedro asumen desde temprano que la técnica del discurso tiene una gran fuerza (*dýnamis échei*), es muy poderoso (*kai mála*), y se disponen a investigar en qué consiste la misma. Así, el primero afirma que, vista de cerca, la actividad tendría “una trama poco espesa”, y que si alguien dijera saber:

“aplicar a los cuerpos tratamientos tales que los calientan, si me place (*eán boulómai*), o que los enfrían, y hacerles vomitar si me parece, o tal vez, soltarles el vientre, y otras muchas cosas por el estilo”,⁶

y si se considerara médico por este conocimiento, pero a la vez declarara no saber “a quién, cuándo y en qué medida” hay que aplicar los tratamientos referidos, se lo trataría de loco. La posesión del conocimiento mecánico de ciertos elementos para obtener ciertos resultados, bajo el desconocimiento de las circunstancias y de los sujetos que serán afectados por los mismos, no representan en realidad - tal como el pasaje lo muestra - el conocimiento de una disciplina, sino un saber incompleto, inoperante y muchas veces peligroso.

Sócrates avanza diciendo que, quien sabe sólo realizar azarosamente los procedimientos, tiene los conocimientos previos (*epístasthai tòn méllonta*) a la medicina, pero no los de la medicina misma.⁷ En el pasaje se establece un paralelo entre la medicina y la retórica, quien se ocupa de la salud del alma.⁸ De modo que el orador debe conocer la naturaleza de este alma, y darle “palabras (*lógos*) y prácticas de conducta”, ejercicios (*epitedeúseis*), para que el discípulo tenga tanta convicción (*peithō*) y excelencia (*areté*) como el maestro quiera (*án bouleí*).⁹ El poder del

⁶ Pl., *Fed.*: 268b.

⁷ Pl., *Fed.*: 268e.

⁸ Pl., *Fed.*: 270b.

⁹ Pl., *Fed.*: 270b.

orador aparece en aquí en primer plano, pues es él quien, a través de su conocimiento, es capaz de gobernar indirectamente la acción de su discípulo o auditorio. La idea no es nueva en Platón, pues en este mismo sentido iban los temores del personaje Sócrates del *Gorgias*, al denunciar los peligros de que un orador desconozca lo verdadero.¹⁰ Si éste es el caso, la herramienta que posee, e incluso la que pone en manos de sus discípulos, puede derivar en efectos que él mismo no puede controlar, que desconoce o que no sabe orientar hacia los fines que busca.

Pero cuando la actividad del orador se vuelve genuina, cuando éste se ocupa seriamente (*spoudé*) de los discursos¹¹ y conoce verdaderamente la técnica, una ponderación de la oratoria. En el pasaje de *Fedro* referido, esta seriedad es contrapuesta a una *paidiá*, una especie de juego del discurso, y a un cierto *paízein*, actividad de mero entretenimiento o pasatiempo, claramente diferenciada de lo que ocupa al verdadero orador. Si la retórica se practica de este modo, la palabra es capaz de guiar rectamente al alma:

“Puesto que el poder de las palabras (*lógon dýnamis*) se encuentra en que son capaces de guiar al alma (*psychagogiá*), el que aprenda a ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene (*eídē échei*), pues tantas y tantas hay, y de tantas especies (*tósa kai tósa...toíā kai toíā*), que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra”.¹²

El conocimiento del alma es, para quien realice seriamente su función retórica, condición de posibilidad del éxito en la persuasión. Por otro lado, Platón considera que el buen orador será aquel que pueda forjar palabras con capacidad (*hikanoí*) de ayudarse a sí mismas (*heautoís boetheín*),¹³ porque tendrán un fundamento (*met' epistémes lógoi*). La buena retórica da cuenta de sus dichos, argumenta en sus discursos.

¹⁰ Pl., *Gorg.* 450a.

¹¹ Pl., *Fedr.* 276c.

¹² Pl., *Fedr.* 271d.

¹³ Pl., *Fedr.* 276e.

Palabra y reflexión filosófica parecen implicarse mutuamente, entonces, y sólo en esta alianza es posible para Platón la retórica aceptable.

La *dýnamis* del discurso tiene un correlato en el ámbito de la acción. El filósofo no concibe los discursos cerrados en una coherencia solipsista y que no toca la realidad.¹⁴ Las consecuencias de los *lógoi* en la acción son directas y enormes. Por eso el personaje Sócrates se queja de aquellos que persuaden “sobre lo malo como si fuera bueno” y, “habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a obrar mal en lugar de bien”.¹⁵ Asumiendo la existencia de este tipo de poder del *lógos*, es natural que Platón denuncie el peligro de que detrás de quien habla no haya un real conocimiento del rumbo en que debe encauzar al alma de su interlocutor.

III

Veamos ahora los elementos que Isócrates y Lisias hacen propios de sus concepciones de la oratoria, de manera que podamos luego reconocer si estos puntos se armonizan con la concepción de Platón que acabamos de desarrollar.

En el caso de Isócrates, la retórica aparece clara y prontamente asimilada a lo que el autor llama filosofía. Ya desde el discurso inaugural de su escuela, *Contra los sofistas*,¹⁶ pero también en discursos de su vejez, declara enseñar - diferenciándose de los sofistas - una actividad reflexiva que le dará al hombre la posibilidad de hablar y de actuar (*kai légein kai práttein*) de manera útil (*opheleîn*).¹⁷

Así, en un pasaje de su *Antídosis* declara sobre la actividad oratorio-filosófica:

“Creo que no hay que llamar filosofía a una actividad que en la actualidad no ayuda a hablar ni a obrar (*méte pròs tò légein méte pròs tò práttein*), sino que llamo ejercicio del espíritu (*gymnasía tês psychés*) y preparación (*paraskeuè*) a

¹⁴ 82B3 S.E. *Adv. Mat.* 83ss.

¹⁵ Pl., *Fedr.* 260c.

¹⁶ Is., *Contr. Sof.* 21.

¹⁷ Is., *Panat.* 187: “*kai legoménon kai prattoménon*”; 222: “*kai légontas kai práttontas*”; 235: “*légeis è prátteis*”.

la filosofía (*philosophías*), a este entretenimiento (*diatribé*: entretenimiento, pérdida de tiempo), más propio de hombres que lo que los muchachos hacen en las escuelas, pero muy parecido”. (...).¹⁸

La oratoria isocrática trabaja sobre el alma, la entrena y la ejercita, modelándola para que sea capaz de hablar y de obrar bien.¹⁹ No es posible, en su opinión, que quien desarrolle un pensamiento reflexivo e inteligente no actúe en consecuencia moralmente bien. En lo que sigue del pasaje, leemos:

“Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir un conocimiento con el que podamos saber lo que hay que hacer o decir (*praktéon é lektéon*), en el resto de los saberes considero sabios (*sophoí*) a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones (*toús taís dóxais epitychánién beltíous*), y filósofos (*philósophoí*) a los que se dedican a unas actividades (*toús diatribóntas*) con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia (*phrónesis*)”.²⁰

Isócrates explicita aquí una limitación humana fundamental. No es posible saber con exactitud qué hay que hacer ni decir, pero la filosofía posibilita el desarrollo de la inteligencia, herramienta para forjar opiniones mejores. Probablemente entiende por “opiniones mejores” las más autónomas y capaces de ser sostenidas por la argumentación, asentada sobre la autonomía del criterio del orador. Es por eso que el hombre que se dedica a esta actividad, desde el punto de vista de Isócrates, podrá ser mejor ciudadano. La íntima relación que ve entre un hombre moralmente bueno y un ciudadano deseable explica que el orador base sus enseñanzas en discursos políticos, pues ve en ellos receptáculos de los valores morales que un hombre desarrolla a partir de la reflexión. El pasaje de *Demónico* confirma nuestra idea:

¹⁸ Is., *Antíd* 266.

¹⁹ Is., *Antíd* 277: “hablar y pensar bien vendrá conjuntamente en aquellos que aman la sabiduría y el honor”.

²⁰ Is., *Antíd*. 271.

“[T]ú estás maduro para la filosofía y yo dirijo estudiantes de filosofía. Ahora, aquellos que componen discursos protrépticos para sus propios amigos están comprometidos, sin duda, en algo noble; [4] aunque no se ocupan de la parte mejor (*krátiston*) de la filosofía. Por el contrario, quienes le muestran al joven, no por qué medios deben cultivar la habilidad en oratoria, sino cómo pueden ganar reputación como hombres de carácter serio, están haciéndole un gran favor/hacen algo de utilidad (*ophélousin*) a su audiencia en eso, mientras que el primero los exhorta a una competencia en hablar, el último mejora su conducta moral (*tòn trópon autôn epanorthouâsi*)”.²¹

Isócrates diferencia en este pasaje una forma genuina de hacer oratoria-filosofía, de otra que sería sólo preparatoria para ella; sólo la primera tiene como móvil el mejoramiento moral del discípulo. La segunda forma de practicar la oratoria, no desestimada pero declarada inferior a la primera, se mantiene en el nivel puramente superficial de lo discursivo. Es en general a los sofistas de su tiempo, y un poco anteriores a su momento, que la crítica atribuye esta crítica. Todo indica que el orador pretende diferenciarse de ellos, desarrollando una práctica con mayor compromiso moral y político que el sofístico. En el pasaje citado no encontramos referencias explícitas a estos últimos, pero el hecho de haber elaborado un *Encomio a Helena*, en cuyas primeras líneas aparece tácitamente aludido Gorgias y su propio elogio a la esposa de Menelao, apoyan la idea de que en este punto - seguramente no menos que en otros - el orador mantiene un diálogo con el sofista.

Isócrates entiende la relación entre pensamiento y discurso como un continuo, objeto de su *paideía*. Y esta forma de pensarlos muestra un compromiso moral y político de quien se dedica a los *lógoi*. Un hombre de bien, tal como toda ciudad desea que sean sus ciudadanos, es, por serlo, un hombre inteligente, entrenado en la actividad filosófica. Quien piensa bien, obra bien; quien ha cultivado su *lógos*, se lleva a sí mismo a mejores *érga*.

²¹ Is., *Demón*. 3-4.

Ahora bien, si discurso y acción son dos manifestaciones de lo mismo, y no hay posibilidad de llegar a un conocimiento acabado de cómo realizar perfectamente el primero –Isócrates dice explícitamente que no existe un conocimiento exacto y perfecto de la moral–,²² también estará siempre sometida a contingencia la acción, es decir la moralidad misma. En efecto, Isócrates expresa cierto escepticismo respecto de la posibilidad de ser moralmente buenos de manera perfecta gracias a un conocimiento infalible.²³ Lo hemos dicho: la opinión, la verdad constituida de manera inductiva, es lo propio de la moralidad. Sin embargo, el escepticismo isocrático queda limitado por la convicción de que la práctica asidua en discursos políticos ayuda al hombre a mejorar. Por eso declara:

“Y que nadie piense que yo digo que la justicia es cosa enseñable; pues en general, creo que no existe ciencia alguna que inspire la prudencia y la justicia a los que han nacido mal dispuestos para la virtud. Pero no dejo de creer que el estudio de los discursos políticos anima y ejercita muchísimo”.²⁴

La ponderación de la escritura por sobre el discurso oral puro también es tema en la obra de Isócrates. De acuerdo con su *paideía*, la repetición y el ejercicio de habituarse a los recursos de estilo apropiados a cada situación son centrales en su forma de concebir la buena oratoria, de modo que la escritura y la relectura de discursos propios o ajenos forma parte esencial de la técnica oratoria. La situación del *Panegírico* lo ejemplifica:

“Estaba revisando mi discurso hasta donde he leído con tres o cuatro muchachos de los que suelen pasar el tiempo conmigo. Y cuando lo acabamos nos pareció bien y que sólo le faltaba el final. Yo creí oportuno mandar a buscar a alguno de los que conmigo se habían educado, que habían tenido parte en el gobierno durante la oligarquía y preferían elogiar

²² Is., *Contra Sof.* 21, cf. *infra* n. 24.

²³ Is., *Contra Sof.* 20-21; *Antíd.* 267.

²⁴ Is., *Contr. Sof.* 21.

a los lacedemonios, para que, si se nos había pasado por alto algún error, él lo viera y nos lo aclarara”.²⁵

En la medida en que la escritura posibilita la relectura, su valor no reside sólo en la previsión de un discurso ordenado y estratégicamente premeditado, sino en la posibilidad de reflexionar sobre lo producido y fijado.

Digamos respecto de Lisias que concibió la oratoria en las líneas principales que acabamos de ver en Isócrates. La unión entre discurso y acción aparece en su pensamiento como un elemento sustancial de la misma. Si alguien es hombre probo, su integridad moral se muestra de manera uniforme en su obrar y en su decir. Así, en el *Discurso Fúnebre*, Lisias declara:

“Además, aportaron aquellos la mejor y más hermosa contribución a la libertad de los helenos: primeramente, al general Temístocles, más capaz que nadie de hablar, de decidir y de obrar (*eipeîn kai gnônai kai prâxai*), y en segundo lugar, más las naves que el resto de los aliados”.²⁶

Además de concebir esta íntima unidad entre discurso y acción, Lisias explota un recurso discursivo particularmente interesante: la memoria histórica como guía de la conducta del auditorio. Veamos un ejemplo de su discurso *Contra Eratóstenes*:

“Antes de bajar quiero recordarles (*anamnésas*) algunos hechos a los dos partidos, a los de la ciudad y a los del Pireo: así, la lección de la infelicidad que esta gente les hizo guiará su voto. (...) Recuerden (*anamnesthéntes*) también qué auxiliares habían instalado [los tiranos] como centinelas sobre la Acrópolis para asegurar su dominio y vuestra esclavitud. (...) Y ustedes, que han venido del Pireo, recuerden (*anamnéstheté*) en primer lugar el asunto de las armas (...). Recuerden que los han desterrado de la ciudad que vuestros padres les legaron, que reclamaban vuestra extradición de las ciudades en las que ustedes estaban refugiados. Anímense contra ellos con la misma cólera que

²⁵ Is., *Paneg.* 200.

²⁶ Lis., *Discurso Fúnebre* (II) 42.

en el tiempo de vuestro exilio. Recuerden (*anamnésthetè*) también los otros males que les hicieron sufrir cuando sacaban brutalmente a los ciudadanos del ágora o de los santuarios para matarlos, o que los arrancaban de los brazos de sus hijos, de sus padres o de sus madres y los obligaban a suicidarse, sin siquiera permitir que se les rindieran los últimos servicios, persuadidos de que su poder estaba por encima de la venganza divina”.²⁷

Este pasaje supone que los modelos del pasado son fundamentales para fundar la acción presente. La estrategia lisíaca aprovecha las imágenes de los héroes, del sufrimiento, de los logros pretéritos para crear, a partir de ellos, modelos (*parádeima*) a seguir, o contramodelos a evitar, en la vida política concreta. Encuentra en el pasado un cúmulo de valores que considera sano recuperar y poner al servicio del presente griego. Si se recuerda la grandeza del pasado, si se hace consciente cuál es la naturaleza griega originaria, emparentada con los dioses y además fundadora de la sabiduría no sólo para los griegos, sino para todo otro pueblo que quiera servirse de ellos como modelo, el ateniense contemporáneo de Lisias no podía seguramente quedar indiferente frente al pasado de esplendor. Esta propuesta del orador, de impregnar en el orden democrático presente las huellas del heroísmo griego antiguo, manifiesta su intención de crear el concepto de *una democracia heroica*. A través de esta estrategia Lisias aúna discurso a pasado, y pasado a acción reflejada en el presente. Se trata entonces de un presente que empuja al ciudadano a asumir valientemente la libertad y el renombre conquistado por sus ancestros. En este punto, nos parece, se manifiesta en Lisias el compromiso político que demanda y que él mismo demostró con lo griego. Un compromiso político que, como en el caso de Isócrates, es indisociable del desarrollo moral del ciudadano.

Agreguemos para terminar este apartado, que con esta misma memoria histórica Lisias unifica la acción con el discurso agregándole un sentido adicional: no sólo porque los antiguos héroes tenían la

²⁷ Lis., *Contr. Erat.* (XII) 92-95.

destreza del *lógos* como parte de su *areté*,²⁸ y esto debe imitarse, sino también porque en el compromiso personal con la elaboración de discursos Lisias exhibe claramente su posición en favor del régimen democrático.²⁹ El orador no es un teórico de la acción; es un actor político que se reconoce como tal.

IV

Enumeremos ahora con mayor precisión, volviendo al *Fedro*, los puntos de contacto entre los tres pensadores:

a. El problema de la elección entre oralidad y escritura, bien presente en Isócrates, aparece explícitamente referido en el pasaje de *Fedro* previo al mito de Teuth, donde el personaje Sócrates pregunta si son mejores los discursos “que se hacen o los que se dicen”.³⁰

Más allá de la aparente crítica a la escritura que aparece en ciertos pasajes de *Fedro*, y que la descalificaría completamente, Platón explicita su mirada positiva sobre la palabra escrita, tal como lo hizo Isócrates:

“[E]s cosa evidente, que nada tiene de vergonzoso el poner por escrito las palabras. (...). Pero lo que sí considero vergonzoso es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza”.³¹

Es siempre la falta de conocimiento, y sólo ello, lo criticable para un orador-filósofo. Y si los políticos o poderosos temen poner sus discursos por escrito, y ser llamados en consecuencia sofistas, se debe a que a menudo la verdad no acompaña tales escritos, y no a la naturaleza misma del texto. Platón e Isócrates coinciden en este punto.

²⁸ Hom., *Il.* IX *pass.*

²⁹ El hecho de que haya padecido exilio durante el gobierno de los Treinta Tiranos, de haber padecido la expropiación de sus bienes y la muerte de su hermano Polemarco en manos de los tiranos, y de no haber podido regresar a Atenas recién con el restablecimiento de la democracia dan muestra también de su compromiso político.

³⁰ Pl., *Fedr.*, 274b.

³¹ Pl., *Fedr.*, 258d.

b. El pasaje 273e de *Fedro* recuerda la declaración final de Isócrates en su *Contra los Sofistas*, así como en éste el orador declara que no considera enseñable la virtud, pero el ejercicio en discursos políticos ayuda muchísimo a la reflexión y a contribuye a la calidad moral del orador (*symparakeleúsasthai te kai synaskêsai málista*), el personaje Sócrates relativiza la posibilidad de que llegar a ser un técnico completo de la palabra, declarando que lo será “en la medida en que sea posible a un hombre” (*kath’ hóson dynatón anthrópoi*).³² También aquí hay coincidencia entre Isócrates y Platón.

c. En *Fedro*, la actividad de un orador como Lisias es preparatoria para la verdadera oratoria, pero no ella misma verdadera.³³ De manera similar, Isócrates diferencia en su *Demónico* a los oradores que enseñan a hablar bien, pero no a reflexionar y, aunque valora relativamente su actividad, no puede atribuirle genuinamente en nombre de filosofía.³⁴ Tanto para Platón como para Isócrates una discursividad sin reflexión es condición de posibilidad de la oratoria-filosofía, pero todavía no son oratoria-filosofía en sentido pleno.

d. Llegar a conocer la verdadera técnica oratoria no es algo que pueda lograrse fácilmente. En *Fedro*, el conocimiento de la verdad es para Platón algo que puede conseguirse

“no sin mucho trabajo, trabajo que el hombre sensato no debe emplear en hablar (*légein*) y tratar (*prátein*) con los hombres, sino, más bien, en ser capaz de decir (*légein dýnasthai*) lo que es grato a los dioses y de hacer (*prátein*), también, todo lo que les agrade en la medida de sus fuerzas”.³⁵

No sólo aparece aquí la intrínseca relación entre decir y hacer, sino también la asunción de que quien quiere llevar a cabo un buen discurso/buenas acciones no enfrenta una tarea simple. De igual modo, Isócrates expresa la necesidad de una práctica constante en la oratoria,

³² Pl., *Fedr.* 253a.

³³ Pl., *Fedr.* 269a.

³⁴ Is. *Demón.* 4.

³⁵ Pl., *Fedr.* 273e.

asumiendo la imposibilidad de asir la técnica de una vez y para siempre, y postula en consecuencia que un gran esfuerzo acompaña la actividad.

e. De la misma manera que Platón, Isócrates piensa en la actividad oratoria como el ejercicio de guiar al alma. El orador utiliza el verbo *psychagogéo* en dos oportunidades,³⁶ mientras que Platón habla de una *psychagogé*,³⁷ pero en ambos el sentido coincide: en la persuasión hay un efecto que acerca al persuadido a un punto deseado por el orador, y la consecuente acción que se desprende de este movimiento es precisamente el fin del discurso.

f. Finalmente, en *Fedro* encontramos la idea lisíaca de que el pasado tiene fuerza sobre la acción del presente y es motivación de la futura. Aplicado a los beneficios de mantener una relación de amistad con el amante, en lugar de amarlo, en el marco del discurso leído por Fedro se dice que, en quien ha obrado con amistad “la memoria del pasado servirá como promesa del futuro”.³⁸

V

La posición isocrática hace de la práctica y de la experiencia su elemento crucial, comprometiéndose moral y políticamente con su realidad política, por lo cual la escuela de oratoria intenta mejorar la calidad ciudadana del hombre. Intenta una formación integral humana, que todo el tiempo observe lo útil, entendido de manera indisociable con lo bello/noble y lo justo, lo medurado, el *métron*. De modo que lo ético y lo político, como también lo estético del lenguaje son pensados por Isócrates como aspectos indisociables de lo que hace a un buen ciudadano.

De igual modo, Platón define en *Fedro* filósofo (“o algo por el estilo”, *è toiouútón ti*)³⁹ como aquél que, habiendo escrito poesía, discursos políticos, discursos amatorios -como el de Lisias - o leyes puede mostrar

³⁶ Is., *Contra Nic.* 49; *Evag.* 10.

³⁷ Pl., *Fedr.* 261a, 271c.

³⁸ Pl., *Fedr.* 233a.

³⁹ Pl., *Fedr.* 278d.

su excelencia argumentativa en base a lo que ha escrito.⁴⁰ En consonancia con esto, Platón explicita su acuerdo con Isócrates en el pasaje final de *Fedro*. Es allí donde reconoce la naturaleza filosófica de éste (“hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre”, *tis philosophía tēi tou̐ andròs dianoiái*)⁴¹ y, lejos de tratarse de una posición irónica, el resto del diálogo nos permite afirmar que expresa genuinamente la posición platónica.

Lisias, por su parte, se une a la convicción de base de Platón y de Isócrates: la relación dialéctica que mantienen el decir y el hacer. Por otro lado, coincide con el filósofo en que la acción es modelable por las imágenes del pasado. Sin embargo, Lisias representa tanto para Platón como para Isócrates un tipo de orador que constituye un punto de partida para la reflexión pero que, en la medida en que no profundiza sobre cuestiones éticas, y no puede dar cuenta cabalmente de sus palabras, es sólo un paso anterior a lo que la verdadera retórica debe hacer.

Bibliografía

BATEMAN, J. J. “Some aspects of Lysias’ argumentation”. *Phoenix*, Vol. 16, N° 3 (1962): 157-177.

DE MEYER, L. *Vers l’invention de la rhétorique*. Louvain-la-Neuve : Peeters, 1997.

HEILBRUNN, G. “Isocrates on Rhetoric and Power”. *Hermes*, Vol. 103, No. 2 (1975): 154-178.

ISÓCRATES. *Discursos I*. Trad. y notas Juan Guzmán Hermida. Madrid: Planeta De Agostini 1998 (reed.).

LISIAS. *Discursos I*. Madrid: Gredos, 1988.

_____. *Discursos II*. Madrid: Gredos 1995.

⁴⁰ Pl., *Fedr.* 278d.

⁴¹ Pl., *Fedr.* 279a.

NATALI, C. "The Problems of Human Action and the Use of Examples in Some Greek Authors of the 4th Century B.C.". *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 9, No. 2 (1989).

PLATÓN. *Fedón*. Traducción E. Lledó Iñigo. Madrid: Gredos 2001 (reimpr.).

_____. *Phaedrus*. Texte établi et traduit par Claude Moreschini et Paul Vicaire. Paris : Les Belles Lettres, 1998.

SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. London: Yale University Press, 1999.

TRÉDÉ, M. *L'à-propos et l'occasion*. Paris: Klincksieck, 1992.

USHER, S. "Individual Characterisation in Lysias". *Eranos* 63 (1965): 99-119.

_____. *Greek Oratory: tradition and originality*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WINTER, Th. "On the *Corpus* of Lysias". *The Classical Journal*, Vol. 69, N° 1 (1973): 34-40.

WORTHINGTON, I. *Persuasion: Greek rhetoric in action*. New York: Routledge, 1994.

_____. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007.

Jorge Luis Borges, “Borges” e o “eu”: o exemplo literário de John Perry

Ulysses Pinheiro

I

Em uma palestra proferida em 2007, intitulada “‘Borges e eu’ e ‘eu’”¹, John Perry parte do conto “Borges e eu”, de autoria de Jorge Luis Borges², para tratar de um tema ligado à filosofia da linguagem – a saber, a relação entre termos indexicais, como “eu”, e nomes próprios, como “Borges” –, conectando-o à filosofia da ação – em especial, a caracterização de pessoas como agentes. Servindo de mediação entre sua abordagem da linguagem e da ação, Perry propõe uma visão sistemática da noção de “eu”, unindo teses semânticas sobre termos linguísticos a teses epistêmicas e metafísicas sobre o autoconhecimento e a natureza da identidade pessoal. O objetivo dessa palestra de Perry era mostrar como sua teoria poderia ser usada, em certa medida ao menos, para explicar o conto de Borges, discutindo duas interpretações possíveis para ele e oferecendo razões em favor da segunda delas. Quais consequências se

¹ PERRY, 2007.

² Deve-se notar que o conto de Borges foi publicado pela primeira vez em *El hacedor*. É significativo que o título refira-se à figura de *alguém que age*.

seguiriam para nossa compreensão do conceito de ação, porém, se *nenhuma das duas* interpretações propostas por Perry fosse aceitável? Uma das consequências bem poderia ser que alguns conceitos tomados em suas análises como estando claramente determinados – tais como os conceitos de intenção, referência, pessoa, e principalmente *o conceito de ação* – fossem subitamente obscurecidos, de modo similar ao que ocorre quando um eclipse nos permite olhar diretamente para o Sol por breves instantes, deixando-o aparecer em nosso campo visual de uma maneira diferente da que usualmente se mostra – ou melhor, tal como usualmente *não se mostra*, pois, em condições normais, não podemos olhar diretamente para ele. Nesse caso, através da interposição do velamento provocado pela ficção (uma forma de escrita que não está comprometida com a enunciação da verdade) é-nos dada a visão direta de conceitos que, no seu uso irrefletido, se apresentam com excessiva “evidência” e “clareza”, a ponto de cegar-nos para seus aspectos problemáticos, revelando neles, assim, ambiguidades até então insuspeitas. Essa percepção surgiria justamente porque as interpretações propostas por Perry são, aparentemente, as duas únicas maneiras de sua teoria dar um significado ao conto de Borges. Adianto que, ao apontar para esses problemas, não é minha intenção propriamente “refutar” a teoria da ação e da identidade pessoal de Perry, conectada por ele mesmo a sua teoria dos termos indexicais. A tarefa aqui anunciada, mais modesta, será simplesmente a de assinalar que uma alternativa radicalmente diferente para compreender as ações está disponível. Se fosse o caso de optar entre essa última e a teoria de Perry – a qual, nesse ponto, compartilha pressupostos com grande parte da tradição analítica –, seria preciso ir mais além, apresentando critérios precisos para a escolha – ou para a eventual rejeição de ambas as opções.

Mas mintó: um critério inicial será de fato proposto. Se a interpretação que Perry oferece para o pequeno conto de Borges é de fato problemática, então já teríamos aí pelo menos um indício inicial na direção de um critério de escolha. Poder-se-ia objetar que tal indício é por demais insignificante para servir até mesmo para isso; afinal de contas, de que forma a interpretação de uma obra de arte literária, que foi usada,

presumivelmente, como mera ilustração de uma teoria que já se encontrava *pronta*, poderia contestar, por menos que fosse, a *verdade* de uma tese filosófica? *A não ser que* o exame desse exemplo indique precisamente que uma reflexão sobre a ficção pode nos ensinar algo sobre a verdade filosófica, articulando uma imagem da ação que talvez não possa ser descrita pela filosofia – pelo menos, não por uma teoria filosófica que se contenta, talvez um tanto rapidamente, em tomar como não-problemáticas certas concepções bastante precisas de agente e ação intencional. Nesse caso, um pequeno fracasso pode indicar, tanto como uma fissura quase imperceptível na estrutura de uma construção, que a obra como um todo está seriamente comprometida. Que essa fissura seja revelada precisamente na análise de um tipo muito peculiar de ação – a saber, a ação de *leitura* de um texto ficcional, bem como a ação de impor a *assinatura* que ele porta – talvez não seja, como veremos mais adiante, casual.

II

Antes de começar, é aconselhável resumir rapidamente o conto de Borges. Ele é composto por apenas dois parágrafos, o primeiro razoavelmente longo e o segundo com apenas meia linha. No primeiro parágrafo, aquele que escreve, referindo-se a si mesmo através do pronome “eu”, informa ao leitor que um “outro”, nomeado de “Borges”, é a quem as coisas lhe ocorrem – como se o eu fosse habitado por um parasita que tivesse assumido o controle de sua vida, restando-lhe apenas *observar* o outro. Entretanto, bem longe da revolta metafísica com que Antonin Artaud denunciava a presença em si mesmo de um “outro eu”, implantado desde 1935 pelo Deus maligno³, o narrador do conto constata, num tom um tanto queixoso, mas conformado, as coincidências e divergências entre ele e Borges: tanto quanto esse último, o narrador

³ Ao invés de sentir a vida (isto é, de viver, no sentido essencial desse termo), Artaud nos diz que se limita a uma existência confiscada por Deus através de si mesmo em seu momento inaugural, sem que esse “eu” coincida, a rigor, com Antonin Artaud; a partir de então, a existência apresenta-se como uma série de pensamentos sobre a vida – sobre a vida “de Antonin Artaud”, bem mais forte do que esse eu. Cf. Artaud, 1976, p. 126: “eu não sentia a vida, a circulação de toda ideia moral era para mim como um rio seco. A vida não era para mim um objeto, uma forma; ela tinha se tornado para mim uma série de raciocínios”.

diz gostar “dos relógios de areia, dos mapas, da tipografia do século XVII, das etimologias, do sabor do café e da prosa de Stevenson” – ao contrário, porém, de Borges, que assume esses gostos de um modo vaidoso, convertendo-os em “atributos de um ator”, o narrador não pretende exibi-los por escrito ao público leitor, confessando-os com reservada modéstia. Mas aqui entra em jogo uma fina ironia que, como veremos adiante, parece ter escapado totalmente a Perry: o “eu” narrador, *no momento mesmo* em que reivindica para si tal modéstia, o faz por escrito, vaidosamente, *tal como Borges*. Ou seria melhor dizer: novamente aqui, é Borges quem toma conta da ação, ao descrever os gostos do eu que ele parasita? Voltaremos a essa questão mais tarde. Notemos, por ora, apenas, que ela está ligada a outro trecho importante do conto, que aparece no fim desse mesmo primeiro parágrafo: ao tentar caracterizar, de um modo mais geral, sua relação com Borges, o narrador afirma que, embora essa última não seja propriamente uma relação hostil, não é tampouco harmoniosa ou coincidente:

“Há anos”, diz o eu, “eu tratei de livrar-me dele e passei das mitologias dos arrabaldes aos jogos com o tempo e com o infinito, mas esses jogos são de Borges agora e terei de idear outras coisas. Assim minha vida é uma fuga e tudo perco e tudo é do esquecimento, ou do outro”.

Nova ironia, pois do duplo espelhamento entre Borges e o narrador, um jogo com o infinito é novamente proposto no conto, no próprio ato de enunciar seu fracasso, e com ele uma nova tentativa mal-sucedida de escapar de Borges: colocados frente a frente, os dois espelhos refletem-se infinitamente – e também a respeito desse ponto, Perry não parece ter percebido, em seu comentário, a radicalidade da afirmação do narrador: não se trata, ao contrário do que Perry propõe como uma das interpretações do conto, de admitir que dois “eus” distintos, ou duas “auto-concepções”, para usar seu vocabulário, coexistem na mesma pessoa, mas trata-se, antes, da constatação desolada de que o “eu” perdeu *tudo* para Borges, e que toda nova tentativa de escapar dele, algo que um escritor só poderia fazer através ação de *escrever*, fracassa pelo ato

mesmo de ser efetivada na escrita. “Eu estou”, diz o narrador, “destinado a perder-me, definitivamente, e somente algum instante de mim poderá sobreviver no outro”.

Passemos ao segundo parágrafo. Na sua brevidade, ele assemelha-se graficamente a uma assinatura, mas é bem o seu oposto, pois efetua um último deslocamento, pondo um ponto final no conto através da suspensão de uma auto-atribuição. Pela recusa do autor de assinar seu texto, esse último permanece, de certa forma, permanentemente inacabado, em um prolongamento infinito de si mesmo: “Não sei qual dos dois escreve esta página”, conclui – ou não – o eu narrador, ou Borges, ou Jorge Luis Borges – ou *nenhum deles*. É importante notar que a impossibilidade da assinatura, da *auto*-atribuição, está assinalada, nessa frase-parágrafo, por dois termos indexicais: o primeiro, significativamente apenas implícito, é o “eu” que desempenha a função de sujeito do verbo, ou melhor, da negação do verbo “saber” – digo “significativamente” porque o contraste desse “eu” que permanece implícito com as diversas ocorrências do mesmo pronome ao longo do conto deixa claro que tal ausência é importante para acentuar a confusão entre “eu”, “Borges” e Jorge Luis Borges⁴. O segundo termo indexical, desta vez explícito, é o “esta” que aparece na expressão “esta página”, referindo-se ao próprio ato da escrita pela mediação da referência à folha de papel que lhe serve de suporte material, posta diante dos olhos do leitor, anunciando-lhe desde então, *no seu fim*, em suas últimas palavras (mas, num movimento de eterno recomeço, remetendo à sua frase inicial), que a projeção de uma sombra de indecível anonimato cobre o texto como um todo.

⁴ Esta elipse do pronome “eu” se perde necessariamente na língua inglesa. Deve-se notar que a tradução do conto de Borges usada por Perry é em certos momentos inadequada não apenas por razões incontornáveis da língua inglesa, mas por suas opções problemáticas; esse mesmo último parágrafo, que no original diz “No sé cuál de los dos escribe esta página”, é traduzido para o inglês como “I do not know which of us has written this page” – e a mudança do inclusivo “nós” para o impessoal “qual dos dois” não é, como veremos mais adiante, sem consequências para a interpretação do texto, uma vez que ela introduz uma terceira personagem – ainda que anônima – na trama.

III

Desta breve descrição do conto, podemos passar agora para as duas interpretações propostas por Perry. Será importante, nesse ponto, compreender por que ele afirma a insuficiência da primeira, optando pela segunda – pois, a partir desse duplo movimento, poderemos entender precisamente os conceitos de ação e de agente envolvidos em suas análises, bem como seus limites e problemas.

O paradoxo apresentado no conto de Borges, segundo Perry, está relacionado a questões semânticas envolvidas em seu uso estranho da atribuição de identidade numérica a uma pessoa, bem como com uma certa desconexão entre o conhecimento que uma pessoa tem de si mesma através do uso dos pronomes de primeira e de terceira pessoas. Afinal, ao comparar-se a Borges, o eu narrador aparentemente teria de atribuir a ambos as mesmas propriedades, e não poderia ignorar certas coisas sobre Borges, na medida mesma em que elas são fatos sobre si mesmo. Ao invés disso, porém, nota Perry, o escritor “faz soar como se ele tivesse ciência da própria existência de Borges através desses modos de ‘terceira pessoa’” (PERRY, 2007, p. 2). O que dá à história seu ar de paradoxo, continua Perry, é sua aparente violação das leis lógicas associadas ao uso do conceito de identidade. De acordo com essas leis, seria impossível concluir que Borges sobreviva ao escritor, ainda que se trate apenas do tipo de sobrevivência como figura literária, simplesmente porque o princípio de identidade assegura que, se $A = B$, todas as propriedades de A são propriedades de B , e vice versa. Pela mesma razão, tampouco seria possível que Borges apreciasse Stevenson de uma maneira diferente – mais superficial – do que a do escritor. A solução de Perry para esses paradoxos parte da constatação de que é preciso distinguir, até um certo ponto, o significado do pronome “eu” do significado do nome próprio “Borges”, *mas não demais*, até o ponto de tomá-los como duas pessoas distintas – pois, nesse caso, a história deixaria de cumprir seu objetivo, que é justamente o de provocar certo estranhamento no leitor. O estado de “alienamento de si mesmo”, que

Perry caracteriza como sendo aquele descrito no conto, precisa, pois, encontrar uma explicação que contemple a possibilidade de não sermos inteiramente unificados, acessando cognitivamente a nós mesmos e a nossas ações de duas maneiras diferentes e, eventualmente, divergentes.

Para formular tal explicação, Perry usa uma estória contada por Hector-Neri Castañeda⁵ a respeito de um herói amnésico, enriquecendo-a com alguns acréscimos. Na estória, esse herói de guerra, chamado “George H.”, após ter sido gravemente ferido em uma batalha, perdeu toda sua memória; como foi achado sem identificação, ninguém mais tampouco pôde relacioná-lo à pessoa que tinha aquele nome. Ele se recuperou, formou-se em história e, sem saber que era a mesma pessoa que George H., escreveu uma monografia sobre George H.. Nesse caso, diz Perry, ele pode referir-se a si mesmo, sem saber que essas duas formas de referência são a mesma, tanto através do pronome “eu” quanto do nome próprio “George H.”, cada um deles exprimindo uma relação cognitiva diferente – e até certa medida independente – consigo mesmo. O que é importante notar, continua Perry, é que não se trata, nesse caso, de afirmar que o Princípio de Identidade tem uma aplicação relativa aos modos de individuação, tal como propõe Peter Geach, mas antes que, mantendo seu sentido absoluto, tal princípio está sendo aplicado a duas maneiras diferentes que o herói tem para obter informações sobre si mesmo, bem como para *agir* sobre as coisas. Quando sei algo sobre mim mesmo, esse conhecimento não ocorre usualmente da mesma maneira como quando obtenho informações sobre outras pessoas, embora possa obter informações sobre mim mesmo a partir do ponto de vista de terceira pessoa – posso, por exemplo, lembrar do número de minha carteira de identidade procurando, em minha pasta de documentos, um deles que, ao lado do nome “Ulysses Pinheiro”, traga o número de minha identificação. Em casos normais, afirma Perry, essas duas maneiras de obter informações sobre mim mesmo são integradas pela relação de identidade, pois normalmente sabemos nosso nome – eu posso, por exemplo, me apresentar a alguém pela frase “Eu sou Ulysses Pinheiro”. Esses diferentes

⁵ CASTAÑEDA, 1966.

modos de obter conhecimento de si são unidos pelo que Perry chama de auto-concepção.

Perry usa aqui uma de suas distinções semânticas preferidas, entre condições de verdade referenciais e condições de verdade reflexivas: enquanto as primeiras dão conta do “significado oficial” do enunciado, ao indicar a referência dos termos no mundo, as segundas dão conta do significado de enunciados que, em circunstâncias normais, poderiam parecer pouco informativas. Por exemplo, o enunciado “Eu sou George H.”, enunciado por George H., poderia, se levarmos em conta apenas seu significado referencial, ser substituído pelo enunciado “George H. é George H.”; esse último, porém, é uma mera tautologia, enquanto o primeiro, pelo menos em certas situações, pode não ser: George H. pode usá-lo para exprimir a descoberta, após sua perda de memória, que, afinal de contas, ele é a mesma pessoa que Georges H.; nesse caso, o que está em jogo é o conteúdo reflexivo, que serve então para exprimir a proposição segundo a qual o nome “George H.” é *seu próprio* nome. Podemos, portanto, dizer que as condições de verdade reflexivas são aquelas que remetem aos próprios elementos que compõem a enunciação⁶ – sendo assim, se alguém diz uma frase singular contendo o termo indexical “eu” (por exemplo, “Eu estou destinado a perder-me” – chamemos essa frase de F), suas condições de verdade reflexivas podem ser enunciadas da seguinte forma: “o enunciator de F está destinado a perder-se”.

Dadas essas teses, Perry passa a expor uma primeira maneira de interpretar o conto de Borges. Se “Borges” for tomado como o nome da *persona* pública do escritor/narrador, é possível que ele enuncie frases como “Tenho notícias de Borges pelo correio” sem que enuncie com isso a estranha frase “Eu tenho notícias de mim mesmo pelo correio”, embora a segunda frase seja uma consequência da primeira, pois nós, leitores, sabemos que o escritor é *idêntico a Borges*⁷. O conto articularia, então,

⁶ PERRY, 2007, pp. 4-5.

⁷ Baseando-se na distinção fregeana entre sentido e referência, mas incorporando o sentido à determinação semântica da expressão, Perry afirma que duas proposições podem ter dois modos distintos de apresentar a mesma coisa, ainda que seu conteúdo completo seja diferente; ou seja, embora as condições de verdade sejam as mesmas, as convenções linguísticas diferentes que regem o uso do pronome “eu” e dos nomes de batismo, como “Borges”, fazem demandas cognitivas diferentes ao ouvinte (PERRY, 2007, p. 10). Em PERRY, 2002, p.

duas maneiras de referir-se a si mesmo, uma delas inexata, correspondendo apenas a sua *persona* ou caráter público. Essa primeira interpretação, porém, afirma Perry, é desmentida pelo último parágrafo do conto. Nele, como vimos, o escritor/narrador diz: “Não sei qual dos dois escreveu esta página”; ora, conclui Perry, não parece ter sentido afirmar que um modo de referência distinto seja suficiente para atribuir dois modos distintos de acesso cognitivo à ação: se o escritor realizou a ação de escrever a página, então ele deve *saber imediatamente* – que é o modo de saber envolvido nas *ações intencionais desse tipo* – que Borges escreveu essa página. Para solucionar esse impasse, Perry proporá sua segunda interpretação do conto, segundo a qual é possível atribuir múltiplos eus e ações bifurcadas a uma só e mesma pessoa. Uma ação, diz Perry, é motivada por complexos de crenças e de desejos, de tal modo que,

“Se eu faço intencionalmente A, haverá alguma combinação de crenças e desejos que desempenha duas funções importantes em minha ação de fazer A. Primeiramente, as crenças e desejos são o que *causam* minha ação de fazer A. Em segundo lugar, os conteúdos das crenças e desejos racionalizam [...] minha ação de fazer A” (PERRY, 2007, p. 12).

É possível, continua Perry, pensar em casos de bifurcação desse complexo motivacional – por exemplo, em casos de acrasia –, de tal forma que dois complexos distintos como que disputam o controle das ações de uma pessoa na medida em que fazem parte de estruturas mais amplas de crenças, desejos, intenções e planos (PERRY, 2007, p. 15). Poderíamos, assim, entender que Borges não é apenas “a personificação inexata de uma *persona* pública, mas uma parte de um auto-conceito não totalmente coerente” (PERRY, 2007, p. 15). Dito isso, conclui Perry, seria possível igualmente dar uma resposta precisa para a dúvida expressa pelo último parágrafo do conto: quem está escrevendo é Borges, pois é ele quem responde, presumivelmente, pelas ações relacionadas à escrita e à edição de textos literários, correspondente a uma parte do complexo

232, a mesma tese é apresentada de maneira ligeiramente diferente, através da distinção de dois tipos de condições de verdade, as “condições de verdade temáticas” [*subject-matter truth conditions*] e as “condições de verdade reflexivas”.

total de crenças e desejos que forma a pessoa a quem o nome “Borges” e o pronome “eu” se aplicam.

IV

É interessante notar – e isso terá consequências decisivas para nossa discussão sobre a teoria da ação de Perry – que essa segunda interpretação proposta por ele o compromete a dar uma *resposta determinada* à indecisão que encerra o conto. Ou seja, Perry, por razões internas a sua teoria, não pôde se furtar de apresentar uma decisão sobre *quem* agiu para produzir aquele texto: dito de outra forma, ele não pôde levar totalmente a sério a afirmação final do texto, que indica a ignorância acerca de quem de fato realizou aquela ação. Ao fazer isso, porém, o conto perde toda sua ambígua complexidade: entendido como uma obra feita *por alguém*, ele passa desde então a portar uma assinatura, a ter um autor assinalável. O mais curioso, como veremos a seguir, é que a interpretação de Perry para o conto, dependendo, em seu momento crucial, de uma certa teoria sobre a relação entre ação e agente, pode ser criticada justamente a partir de sua tese de que são os enunciados ou proferimentos, e não as sentenças ou frases que os exprimem, que têm seus conteúdos diferenciados pelas condições de verdade referenciais e reflexivas (É importante notar que, para Perry, os proferimentos podem ser estendidos aos atos de escrever ou de fazer gestos). O aspecto curioso dessa crítica é que, visando o cerne de sua teoria da ação, ela será feita através de um exame de sua tese segundo a qual é um certo tipo muito preciso de *ação* – a saber, a ação de realizar proferimentos particulares – que é o portador dos conteúdos por ele analisados.

Como nota Kent Bach, em um artigo em que apresenta algumas críticas à noção de conteúdo reflexivo proposta por Perry, é significativo notar que esse último não usa, em sua teoria, a distinção entre atos locucionários e ilocucionários, proposta por John Austin no famoso livro que indicava, desde seu título – *Como fazer coisas com palavras* –, uma abordagem pragmática da linguagem. Ao invés disso, Perry prefere manter a tese de que são os proferimentos os portadores de diversos

conteúdos⁸, de forma a acomodar a exigência de levar em conta, em sua semântica, o aspecto cognitivo de nosso modo de acesso à referência. Contra Perry, Bach propõe que apenas o conteúdo do ato locucionário é o objeto da semântica⁹. Segundo ele, enquanto a semântica trata da referência na medida em que ela é determinada pelo significado das frases, a pragmática lida com a referência feita pelo falante, com aquilo que ele quis referir ao proferir uma frase.

Não argumentarei aqui a favor das críticas de Bach a Perry, mesmo porque ambos partem de algumas premissas comuns que são questionáveis, mas apenas as usarei como apoio para expor e problematizar os pressupostos admitidos por esse último¹⁰. Ao incorporar à semântica um tratamento reflexivo de um certo tipo de ação (a saber, das ações caracterizadas como proferimentos de frases), Perry deixa de considerar (o que é diferente de dizer que ele *nega*) certos usos e dimensões do indexical “eu”, tal como ele aparece no conto de Borges. Se caracterizarmos a teoria semântica de Perry como mais “liberal” do que certas teorias minimalistas e puramente referencialistas, justamente na medida em que ela tenta incorporar aspectos semânticos ligados ao contexto pragmático de proferimento, veremos que isso a torna, porém, de forma aparentemente paradoxal, mais incapaz de dar conta da situação narrada por Borges do que a teoria de um minimalista. De fato, esse último pode sempre restringir a semântica à questão da referência determinada pelo significado e, como Bach, introduzir separadamente a

⁸ PERRY, 2001, p. 17: “Contents belong to particular utterances, and should not be confused with meanings, which belong to types of expressions. Meanings are the rules that assign contents to the uses of expressions—that is, to particular utterances”, *apud* BACH, 2007, p. 409. Logo após fazer essa citação, Bach pergunta: “Why does Perry suppose that utterances, rather than sentences, have contents?”. A resposta vem em seguida, com outra citação do mesmo texto de Perry: “Because meanings ‘may exploit contextual factors, and assign different contents to different utterances of the same expression. So content is an attribute of individual utterances’.” Em PERRY e KORTA, 2011 há o uso da distinção entre atos locucionários e ilocucionários.

⁹ É isso o que faz precisamente Bach (BACH, 2007, p. 409): “Syntactic and phonological features belong to linguistic expressions, not to utterances of them. So, for example, speakers with different accents can utter an expression in different ways, thereby producing different-sounding tokens of the expression, but the expression still has the same phonological features. Why should semantic features be any different? In particular, why attribute semantic contents to utterances of expressions rather than to the expressions themselves, as is commonly done, even by referentialists?”

¹⁰ Em seu livro mais recente, Perry menciona sua proximidade com relação à posição defendida por Bach, ambas sendo caracterizadas como a de uma “posição moderada entre literalistas e contextualistas” (PERRY e KORTA, 2011, p. 146).

dimensão pragmática para dar conta do uso de expressões: segundo ele, é preciso não confundir a referência feita por uma expressão a um objeto com a referência feita por um falante a um objeto através do uso de uma expressão¹¹. Já no caso de Perry, seu contextualismo, ainda que moderado, o força justamente a formalizar o uso dos indexicais, de modo que usos menos formalizáveis, que poderiam ser apreendidos, porém, em uma dimensão que podemos denominar um tanto vagamente pragmática, se perderiam.

Alguns problemas derivados da confusão entre semântica e pragmática são apontados por Bach através de exemplos retirados de empréstimo a David Kaplan¹². Se admitirmos que a semântica tem por objeto frases, e a pragmática, proferimentos, então podemos interpretar os indexicais em frases tomando-as em um certo contexto de uso idealizado, que não se refere ao ato de proferimento concreto. Com isso, damos conta da distinção entre a frase e o proferimento da frase “Eu não estou proferindo uma frase”: enquanto a primeira pode ser verdadeira, a segunda não pode; similarmente, proferimentos de frases tais como “Eu estou vivo” são sempre verdadeiros, enquanto o mesmo não vale para as frases correspondentes, cujo conteúdo é apenas contingentemente verdadeiro. Ora, é justamente ao pensar em exemplos como esses, conectando-os ao uso do indexical “eu” no conto de Borges, que uma dimensão pragmática irreduzível à formalização semântica pode ser tematizada. Para além de questões semânticas, há uma certa maneira de entender a ação, em particular as ações de escrever e de ler, que só pode ser formulada levando em conta outras formas de usar os signos – ou antes, se levarmos em conta que os signos funcionam em um regime anterior ao da pessoalidade, constituindo-a.

Em um texto escrito em 1958, Maurice Blanchot¹³ trata das ficções de Borges de maneira radicalmente refratária às interpretações de Perry.

¹¹ BACH, 2011, p. 3.

¹² BACH, 2007, pp. 409-410.

¹³ BLANCHOT, 2010, pp. 256-269. Originalmente, esse texto foi publicado em *La Nouvelle Revue Française*, n. 61, pp. 98-110, e retomado, em parte, com ligeiras modificações, em *Le livre à venir*, sob o título “L’infini littéraire: *L’Alep*”. O mesmo texto também foi republicado em duas edições em homenagem a Henri Michaux (para as referências, cf. nota 1 de BLANCHOT, 2010, p. 256).

Segundo Blanchot, a experiência literária é fundamentalmente próxima dos paradoxos e dos sofismas, de modo que sua verdade residiria “no erro do infinito” (BLANCHOT, 2010, p. 257). É no movimento infinito de desaparecimento, propõe Blanchot, que devemos entender a literatura de Borges (lembremo-nos que o eu narrador do conto de Jorge Luis Borges tentou livrar-se de Borges através de “jogos com o infinito”). As ações humanas não podem, porém, acontecer no infinito: todas elas pressupõem um mundo finito, um começo e um fim claramente determinados. A literatura é justamente o que nos faz vagar por um “deserto geográfico” (BLANCHOT, 2010, p. 257) sem limites, onde nenhuma ação é mais possível. O homem “desértico e labiríntico”, diz Blanchot, está destinado a, em sentido próprio, errar nesse vazio em uma caminhada “necessariamente um pouco mais longa que sua vida” (BLANCHOT, 2010, p. 257). Enquanto que, no domínio finito, podemos sempre agir de alguma forma, o infinito coloca-nos em uma posição de passividade total – podemos, por exemplo, agir ao escapar de um lugar fechado no qual nos encontramos prisioneiros, mas não podemos escapar do infinito sem nos encontrarmos ainda nele – e, reversamente, todo lugar absolutamente sem saída é, por isso mesmo, infinito (BLANCHOT, 2010, p. 258). É impossível percorrer o infinito porque, nele, o fim e o começo coincidem, o que faz que não haja como estabelecer *referências* (tomando essa palavra no seu sentido espacial e semântico). Se isso for assim, a literatura nos permite experimentar a aproximação elusiva de “uma estranha potência, neutra e impessoal” (BLANCHOT, 2010, p. 259). Ao comentar o conto de Borges intitulado “Pierre Menard, autor do Quixote”, não podemos deixar de reconhecer nas palavras de Blanchot uma interpretação que também poderia ser adequada para o conto “Borges e eu”, especialmente no que diz respeito ao duplo e seu movimento de reflexão infinita:

“Na ficção de Borges, temos duas obras na identidade da mesma linguagem e, nessa identidade que não é identidade, a fascinante miragem da duplicidade dos possíveis. Ora, aí onde há um duplo perfeito, o original é apagado, e até mesmo a origem. Assim, o mundo, se pudesse ser

exatamente traduzido e reduplicado em um livro, perderia todo começo e todo fim e se tornaria esse volume esférico, finito e sem limites, que todos os homens escrevem e onde eles são escritos” (BLANCHOT, 2010, p. 260).

Assim como Kafka não pode nunca chegar ao Castelo, e *por isso* (note-se: não *apesar disso*) continua buscando chegar até ele, o eu e Borges se defrontam em um jogo de espelhos que torna indecível a questão sobre sua identidade. O movimento proposto por Blanchot é esse deslocamento até o infinito que, segundo ele, constitui a literatura e, talvez, toda e qualquer linguagem: situados no mundo dos signos, é sempre a um outro signo que adiamos a interpretação definitiva de um texto, aquela que estabeleceria seu referente e enunciaria suas condições reflexivas. Basta aplicar essa tese para além dos limites do texto literário para entendermos a herança de Blanchot ao pensamento filosófico posterior.

Nesse contexto, é o infinito que se revela como muito pouco e que arruína toda possibilidade de ação; assim, em um texto em que ataca a concepção hegeliana da dialética, e, com ela a noção de negatividades mediadoras gerando ações na história, ele afirma:

“A influência do escritor está ligada a esse privilégio, o de ser senhor de tudo. Mas ele é senhor apenas de tudo, só possui o infinito, o finito lhe falta, o limite lhe escapa. Ora, não agimos no infinito, não realizamos nada no ilimitado, de maneira que, se o escritor age bem realmente produzindo essa coisa real que se chama livro, desacredita também, com esse ato, qualquer ato, substituindo o mundo das coisas determinadas e do trabalho definido por um mundo onde *tudo é agora dado...*”¹⁴.

A expressão que Blanchot utiliza em outro texto, o capítulo de um livro significativamente intitulado *A conversa infinita*, indica bem as implicações, para uma compreensão da ação humana, de sua concepção da linguagem: se nos movemos sempre em círculos no interior dos signos, a admissão desse fato produz em nós uma “paixão do pensamento negativo”, que

¹⁴ BLANCHOT, 1997, p. 305.

“promete ao homem o acabamento de si próprio” – “não apenas o admite”, nota Blanchot, “mas trabalha para ela”¹⁵. O uso da palavra “paixão” não é casual: toda liberdade é caracterizada agora como pura passividade, semelhante ao ato de leitura pelo qual admitimos as ficções contadas pelos escritores. Qualquer outra coisa que não isso seria recair em uma ilusão de positividade, de referencialidade, pelas quais acreditaríamos poder chegar ao real para além dos signos – o que, por isso mesmo, os tornaria inúteis e descartáveis. A linguagem só subsiste, pois, na medida mesma em que fracassa; a literatura passa a reivindicar, pois, não o direito à vida, mas o direito à morte.

O curioso é que essa concepção puramente negativa, passiva de liberdade, desemboca em uma concepção da ação política que a identifica necessariamente à ação revolucionária, na qual a negação absoluta coincide com a afirmação mais radical: de fato, para Blanchot, o espaço literário é o espaço político – não no sentido de haver entre eles uma analogia, mas no sentido próprio da *identidade*. A política ocorre na linguagem e pela mediação de representações; tal como a revolução política, a linguagem literária é a “passagem do nada ao tudo, afirmação do absoluto como acontecimento e de cada acontecimento como absoluto”¹⁶:

“Assim aparece o Terror. Cada homem cessa de ser um indivíduo trabalhando numa tarefa determinada, agindo aqui e somente agora: ele é a liberdade universal, que não conhece alhures nem amanhã, trabalho nem obra [...] E, finalmente, ninguém tem mais direito à sua vida, a uma existência efetivamente separada e fisicamente distinta. Esse é o sentido do Terror. Cada cidadão tem, por assim dizer, direito à morte: a morte não é sua condenação, é a essência do seu direito; ele não é suprimido como culpado, mas necessita da morte para se afirmar cidadão”¹⁷.

Robespierre, diz Blanchot, carrega os vestígios da morte em vida, não pela morte que dá aos outros, mas pela morte que se dá a si mesmo:

¹⁵ BLANCHOT, 2007, p. 186.

¹⁶ BLANCHOT, 1997, p. 307.

¹⁷ BLANCHOT, 1997, pp. 307-308.

quando a guilhotina cai sobre sua cabeça, “praticamente não atinge ninguém”, pois a sua virtude é deixar a liberdade universal afirmar-se completamente nele, fazendo que sua existência já se encontrasse suprimida antes mesmo de a lâmina atingir seu pescoço:

“Os terroristas”, diz Blanchot, “são aqueles que, desejando a liberdade absoluta, sabem que querem assim sua morte, têm consciência dessa liberdade que afirmam como da morte que realizam e, por conseguinte, já que estão vivos, agem não como homens vivendo no meio de homens vivos, mas como seres privados de ser, pensamento universais, puras abstrações julgando e decidindo, além da história, em nome da história inteira”¹⁸.

Não deixa de ser perturbador, para nossos ouvidos treinados no liberalismo político, ouvir esse elogio do terrorismo. Sabemos da trajetória errática de Blanchot, desde os anos de juventude ligado à direita nacionalista francesa até seu movimento em direção à esquerda mais radical; sabemos também que, na década de 1980, ele abandonará esse elogio da revolução, tão romântico e tão existencialista quanto o de um de seus principais inspiradores, Bataille. Não cairei aqui na tentação banal de aproximar estilos de pensamento com opções políticas (Heidegger e o nazismo, por exemplo). Mas o mérito de Blanchot é o de nos levar a pensar o quanto de comprometimento político também não subjaz em visões da linguagem e da ação tão aparentemente “neutras” e “naturais” como as de Perry: ao adotar essa última, não haveria uma violência muito mais brutal camuflada, uma política muito mais perigosa anunciada nas entrelinhas?

V

Como quer que seja, ao comparar as posições de Perry e Blanchot sobre a ficção de Borges, pudemos notar que o primeiro não distingue o escritor do narrador, quando o ponto interessante do conto de Borges

¹⁸ BLANCHOT, 1997, p. 308.

não é a duplicidade entre um eu público e outro privado, o que é relativamente banal, nem a bifurcação de dois “eus”, que mantivesse os princípios de identidade e de autoria das ações intactos, mas sim o efeito que essa duplicidade causa na “autoria” do texto como um todo, o que fica claro justamente em sua frase final: há infinitos, e não dois personagens: eu, Borges, aquele que assina o texto, identificado como Jorge Luis Borges, o Borges que foi publicado, traduzido, lido em silêncio, citado nesta palestra, etc.. É significativo que Perry, como filósofo, não tenha notado que há também um quarto nome que aparece no conto: o de Espinosa. Ora, a filosofia espinosana é construída em torno do pensamento da infinitude – e, com ela, de uma certa vagueza no que chamamos de “identidade pessoal”. É assim que o narrador escreve sobre Borges:

“Pouco a pouco vou cedendo-lhe tudo, mesmo estando consciente de seu perverso costume de falsear e magnificar. Espinosa entendeu que todas as coisas querem perseverar em seu ser; a pedra eternamente quer ser pedra e o tigre, um tigre. Eu hei de permanecer em Borges, não em mim (se é que sou alguém), mas me reconheço menos em seus livros que em muitos outros ou que no laborioso arranhar de uma guitarra”.

Como podemos ver por essa passagem, não é o narrador que inere em ou sobrevem à “pessoa real”, mas antes o oposto: “Eu hei de permanecer em Borges, não em mim...”. O “eu” não é nada além do que um efeito da narrativa de Borges – e mesmo isso não pode ser afirmado com segurança, já que, talvez, o “eu” não seja *nada tout court* (“se é que sou alguém...”). *Talvez...* é essa decisão essencial que é expurgada pela interpretação de Perry, mas ela é o cerne da história de Borges, é *no elemento* da indecisão que ela é escrita. A impessoalidade espinosista, que equaciona a pedra e o homem, manifesta-se também na diluição do próprio Borges na linguagem comum a todos os homens, aquela que escreve muitos outros livros, e até mesmo na linguagem sem significado da guitarra. Nesse estranho meio, a ação se revela como pura passividade,

e o agente é apenas uma entidade constituída que é movida por forças que a ultrapassam.

Uma última reflexão é necessária antes de terminarmos essa avaliação crítica da teoria de Perry – e, tomando essa última como paradigmática de boa parte das teorias contemporâneas da ação, ela seria também uma avaliação tanto daquelas teorias pertencentes à tradição analítica quanto das pertencentes à tradição fenomenológica. Essa *reflexão* diz respeito justamente às consequências que deveriam ser aplicadas a *minha própria* análise se levarmos a sério as críticas que acabaram de ser formuladas a Perry. Disse acima que, por mais tênue que fosse a crítica baseada na constatação de uma certa inadequação das duas interpretações propostas por Perry para o conto de Borges, ainda assim ela poderia ser considerada um *critério inicial* para avaliar a verdade de sua teoria, na medida mesma em que o fracasso de ambas seria o signo de que alguns de seus pressupostos seriam falsos. Notei também que o fato de que essa avaliação crítica da teoria de Perry tenha sido desenvolvida a partir do exame de um tipo muito peculiar de ação – a saber, a ação de leitura de um texto ficcional – poderia ser significativa. E, realmente, o fator significativo dessa análise crítica reside precisamente na constatação de que o contraste entre os pressupostos conceituais das interpretações de Perry e de Blanchot para o conto de Borges não nos permite utilizar o eventual fracasso da primeira como critério para avaliar a verdade ou a falsidade de suas teses mais amplas sobre a ação, a não ser que admitamos que há algo como *a verdade do texto de Borges* que possa servir como critério independente de avaliação da correção das interpretações divergentes. Com esse movimento, porém, nos aproximariamos muito mais da teoria de Perry do que da de Blanchot, pois essa última questiona justamente a ideia de que o significado dos discursos possa ser estabelecido a partir de uma referência externa extratextual, ainda que essa referência seja ela mesma um outro texto. Ou seja, a ideia mesma de um significado objetivo dado, com todas as suas implicações mais ou menos implícitas – especialmente a de que é possível determinar a “intenção do autor” através do exame ato de escrita – compartilha alguns dos principais pressupostos da teoria da ação de

Perry. Se não quisermos ser acusados de circularidade, pois, o que nos restaria como conclusão é apenas a visão diferencial de duas estruturas conceituais incompatíveis, sem que possamos fornecer nenhum critério de escolha entre elas. Isso talvez não seja pouco, porque pelo menos pudemos perceber, nessa comparação, certos mecanismos em funcionamento nas duas teorias, e particularmente os compromissos das teses de Perry com uma certa concepção muito precisa do agente e de suas ações. Restaria ainda explorar não só as consequências políticas de sua teoria, mas também seus *pressupostos* políticos. No caso de Blanchot, essas consequências e pressupostos foram pelo menos esboçados: das simpatias do Marquês de Sade pelos jacobinos até o apoio de Michel Foucault à revolução iraniana dos aiatolás, é todo um arco de posições políticas, solidárias de uma concepção de agente e de ação, que encontra nele um de seus mais notáveis apologistas. Que a revolução, hoje, não seja mais uma opção política possível, relegada a um gesto romântico inevitavelmente ingênuo, talvez indique menos o fracasso dessa posição e a inevitabilidade da política liberal democrática, com suas infinitas mediações representativas e jurídicas, do que a necessidade de, em sentido próprio, *realizar* a revolução – isto é, torná-la real –, mesmo que às custas de sua redefinição como pequenos atos de resistência pontuais, inseridos nas imbricações das redes de poder nas quais – também aqui em sentido próprio – inevitavelmente *nos encontramos*.

Referências

ARTAUD, Antonin. *Œuvres Complètes, I – Textes Surréalistes*. Paris: Gallimard, 1976.

AUSTIN, John. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

BACH, Kent. Reflections on Reference and Reflexivity. In: *Situating Semantics: Essays on the Philosophy of John Perry* (organizado por Michael O'Rourke e Corey Washington). Massachusetts: MIT Press, 2007, pp. 395-426.

_____. The Lure of Linguistification. In: <http://userwww.sfsu.edu/~kbach/Bach.LureLing.pdf> *Parma Workshop on Semantics and Pragmatics*, 12 September 2011.

BLANCHOT, Maurice. “L’infini et l’infini”. In: *La condition critique. Articles 1945-1998. Les Cahiers de la NRF*. Paris: Gallimard, 2010.

_____. “A literatura e o direito à morte”. In: *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pp. 289-330.

_____. “A experiência-limite”. In: *A conversa infinita, 2. A experiência limite*. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007, pp. 183-222.

BORGES, Jorge Luis. “Borges e eu”. In: *El hacedor*. Madrid: Alianza Editorial, 1960.

CASTAÑEDA, Hector-Neri. “He’: A Study in the Logic of Self-Consciousness”. In: *Ratio* 8, 1966: 130-157.

PERRY, John. *Reference and Reflexivity*. Stanford, Calif.: CSLI Publications, 2001.

_____. *Identity, Personal Identity, and the Self*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

_____. “Borges and I and ‘I’” *The Amherst Lecture in Philosophy* 2, 2007: 1–16. <<http://www.amherstlecture.org/perry2007/>>.

PERRY, John; KORTA, Kepa. *Critical Pragmatics. An Inquiry into Reference and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ethica Nicomachea 1165b 13-14: φιλία e mudança de caráter¹

João Hobuss

I

Há um debate, na literatura acerca da ética aristotélica, sobre a possibilidade de alguém, que era bom, tornar-se mau. Determinadas interpretações apontam para o fato de que devido à ênfase aristotélica no caráter “rígido” de uma disposição adquirida, uma segunda natureza, a possibilidade de agir diferentemente desta disposição é, na prática, inconcebível, podendo ser pensada apenas teoricamente.

Uma passagem que sustentaria de modo peremptório esta interpretação poderia ser observada no livro V 1 (1129a 14-16) da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles afirma que uma disposição não pode gerar efeitos contrários. Carlo Natali (2004, p. 60-61), ao analisar esta passagem, procura nuançá-la com a seguinte argumentação:

“Todavia, isto não torna a ação forçada, antes confirma que ela depende do sujeito agente como causa motora; é como

¹ Parte da discussão aqui desenvolvida foi publicada em “Caráter e disposição em Aristóteles”. Florianópolis: EDUFSC, 2011. Este texto é parte de uma pesquisa desenvolvida com o auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

se disséssemos que o nadar é a forma específica do deslocamento local no caso dos peixes: isto não determina necessariamente a ação singular, se não no sentido de uma condição necessária”.

Não creio ser possível aceitar este exemplo específico de Natali sem mais, ou seja, como algo que rebata os argumentos daqueles que veem V 1 como *a* palavra aristotélica sobre a impossibilidade do agente agir contrariamente à sua disposição de caráter, embora sua tese, a despeito do exemplo, seja bastante atraente. O problema é que o exemplo soa estranho. Poder-se-ia, é verdade, afirmar que ele é bastante ilustrativo, pois associa o “nadar” como algo que deve ser atribuído, em geral, ao peixe, o que não determinaria necessariamente a sua ação singular. Por exemplo, o salmão nada, e nada contra a correnteza.

Ora, o fato de nadar contra a correnteza do rio não expressa a ação singular do salmão, pois a “salmanidade” fará com que *todo* salmão nade contra a correnteza do rio. Isto faz parte da característica da espécie salmão, e não um exemplo da singularidade de um salmão *x*. A ação singular teria lugar se este salmão *x* resolvesse nadar a favor da corrente. Este contra-argumento valeria para toda espécie de peixe, que se caracteriza pela sua “cardumidade”, o que faz com que alguns vegetarianos, para justificarem o fato de comerem peixe, afirmem que o peixe tem alma coletiva (não individual ou singular): o fato de comer o peixe *y* não afetaria a alma coletiva de determinada espécie de peixe. Todos os peixes que passam pela barragem do Canal São Gonçalo necessariamente irão desembocar na Lagoa dos Patos. Não há espaço para o peixe *z* decidir permanecer no Veleiro Saldanha da Gama porque a água é menos turva e mais cálida. Se houvesse espaço, aí sim teríamos uma ação singular.

A resposta a esta passagem talvez pudesse ser elaborada em outros termos, como, por exemplo, indagar qual o tipo de necessidade está em jogo na estrutura da argumentação aristotélica. Mas este não é o objetivo deste modesto texto, na medida em que ele buscará tratar de uma outra passagem, que vai de encontro à leitura assentada na rigidez da disposição, e que pressuporia um outro viés de leitura, viés que aliviaria a

mencionada rigidez, e possibilitaria a possibilidade de agir contra a própria disposição de caráter, descortinando uma suposta ambiguidade no interior da ética aristotélica.

II

Esta “ambiguidade” pode ser observada no livro IX (1165b 13-14) da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles indaga, ao tratar da amizade, se alguém que aceita um amigo porque ele é bom (ἀγαθόν), mas que se torna perverso (μοχθηρὸς) deve ainda permanecer amigo deste último. O que importa aqui não é o prosseguimento da passagem que, evidentemente, negará a possibilidade da permanência desta amizade, mas a possibilidade de que o amigo bom possa tornar-se mau.

Bodéüs - na sua tradução da *Ethica Nicomachea* - faz a ressalva de que bom (ἀγαθόν) nesta passagem “não quer dizer, evidentemente, virtuoso no seu sentido pleno, pois a virtude adquirida não se transforma em vício” (2004, p. 460, n. 2), citando como passagem de apoio 1100b 33-35, onde é afirmado que o homem feliz não poderia tornar-se miserável. O problema é que Bodéüs não apresenta razões para sustentar que o bom em questão não é o plenamente virtuoso. A dificuldade maior para Bodéüs é que Aristóteles não parece realmente restringir o virtuoso ao σπουδαῖος, pois, por exemplo, em 1104b 30-1105a 1, o ἀγαθὸς é entendido em termos de virtuoso: “Como são três os objetos de busca – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica *busca*, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos”. O contexto todo deste capítulo (II 2) indica que se está falando do virtuoso, e este é sinônimo de homem bom (ἀγαθὸς). Mas, é importante ressaltar, ele não está sozinho na compreensão de que, na passagem, Aristóteles não estaria falando em termos de mudança de caráter.

Gauthier-Jolif (2002, Tome II, deuxième partie, p. 723) afirmam:

“É inconcebível aos olhos de Aristóteles, nós o sabemos (...), que o virtuoso que é verdadeiramente virtuoso não se torna jamais um homem vil [mau]; não é uma similar desgraça de nosso amigo, que teria sido verdadeiramente virtuoso, que Aristóteles tem em mente aqui, mas um erro de nossa parte: nós crêramos virtuoso alguém que não possuía ainda a verdadeira virtude (...). É para evitar tais erros, o único obstáculo à permanência da amizade virtuosa, que Aristóteles insiste tanto sobre a duração da prova que deve preceder o estabelecimento de uma verdadeira amizade”.

Na passagem, os autores remetem, como Bodéüs, à impossibilidade do virtuoso tornar-se mau a 1100b 33-35, que indica que o homem bom não sucumba diante das vicissitudes da vida. Evidentemente, há outras passagens que poderiam ser mencionadas para contraditar Gauthier-Jolif, mas o que gostaria de sublinhar neste contexto é que existe uma discrepância entre estes últimos e Bodéüs, mesmo que a tese de fundo seja a mesma (o bom não pode se tornar mau). Ela refere-se à passagem acima mencionada, já que Gauthier-Jolif aceitam que o virtuoso em Aristóteles não fique restrito terminologicamente à figura do *σπουδαῖος*. Todo o contexto da passagem citada por eles para desconstruir 1165b 13-14 está fundada em *ἀγαθὸν* [homem bom], do mesmo modo que temos *ἀγαθὸν* em 1165b 13-14, embora aqui eles remetam, estranhamente, a um erro de juízo do virtuoso acerca do caráter verdadeiramente virtuoso do amigo. Enquanto Bodéüs refuta a inteira possibilidade da mudança de caráter em Aristóteles (por restringir o virtuoso ao *σπουδαῖδ*), Gauthier-Jolif não veem ali qualquer mudança deste gênero, pois o referido amigo não era ainda virtuoso. O primeiro apela para uma inflexibilidade terminológica, os outros para um erro de juízo: ambos não aceitam a mudança.

III

A posição de Bodéüs, e de Gauthier-Jolif, embora em outros termos, são passíveis de questionamento. Para tal, bastaria buscar uma passagem anterior a 1100b 33-35, apresentada no mesmo contexto desta última, ou

seja, mostrando que o virtuoso, no caso *o homem verdadeiramente bom*, suportará os golpes do destino com a maior dignidade, com o sentido perfeito de medida (1100b 20-22). Neste contexto, o homem verdadeiramente bom não é outro que o virtuoso: *verdadeiramente bom* traduz ἀληθῶς ἀγαθός. Logo, ao contrário do que supõe Bodéüs, e contrariamente à passagem na qual ele busca sustentar a sua afirmação, o amigo *bom* (ἀγαθόν) poderia ser entendido como sendo o virtuoso tomado na sua plenitude, a partir dos argumentos que surgem no prosseguimento do livro IX, e que serão analisados a seguir, mesmo que o “verdadeiramente” não apareça.

Uma outra leitura pode ser encontrada no comentário de Irwin, que aparece na tradução feita por ele da *Ethica Nicomachea* (1999, p. 290). Ao mencionar a referida passagem, Irwin, aludindo às dificuldades que podem ocorrer nas melhores formas de amizade, trata da questão em termos de *mudança de caráter*, mesmo levando em consideração o fato de que uma disposição de caráter é adquirida pela prática reiterada de hábitos bons. O hábito, como já foi visto, pressupõe fixidez e estabilidade, contrariamente a um simples estado (διάθεσις), menos durável e menos estável. Irwin afirma: “desde que isto está concernido com o caráter do amigo, a amizade é ameaçada quando o caráter muda” (*idem*). Ora, se a questão diz respeito à mudança de caráter, o bom amigo da passagem, que sofre uma mudança no seu caráter, é o virtuoso em toda a sua força. Por esta razão, Irwin traduz por “virtuoso”, o que é significativo, pois permitiria mostrar que o homem bom não é outro que o virtuoso em sentido pleno, o homem verdadeiramente bom, contrariamente à interpretação de Bodéüs.

Em defesa de Bodéüs estaria sua opção em compreender que o virtuoso em sentido pleno é apresentado no texto aristotélico como o σπουδαῖος (homem de bem), como aparece nas passagens 1169a 36, 1170a 13-14, 1170a 15, 1170b 5, 1170b 19, estabelecendo uma diferenciação em relação aos homens bons (τοῖς ἀγαθοῖς, 1170a 1, 1170a 12), [ações] virtuosas (ἐπιεικεῖ, 1170a 3), e equânime (ἐπιεικεῖ, 1170a 22).

Ora, o contexto destas últimas passagens não parece conflitar com aquelas listadas por Bodéüs, onde realmente encontramos σπουδαῖος.

Na verdade, parece que mesmo não utilizando σπουδαῖος nas mesmas, o sentido de todas é único, ou seja, expressar o virtuoso, não havendo nelas uma preocupação em diferenciá-las dos outros termos utilizados:

[A] “as ações dos homens de bem (σπουδαίων) que são seus amigos são prazerosas para os homens bons (τοῖ ἀγαθοῖ) (desde que estes possuem, ambos, os atributos que são naturalmente prazerosos) -, se é assim, o homem honesto (μακάριος) necessitará de amigos deste tipo, desde que ele escolhe contemplar ações virtuosas (ἐπιεικεῖ) e que lhes são próprias, e as ações dos amigos bons são deste tipo” (1169b 36 - 1170a 4);

[B] “pois do viver junto aos homens bons (τοῖ ἀγαθοῖ) poderia derivar, também, um cultivo da virtude” (1170a 11-12);

[C] “o que é bom por natureza é bom e prazeroso em si mesmo para um homem de bem (σπουδαίω)” (1170a 15-16). Comparemos esta passagem com “o que é bom por natureza é também bom para o equânime (ἐπιεικεῖ)” (1170^a 21-22).

Estas passagens claramente podem ser lidas como tratando de um mesmo e único personagem, o virtuoso. [A] aponta para esta leitura, e [B] ainda mais firmemente, pois é no convívio com os homens bons é que virtude seria cultivada. O significado de τοῖ ἀγαθοῖ é aparentemente o mesmo que [ἀληθῶ] ἀγαθῶ em 1100b 21 e [ἀληθῶ] ἀγαθόν (1100^b 35 – 1101^a1), do que não discordam Gauthier-Jolif, sendo, por conseguinte, perfeitamente possível entender os homens bons como os virtuosos, pois o convívio com eles poderia levar à aquisição da virtude. De que outro modo esta passagem deveria ser compreendida, se não a compreendemos como uma menção a um grupo de pessoas cuja companhia que levaria, possivelmente, à virtude?

No que tange a [C], a comparação das duas passagens permite que percebamos o estreito vínculo que a terminologia utilizada possui entre si, na medida em que nas mesmas encontramos *o que é bom por*

natureza como estabelecendo o parentesco entre o homem de bem e o equânime (cf. o “naturalmente prazeroso” de [A]).

IV

Poderíamos, para além das passagens mencionadas, citar uma outra, que também lança um desafio para as concepções de Bodéüs e Gauthier-Jolif, e que está presente - e isto é importante tendo em vista o que mencionamos no início deste texto – também na *ENV* 7:

“Não faz diferença se um homem bom tenha defraudado um homem mau ou que um homem mau tenha defraudado um homem bom (επιεικῆς), ou se o adultério foi cometido por um homem bom ou um homem mau. O que importa, ao contrário, é o dano cometido, e a única coisa que a lei considera, tratando as pessoas com igualdade, é se uma pessoa cometeu uma injustiça da qual a outra foi vítima, se uma causou um dano do qual a outra foi vítima” (1132^a 2-6).

Sem dúvida, a leitura desta passagem indica, inelutavelmente, se não uma tese forte no que concerne à mudança de caráter como em 1165b 13-14, ao menos uma tese mais moderada, e não estranha a Aristóteles (cf. *Tópicos* 126a 34-36), de que o homem bom pode fazer o mau.

No livro VIII da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles começa com uma afirmação que identifica a amizade com a virtude, recuando logo em seguida, e sublinhando que, se não é uma virtude, ao menos envolve virtude (1155a 3-5: ἔστι γὰρ ἀρετὴ τῆ ἢ μετ’ ἀρετῆ). Na realidade, jamais Aristóteles indica que a amizade seja uma virtude, e se se observa o tratamento da virtude nos livros VIII e IX da *EN*, ele jamais dá a esta o mesmo tratamento que dá às virtudes morais, ou seja, ela nunca é tratada nesses livros como uma mediedade (μεσότης) entre o excesso e a falta. Nem nesses livros, nem no resto da *EN*, pois nas passagens onde aparece a φιλία como uma mediedade ente o excesso e a falta (1108b 26-30, 1126b 20-28), o contexto faz com que se traduza φιλία como “amabilidade”. Na primeira passagem, o que peca por

excesso é um obsequioso ou um lisonjeador, e o que peca por falta é um importuno ou grosseiro; na segunda, a mediedade não tem um nome próprio, mas se parece de certo modo com a amizade.

Por que isto é importante? Porque mesmo não sendo virtude, ela envolve virtude, estando conectada de modo indissociável com esta, sobretudo no que concerne às melhores formas de amizade, o que poderia supor que a tese desenvolvida acima, e corroborada pelo comentário de Irwin, seria a leitura mais correta da passagem 1165b 13-14: o bom amigo em questão é o virtuoso, e este pode sofrer uma mudança de caráter (Cf., também, *Categorias* 13a 22-23).

Uma leitura como a proposta acima parece adequar-se melhor com passagens do *corpus* aristotélico em geral, como aquelas referentes às *Categorias* e os *Tópicos*, mas também do *corpus* especificamente ético, especialmente em passagens do livro II, III, VII e X da *Ethica Nicomachea*, bem como do livro II da *Ethica Eudemia* e em *Metafísica* Θ. Isto será objeto de um outro texto, porque este tinha somente uma breve preocupação, qual seja, mostrar que a passagem 1165b 13-14 do livro IX da *EN* pode ser perfeitamente defendida como sustentando uma tese acerca da possibilidade de mudança de disposição de caráter em Aristóteles, no sentido de que o virtuoso pode decair. E esta é uma tese muito difícil de construir, pois pareceria mais factível sustentar tão somente a possibilidade da reforma moral do vicioso.

O reconhecimento da existência de indícios de uma suposta *débâcle* do virtuoso é algo que requer muito cuidado e prudência.

Referências

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Ethica Nicomachea* (F. Susemihl, O. Apelt, eds.). Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1903.

_____. *L'éthique a Nicomaque* (trad. R-A. Gauthier, et Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970. 4 Vol.

_____. *Nicomachean Ethics* (trad. D. Ross). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2^a ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

_____. *Etica Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

_____. *Nicomachean Ethics* (translation with historical introduction by C. Rowe; introduction and commentary by S. Broadie). Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004.

NATALI, C. “Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?” *Analytica* 8 (2), 2004: 47-75.

ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nichomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

A teoria da justificação na Meditação sobre a redenção humana de Anselmo de Aosta

Manoel Vasconcellos

"Contemplarei justificado a vossa face; e serei saciado quando se manifestar a vossa glória" (Sl 16,15)

I

Um dos aspectos mais conhecidos e controversos da reflexão filosófico-teológica de Anselmo de Aosta (1033 - 1109) diz respeito àquela que ficou conhecida como a teoria anselmiana da *satisfação* ou da *justificação*, consoante a qual o homem, a partir do pecado original, assume uma dívida para com seu criador; apenas a satisfação de tal dívida torna possível ao gênero humano readquirir a felicidade primitiva que lhe estava, desde sempre, reservada. Apresentada, em sua forma mais acabada e argumentativamente sofisticada no *Cur Deus homo*¹, esta temática se faz também presente em outros escritos anselmianos, antes e depois do referido tratado. Neste breve estudo, pretendemos tecer algumas considerações sobre a ideia de justificação, tal como é apresentada por Anselmo na terceira das suas *Meditationes*.

¹ "Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccatur deo debet facere". *Cur Deus homo* I,11, 68,29 - 69,2.

É interessante notar que o tema está ausente das primeiras obras do autor. Em seus primeiros escritos, ele tem em vista dar conta *sola ratione* de um objeto nada modesto: a essência suprema (Deus) em si mesmo e na sua relação com o homem; tanto no *Monologion* quanto no *Proslogion*, Anselmo discorre sobre a essência e a existência divinas em seus diversos aspectos; no entanto, o autor abre mão de tratar um tema em especial: a *encarnação* do verbo². Esta temática só vai aparecer em escritos posteriores. A encarnação da segunda pessoa da Trindade é o fundamento sobre o qual Anselmo estabelece o problema e formula a resposta em torno do pecado do gênero humano e sua possibilidade de satisfação. Na obra do Doutor Magnífico, o tema aparece de forma mais ou menos intensa em quatro oportunidades: na *Epistola de Incarnatione Verbi* (1092-1094), no *Cur Deus homo* (1098), na terceira das *Meditationes* (1099 - 1100) e também no *De conceptu virginali et de originali peccato* (1100).

A primeira abordagem vem à lume a partir da polêmica em torno do problema dos universais em que Anselmo, na carta sobre a encarnação do verbo, critica Roscelino. Lembremos que Roscelino defendia uma posição realista sobre os universais. Consoante seu *realismo*, ou quem sabe deveríamos precisar, com seu *vocalismo*, entendia o universal como *flactus vocis*, uma pura emissão fonética, de modo que a realidade só pode ser, de fato, encontrada no singular e não no universal. Ora, ao aplicar ao dogma da Trindade o seu entendimento acerca dos universais, Roscelino foi acusado de defender uma concepção triteísta, uma vez que acentuaria a individualidade de cada uma das pessoas trinitárias - como se fossem três anjos ou três almas³ -, enfraquecendo a ideia da unidade substancial trinitária. Pois bem, Anselmo elabora a *Epistola de Incarnatione Verbi* para mostrar quais são, conforme sua percepção, os

² Na *Epistola De Incarnatione Verbi*, ao fazer referência a seus primeiros tratados, Anselmo explicita que neles tratou de vastos temas relacionados a Deus, menos a encarnação: "... quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit". *Epistola de Incarnatione Verbi* 6, 20, 16-18.

³ Cf. *Epistola de Incarnatione Verbi* 2,10,19-20.

erros de Roscelino⁴. Defenderá então a unidade substancial da Trindade e mostrará as razões pelas quais a segunda pessoa, e não outra, assumiu a natureza humana.

A última investida do autor sobre o tema da encarnação se dá no *De conceptu virginali et de originali peccato*. Nesta obra ele retoma temas do *Cur Deus homo* para tratar do pecado original, um tema caríssimo à tradição agostiniana na qual Anselmo está inserido, ainda que em muitos aspectos afaste-se bastante de seu mestre patrístico. O tema principal do escrito é a concepção do verbo no seio da virgem. Já no diálogo *Cur Deus homo*, Anselmo enfrentara o problema. Boso, o interlocutor, colocara a questão de como poderia o verbo encarnado ser preservado do pecado original, uma vez que viera a ao mundo através de uma mulher, ou seja, através de alguém pertencente ao gênero humano, marcado, portanto, pelo pecado original. Na discussão fica esclarecido que só foi possível que o verbo fosse preservado do pecado de origem por ter nascido de uma virgem, a qual foi, *antecipadamente* preservada do pecado, em virtude dos méritos *futuros* da obra redentora do Filho. A resposta, porém, faz surgir um outro problema: se assim é, pode-se, então, dizer que o Filho assumiu de modo absolutamente livre, como diz reiteradamente Anselmo, a obra redentora, uma vez que deve sua própria existência ao fato de sua mãe estar preservada do pecado? Como poderia aceitar livremente a morte, uma vez que, se não morresse não poderia ter sido a causa da preservação do pecado de sua mãe? Em outras palavras, o problema é: como dizer que o verbo encarnado aceitou livremente a morte, uma vez que, sem passar por ela, ele não poderia ter nascido sem pecado? No *Cur Deus homo*, a solução encontrada por Anselmo será estabelecer uma distinção entre dois tipos de necessidade: há uma necessidade *precedente* que é a causa eficiente, mas há também uma necessidade *subsequente* que é criada pela coisa mesma e não por uma causa anterior; é o caso de alguém que está falando: ninguém obrigou que falasse, mas a partir do momento em que fala, é impossível que não esteja a falar. Para Anselmo, a morte redentora do verbo se deu por uma

⁴ Analisamos mais detidamente a crítica de Anselmo a Roscelino no artigo "A Crítica de Anselmo a Roscelino na Epistola De Incarnatione Verbi". *Dissertatio*. Pelotas, v. 17-18, pp. 05-26, 2004.

necessidade subsequente, não sendo impelida por qualquer constrangimento, sendo, pois, a consequência de uma vontade de todo livre. No *De conceptu virginali et de originali peccato*, a questão é retomada em outra perspectiva. Mesmo sem negar o que apresentou no *Cur Deus homo*, Anselmo dirá que o verbo mesmo assumindo a humanidade, foi preservado do pecado original por ter nascido de um modo milagroso, diferente do modo comum dos mortais, razão pela qual a formação do seu corpo, no seio da virgem, não comportava nenhuma mancha do pecado original⁵.

II

Como já foi dito, é no *Cur Deus homo* que a encarnação do verbo e a teoria da justificação são enfocadas com rigor e detalhe. Não é nosso propósito reconstruir os argumentos do vasto tratado anselmiano. Nossa pretensão é mostrar como o problema é retomado e em que perspectiva é apresentado na terceira das *Meditações*; é claro que, assim procedendo, não podemos deixar de aludir à fundamentação que os temas da Meditação encontram no *Cur Deus homo*. As considerações de Anselmo sobre a redenção humana, presentes na terceira Meditação, obedecem a um projeto metodológico bem diverso do *Cur Deus homo*. Com efeito, no tratado, o autor aborda os temas a partir do rigor dialético⁶, na forma de perguntas e respostas, entre um discípulo e um mestre, tomando como plano argumentativo o *remoto christo*: toda a argumentação deveria prescindir de quaisquer fundamentações ou informações hauridas das Escrituras ou mesmo da figura histórica de Jesus Cristo, de modo que tudo o que fosse exposto encontrasse fundamento unicamente no que Anselmo chama de *encadeamento das razões*

⁵ "Si ergo haec ut puto vera sunt: quod assumitur ad prolem de parente, quia nullam habet voluntatem, nullum est in eo peccatum. Itaque perspicuum est quoniam in eo quod filius dei in personam suam assumpsit de virgine, nulla potuit esse peccati macula". *De Conceptu virginali et de originali peccato*, VIII, 149, 17 - 20.

⁶ Referimo-nos a *ars dialectica*, uma das sete artes liberais; a *dialética* que, juntamente com a *gramática* e a *retórica*, fazia parte do *trivium*, é a arte que busca a verdade e afasta-se do erro; nos tempos de Anselmo, a base teórica da disciplina é fornecida, fundamentalmente, pelos escritos lógicos de Aristóteles, traduzidos e comentados por Boécio.

necessárias, de modo que, mesmo alguém que nunca tivesse ouvido falar de Jesus Cristo, deveria ser capaz de compreender a necessidade da encarnação do verbo, a fim de que o homem pudesse vencer o mal e alcançar a felicidade⁷. O *remoto christo*⁸, como se percebe, é uma aplicação do já conhecido método *sola ratione*⁹, inaugurado no *Monologion*, para falar da existência e essência divinas e, agora, utilizado para mostrar que há uma lógica da encarnação, o que torna possível que esta possa ser conhecida e admitida pela razão, independentemente da revelação.

Na terceira Meditação, o procedimento é bem outro, como podemos verificar no *Prologus* às *Orationes sive Meditationes*, escrito cerca de trinta anos após a composição das primeiras orações. Neste prólogo, como é praxe em seus escritos, o autor oferece aos seus leitores algumas orientações sobre o modo como o texto foi composto e a forma como deveria ser lido. Explicita que as orações e as meditações, foram compostas com espírito de amor e piedade, tendo em vista a elevação da alma ao amor e temor divinos¹⁰. Deverão, acentua ele, ser lidas em ambiente tranquilo, longe do tumulto, com calma, em pequenas partes,

⁷ Ainda que Anselmo intente proceder de modo unicamente racional - *sola ratione* - ele parte de alguns pressupostos que, especificamente no *Cur Deus homo*, não são submetidos ao rigor dialético, uma vez que são questões aceitas pelos três monoteísmos; tais pontos serão considerados, na obra, de modo axiomático: é o caso da admissão da ideia de que o homem foi criado para a felicidade, a felicidade não pode ser atingida com o pecado, o homem não vive sem pecar; apenas reconciliando-se com Deus é que o homem pode ser feliz.

⁸ "Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuntium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere". *Cur Deus homo*. Praefatio, 42,9 - 43,3.

⁹ "... hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simpliciter disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet". *Monologion*. Prologus. 7, 7 - 11.

¹⁰ "*Orationes sive meditationes* quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione. Nec debet intendere lector ut quamlibet earum totam perlegat, sed quantum sentit sibi deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat. Nec necesse habet aliquam semper a principio incipere, sed ubi magis illi placuerit. Ad hoc enim ipsum paragraphis sunt distinctae per partes, ut ubi legerit incipiat aut desinat, ne prolixitas aut frequens eiusdem loci repetitio generat fastidium, sed potius aliquem inde colligat lector propterr quod factae sunt pietatis affectum": *Orationes sive meditationes, prologus* (Schmitt III, 3, 1-12).

acompanhadas de pausas para reflexão; nem mesmo é necessário que sejam lidas em sua totalidade ou que se comece pelo início; se o leitor quiser deter-se mais em alguma passagem, repetindo-a, não há problema, mesmo que em detrimento de outros passos, pois a frequente repetição não é prejudicial.

Já no prólogo é possível perceber quão diferentes são as *Orationes sive meditationes* dos demais escritos de Anselmo, marcados pelo rigor dialético, pela construção detalhada e, não raras vezes, bastante sofisticada dos raciocínios, sendo preciso atenção a cada passo da argumentação, para compreender o encadeamento das razões que levará a uma conclusão que pretende ser plenamente acessível à criatura racional. É evidente que uma tal diversidade metodológica estará presente também no que concerne à redenção humana, a qual é apresentada, na terceira Meditação, de forma diferente, ainda que não contraditória com outros textos, sobretudo com o *Cur Deus homo*.

III

Vejamos, pois, o que comunica Anselmo em sua terceira Meditação e tentemos entender as razões pelas quais assim procede. A *Meditatio*, desde suas primeiras linhas, convida a *anima christiana*, igualmente identificada como alma ressuscitada de uma morte opressora, a tomar novo ânimo e fazer memória de sua libertação. Aqui, de modo bem diferente do *Cur Deus homo* e seu *remoto christo*, Anselmo, de pronto, mostra que o fundamento de seu discurso é o Cristo, aquele que pagou, com sua vida, o resgate que libertou a humanidade¹¹. Podemos perceber que o autor não tem em vista um puro discurso dialético, acessível à criatura racional como tal. O texto é dirigido ao cristão que reconhece a quem deve sua salvação; mais do que uma explicação lógica, Anselmo

¹¹ "Ubi ergo et quae est virtus et fortitudo salvatinis tuae? Certe Christus te resuscitavit. Ille bonus Samaritanus te sanavit, ille bonus amicus anima sua te relemmit et liberavit; Christus, inquam. Ergo virtus salvationis tuae virtus est Christi". *Meditatio redemptionis humanae*, 84, 13 - 16.

parece ter em vista o que Corbin denomina, aludindo ao apóstolo Paulo, o símbolo da *palavra da cruz*¹².

Nas obras cuja intenção é apresentar e discutir variadas questões a partir da dialética, Anselmo tem sempre em conta o encadeamento das razões necessárias para atingir a clareza da verdade. Pois bem, na terceira *Meditatio* o autor parece reconhecer os limites da razão diante daquilo que denomina *celata potestas*¹³. Notemos que o autor, nos primeiros parágrafos do texto, é pródigo no uso de termos que apontam para o caráter misterioso do seu objeto de discussão, tais como: *escondido* e *oculto*¹⁴. Mesmo acenando e apelando para a singularidade do tema em questão, Anselmo não deixa de retomar, mesmo que de forma muito breve, alguns pontos importantes que já apareceram no *Cur Deus homo*. É bem verdade que algumas questões importantes do tratado não recebem nenhum aceno da terceira Meditação¹⁵.

Um dos pontos que parece receber uma particular atenção de Anselmo, na *Meditatio*, diz respeito aos supostos *direitos do diabo* sobre o homem. Uma interpretação, oriunda da Patrística¹⁶, postulava a ideia de que o demônio teria eventuais *direitos* sobre o homem, pois Adão escolheu livremente o pecado¹⁷. Anselmo julga equivocada uma tal interpretação, pois o Doutor Magnífico não admite nenhum direito do demônio sobre a humanidade; seria, entende ele, como admitir que um ladrão tem direitos sobre o objeto de seu roubo. Além do mais, o pecado

¹² "Dès son commencement, la IIIe méditation est donc placée sous le signe de la 'parole de la croix' (1Co 1,18) qui annonce le renversement de la non-sagesse en plus que sagesse, et de la non-force en plus que force. Un tel retournement fait de l'événement de la croix l'Événement même de Dieu en sa suréminence, c'est-à-dire au-delà de ce que nous entendons par au-delà". M. Corbin in *L'oeuvre de S.Anselme de Cantorbéry. VI 5*. Introduction, traductions et notes par Michel Corbin et Henri Rochais, p. 417.

¹³ "O celata potestas: hominem in patibulo extensum omnia trahere ad se impum!". *Meditatio redemptionis humanae*, 85, 25-27.

¹⁴ *Abscondita* (84,18) e *absconditum* (84,22-23); *celatum* (84,21) e *celata* (85,25); *occultum* (84,22) e *occulta* (85,27).

¹⁵ É o caso, por exemplo, da longa digressão sobre o pecado dos anjos (*Cur Deus homo* I, 16-18) em que Anselmo, ao falar da queda dos anjos maus, acaba por ressaltar o papel absolutamente singular do homem no mundo criado, uma vez que o gênero humano não foi criado para substituir os anjos caídos; o homem tem, pois, um lugar singular na harmonia da cidade celeste.

¹⁶ Cf., por exemplo, Justino. *Contra haereses* V, 21, 1-3; Agostinho. *De libero arbitrio* III, 10, 31.

¹⁷ Esta concepção ainda persiste nos tempos de Anselmo, pois, inclusive, alguns de seus discípulos pareciam estar convencidos dos supostos direitos diabólicos. É o caso de Gilberto Crispin em sua obra *Disputatio iudei cum christiano*; sabemos também que de Raol de Battle faz referência aos direitos de Satanás.

do homem foi contra Deus e não contra o diabo. Para Anselmo, Deus não abandonou o homem, apesar do pecado, portanto, a pertença do gênero humano é divina e não diabólica. Assim sendo, Anselmo não admite as interpretações que viam o Cristo como aquele que "enganou" Satanás: havia, de fato, quem entendesse que o diabo imaginou-se vitorioso com a morte do verbo encarnado; bem ao contrário, estaria sofrendo sua derrota definitiva, a partir da ressurreição. Cristo, pois, teria enganado o demônio. O erro de tal interpretação, consoante o Doutor Magnífico, está no fato de que Deus é a verdade e a verdade nunca engana¹⁸. Para Anselmo não seria possível que Deus, em sua retidão, fizesse uso de um tal subterfúgio, incompatível com a Verdade que Ele é.

IV

Esclarecido este ponto e, tendo reafirmado - em consonância com o Concílio de Calcedônia¹⁹ - que o verbo encarnado é uma única pessoa com duas naturezas (divina e humana), Anselmo chega ao ponto fundamental da meditação: a *satisfação* ou *justificação*. Neste ponto apresenta, de maneira bastante breve, as mesmas ideias mestras do *Cur Deus homo*. A necessidade de uma satisfação advém do pecado cometido pelo homem²⁰. Anselmo acentua que Deus criou o homem por amor; foi criado bom e feliz e eternamente destinado à felicidade. Ao cometer o pecado, o gênero humano compromete a perfeição do plano divino. Este pecado, dada a sua magnitude, instaura o mal no mundo criado. É um

¹⁸ "Cur, bone domine, pie redemptor, potens salvator, cur tantam virtutum operuisti tanta humilitate? An ut falleres diabolum, qui fallendo hominem eiecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit. Qui ignorat, qui non credit veritatem: ipse se fallit". *Meditatio redemptionis humanae* 85, 30 - 33.

¹⁹ O Concílio de Calcedônia (451), retomando concepções já definidas nos concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (381), apresenta Jesus Cristo como sendo perfeitamente Deus e perfeitamente homem.

²⁰ "Non enim deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo deo satisfaceret. Non egebat deus ut tam laboriosa pateretur, sed indigebat homo ut ita reconciliaretur. Nec egebat deus ut sic humiliaretur, sed indigebat homo ut sic de profundo inferni erueretur. Divina natura humiliari aut laborare nec eguit nec potuit. Haec omnia humanam naturam, ut ad hoc restitueretur propter quod facta erat, necesse erat facere; sed nec illa nec quidquid deus non est ad hoc poterat sufficere. Nam homo ad quod institutus est non restituitur, non ad similitudinem angelorum, in quibus nullum est peccatum, provehitur. Quod est impossibile fieri, nisi omnium percepta peccatorum remissione, quae non fit nisi praecedente integra satisfactione". *Meditatio redemptionis humanae* 86, 64 - 74.

pecado cometido contra Deus, isto é, contra *Alguém* que é detentor de valor e honra infinitos, razão pela qual este pecado acaba por assumir uma proporção eterna e infinita. O plano divino, no entanto, não pode deixar de concretizar-se, pois está fundamentado no amor e tem em vista a beatitude humana. Para que o homem reconcilie-se com seu criador e, em última análise, com sua própria felicidade, é preciso que a *dívida* adquirida com o pecado seja satisfeita. Um grande problema, no entanto, se faz presente: o pecado foi cometido pelo homem e, portanto, a dívida deverá ser paga pelo homem; este, contudo, não pode fazê-lo. Não pode por quê? Porque o responsável pela satisfação deve dar a Deus algo maior - *aliquid maius* -, isto é, deveria ser capaz de um ato super-rogatório, a fim de obter um mérito suficiente para satisfazer a dívida adquirida²¹. Ainda que o homem não tivesse pecado, nada poderia ele ofertar a seu criador que já não Lhe fosse devido; dessa forma, percebe-se que o homem *deve*, mas não *pode* pagar; só Deus pode pagar uma tal dívida, mas Deus nada deve.

A conclusão de Anselmo é que somente um Deus feito homem é capaz de satisfazer o pecado cometido, de modo que o plano divino possa ser realizado e a felicidade humana seja alcançada. O Deus feito homem, enfrentou, portanto, a cruz e a morte, mesmo podendo não fazê-lo e, ao agir dessa forma, no uso da sua mais plena liberdade²², reergueu a humanidade *encurvada*²³ pelo pecado, devolvendo-lhe a *retidão*²⁴. Sua obra foi redentora, levou a cabo um ato de amor, tal como

²¹ "... And any putative redeemer would have to be without sin because only then would such a person in a position to perform an act of supererogation, that is, an act that is non-obligatory and generates a merit sufficient to atone for human sin (i.e. a merit of infinite worth). Any sinful human would be incapable of producing such an act since he or she is already infinitely indebted to God on account of his or her sinful condition. And any sinless human would still be incapable of producing a supererogatory act of sufficient merit to balance off the sin of all humanity, since no mere human moral action generates an infinite merit that can be applied to all humanity". CRISP, Oliver D. *Original Sin and Atonement*. In: FLINT, Thomas P. RFA, Michael C. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 432.

²² "Nec humana naturae in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate. Nec alicui violentiae succubuit; sed spontanea bonitate, ad honorem dei et utilitatem aliorum hominum, quae illi mala voluntate sunt illata laudabiliter et misericorditer sustinuit; nec ulla cogente oboedientia, sed potenti disponente sapientia". *Meditatio redemptionis humanae*, 87, 103 - 88, 108.

²³ No primeiro capítulo do Proslogion Anselmo identifica o homem pecador com o homem encurvado: *incurvatus non possum nisi deorsum aspiciere, erige me ut possim sursum intendere*". *Proslogion* I, 100, 10-11.

²⁴ Retidão, identificada com Justiça e Verdade, é uma noção absolutamente central na ética anselmiana. No tratado *De Veritate*, Anselmo define a Verdade como sendo "*rectitudo mentis sola perceptibilis*" (191, 19 -20) e a Justiça como "*rectitudo voluntatis propter se servata*" (194, 26).

maior não pode ser pensado - a analogia com o *Proslogion* em que o nome de Deus é *aliquid maius cogitari potest*²⁵, não é mera coincidência - obtendo para si e, transferindo à humanidade pecadora, os méritos de tal ato. Além de libertar o homem, a obra redentora mostrou à humanidade em que consiste a vida virtuosa: conformar a vontade livre à vontade divina. Assim procedendo, o homem *honra* a seu criador. Uma tal *submissão*, na perspectiva de Anselmo, é a mais perfeita *liberdade*²⁶.

V

O que gostaríamos de destacar, neste breve estudo, é que o tema da redenção da humanidade, através da satisfação ou justificação da dívida é enfrentado de um modo muito próprio na terceira meditação, tal abordagem singular é, obviamente, diferente do modo como o tema é explicitado no *Cur Deus homo*. No entanto, não há contradição entre os dois escritos, uma vez que ambos estão perfeitamente integrados no amplo projeto da obra anselmiana em que a *fides* e a *ratio* não se opõem, mas também não se confundem. O texto que analisamos é uma *meditatio*. Ora, a meditação não é algo de menor importância no trabalho especulativo do doutor aostano. Anselmo, como monge beneditino, tinha a meditação como algo bastante integrado em sua vida²⁷. Uma análise atenta dos escritos de Anselmo, mesmo aqueles em que a *sola ratio* é mais evidente, mostra que a meditação não é apenas um elemento da vida religiosa, mas também da vida intelectual. Assim como fé e razão não se opõem, nem se confundem, também podemos dizer que o monge e o filósofo estão integrados no projeto intelectual do Doutor Magnífico.

²⁵ Cf. *Proslogion* II.

²⁶ Um melhor entendimento da noção de liberdade no pensamento de Anselmo implicaria na análise da sua *trilogia moral*, composta pelos tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. Tais considerações, contudo, extrapolariam em muito os limites do presente estudo.

²⁷ “Gli elementi fondamentali della meditazione sono perciò la lettura, il pensare e il ricordare, intimamente connessi. Il momento riflessivo è rappresentato, assai più che da un esercizio di razionalità pura, da un’incessante considerazione che si realizza nella continua pronuncia e, similmente a questa, in una Vera e própria *ruminatio* intellettuale. Il suo fine, poi, non è la chiarificazione intellettuale ma l’adesione esperienziale. La *lectio* tende perciò, attraverso la *meditatio*, alla *oratio*.” Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 66.

Importa não esquecer que, para Anselmo, a razão sempre toma como ponto de partida o conteúdo da fé, motivo pelo qual a linguagem deve confrontar-se com um objeto que, de certa maneira e em certa medida, permanece oculto. Meditação e rigor dialético são aspectos integrantes e fundamentais da reflexão de Anselmo, pois é um mesmo espírito que anima as meditações e os textos em que o teor dialético é preponderante. A evidente separação metodológica não implica numa reflexão cindida²⁸.

Quanto à redenção humana, independentemente da forma do discurso, transparece a ideia do profundo vínculo entre o homem e Deus, ideia esta sempre recorrente, desde os primeiros tratados do Doutor Magnífico. No horizonte intelectual anselmiano uma adequada compreensão da vida humana precisa levar em conta aquilo que poderíamos designar uma “estrutura ontológica fundamental”, cuja fonte é Deus. É o que está manifesto, quase ao fim da terceira meditação, quando Anselmo expressa o desejo de poder experienciar amorosamente aquilo que é objeto de seu conhecimento racional²⁹. Para saber quem é o homem, qual seu destino, como ele se relaciona com o outro, consigo mesmo e com o mundo, é preciso ter em conta que ele é uma criatura racional, inserida num projeto maior que tem em vista a perfeição e a beatitude. O fim da criatura racional é honrar a Deus, isto é, conformar a própria vontade à vontade divina. Honrar a Deus, para Anselmo, significa conduzir a existência em todas as suas dimensões em consonância com um projeto amoroso. Nesse sentido, o honrar a Deus, o ser submisso à sua vontade é a justa resposta do homem ao seu criador e é o caminho para conquistar a plena *liberdade*³⁰ que conduz à beatitude que é origem e destino do homem. O mal não se encaixa num tal projeto, daí a

²⁸ Cf. Roberto Nardin. *Metafísica e Rivelazione in Sant'Anselmo. Path 5/2*, 2006: 341-363.

²⁹ "Certe, domine, quia me fecisti, debeo amori tuo me ipsum totum; quia me redemisti, debeo me ipsum totum; quia tanta promittis, debeo me ipsum totum. Immo tantum debeo amori tuo plus quam me ipsum, quantum tu es maior me, pro quo dedisti te ipsum et cui promittis te ipsum. Fac precor, domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum. Plus debeo quam me ipsum totum, sed nec plus habeo nec hoc ipsum possum per me reddere totum; trahe tu, domine, in amorem tuum vel hoc ipsum totum. Totum quod sum tuum est conditione; fac totum tuum dilectione". *Meditatio redemptionis humanae* 91,192 – 200.

³⁰ No *De libertate arbitrii*, Anselmo define a liberdade como "*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*" (225, 6 - 7).

necessidade da redenção. O acontecimento da encarnação não é visto como um menosprezo da natureza divina, mas como o mais perfeito e elevado gesto de valorização da natureza humana.

Referências

ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: la logica della redenzione*. Roma: PUG, 2002.

ANSELMO. *Opera Omnia - S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi - ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.

_____. *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery, sous la direction de Michel Corbin* - textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986ss.

FLINT, Thomas P. REA, Michael C. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 432-433.

NARDIN, Roberto. Metafisica e Rivelazione in Sant'Anselmo. *Path* 5/2, 2006: 341-363.

ROGERS, Katherin. *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SCIUTO, Italo. *La Ragione della Fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Genova: Marietti, 1991.

VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. *Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ZOPPI, Matteo. *La Verità sull'uomo - l'antropologia di Anselmo d'Aosta*. Roma: Città Nuova, 2009.

II - JUSTIFICAÇÃO DA NORMA

En torno a la polémica Habermas – Putnam sobre la validez racional de los juicios éticos y morales

Ricardo Navia

I

Tanto Hilary Putnam como Jürgen Habermas son pensadores que se han destacado no solo por la relevancia y solidez de sus aportes sino también por la amplitud de sus intereses y de sus obras. Sin embargo, pese a esta enorme amplitud y relevancia, el tema de la posibilidad de la fundamentación racional de las estimaciones éticas y morales ha despertado en ambos un muy particular y permanente interés. Es quizás por ello que casi al final de sus carreras ambos se prestaron a una singular y sostenida polémica sobre el tema, que ya lleva casi tres intervenciones de cada lado.

El debate comenzó cuando Putnam pronunció su conferencia sobre “Valores y normas” durante un congreso en Fráncfort con motivo del septuagésimo cumpleaños de Habermas; se continuó con la respuesta de éste durante un Encuentro sobre la obra de Putnam y el pragmatismo que tuvo lugar en Munich un año después, ocasión en la cual Putnam presentó su réplica. La polémica tuvo una nueva ronda en noviembre de 2002, en un coloquio que se desarrolló en la Northwestern University de Estados Unidos

bajo el tema: “*Norms, Facts and Values. A discussion between H. Putnam and J. Habermas*”. Según mi información, estas dos últimas intervenciones no han sido aún publicadas.

Vale remarcar que el debate tiene toda la relevancia propia de un tema central de la ética y la filosofía política contemporáneas, pero además es especialmente significativo en lo argumentativo por cuanto se produce entre dos pensadores que coinciden en varios rasgos centrales de sus filosofías. A saber: el rechazo de ambos tanto al realismo metafísico como al relativismo, su afirmación de posiciones ético-cognitivistas, su interés por una racionalidad consecuente pero no cientificista, su intento de conciliar, de diversos modos, la tradición kantiana con la tradición pragmatista y con ciertos elementos de la filosofía del lenguaje, rasgos, todos ellos, que han ido acercando sus posiciones en varios aspectos desde comienzos de los 90. Con ese trasfondo en común, los puntos de discrepancia y sus respectivas argumentaciones diferenciales cobran máxima significación.

Es también destacable que estamos frente a una polémica bien típica de la filosofía contemporánea, incluso, yo diría, típica de la filosofía postwittgensteiniana, puesto que la tradición desde la antigüedad clásica siempre tendió a pensar que el mero hecho de las discrepancias y pluralismos valorativos era un argumento suficiente para dudar radicalmente de toda posible objetividad de los enunciados estimativos. También es un tema típicamente contemporáneo porque como bien lo han señalado ambos autores, la Ilustración nos legó el problema de cómo compatibilizar la defensa de la tolerancia frente al pluralismo de costumbres, de creencias religiosas, de manifestaciones artísticas, de creencias políticas, etc., a la par de afirmar la necesidad y la pretensión de validez universal para esa misma tolerancia y otros derechos y procedimientos básicos que la acompañan y la posibilitan desde el siglo XIX (estado de derecho, democracia, etc.).

El tema central de la discusión es la posibilidad de formular y justificar enunciados objetivos sobre normas y valores, o, como dicen Vega y Gil: “cómo entender el sentido cognitivo de los enunciados de valor”. Sobretudo en el contexto de sociedades democráticas contemporáneas caracterizadas por el “hecho del pluralismo” (Rawls), que incluyen concepciones sobre el bien muy diversas e incluso contradictorias entre sí.

La presencia de esos desacuerdos inconciliables, ¿inviabiliza la posibilidad de lograr objetividad en los juicios estimativos? Un argumento del escepticismo antiguo sostenía que: dado que para admitir algo como un hecho objetivo se requiere que sea reconocido más allá de divergencias, entonces en los dominios de lo estimativo donde impera el pluralismo, no habría posibilidad de enunciados objetivos e incluso el relativismo se tornaría inevitable.

Sin embargo, tanto Habermas como Putnam, sostienen que el pluralismo ético de hecho no quita la posibilidad de justificar la objetividad de los juicios de valor, aunque – y aquí nace la polémica – ambos fundamentan tal posibilidad de distintos modos.

Un aspecto fundamental de este debate está constituido por el modo en que ambos visualizan la relación entre la objetividad de los juicios científicos y empíricos y la objetividad de los juicios de valor. Si en los juicios empíricos la objetividad está posibilitada por la existencia de entidades independientes, ¿qué tipo de hechos serían los que podrían posibilitar la objetividad de los juicios ético-morales? El espectro de la postulación de entidades especiales, que daría lugar a algún tipo de realismo metafísico, comienza a acechar con esta cuestión. En el otro extremo, las concepciones naturalistas y positivistas, que intentan no recurrir a entidades o propiedades no directamente derivadas o postuladas por las explicaciones científicas, se niegan a concebir ningún tipo de hecho normativo independiente del accionar valorativo de los propios sujetos.

Por su parte, las posiciones no-cognitivistas sostienen que los enunciados evaluativos y normativos, pese a su apariencia asertórica, en realidad no expresan proposiciones que podamos catalogar como verdaderas o falsas y, por tanto, no pueden aspirar a ningún tipo de objetividad.

II

Frente a este cuadro de problemas, nuestros dos autores, van a sostener algunas posiciones en común que conviene reseñar antes de dibujar sobre ellas los argumentos diferenciales. Seguimos en esta parte la presentación

que hacen Vega y Gil en la Introducción a la versión española de los tres primeros textos de la polémica.⁽¹⁾

1 – Tanto Putnam como Habermas rechazan las posiciones no-cognitivistas, a partir de que en base a argumentos de tipo pragmatista, se oponen a la equiparación de la objetividad de los enunciados normativos con la de los enunciados empíricos y científicos. Van a concebir la posibilidad de que la objetividad de los enunciados valorativos pueda estar basada no en la contrastación con hechos independientes sino en cierto tipo de razones.

2 – Ambos rechazan una ontología realista que postule la existencia de entidades o cualidades no naturales que se supone que serían captables por algún tipo especial de facultad (intuición axiológica) que serviría para definir la corrección o incorrección de los enunciados valorativos.

3 – Por último, ambos rechazan “la ontología deflacionaria de cierto realismo reductivo”⁽²⁾ que sostiene que las propiedades a que refieren nuestros lenguajes normativos no son propiedades o conceptos con un estatuto propio sino que, más allá de la aparente especificidad, son propiedades naturales y por tanto los enunciados son reductibles a un lenguaje naturalista.

4 – A partir de que tanto Putnam como Habermas comparten aspectos básicos del llamado “giro pragmatista”, Habermas y Putnam rechazan ciertas concepciones tradicionales sobre la objetividad, la representación y la racionalidad y por tanto, ya no van a concebir la objetividad a partir de una imagen del conocimiento como una representación de una realidad independiente del lenguaje; sino que, dada la interpenetración entre lenguaje y mundo, las pretensiones cognitivas de nuestros enunciados remiten más bien a entendimientos intersubjetivos en el seno de una determinada comunidad.

Otros rasgos en común entre nuestros dos autores pueden rastrearse en *Verdad y Justificación*, obra de Habermas del mismo año en que se abre la polémica (1999).

¹ Vega Encabo, J. y Gil Martín, J., Introducción: Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo, en Putnam, H. & Habermas, J. *Normas y valores*, Ed. Trotta, Madrid, 2008.

² Vega Encabo, J. y Gil Martín, J., Introducción: Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo, en Putnam, H. & Habermas, J. *Normas y valores*, p. 16.

Allí, Habermas plantea sus críticas a Rorty desde una posición que él cataloga como “pragmatismo kantiano”, cuyos aspectos centrales dice compartir con Putnam. Continuamos entonces la enumeración de posiciones compartidas.

5 - En ambos las condiciones trascendentales para el conocimiento de los objetos no vienen dadas por estructuras subjetivas sino por la primacía de las prácticas de los seres capaces de acción y de lenguaje. Las condiciones de posibilidad ya no se encarnan en un sujeto atemporal e inmutable sino en prácticas lingüísticas y en formas de vida socioculturales.

Sin embargo, tanto para Putnam como para Habermas el desarrollo de esa experiencia consigue exceder los límites de las condiciones contextuales de la justificación al interior de los juegos del lenguaje. Escribe Habermas: “La concepción destrascendentalizada de la espontaneidad creadora . . . es compatible . . . con la expectativa de descubrir rasgos trascendentales universalmente extendidos que caractericen la constitución de las formas socioculturales de vida en general” (3). Por su parte Putnam en su célebre ensayo *Porqué la razón no puede ser naturalizada*, sostiene que la razón es en parte inmanente y en parte trascendente al contexto, lo cual se manifiesta en la posibilidad de crítica pluscontextual que se evidencia en los cambios de paradigma.

6 – Una última idea enlaza el kantismo wittgensteiniano de Putnam con el pragmatismo kantiano de Habermas: la prioridad de la práctica y de la perspectiva de la primera persona. Dado el carácter esencialmente normativo de nuestras prácticas (incluyendo las de justificar enunciados) es necesario ubicarse en la lógica interna de un juego del lenguaje para comprender cómo se dan en el las condiciones de justificación.

Los puntos de divergencia aparecen claros desde las dos primeras intervenciones. Putnam va a comenzar señalando que es injustificada la distinción habermasiana entre normas y valores. Lo cual, a su vez, como para Habermas sólo las normas están regidas por el principio de universalización, trae además dos consecuencias negativas relevantes: deja a los valores en el campo de lo no cognitivo y, con ello, no da un sentido compartido al

³ Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 28.

vocabulario evaluativo que es el que proporciona contenido a las normas que intenta privilegiar.

Por su parte, Habermas va a criticar a Putnam por su intento de validación racional de los valores en una modalidad de validación prácticamente igual a la de los enunciados empíricos que, según él, conduce a Putnam a un realismo de los valores que ambos intentaban evitar; frente a todo lo cual, Habermas reivindica la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica.

En este contexto polémico, los objetivos de esta exposición son:

- Reconstruir los argumentos básicos de la polémica.

- Pronunciarme sobre algunos de los puntos en cuestión, indicando una forma de integrar aspectos de ambas visiones, que estimo podría conseguir con menos dificultades el objetivo que ambos comparten, de fundamentar la posibilidad de una ética cognitivista que eluda los problemas del relativismo sin recaer en las dificultades del realismo metafísico.

- Señalar algunos aportes al tema de la posición de Putnam que, en mi opinión, no han sido suficientemente realizados, ni siquiera en las propias intervenciones del autor.

III

Los argumentos básicos de la polémica

La posición básica de Habermas

Habermas establece una neta distinción entre normas morales y valores éticos. Sobre las normas sostiene que son universalmente válidas, en tanto de los valores considera que sólo son una expresión de preferencias limitadas a un contexto sociocultural.

Para él las normas morales están justificadas por el principio de universalización y apuntan básicamente a lograr la justicia, en tanto los valores dependen de la concepción que la comunidad tenga de la vida buena. En relación a las normas, el principio U, a su vez, está procedimentalmente controlado en la medida en que para Habermas “cada norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos

secundarios que se siguen de su acatamiento general para los intereses de cada persona . . . puedan ser aceptados por todos los afectados . . .”⁽⁴⁾, bajo las condiciones ideales de comunicación, la que a su vez está enraizada en los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general (Ibid, p. 97).

Estos mismos presupuestos normativos del discurso prefiguran según Habermas la idea de un mundo plenamente inclusivo y esta idea opera como un referente dentro del discurso moral, como una instancia análoga a la indisponibilidad del mundo objetivo.

Para Habermas, a diferencia de las pretensiones de verdad del discurso empírico cuya verdad depende en cierto modo de la contrastación con objetos o hechos independientes, la corrección de las normas morales depende exclusivamente de la aceptabilidad racional de un discurso guiado por la idea de la inclusión universal de sus participantes (reales o potenciales), o sea, puede ser evaluada en términos exclusivamente epistémicos y excluye todo referente ontológico.

De ese modo, Habermas sostiene un cognitivismo fuerte con respecto a las normas morales. Sin embargo, si pasamos a los valores éticos, él va a sostener allí solo un cognitivismo débil. Los valores forman parte de la pluralidad de los mundos de la vida (contextos socio-culturales); su objetividad se funda en que tienen el reconocimiento intersubjetivo de esa comunidad.

Posición de Putnam

Putnam parte de considerar la tesis habermasiana que distingue claramente entre normas morales y valores éticos. Como ya vimos, Habermas sostiene que solo las normas son universalmente válidas, en tanto de los valores considera que son una expresión de preferencias limitadas a un contexto sociocultural.

Frente a ello, la tesis central de Putnam en este tema es que podemos justificar la objetividad de los valores y que, por tanto, la tesis habermasiana de que la única norma universalmente válida es la norma de la acción comunicativa, es excesiva e inconvenientemente restrictiva. Para defender esta

⁴ Habermas, J. *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Madrid, p.86.

posición Putnam se vale de dos argumentos básicos: el llamado argumento de los cómplices culpables y el argumento de la indispensabilidad.

Según el primero de estos argumentos, nuestra concepción del mundo está formada por enunciados en los que se entretajan inextricablemente elementos descriptivos y valorativos. Esto, que a veces se conoce como el argumento de los “cómplices culpables”, aunque resulta más adecuada la denominación de Mc Dowell que la llama Tesis de la inseparabilidad (⁵), apunta a que no solo los enunciados valorativos sino incluso los enunciados descriptivos de las ciencias presuponen valores. En el caso de las ciencias, son presupuestos valores epistémicos (simplicidad, coherencia, elegancia, alcance explicativo, etc.). Sostiene Putnam en *El colapso de la dicotomía hechos-valores*: “la ciencia presupone valores y esos valores (coherencia, simplicidad, etc.) están en el mismo barco que los valores éticos con respecto a la objetividad” (⁶).

Ya este argumento está indicando que si reconocemos alguna clase de objetividad a los juicios descriptivos debemos hacer algo parecido con los juicios valorativos.

Por su parte, la primacía de la práctica y del punto de vista del agente, típica de la tradición pragmatista, conduce directamente al argumento de indispensabilidad según el cual la objetividad no se necesita apoyar en un cierto dominio de objetos, sino más bien en el reconocimiento de la función que esos enunciados cumplen en cierto juego de lenguaje, dando inteligibilidad a ciertos conceptos y prácticas del juego y legitimando con ello cierto esquema conceptual. Sólo si pretendemos ubicarnos en un punto de vista exterior, arquimedeano, podemos dejar de advertir el sentido cognitivo de esos enunciados y conceptos.

En el ámbito ético, el argumento plantea que la inteligibilidad del juego del lenguaje moral solo es posible suponiendo que los enunciados morales son verdaderos o falsos, esto es, que son cognitivamente significativos. Con este argumento se confirma una nueva forma de entender la objetividad, una forma que permite comprender el sentido de un hecho tan básico como que las

⁵ J. Mc Dowell, “Non-Cognitivism and Rule Following”, en Íd., *Mind, Value, and Reality*; citado por Putnam, H. en *Normas y valores*, trad. p.56.

⁶ Putnam, H. *The Collapse . . .*, pág. 4 (citd por VG p.23).

razones tengan autoridad para nosotros, esto es, una forma no preeminentemente ontológica sino lingüístico-trascendental, de entender tal autoridad.

Si a esto agregamos que también es normativa nuestra racionalidad epistémica, que a veces se quiere usar para justificar o cuestionar a los juicios evaluativos, se llega a que, por el contrario, este argumento aventajaría al clásico porque lograría una justificación que no fuera circular.

Por su parte, los argumentos que adoptan un punto de vista externo, y que concluyen negando la cognitividad y la objetividad del lenguaje moral, parten de la suposición de la irreductible dicotomía entre hechos y valores. Yo diría más bien, que suponen la identificación de criterio de objetividad con referente empírico, lo cual no es más que un supuesto.

Putnam observa además que la tesis restrictiva de Habermas conduce a un no cognitivismo de los valores.

IV

Respuesta de Habermas

En su intervención⁽⁷⁾ Habermas comienza reseñando algunos puntos de coincidencia con Putnam que ya fueron señalados: la idea de la inmanencia y trascendencia de la razón, la idea de que no sólo la ciencia no agota todo lo que podemos conocer sino que se encuentra normativamente estructurada, el reconocimiento de términos valorativos densos que tienen apariencia y funcionamiento de términos descriptivos pero que ambos autores reconocen que son descriptivos y valorativos a la vez.

Sin embargo, a partir del párrafo (7) de su conferencia Habermas pasa a criticar la parte de la propuesta de Putnam que no le resulta satisfactoria, que él engloba bajo la idea de la no “diferenciación entre los modos de validez de los juicios de hecho y los juicios de valor”⁽⁸⁾. Para ello identifica tres argumentos de Putnam que se propone analizar y rebatir: 1) el

⁷ Habermas, J. “Un comentario al pragmatismo kantiano de H. Putnam”, en Habermas y Putnam, *Normas y valores*, pp. 79 - 106.

⁸ Habermas, J. “Un comentario al pragmatismo kantiano de H. Putnam”, en Habermas y Putnam, *Normas y valores*, p. 94.

solapamiento de valores cognitivos y valores no cognitivos, 2) el parentesco entre el pluralismo de las teorías y el pluralismo de las visiones del mundo y 3) la evaluación transcultural de prácticas y condiciones sociales.

1. Respecto al primer argumento dice que “Putnam concibe la base de valores de la investigación como un dato concluyente de que no hay una determinación valorativamente neutral de los hechos en la ciencia, como tampoco la hay en la ética o cualquier otro ámbito del saber.”⁽⁹⁾ Pero, replica Habermas: “este primer paso puede desdramatizar la oposición entre el conocimiento empírico y el conocimiento ético únicamente si se puede demostrar que hay un continuo entre las orientaciones de valor cognitivas y las no cognitivas.”⁽¹⁰⁾ Sin embargo, según Habermas, tal cosa no puede demostrarse pues “los valores cognitivos se caracterizan por su referencia funcional a la verdad” cosa que no se da en los otros casos. Como, a su vez, Habermas sabe que Putnam aduce que la verdad misma es un valor que se entreteje con otros valores, aclara que “no es la verdad como tal, sino el concepto epistémico de cerciorarse de la verdad lo que constituye la idea regulativa que guía nuestras prácticas de investigación”.⁽¹¹⁾

Seguramente Putnam no accede a esta distinción por cuanto entiende – siguiendo la tradición pragmatista – que aún el objetivo de “perseguir la verdad” sin especificaciones es una idea vacía y darle contenido es lo que requiere ciertas opciones valorativas, con lo cual tendería a mantener la equiparación.

2. En relación al argumento de Putnam de que si bien hay pluralismo ético (de proyectos de vida y de “concepciones del bien”) y no es dable esperar convergencia en esa área, algo análogo ocurre en el ámbito del conocimiento empírico; Habermas sostiene que si bien es cierto que no hay evidencia de convergencia en materia científica, sin embargo el propio Putnam ha argumentado contra la tesis de la inconmensurabilidad y a favor de ciertas evaluaciones transparadigmáticas, lo cual indicaría cierta tendencia convergente que se daría en el nivel moral. Mientras en el ámbito ético hay desacuerdos razonables que “hacen que cualquier intento ulterior de alcanzar pese a todo un consenso sea absurdo”; en las cuestiones ético-existenciales las opciones

⁹ Op. Cit., p. 94.

¹⁰ Ibidem, p. 94.

¹¹ Ibidem, p. 95.

diferenciales son esenciales y hacen que el conocimiento ético sea básicamente contextual y no pueda aspirar a validez universal.

En mi análisis, parece que Habermas más que erosionar la indistinción entre los modos de validez de los juicios de hecho y los juicios de valor, está si reafirmando la distinción normas / valores.

3. Habermas señala que hay una ostensible contradicción entre dos ideas putnamianas. Por un lado, que “las formas de vida, las concepciones éticas . . . y las culturas se componen esencialmente de conceptos de valor “densos” . . . de tal modo . . . que incluso las relaciones interpersonales reguladas legítimamente tan sólo pueden ser enjuiciadas desde perspectivas locales”(12). En tanto, por otro lado el mismo Putnam sostiene que “conceptos abstractos como “bueno”, “correcto”, “deber” y “obligación” desempeñan el mismo papel gramatical en todos los lenguajes evaluativos”(13), lo cual hace que, según Putnam, sea posible formular juicios de valor transculturales acerca de actos de otras culturas (cita a Putnam, en (14)).

Para Habermas esa posibilidad diferencial precisamente está indicando la distinción que Putnam rechaza entre “una moral universalista de la justicia y una ética particularista del plan de vida.” E ilustra tal distinción apelando a un juicio transcultural que sabe que Putnam comparte porque lo ha manifestado muchas veces:

“Llamamos cruel a la tortura de los seres humanos no sólo entre nosotros, sino en todo lugar. Pero de ningún modo nos sentimos justificados a protestar contra las prácticas educativas y las ceremonias matrimoniales que nos son extrañas, . . .”. (15)

Como decíamos arriba, la preeminencia para Habermas de las normas morales sobre los valores éticos no significa que para este autor los valores sean arbitrarios o puramente subjetivos, por el contrario, los valores ostentan una cierta objetividad emanada del “reconocimiento intersubjetivo de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones”

¹² Ibidem, p. 97.

¹³ Ibidem, p. 97.

¹⁴ Putnam, H. “Pragmatism and Relativism”, en Íd., *Words and Life*, cit., p. 191.

¹⁵ Habermas, J. “Un comentario al . . . p. 97.

(p.98) en el contexto de una determinada forma de vida (cognitivismo débil). Muy distinta es la objetividad en sentido fuerte que ostentan “las cuestiones de justicia postradicional” donde “se ponen en juego estándares evaluativos que trascienden el contexto” de las comunidades particulares. En ese nivel de lo moral, “son correctos aquellos juicios que merecen reconocimiento universal, es decir que podrían encontrar el asentimiento de todas las personas afectadas dentro de un discurso racional conducido bajo condiciones aproximadamente ideales” (p.99).¹⁶

Para Habermas, los diversos tipos de enunciados se diferencian por el tipo de razones que son adecuadas en cada caso para justificarlos; y el tipo de razones marca el tipo de validez de los enunciados, el sentido ilocucionario con que se usan. Los juicios morales, igual que los juicios empíricos y matemáticos se caracterizan por una pretensión de validez universal y eso los distingue de los juicios de valor que no acceden a la aprobación universal sino solo el reconocimiento de quienes comparten ciertos estándares de valor de una cierta comunidad.

Habermas señala que Putnam al negarse a distinguir la validez veritativa de los enunciados empíricos y la validez deóntica de las obligaciones morales, procede a una equiparación entre valores particulares y normas universalmente vinculantes. Y el abandono de esta distinción quita fundamento a una concepción universalista de la moral que Putnam quería consolidar. Tal lo que ocurre al nivel de las comunidades relativamente aisladas, pero esta no es ya, según Habermas, la situación de las sociedades (o el mundo) contemporáneos, donde se trata de cómo regular los conflictos y las relaciones entre diversos colectivos con ideales muchas veces antagónicos. En las heterogéneas sociedades contemporáneas una regulación en el sentido de “los principios del universalismo igualitario, de los derechos humanos y la democracia” no puede seguir la lógica de las sociedades con un proyecto de vida y de bien común únicos y compartidos. Por todo ello, según Habermas es importante distinguir el nivel de las normas racionalmente universalizables del nivel de la coherencia evaluativa en una comunidad más o menos homogénea.

¹⁶ Ibid, p. 99.

V

Profundizando la posición de Putnam

La parte central de la crítica de Putnam a la posición de Habermas consiste en cuatro puntos que podríamos sintetizar del siguiente modo:

1. Si se niega status cognitivo a los valores éticos y solo se lo reconoce a las normas morales de la Ética Discursiva (ED), esta última termina reducida a un minimalismo formalista con escasa capacidad de resolución de conflictos ético-morales y por su parte, los valores quedan relegados a un relativismo sociologista. En términos hegelianos sería una “moral carente de eticidad”.

2. La norma universal de la ED no puede ser la única norma universalmente válida porque para su propia formulación se requieren términos éticos densos.

3. Desde el momento en que nuestras normas universalizadas contienen términos éticos, “cualquier tipo de relativismo con respecto a los valores no puede dejar de afectar a las “normas””.⁽¹⁷⁾

4. Para que la ED y la Situación Ideal de Habla (SIH) pudieran ser una condición no sólo necesaria sino también suficiente para producir verdades éticas, esta tendría que ser formulada con la ayuda de términos éticos densos.

Veamos algunos de estos argumentos con cierto detenimiento.

2. Putnam sostiene que, a pesar de que él comparte la Ética del Discurso de Habermas, la norma universal de ésta no puede ser la única norma universalmente válida. Para empezar porque ella requiere de otros términos que, por ejemplo, sirvan para distinguir un cumplimiento sincero de un mero cumplimiento formal de dichas normas y dichos términos provienen de nuestra terminología ética básica.

Precisamente Putnam va a hacer hincapié en términos como “sincero” que efectivamente necesitamos para formular y aplicar las normas

¹⁷ La misma expresión aparece en Putnam, H.: Normas y valores p. 60 y en Respuesta a J. Habermas p. 110.

universales. Para él, en la tradición filosófica y en el no cognitivismo contemporáneo (Carnap, Reichenbach, Stevenson) se consideró que todas las expresiones éticas necesariamente contenían palabras éticas abstractas como bueno, malo, correcto, debería, etc... Sin embargo, sostiene, sobretodo a partir del trabajo de Iris Murdoch (¹⁸), se constató que también se pueden formular juicios de valor sin emplear dichas palabras, sino usando otros términos que tienen apariencia descriptiva pero encierra también una carga valorativa, como por ejemplo: cruel, sensible, refinado, vulgar, espontáneo, impostado, agradable/desagradable, etc... a los cuales se les ha dado en llamar “términos éticos densos”.

Lo más relevante en relación a estos términos es que en ellos lo descriptivo no se puede desligar de lo valorativo; ni tampoco, como suponía la psicología de las facultades, se puede distinguir una parte proveniente de la percepción que sería neutra, y otra proveniente de la voluntad que sería la que pone el valor. Por el contrario, son actitudes irreductibles que se adquieren en un cierto contexto cultural.

3. Otra crítica que va a formular Putnam es que: desde el momento en que nuestras normas universalizadas contienen términos éticos, “cualquier tipo de relativismo con respecto a los valores no puede dejar de afectar a las “normas””. (¹⁹)

Pasa luego a analizar posible réplicas de Habermas.

1 – Plantea que si la ética del discurso es universalmente aplicable entonces tiene que presuponer que los términos éticos involucrados, p. ej.: “castidad”, tienen una forma de ser entendidos por otras comunidades para ser cognitivamente significativos; pero, si esto es el caso, entonces dichos términos no tienen que tener el acotamiento contextual con que Habermas los concebía.

2 – Antes de la *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas defendió la Ética Discursiva con la ayuda de la pragmática trascendental de Apel, quien siguiendo a Peirce sostenía que “la verdad se equipara a lo que se acordaría en el límite de una discusión indefinidamente continuada” (p. 62). A partir de

¹⁸ Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, London, 1970, p. 17 ss.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

lo cual, si hay verdad en una discusión ética, entonces al cabo de una discusión suficientemente prolongada se debe llegar a una convergencia.

Pero esto último para Putnam es claramente inaceptable, por varias razones:

A – Para empezar las normas que rigen la SIH no pueden ellas mismas justificarse por una discusión en SIH (Putnam, Valores y normas, p. 67) .

B – Pero, sobretodo: aun cuando esos fueran condiciones necesarias para encontrar la verdad luego Apel-Habermas deberían demostrar que son condiciones suficientes para que el resultado de una tal discusión en temas éticos sea inevitablemente correcto. (p.67)

C – Además de la falta de claridad en el enunciado contrafáctico “suficiente o indefinidamente prolongado”. Putnam quiere demostrar que “no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de una cuestión ética sea inevitablemente correcto.”(67). Pone el ejemplo de una discusión sobre si una acción X es cruel o no lo es. Supongamos que una mayoría, llevando adelante una discusión prolongada respetando los requisitos de una SIH llega a la convicción de que X no es una acción cruel (cuando en realidad lo es). Lo incorrecto ahí, dice Putnam, no es que no obedezcan las normas de la ED; sino que podría estar ocurriendo que esas personas tuvieran una cierta propensión al sadismo. Lo cual estaría indicando que: no toda SIH arriba a conclusiones verdaderas; sino que para que lo haga habría que agregar condiciones como que los participantes tengan un perfil psicológico determinado ⁽²⁰⁾, cierta sensibilidad media, etc. Luego, otro tanto puede ocurrir con sus capacidades imaginativas, su imparcialidad, etc. La cuestión es entonces, para Putnam, que las condiciones para que la SIH se acerque a resoluciones correctas solo se logran capturar en términos éticos densos, por tanto, estos no pueden tener una validez tan acotada como la que Habermas les atribuye.

Por otro lado, es atendible la observación de que, aún la ED reconoce la existencia de distorsiones sistemáticas en la discusión y para evitar tal “distorsión sistemática” sería necesario formular requisitos adicionales (sobre

²⁰ Putnam menciona que Habermas en la *Teoría de la Acción Comunicativa* (TAC) habla de que los participantes en la SIH “han logrado el equivalente de un psicoanálisis ideal” y cita TAC, trad., vol 2, p.153.

cómo evitar tales errores sistemáticos) y estos requisitos nuevamente no podrían expresarse sin apelar a términos densos.

Supongo, sin embargo, que este último argumento es muy caro a Habermas porque es especialmente relevante en la genealogía marxista de la Teoría Crítica que hace hincapié en las distorsiones sistemáticas que por efecto de la ideología dominante sufrimos en la percepción de los intereses no sólo de los otros sino de nosotros mismos; y, en ese sentido, se parece mucho a uno de los argumentos centrales que el mismo Habermas esgrimió contra Gadamer y a favor de lo que llamó hermenéutica crítica.

Estimamos que con todo ello, Putnam logra mostrar que: así como la filosofía postempirista demostró que la ciencia no puede funcionar sin valores epistémicos irreductibles (coherencia, simplicidad, plausibilidad, etc.), la misma filosofía puede demostrar que el pensamiento ético-moral no puede funcionar sin valores éticos irreductibles.

En síntesis, a nuestro entender Putnam consigue mostrar la indispensabilidad y la irreductibilidad de los valores éticos en nuestros discursos prácticos. Pero no vemos que proporcione argumentos para mostrar que esos valores tengan una verdad más allá del contexto, como sí lo insinúa (en final de Op.cit. pág 72).

Lo que sí parece más atendible es que con estos argumentos ha mostrado que son las demandas que nos plantean estos valores, las que llenan de contenido a la ética kantiana o a la ED.

VI

Conclusiones

1 – Creo que en primer lugar cabría descartar dos críticas duras que ambos pensadores se intercambian respectivamente y que, a mi entender, las dos parecen injustificadas. Por un lado, no parece que, como sostiene Putnam, Habermas sea un no-cognitivista en ética y por otro lado, no parece justificado sostener, como Habermas lo hace, que Putnam sea un realista metafísico de los valores. Veamos:

a – Habermas es un cognitivista en ética, no sólo porque así lo declara en su intervención (p. 98), sino sobretodo porque según su concepción hay posibilidad de fundar sus enunciados desde que se basan en razones apoyadas en pautas evaluativas suprapersonales (compartidas). Aunque luego él insista en que ese reconocimiento tiene un acotamiento contextual, por lo cual esos juicios evaluativos no tienen la obligatoriedad universal que solo emana de una razón inclusiva y universalizante como la que funda a las normas morales.

b - En cuanto al supuesto realismo metafísico de los valores en Putnam - No parece seguirse - como Habermas sostiene - que Putnam sea un realista ético duro o metafísico, en el sentido de postular entidades especiales que hicieran de referencia para dichos juicios, (ni que lo moralmente correcto sea independiente de nuestros humanos veredictos, ni que sea transculturalmente idéntico). Bien por el contrario, Putnam establece que la corrección ética se limita a encontrar las mejores razones éticas y epistémicas (dada la interpenetración de valores), para ciertos actos en cierto contexto cultural.

Pero precisamente la epistemología de Putnam pretende pasar entre la Escala del verificacionismo y la Caribdis del realismo metafísico. Hablando de ética, él fija su interés en aquellos juicios cuya verdad no está más allá de nuestras capacidades de verificación y reconocimiento.

Para nuestro autor, a diferencia de los realistas *tout court* tipo Cristina Lafont o Davis (²¹), lo que hace verdaderos a los juicios éticos no es su referencia a entidades o hechos trascendentes - lo cual significaría una recaída en el realismo metafísico - sino el que los sujetos involucrados puedan manejar razones objetivas en el sentido de independientes de los juicios de los sujetos aislados. Ya en *Ethics without Ontology* (²²) Putnam había señalado que podemos hablar de “objetividad sin objetos” en el caso de las verdades éticas y morales, como al fin y al cabo, también lo hacemos en las verdades de la lógica y de la matemáticas.

²¹ Lafont, C., Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana – el ejemplo de la Ética del Discurso”, en Isegoría, 27, 2002; Davis, F., Discourse Ethics and Ethical Realism: A Realist Realignment of Discourse Ethics, in *European Journal of Philosophy*, 2, 1994, pp. 125-141.

²² Putnam, H. *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2004.

De tal modo que la objetividad evaluativa según Putnam no emana solo de un acuerdo cultural suprapersonal sino también de una sintonía de fondo entre valores epistémicos y éticos en una comunidad.

2 – Mi segunda conclusión general se inclina a favor de la forma en que Habermas distingue entre valores y normas.

Habermas insiste en que en las cuestiones ético-existenciales las opciones diferenciales son esenciales y hacen que el conocimiento ético sea básicamente contextual y no pueda aspirar – al menos en principio - a validez universal.

Por otro lado, Putnam, sostiene que es posible formular juicios de valor transcontextuales acerca de actos de otras culturas. (cita a Putnam, en ⁽²³⁾). Creo que como bien lo señala Habermas esa posibilidad precisamente está indicando la distinción que Putnam rechaza entre “una moral universalista de la justicia y una ética particularista del plan de vida.”

Dicho de otro modo, como ambos sostienen, los valores ostentan una cierta objetividad emanada del “reconocimiento intersubjetivo de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones” (NV p.98) en el contexto de una determinada forma de vida, pero ésta no es ya, como advierte Habermas, la situación de las sociedades (o el mundo) contemporáneos, donde se trata de cómo regular los conflictos y las relaciones entre diversos colectivos con ideales muchas veces antagónicos.

En las heterogéneas sociedades contemporáneas una regulación en el sentido de “los principios del universalismo igualitario, de los derechos humanos y la democracia” no puede seguir la lógica de las sociedades con un proyecto de vida y de bien común únicos y compartidos. Por todo ello, parece adecuado seguir a Habermas en la importancia de distinguir el nivel de las normas racionalmente universalizables del nivel de la coherencia evaluativa en una comunidad más o menos homogénea.

3 – Considero especialmente importante la concepción desarrollada por Putnam, sobre todo en *Razón, verdad e historia* de que, en aplicación de su tesis de la imbricación entre valores éticos y epistémicos, existe a las espaldas de cada cultura una cierta relación entre los valores éticos que resulta razonable defender y los valores epistémicos que se han ido asentando en el

²³ Putnam, H. “Pragmatism and Relativism”, en Íd., *Words and Life*, cit., p. 191.

desarrollo cognoscitivo de dicha totalidad. Porque además es esta tesis la que permite explicar el surgimiento de una ética univesalizante e inclusiva en cierto momento del desarrollo conjunto de los valores éticos y epistémicos.

4 – Un aspecto importante en la concepción de Putnam que en estas intervenciones no termina de quedar claro es el de cómo sería posible según él que al menos algunos de esos juicios evaluativos puedan tener valor transcultural. Esto en principio parece intrínsecamente imposible desde que por su propia concepción los valores éticos tienen dependencia cultural y por tanto hay múltiples sistemas éticos. ¿Por qué alguno de ellos podría tener aspiraciones de evaluación transcultural? Procurando evitar el relativismo recaeríamos en un universalismo etnocéntrico peligrosamente dogmático. Creo que la forma de explicarlo para algunos casos podría ser introducir la dimensión histórica y sostener que: pueden tener legítima aspiración transcultural sólo aquellos juicios éticos densos que se generan en culturas que aprenden a convivir con la heterogeneidad, o, mejor dicho, cuyo desarrollo ético y epistémico es el resultado de un proceso cognitivo-discursivo a partir de la heterogeneidad, lo que equivale a decir que han llegado al principio U.; con lo cual estos juicios evaluativos son ya prácticamente normas morales universalizadas.

De hecho, una ética discursiva como ética universalizante capaz de arbitrar la convivencia intercultural o en situación de multi-culturalidad al interior de una sociedad, no surge cuando meramente “descubrimos” las implicaciones pragmáticas inclusivas de la argumentación (aspecto formal) sino cuando además dicha sociedad va llegando a acuñar juicios y sistemas evaluativos de contenido inclusivo y por tanto universalizables.

4 – Si, por último cruzamos la ED con la tesis putnamiana de la correlación entre valores éticos y epistémicos, la ED como ética racional universalista aparecería como el correlato de una racionalidad cognitivo filosófica que ha descubierto las falencias tanto del dogmatismo particularista como del relativismo radical y por tanto busca procedimientos que le permitan continuar la búsqueda del bien y del conocimiento sin afirmar dogmáticamente ninguna posición pero también sin dejar de lado ciertos procedimientos mínimos que le permiten salvaguardar la pluralidad, el debate racional y con ello la construcción ética y cognitiva como un todo.

Bibliografia

HABERMAS, J. Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación, en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ed. Península: Barcelona, 1985.

_____. *Verdade e Justificação*. Edições Loyola: São Paulo, 2004.

LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis. Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont. En Logos. *Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid, Vol. 41, 2008: 65-85.

PUTNAM, H. *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

_____. “Pragmatism and Relativism”. En Íd., *Words and Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

_____. “Beyond the Fact/Value Dichotomy. En Íd. *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, p.135-141.

_____. “Pragmatism and Moral Objectivity”. En Íd. *Words and Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, p. 170.

_____. *Razón, verdad e historia*. Tecnos: Madrid, 1988.

_____. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

_____. Why reason can´t be naturalized. En Íd. *Philosophical Papers*, Vol III, Realism and Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. .

_____. Bernard Williams y la concepción absoluta del mundo. En Íd. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

PUTNAM, H., & HABERMAS, J. *Normas y valores*. Madrid: Ed. Trotta, 2008. (Introducción, traducción y notas de Jesús Vega Encabo y Javier Gil Martín.)

RAMÍREZ CALLE, Olga. La pregunta por la verdad de los enunciados morales y la búsqueda de una fundamentación realista de la moral. *Episteme* NS, Vol. 28, nº1, 2008: 89 – 114.

Direito natural, contrato social e positivismo legal: padrões de argumentação na elucidação da questão sobre a legitimidade do exercício da autoridade política¹

Marcelo de Araujo

I

De seu nascimento até seus últimos dias, qualquer pessoa, vivendo no contexto de uma sociedade minimamente organizada, tem sua vida profundamente marcada pelo *direito*. Com efeito, uma série de leis e procedimentos jurídicos determinam quem está (e quem não está) autorizado a reconhecer oficialmente seu nascimento, sua nacionalidade, e até mesmo o seu nome. Uma série de leis determinará quem são os adultos legalmente responsáveis por sua educação e cuidado, bem como o escopo dessa responsabilidade. A própria decisão sobre o seu nascimento pode ser afetada por instrumentos jurídicos que tratam, por exemplo, da proibição ou permissão para a interrupção de uma gravidez

¹ Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq.

já em curso. Ao ingressar na vida adulta, sua participação na vida de uma determinada sociedade também será regulada por uma ampla variedade de leis e procedimentos jurídicos que determinarão seus direitos e obrigações. Mesmo após sua morte o direito continuará afetando as decisões que essa pessoa tenha tomado em vida relativamente àqueles que herdarão os bens que lhe pertenciam. O direito, assim, afeta nossas vidas antes mesmo de nascermos; determina nossa identidade como membros dessa ou daquela nação; e tem repercussões sobre nossas decisões mesmo após nossa morte. Mas o que realmente confere a uma pessoa, a um grupo de pessoas, ou a uma entidade abstrata como o Estado a *autoridade* para, *legitimamente*, exercer um poder tão grande sobre nossas vidas?

Ao longo da tradição do pensamento filosófico diferentes respostas foram dadas a essa questão. Alguns autores sustentam, por exemplo, que a legitimidade da autoridade para criar, revogar, e implementar leis deveria ser justificada por apelo à *vontade de Deus*; outros alegam que ela deveria ser buscada em algum tipo de ordem vigente na própria *natureza*; outros autores sustentam que a fonte da legitimidade da autoridade política deveria ser examinada tendo-se em vista a ideia de um *contrato*; e outros, ainda, sustentam que ela se fundaria no ideal de promoção da *maior felicidade para maior número de indivíduos*. Alternativamente, alguns autores sustentam que *não há argumentos* que, rigorosamente falando, justifiquem nossa submissão às leis, sobretudo as leis que nos são impostas pelo Estado. A pergunta quanto à legitimidade da autoridade política é de central importância na história do pensamento político, jurídico, e moral. Os tipos de posições a que acabo de me referir, evidentemente, não esgotam a diversidade de respostas que podem ser dadas à pergunta quanto à legitimidade da autoridade política, nem ao modo como essas respostas podem se inter-relacionar entre si e se complementar mutuamente. Mas, ainda assim, elas foram propostas, em contextos históricos bastante diversos, em quase todas as épocas ao longo da tradição do pensamento filosófico. Poderíamos denominar esses tipos de respostas à pergunta quanto à legitimidade da autoridade política, respectivamente, como: (i) abordagem teológica, (ii)

abordagem jusnaturalista, (iii) abordagem contratualista, (iv) abordagem utilitarista, e (v) abordagem anarquista.

Neste texto, meu objetivo é o de comparar duas tradições de respostas à pergunta quanto à legitimidade do exercício da autoridade política: o *contratualismo* (ou tradição do contrato social) e o *jusnaturalismo* (ou tradição do direito natural). Pretendo também mostrar por que razão, a partir da época moderna, pareceu relevante, no âmbito da discussão filosófica, introduzir uma distinção conceitual entre, de um lado, a pergunta sobre o que *é* a lei, e, por outro lado, a pergunta sobre como a lei *deve ser*, distinção essa que caracteriza em larga medida o *positivismo legal*. Minha intenção aqui, devo advertir desde já, não é a de propor uma solução para a questão quanto aos fundamentos da legitimidade do exercício da autoridade política, mas a de discutir alguns padrões de argumentação tradicionalmente apresentados, ainda hoje, na tentativa de se buscar uma resposta para essa questão.

II

Contratualismo e Jusnaturalismo

Tanto no exame do *contratualismo* quanto no exame do *jusnaturalismo*, uma primeira dificuldade que surge consiste na tentativa de atribuímos, de modo inequívoco, a cada uma dessas tradições, um grupo de representantes emblemáticos. Consideremos, por exemplo, Tomás de Aquino, Thomas Hobbes, e John Locke: a qual tradição eles pertencem? Tomás de Aquino é claramente um importante representante do jusnaturalismo, mas algumas teses que defende nos permitiriam incluí-lo também, sem dificuldades, na tradição teológica, ou mesmo na tradição do contrato social. Em *Do Reino*, alternativamente também conhecido como *Do Governo dos Príncipes*, Tomás de Aquino chama atenção para um contrato ou “pacto” como fundamento da legitimidade do exercício da autoridade política. Se esse pacto for unilateralmente violado pelo governante, os governados poderiam legitimamente se insurgir contra suas leis:

“Se compete ao direito de uma dada multidão [*ad ius multitudinis*] se dar a si própria um rei, não é injusto [*non iniuste*] que o rei seja deposto ou tenha seu poder restringido por essa mesma multidão quando, tornado-se um tirano, ele abusa de seu poder real. Não se deve pensar que essa multidão esteja agindo de modo desleal [*infideliter agere*] ao depor o tirano, embora ela tenha previamente se sujeitado a ele perpetuamente, pois ele próprio merece que o pacto com seus súditos [*pactum a subditis*] não seja mantido, uma vez que, ao governar sobre a multidão, ele não agiu de modo leal como o dever de um rei exige”.²

Quanto a Hobbes e Locke, trata-se de dois autênticos representantes do *contratualismo*. Contudo, com relação a alguns importantes aspectos de suas respectivas teorias, tanto Hobbes quanto Locke poderiam também ser considerados representantes da tradição *jusnaturalista*, ou mesmo como representantes de uma tradição *teológica*. Esse tipo de dificuldade decorre, a meu ver, do fato de nem Tomás de Aquino, nem Hobbes, ou Locke terem se referido a si próprios como representantes desta ou daquela tradição. Pelo contrário, eles, assim como outros autores clássicos do pensamento filosófico, tinham consciência de estarem rompendo com a tradição que lhes precedera, sem que, no entanto, tenham procurado dar um nome à tradição que inauguraram.

O fato de alguns autores clássicos do pensamento filosófico poderem ser enquadrados em mais de uma das “tradições” aqui referidas não significa, evidentemente, que eles tenham sido incoerentes em suas respectivas doutrinas. Com efeito, as designações “jusnaturalismo”, “contratualismo”, etc. servem, antes, para nos ajudar a ordenar a história do pensamento político, jurídico, e moral tendo em vista tais e tais tipos de argumentos. Essas designações, no entanto, podem facilmente nos confundir ao examinarmos de modo mais detido os argumentos que são efetivamente apresentados em prol desta ou daquela posição. Dessa forma, mais importante do que podermos enquadrar tais e tais autores nesta ou naquela “tradição”, o que devemos ter em mente, antes de

² AQUINO (1949, p. 27); AQUINO (1997, p. 140).

qualquer coisa, é que tipo de pergunta eles estão buscando responder, e de que modo as respostas que procuram dar se apresentam como alternativas mais ou menos satisfatórias a outros tipos de respostas à questão em pauta. A questão que me interessa aqui é a seguinte: que razões temos para aceitar como legítimas as leis às quais estamos de fato submetidos?

O contratualismo “associa” o conceito de lei à ideia de um contrato e sustenta que legítimas são as leis que, “de alguma forma”, resultam de uma espécie de contrato entre os indivíduos sobre os quais as leis em questão se fazem exercer. As expressões “associar” e “de alguma forma” são utilizadas aqui, deliberadamente, em um sentido bastante amplo, pois, ao longo da tradição do contrato social, a ideia do contrato foi empregue para designar: (i) ora a suposição de que as leis a que estamos submetidos *são* o resultado de um contrato; (ii) ora para designar a ideia de que as leis *deveriam* resultar de um contrato; (iii) ora para designar a tese de que as leis, quando são legítimas, podem ser pensadas como se tivessem sido derivadas de um contrato; nesse último sentido, o contrato seria meramente *hipotético*.

O jusnaturalismo, por outro lado, sustenta que, para além das leis e dos direitos estabelecidos em contextos sociais específicos, haveria também algumas leis e direitos “naturais”. Segundo o jusnaturalismo, legítimas são as leis humanas que não entram em conflito com “leis naturais” – ou “direitos naturais”. O jusnaturalismo sustenta também, pelo menos em algumas de suas formulações, que haveria uma conexão necessária entre o conceito de lei e o conceito de justiça, de modo que uma lei injusta, como afirma Tomás de Aquino, seria uma espécie de “corrupção da lei” (*legis corruptio*).³ É no contexto da tradição jusnaturalista que surge a ideia segundo a qual *todos* os indivíduos são

³ Tomás de AQUINO, (*Summa Theologiae*, I II^o, Q. 95, art. 2 / 2005, p. 576 /): “Como diz Agostinho, não parece ser lei aquela que não for justa. Portanto, quanto tem de justiça tanto tem de força de lei. Nas coisas humanas diz-se que algo é justo pelo fato de que é reto segundo a regra da razão. A primeira regra da razão, entretanto, é a lei da natureza (...) Portanto, toda lei humanamente imposta tem tanto de razão de lei quanto deriva da lei da natureza. Se, contudo, em algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção da lei.” Ver também *ibid.*, Q. 92, art. 1 (*ibid.*, p. 544): “deve-se dizer que a lei tirânica, uma vez que não é segundo a razão, não é lei em sentido absoluto [simpliciter], mas antes uma perversidade da lei [perversitas legis].” Cf. ARAUJO (2009b, p. 163-165).

sujeitos de direitos naturais ou, como se convencionou denominar a partir do século XVIII, de *direitos humanos*. A despeito de sua importância para o surgimento e tematização de conceitos fundamentais sobre o modo como passamos a compreender, contemporaneamente, a ideia de legitimidade da autoridade política, o jusnaturalismo, a partir do século XVIII, começou também a ser sistematicamente criticado, justamente no momento em que ele começava a ser visto menos como uma teoria filosófica do que como uma ideia do senso comum.⁴ Autores como Jeremy Bentham, e outros representantes do denominado “positivismo legal”, procuraram desvincular o conceito de lei do conceito de justiça, negando, portanto, que haja qualquer conexão necessária entre o conceito de lei e o conceito de justiça; esses autores, de modo geral, passaram também a negar que haja quaisquer tipos de leis ou direitos naturais. Eles inauguraram, assim, uma tradição de investigação filosófica acerca do conceito de lei que claramente se opõe ao jusnaturalismo. Retornarei a esse ponto mais adiante neste artigo.

III

Legitimidade e Autoridade

Não farei aqui uma distinção rígida entre a ideia de uma autoridade “legítima” e a ideia de uma autoridade “justa”. Originalmente, a palavra “legitimidade” designava o fato de uma criança ser “legítima”, i.e., ser filha de um homem e de uma mulher regularmente casados. Mais tarde, a palavra “legitimidade” passou a designar também monarquias em que a

⁴ Cf. por exemplo o verbete “Direito Natural” na Enciclopédia de DIDEROT (2006, p. 77): “O uso desta palavra é tão familiar que praticamente não há pessoa alguma que não esteja convencida no interior de si própria que a coisa lhe seja evidentemente conhecida. Este sentimento interior é comum tanto ao filósofo quanto ao homem que não refletiu de modo algum; com esta diferença apenas que, à questão o que é o direito?, este último, não tendo nem os termos nem ideias, lhe remete ao tribunal da consciência e permanece calado; ao passo que o primeiro só é reduzido ao silêncio e às reflexões mais profundas após ter se voltado para um círculo vicioso que o remete ao ponto mesmo de onde partiu, ou o lança em uma outra questão não menos difícil de resolver que aquela da qual ele se julgava desembaraçado pela sua definição.” Ver também WALDRON (1987, p. 18): “When we talk about natural rights in the eighteenth century, we are talking about an idea whose time had come too late in politics to coincide with its philosophical respectability.”

pessoa que efetivamente detinha o poder político era um filho legítimo do monarca anterior. Com outras palavras, a autoridade era legítima porque era exercida por um filho legítimo.⁵ Nesse sentido, pelo menos em princípio, a autoridade política poderia ser legítima sem, no entanto, ser justa. A legitimidade diria respeito ao modo de acesso à autoridade, ao passo que a justiça diria respeito, antes, ao modo de exercício da autoridade. Por outro lado, poderíamos também afirmar que uma autoridade política, ainda que legitimamente estabelecida, deixaria de ser legítima a partir do momento em que começasse a tratar de modo injusto os cidadãos a ela submetidos. Dessa forma, o conceito de legitimidade se mostra como suficientemente amplo para poder ser usado ora como uma referência normativa ao modo como a autoridade política é instaurada, independentemente do modo como ela é efetivamente exercida, ora como um sinônimo mais ou menos adequado do termo “justiça”. Gostaria de salientar que não farei aqui uma distinção conceitual rígida entre os termos “legítimo” e “justo”.

Uma outra ambiguidade que deve ser esclarecida aqui diz respeito ao uso do termo “autoridade”. Há um uso dessa expressão segundo o qual uma “autoridade ilegítima” seria uma espécie de contradição em termos. O conceito de autoridade envolveria, necessariamente, o conceito de legitimidade. Isso fica claro quando dizemos, por exemplo, que um Estado injusto para com seus próprios cidadãos não teria “autoridade” para fazer acusações sobre a política de direitos humanos de um Estado vizinho. Nesse caso, ter autoridade significa algo como estar moralmente autorizado a fazer tais e tais pronunciamentos. Por outro lado, há também um outro uso da palavra “autoridade”, por assim dizer, não inclusivista, i.e., que não designa o efetivo exercício do poder político em conjunção com o direito legítimo de exercê-lo. Nesse caso, ter autoridade nada mais é do que simplesmente dispor do poder de coagir as pessoas a se comportarem de uma determinada maneira, quer elas considerem isso

⁵ HOFMANN (1980). Cf. também “legitimacy”, in Oxford English Dictionary: “(1.a.) The fact of being a legitimate child”; “(2.) Of a government or title of a sovereign: The condition of being in accordance with law or principle. Now often, with respect to a sovereign’s title, in a narrower sense: The fact of being derived by regular descent; occas. The principle of lineal succession to the throne, as a political doctrine.”

justo ou não. Diderot, por exemplo, no verbete intitulado “Autoridade Política”, da *Enciclopédia*, admite que, de fato, o efetivo exercício da autoridade política por vezes se dá de forma ilegítima. Um “contrato”, real ou meramente hipotético, constituiria para Diderot o fundamento da legitimidade da autoridade política:

“Se examinarmos bem, veremos que a autoridade política tem origem em uma destas duas fontes: a força e a violência daquele que dela se apoderou ou o consentimento daqueles que a ela se submeteram através de um contrato, celebrado ou suposto, entre estes e aquele a quem concederam o poder. [...] A mesma lei que fez a autoridade a desfaz, então: é a lei do mais forte”.⁶

Com relação a diversas expressões que designam ideias elementares de nosso discurso sobre a vida no contexto de uma comunidade política – expressões como, por exemplo, “legitimidade” e “autoridade” –, o que devemos ter em mente é que não existe um *único* uso correto de tais expressões. O importante é que tenhamos clareza sobre o que, precisamente, está sendo dito quando empregamos expressões como “legitimidade”, “autoridade”, etc. Terei em mente aqui, sobretudo, o segundo uso da expressão “autoridade”, i.e., “autoridade” como o poder de coação de uma pessoa (ou grupo de pessoas) sobre outras pessoas. Com efeito, o que nos interessa é compreender as condições que devem ser satisfeitas para que o exercício da autoridade política não seja autoritário, mas legítimo.

Um modo de abordarmos essa questão consiste em nos perguntarmos o que é, precisamente, uma *lei*. Com efeito, é sob a forma de leis que a autoridade política se faz exercer sobre nós. À pergunta “o que é a lei?”, podemos oferecer dois tipos de respostas distintas. A primeira consiste em uma caracterização do conceito de lei como uma espécie de “fenômeno social”, ao passo que a segunda consiste em uma caracterização do conceito de lei como uma espécie de “fenômeno

⁶ DIDEROT (2006, p. 37).

natural”, i.e., como algo que existiria independentemente de instituições políticas específicas.

IV

Dizer que a lei é um fenômeno natural significa dizer que ela não existe unicamente como resultado de convenções humanas, ou que ela deriva, por exemplo, da vontade de uma pessoa ou de um grupo de pessoas que têm poder sobre outras pessoas. As leis, segundo essa concepção, teriam sua origem por força de algum tipo de instância que não poderia, ela própria, ser caracterizada em termos de convenções sociais. O que está aqui em questão é a suposição de que, assim como existem leis naturais que *descrevem* o comportamento dos objetos do mundo natural, deve haver também leis naturais, não que descrevem, mas que *prescrevem* um tipo de conduta para os indivíduos no âmbito da vida em sociedade. Essa concepção de lei se torna mais atrativa se assumirmos, por exemplo, que o mundo foi criado por Deus. Assim como, ao criar o mundo, Deus teria criado os objetos do mundo natural como que submetidos a certas “leis”, passíveis de serem descobertas cientificamente, Deus teria também criado leis que deveriam reger o comportamento dos homens no contexto da vida em sociedade. Essas “leis naturais” também poderiam ser “descobertas” racionalmente pelos homens, ou, alternativamente, elas poderiam lhes ter sido simplesmente “reveladas” por Deus. Por essa razão, como quer que a vida em sociedade seja organizada do ponto de vista de suas instituições políticas, as leis humanas *não* poderiam entrar em conflito com as leis de Deus.

Um bom exemplo desse tipo de concepção acerca dos fundamentos últimos da legitimidade do exercício da autoridade política é ilustrado pela concepção mosaica de lei, i.e. pela ideia segundo a qual as leis necessárias à regulamentação da vida social teriam sido reveladas diretamente por Deus a Moisés.⁷ Dessa forma, as leis humanas que proíbem a violação da propriedade privada, ou a retirada deliberada da

⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM (*Exodus*, 20: 2-17; *Deuteronomio*, 5: 6-21); BURKHARDT (1980, p. 694-706); e JACOBUS (1962, p. 506-510).

vida de um indivíduo qualquer, seriam legítimas porque elas se fundamentariam em um tipo de lei superior, que não teria sido estabelecida por força de circunstâncias sociais específicas. Resistir à autoridade política vigente significaria entrar em conflito com uma espécie de “ordenação divina” – com uma *Dei ordinationi*, como diz a *Vulgata*, o texto latino da Bíblia:

“Que todo homem se submeta às autoridades [*ἐξουσία*] constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. (...) Por isso é necessário submeter-se não somente por temor de castigo, mas também por dever de consciência [*συνείδησιν*].” (*Romanos*, 13, 1-5)⁸

Sob essa perspectiva, as leis de Deus não apenas constituiriam a fonte de legitimação das instituições políticas em que vivemos, mas nos dariam também um senso de identidade como criaturas de Deus, a quem deveríamos obediência e respeito. Evidentemente, se *não* aceitarmos de antemão a ideia segundo a qual Deus, de algum modo, nos dá as suas leis, então esse tipo de resposta à pergunta “o que é a lei?” se torna bem pouco atrativa. Embora algumas sociedades políticas, ainda hoje, sejam também sociedades teocráticas, é desnecessário mencionar que uma resposta como essa à pergunta quanto à legitimidade da autoridade

⁸ Os termos latinos, que ocorrem na *Vulgata*, correspondentes às palavras “autoridade” e “consciência” são, respectivamente, *potestas* e *conscientia*. Ver também BÍBLIA DE JERUSALÉM (*Romanos*, 2: 14-16): “Quando então os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a Lei, para si mesmos são a Lei; eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência [*συνείδησιν*] e seus pensamentos...” É interessante comparar essa concepção de lei com a concepção de lei defendida por CÍCERO (*De Republica*, III, xxii, 33), menos de um século antes do início da era cristã: “A verdadeira lei é a razão correta em consonância com a natureza; ela é de aplicação universal, imutável e perpétua; ela evoca uma obrigação pelos seus mandamentos, e alerta contra coisas erradas através de suas proibições. E ela não deposita seus comandos ou proibições sobre os bons homens em vão, embora nenhuma nem outra tenha seus efeitos sobre os maus. É um erro tentar alterar tal lei, e não é permissível tentar descartar uma parte dela, e é impossível aboli-la inteiramente. Não podemos estar livres de suas obrigações pelo Senado ou pelos Povos, e não precisamos olhar para fora de nós mesmos para um expositor ou intérprete desta lei. E não haverá leis diferentes em Roma ou Atenas, ou diferentes leis agora e no futuro, mas apenas uma lei eterna e imutável será válida para todas as nações e para todos os tempos, e haverá um senhor e um regulador, isto é, Deus, sobre todos nós, pois ele é o autor desta lei, seu promulgador, e seu juiz executor.”

política é bastante insatisfatória. Ela pressupõe a verdade de teses teológicas como, por exemplo, a de que existe Deus; a de que Deus nos impõe certas obrigações; e a de que temos um poder de conhecer as leis que Deus nos impõe. Mas temos alguma razão para aceitarmos essas teses? Parece-me que não; e se essas razões existem, eu as desconheço.

Devemos notar agora que não é apenas no contexto de uma concepção teológica de mundo que poderíamos tentar justificar a ideia segundo a qual a lei, em seu sentido mais fundamental, seria uma espécie de fenômeno “natural”. Como se sabe, a ideia de um Deus “criador” era estranha à cultura da Antiguidade grega. Mas, nem por isso, deixamos de encontrar na Antiguidade a ideia de que a lei seria uma espécie de fenômeno natural. Aristóteles, por exemplo, distingue o conceito de “justiça legal” do conceito de “justiça natural” no quinto livro da *Ética a Nicômaco*.⁹ Enquanto a justiça legal resultaria de convenções humanas, a justiça natural seria eterna e imutável, e teria, além disso, validade para todos os seres humanos. Também na *Retórica* Aristóteles faz uma clara distinção entre lei natural e lei positiva (ou “lei particular”). Como ele afirma:

“Por dois tipos de lei entendo a lei particular e a lei comum. A lei particular é aquela que cada comunidade estabelece e aplica aos seus próprios membros. Ela é parcialmente escrita e parcialmente não-escrita. A lei comum é a lei da natureza [κατὰ φύσιν]. Com efeito, existe realmente uma ideia geral do justo e do injusto que é comum a todos, mesmo àqueles que não têm qualquer associação ou acordo [συνθήκε] uns com os outros. É isto que a Antígona de Sófocles claramente quer dizer quando ela diz que o sepultamento de Polinécia foi um ato justo apesar da proibição: ela quer dizer que isto era justo por natureza: *‘Não de hoje ou ontem. Mas de toda a eternidade: ninguém pode determinar sua origem’*.¹⁰

⁹ ARISTÓTELES: *Ética a Nicômaco* (1134 b 18-1134 b 23): “Da justiça política uma parte é legal, a outra, natural. Justiça natural é aquela que tem em toda parte a mesma força e não existe pelo fato de as pessoas pensarem isto ou aquilo. A justiça legal é aquela que, em sua origem, é indiferente. Mas, uma vez que ela tiver sido estabelecida, não é mais indiferente; por exemplo, que o resgate de um preso será de uma mina...”

¹⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*: 1373 b 1-1373 b 18. Ver também *ibid.* 1368 b 6-1368 b 9; 1375 a 25-1375 b 10.

Embora faça uma clara distinção entre leis naturais e leis positivas (ou leis particulares), Aristóteles, no entanto, não desenvolve realmente uma teoria sistemática acerca do conceito de “lei natural”. Por outro lado, Tomás de Aquino, no contexto da Idade Média, ao retomar a filosofia moral e política de Aristóteles, acaba estabelecendo uma das mais sistemáticas e influentes teorias na tradição do pensamento jusnaturalista. Sua teoria é discutida, sobretudo, na primeira parte da segunda parte da *Suma Teológica*, mais especificamente entre as *Questões* 90 e 94. Tomás de Aquino endossa, nessas questões, duas teses fundamentais para a caracterização do jusnaturalismo: a tese segundo a qual o conceito de lei envolve o conceito de justiça, na medida em que a lei teria como função promover o “bem comum” (*bonum commune*)¹¹; e a tese segundo a qual haveria, para além de leis positivas, “leis naturais” (*lex naturalis*). Essas duas teses são apresentadas nas questões *Questões* 90 e 94, respectivamente. É importante notar que essas duas teses são logicamente independentes uma da outra, muito embora nem sempre seja claro, entre os representantes do positivismo legal que criticam a tradição do pensamento jusnaturalista como um todo, se a crítica ao jusnaturalismo deveria envolver uma rejeição da primeira ou da segunda tese; ou talvez mesmo de ambas.¹² Na questão 90, art. 4, Tomás de Aquino define o conceito de lei nos seguintes termos: “... [a lei] não é outra coisa que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade.” Na questão 94 Tomás de Aquino examina a lei natural. Ele sustenta que, na medida em que temos uma “inclinação natural” (*naturalem inclinationem*) para a vida em sociedade, a exigência de que as pessoas não se agridam umas às outras se impõe a nós como uma espécie de imperativo de uma “lei natural”.¹³

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, Q. 90, art. 2. Ver também Q. 91, art. 6: “... pertence à lei dirigir os atos humanos segundo a ordem da justiça.” Cf. também *ibid.* Q. 95, art. 4: “...é da razão da lei humana que ordene ao bem comum da cidade.”

¹² Cf. ARAUJO (2009b).

¹³ *Ibid.*, Q. 94, art. 2: “... pertencem à lei natural aquelas coisas que dizem respeito a tal inclinação, como que o homem evite a ignorância, que não ofenda aqueles com os quais deve conviver, e outras coisas semelhantes que a isso se referem.”

Mas deixemos por um momento de lado a caracterização do conceito de lei como uma espécie de fenômeno natural, e nos voltemos para o segundo tipo de concepção a que me referi acima, i.e., lei como uma espécie de fenômeno social. O que se quer dizer com isso?

V

Dizer que a lei é, antes de qualquer coisa, um fenômeno social – e apenas um fenômeno social – significa dizer que as leis não existem previamente à vida em sociedade. Pelo contrário, seria no contexto mesmo da vida em sociedade que coisas como leis passariam a existir. As leis surgem quer por meio de acordos entre indivíduos, quer por meio da imposição da força de uns indivíduos sobre outros indivíduos. Essa segunda concepção de lei – lei como um fenômeno social – não envolve uma concepção metafísica de mundo segundo a qual Deus, a natureza, ou a razão constituiriam a fonte da lei. Por ser, por assim dizer, mais “econômica” do que a primeira concepção, na medida em que não exige que aceitemos quer uma concepção religiosa, quer uma concepção metafísica de mundo, a segunda concepção parece, pelo menos em princípio, bem mais atrativa na elucidação do conceito de lei. A ideia segundo a qual o conceito de lei deve ser caracterizado unicamente em termos de convenções sociais constitui uma das teses centrais de duas diferentes tradições do pensamento filosófico: o positivismo legal e o contratualismo.

O positivismo legal é, antes de qualquer coisa, um tipo de teoria jurídica. Desde o início do século XIX o positivismo legal tem se caracterizado pela tentativa de esclarecer o conceito de lei unicamente como um tipo de fenômeno social, e pela rejeição da tese segundo a qual haveria “leis naturais”. O positivismo legal, por outro lado, não busca dar uma resposta à pergunta quanto à legitimidade do exercício da autoridade política. Essa pergunta não é respondida no contexto do positivismo legal porque o que se busca é, precisamente, dissociar conceitualmente a pergunta sobre o que é a lei da pergunta sobre o que torna a lei justa ou injusta. Isso não significa, evidentemente, que os representantes do positivismo legal considerem irrelevante a pergunta

quanto à legitimidade das leis positivas. Pelo contrário, importantes representantes do positivismo legal, tais como, por exemplo, Jeremy Bentham e John Austin, procuraram dar uma resposta sistemática à pergunta sobre a legitimidade da lei. No entanto, eles reconheceram que, na elucidação sobre o que torna legítima uma lei, o que eles estavam fazendo já não era mais uma teoria jurídica, mas uma teoria moral – mais especificamente uma teoria moral utilitarista, nos casos de Bentham e de Austin. Como Austin afirma em sua principal obra, *A Província da Jurisprudência Determinada*, de 1832: “A existência da lei é uma coisa; seu mérito ou demérito, outra coisa. Se ela existe ou não existe, é uma investigação; se ela é conforme ou não a um determinado parâmetro, é uma outra investigação.”¹⁴ Bentham, da mesma forma, distingue a “jurisprudência expositória” (*expository jurisprudence*) da “jurisprudência censorial” (*ensorial jurisprudence*). A primeira teria como objetivo elucidar o que é o direito (*what the law is*), ao passo que à segunda caberia a tarefa de investigar como o direito deveria ser (*what it ought to be*).¹⁵ Isso significa que, para o positivismo legal, a pergunta sobre o que é a lei deve ser respondida em um domínio de investigação autônomo relativamente à ética. Por outro lado, outros representantes do positivismo legal, como, por exemplo, Hans Kelsen, não apenas afirmaram a tese da autonomia da teoria do direito sobre a ética, mas foram também bastante céticos com relação à própria possibilidade de fazermos da ética um âmbito sistemático de investigação por meio da qual pudéssemos estabelecer racionalmente princípios de justiça.¹⁶ Dessa forma, a partir de um determinado momento

¹⁴ AUSTIN (1995, p. 157). Cf. *ibid.* p. 112: “The science of jurisprudence (or simply and briefly, jurisprudence) is concerned with positive laws, or with laws strictly so called, as considered without regard to their goodness or badness.” ARAUJO (2007b).

¹⁵ BENTHAM (1970, p. 293-294). Cf. também BENTHAM (2005, p. 8): “That which is law, is, in different countries, widely different: while that which ought to be is in all countries to a great degree the same. The Expositor, therefore, is always the citizen of this or that particular country: the Censor is, or ought to be the citizen of the world.” Cf. ARAUJO (2009b, p. 162-163); ARAUJO (2006, p. 72-75).

¹⁶ KELSEN, (2000, p. 49): “Wenn die Geschichte der menschlichen Erkenntnis uns irgend etwas lehren kann, ist es die Vergeblichkeit des Versuches, auf rationalem Wege eine absolut gültige Norm gerechten Verhaltens zu finden, d.h. aber eine solche, die die Möglichkeit ausschließt, auch das gegenteilige Verhalten für gerecht zu halten.” (Tradução: “Se a história do conhecimento humano nos ensina alguma coisa, isso é a inutilidade da tentativa de se encontrar, por meios racionais, uma norma absolutamente válida do comportamento justo, i.e., uma norma que também exclua a possibilidade de considerarmos o comportamento contrário como justo.”) Cf. ARAUJO (2011, p. 19).

na tradição do pensamento jurídico, pareceu relevante a diversos autores desvincular a pergunta sobre o que é a lei da pergunta sobre os “méritos” da lei. Pretendo retomar mais adiante essa questão. Mas vejamos agora uma outra tradição, além do positivismo legal, que procura caracterizar o conceito de lei como um tipo de fenômeno social – o contratualismo.

O contratualismo diz respeito a uma longa tradição do pensamento político que busca responder a pergunta sobre a legitimidade do exercício da autoridade política por apelo à ideia de um contrato social. Algumas teorias pré-modernas do contrato social não distinguiram com clareza a pergunta pela *legitimidade* da autoridade política da pergunta pela *origem* da autoridade política. No início do segundo livro da *República*, Platão, por exemplo, atribui ao sofista Trasímaco a tese segundo a qual a “origem e a essência” das leis e da justiça decorreria do fato de os homens terem considerado vantajoso “concordar” (*συνθέσθαι*) em abrir mão de se agredirem mutuamente:

“Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de uma injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e a essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça”.¹⁷

Essa concepção de lei e de justiça, como se sabe, é criticada por Platão ao longo da *República*. Ela foi também rejeitada por Aristóteles, em uma passagem do livro III da *Política*, em que ele atribui ao sofista Likophron a suposição de que as leis poderiam ser concebidas como o

¹⁷ PLATÃO, *República* (358e-359b).

resultado de um acordo (*συνθήκη*).¹⁸ Na verdade, além dos sofistas, não foram muitos os autores que defenderam uma concepção contratualista de lei e de justiça no contexto de Antiguidade. Uma exceção importante aqui, porém, é Epicuro. Como ele afirma:

“A justiça não existe por si mesma, porém, acha-se sempre nas relações recíprocas, em qualquer lugar e tempo em que exista um pacto de não produzir nem sofrer dano / Entre os animais que não puderam fazer pactos [*συνθήκη*] para não provocarem nem sofrerem danos, não existe justo nem injusto; e o mesmo acontece entre os povos que não puderam ou não quiseram firmar pactos para não prejudicarem ou serem prejudicados”.¹⁹

A concepção contratualista de lei e de justiça é retomada de modo sistemático no início da época moderna, por exemplo, por Hobbes e Locke. Mas Hobbes, por outro lado, rejeita a teoria do contrato social como uma teoria sobre a *origem* das leis. A partir de Hobbes essas duas questões – a da *origem* das leis e a da *legitimidade* das leis – começaram a ser dissociadas uma da outra com maior clareza.²⁰ Para Hobbes, a questão já não é mais tanto sobre como *surgiram* as leis; a questão filosoficamente relevante passa a ser: como quer que as leis tenham, de fato, surgido, que condições elas devem satisfazer para que possam ser consideradas *legítimas*? O contratualismo tenta dar uma resposta a essa pergunta apelando para a *ideia* (ou *hipótese*) de um contrato: se as leis às

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política* (1280 b8).

¹⁹ EPICURO (1973, p. 88). Ver também GOUGH (1967, p. 15-16); GUTHRIE (2007, p. 127-137).

²⁰ Embora Hobbes, em alguns textos, pareça se referir ao “estado de natureza” e ao “contrato” como eventos na história da humanidade, no capítulo 13 do *Leviatã* ele próprio deixa claro não estar se comprometendo com a suposição de que, em algum momento, os indivíduos teriam, de fato, vivido nas circunstâncias do estado de natureza. A passagem relevante aqui é a seguinte: “It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so over all the world, but there are many places where they live so now.” O que Hobbes apresenta na sequência dessa passagem são duas situações em que o “estado de natureza” não constituiria apenas uma especulação filosófica sobre a ausência de uma autoridade política: (1) a situação dos índios americanos, especulação essa certamente amparada por relatos equivocados acerca da estrutura das relações sociais nos povos indígenas; e (2) a situação vigente no âmbito das relações internacionais, pois não há entre os Estados um “poder comum” ao qual os soberanos pudessem recorrer para dirimir conflitos de interesse. Essa descrição do cenário internacional em termos de um estado de “disposição” para a guerra é uma das evidências textuais mais relevantes para a interpretação de Hobbes como um autor “realista” no que concerne às relações internacionais.

quais eu estou de fato submetido puderem ser pensadas como resultantes de um contrato no qual eu tomaria parte, caso eu tivesse de, com outros indivíduos como eu, criar uma sociedade política, então essas leis seriam legítimas, ainda que, de fato, não tenham se originado de um contrato. Com outras palavras, se as leis a que eu estou realmente submetido (independentemente do modo como elas surgiram) são, em linhas gerais, as mesmas leis que eu criaria com outros indivíduos como eu, se tivéssemos de construir juntos uma sociedade política, então essas leis poderiam ser consideradas legítimas.²¹

Não é difícil de percebermos que o contratualismo, definido nesses termos, *não* é incompatível com o jusnaturalismo. Com efeito, alguns importantes representantes da tradição do contrato social foram também importantes representantes da tradição jusnaturalista. Locke, com relação a esse ponto, é um autor paradigmático: logo no início do *Segundo Tratado de Governo*, de 1689, ele define “poder político” (*Political Power*) em termos de “um direito” (*a Right*) de fazer e executar “leis” (*Laws*) em prol do “bem público” (*Public Good*). Por essa razão, afirma Locke, para compreendermos adequadamente o conceito de “poder político” deveríamos nos perguntar como seria a vida dos indivíduos no “estado de natureza” (*State of Nature*), ou seja: em um tipo de situação – hipotética ou de fato – em que ainda não existiria uma autoridade política estabelecida. A tese de Locke é que, no estado de natureza, as relações humanas deveriam ser reguladas “dentro dos limites da lei natural” (*whithin the bounds of the Law of Nature*). Na ausência de leis positivas, instituídas por algum tipo de autoridade política, já existiriam e teriam validade leis e direitos naturais. Os principais tipos de direitos naturais, segundo Locke, são: direito à própria vida, direito à liberdade, e direito à propriedade privada. O direito à propriedade privada é tão importante para Locke que, em algumas passagens do *Segundo Tratado de Governo*, ele chega mesmo a redefinir o direito à vida e o direito à liberdade em termos de direitos à propriedade que cada indivíduo tem

²¹ STEMMER (2002, p. 15).

em sua própria pessoa.²² A função da autoridade política – ou do “poder político” – seria, assim, a de garantir a não-violação desses direitos naturais, i.e., direitos de que já seríamos portadores independentemente de nossa participação em uma comunidade política.

VI

Leis Naturais ou Leis Positivas?

A primeira caracterização do conceito de lei (lei como um fenômeno natural) poderia parecer inteiramente compatível com a segunda caracterização do conceito de lei (lei como um fenômeno social). Com efeito, a primeira concepção não nega que existam leis que sejam o resultado de um acordo entre os homens. O que a primeira concepção, de fato, nega é que *todas* as leis sejam o resultado de circunstâncias sociais específicas. Admitamos, apenas a título de hipótese, que haja uma “lei natural” segundo a qual deveríamos, por exemplo, “respeitar a vida”. Essa lei seria denominada “natural” por não resultar nem de acordos nem de simples imposições de uns indivíduos sobre outros indivíduos. Ela existiria e teria validade por força da *vontade de Deus*; ou porque temos uma *inclinação natural* para a preservação da vida de outros indivíduos; ou, ainda, porque é através dela que racionalmente se reconhece o *direito natural* à vida, direito este de que todo indivíduo seria sujeito. Reconhecendo a validade da lei “respeitar a vida”, as pessoas poderiam criar leis positivas por meio das quais a lei natural sobre o respeito à vida poderia ser imposta pela força. Assim, para que a lei “respeitar a vida” fosse efetivamente obedecida no âmbito da vida social, os homens poderiam criar leis regulando, por exemplo, o excesso de velocidade nas

²² LOCKE (2003, p. 287 / §27): “Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person.” Ver também *ibid.* p. 383 / §173: “By Property I must be understood here, as in other places, to mean that property which Men have in their Persons as well as Goods.” Ver ainda p. 323-323 / § 87: “Man being born, as has been proved, with a Title to perfect Freedom, and an uncontroled enjoyment of all the Rights and Priviledges of the Law of Nature, equally with any other Man, or Number of Men in the World, hath by Nature a Power, not only to preserve his Property, that is, his Life, Liberty and Estate, against the Injuries and Attempts of other Men; but to judge of, and punish the breaches of that Law of in others...”. Cf. EUCHNER (1979, p. 173-184).

estradas, o uso de armas de fogo em locais públicos, a restrição ao uso de fósforos em postos de gasolina, etc. Essas leis, criadas pelos homens, poderiam, evidentemente, mudar com o tempo: a produção de carros mais seguros poderia permitir uma alteração das leis que regulam o limite de velocidade nas estradas, etc. Mas a lei “respeitar a vida”, ela própria, não mudaria. Ela seria, como alguns pretendem, eterna e imutável. Ela constituiria um parâmetro moral por meio do qual avaliaríamos as leis positivas. Avaliar uma lei, nesse sentido, significa examinarmos se ela lei é moralmente boa ou má, legítima ou ilegítima, justa ou injusta. Por meio das leis naturais avaliaríamos, então, a moralidade das leis humanas. Dessa forma, poderia parecer que a ideia de lei como um fenômeno *social* e a ideia de lei como um fenômeno *natural* são compatíveis entre si.

No entanto, a tentativa de conciliarmos essas duas diferentes concepções de lei envolve algumas dificuldades, pois para o positivismo legal, bem como para *alguns* representantes do contratualismo, como, por exemplo, Hobbes, *todas* as leis, no sentido próprio do termo, seriam o resultado de circunstâncias sociais específicas. Quem afirma essa tese, portanto, nega que existam coisas como leis ou direitos naturais. Segundo essa perspectiva, a lei seria o produto da *autoridade* política, sendo contingente o fato de a autoridade política ser exercida de modo justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo. Como afirma Hobbes: “Não é a sabedoria, mas a autoridade que cria a lei” (*It is not Wisdom, but Authority that makes a Law.*)²³ Nesse sentido, Hobbes é um pensador especialmente importante, pois embora ele, por um lado, preserve o vocabulário do “direito natural” e da “lei natural”, por outro lado, ele rompe, se tivermos especificamente em mente a posição que ele defende no *Leviatã*, com a ideia tradicional jusnaturalista segundo a qual a lei natural seria uma espécie de parâmetro para avaliarmos a moralidade (ou legitimidade) das leis positivas. Diferentemente de Locke, Hobbes sustenta que no “estado de natureza” – na ausência de uma autoridade política – não faria sequer sentido falarmos em justiça ou injustiça, em bom ou mal (no sentido moral desses termos), ou em propriedade

²³ HOBBS (1997, p. 55).

privada.²⁴ O que existiria em um hipotético estado de natureza seriam indivíduos buscando realizar o que fosse necessário para garantirem para si próprios, tomados individualmente, a autopreservação, sem experimentarem, com relação a isso, qualquer tipo de restrição moral ou legal. Se Hobbes preserva o vocabulário do “direito natural” e da “lei natural”, é porque toda uma tradição de pensadores anteriores a ele assumiu que, na ausência de leis positivas, instituídas por algum tipo de autoridade política, já existiriam algumas leis (e direitos) naturais. Essas leis e direitos seriam, como já vimos, os parâmetros por meio dos quais deveríamos avaliar a legitimidade de nossas instituições políticas. Hobbes, de modo análogo, também denomina isso que teria vigência, em um hipotético estado de natureza, leis e direitos naturais. Mas essas leis e direitos naturais, para Hobbes, já não teriam qualquer sentido moral. Para Hobbes, as leis naturais obrigam um indivíduo A a não fazer nada contra sua *própria* preservação, mas elas não o obrigam a se abster da destruição de um outro indivíduo B, se isso tiver alguma relevância para a preservação de A. Da mesma forma, os direitos naturais que um indivíduo A teria no estado de natureza não gerariam para um indivíduo B nenhum tipo de obrigação relativamente a A. O sentido que Hobbes confere às expressões “leis naturais” e “direitos naturais” é bastante diferentes do sentido que essas expressões tinham para representantes emblemáticos da tradição jusnaturalista como, por exemplo, Tomás de Aquino ou Locke. Por essa razão, não seria equivocado vermos em Hobbes, não

²⁴ HOBBS (Leviatã, capítulo 13; 1996, p. 90): “To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice, have there no place. Where there is no common Power, there is no Law; where no Law, no Injustice. (...) It is consequent also to the same condition that there be no Propriety, no Dominion, no Mine and Thine distinct; but onely that to be every mans that he can get; and for so long as he can keep it.” Ver também *ibid.*, capítulo 18, p. 125: “(...) before constitution of Sovereign Power (as hath already been shewn) all men had right to all things; which necessarily causeth Warre: and therefore this Proprietic, being necessary to Peace, and depending on Sovereign Power, is the Act of that Power, in order to the publique peace. These Rules of Propriety (or Meum and Tuum) and of Good, Evill, Lawfull, and Unlawfull in the actions of Subjects, are the Civill Lawes; that is to say, the Lawes of each Common-wealth in particular (...)” Em textos anteriores, como por exemplo *The Elements of Law*, de 1640, Hobbes defende uma posição bem diferente, referindo-se a “lei morais” que já teriam validade no estado de natureza. Cf. e.g. *The Elements of Law*, capítulo 29, item 7: “As for the first division of law into divine, natural, and civil, the first two branches are one and the same law. For the law of nature, which is also the moral law, is the law of the author of nature, God Almighty; and the law of God, taught by our Saviour Christ, is the moral law.”

tanto um representante do jusnaturalismo, mas, antes, um precursor do positivismo legal. Com efeito, já há em Hobbes a tentativa de se dissociar conceitualmente a pergunta sobre o que *é* a lei da pergunta sobre como a lei *deve ser*. A lei *é* o produto da autoridade política; e *deve ser* feita em consonância com a ideia de um contrato entre todos os indivíduos a ela submetidos. Hobbes é um contratualista em sua tentativa de dar uma resposta à pergunta quanto à legitimidade da lei, mas um positivista legal *avant la lettre* em sua elucidação acerca do que *é* a lei.²⁵

A concepção de “lei natural” que Hobbes defende, na verdade, não é inteiramente nova, mas é com certeza bastante diferente daquela defendida, por exemplo, por Tomás de Aquino ou Locke. Ao se referir a “leis naturais” no *Leviatã*, Hobbes parece ter basicamente em mente o mesmo tipo de posição defendida pelos atenienses no diálogo com os mélios, descrito por Tucídides na *Guerra do Peloponeso*. Hobbes, como se sabe, traduziu o texto de Tucídides para o inglês, e é possível que Hobbes tenha sido influenciado pelo discurso dos atenienses na discussão de sua própria teoria acerca da natureza das leis e da justiça. Para os atenienses, com efeito, em um estado de guerra como aquele em que se encontravam não faria sentido se perguntarem sobre o que é justo, mas apenas sobre o que é mais vantajoso para eles próprios. Ao procederem dessa forma, continuam os atenienses, eles estariam agindo em consonância com uma “necessidade da natureza” (φύσεως ἀναγκαίας), sem que eles próprios tenham inventado esse tipo de “lei” (νόμον). Tucídides atribui aos atenienses a seguinte fala no diálogo desses com os mélios:

“Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomos-la em prática, então, convencidos de que vós e

²⁵ CATTANEO (1962, p. 45-121); CONCKLIN (2001, p. 73-122); CRIMMINS (2002, p. 680; 693-694).

os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma”.²⁶

Nesse diálogo, os atenienses – então em vantagem bélica sobre os mélios – alegam que é a segurança o que realmente tem precedência em um estado de guerra. O ponto central da posição defendida pelos atenienses é que a ideia de justiça e de lei somente faz sentido em contextos em que há um equilíbrio relativo de poder. Mas como não há esse equilíbrio entre os atenienses e os mélios, os atenienses sustentam então que não haveria nenhuma razão para se submeterem a algum tipo de restrição de ordem moral ou legal para o benefício dos mélios. Como os atenienses afirmam: “(...) o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.”²⁷

É importante notarmos, porém, que essa concepção de “lei natural”, compreendida basicamente como um imperativo que ordenaria os indivíduos à preservação da própria vida, independentemente de considerações sobre uma conduta justa relativamente a outros indivíduos, teve poucos representantes na antiguidade. É apenas no texto de Tucídides, e em uma passagem do *Górgias* de Platão, que essa concepção parece ter sido apresentada com alguma clareza para discussão, mas rejeitada em sua plausibilidade.²⁸ Com efeito, mesmo Tucídides parece caracterizar a posição dos atenienses como a posição daqueles que, no final das contas, por terem buscado implementar sem restrições uma tal concepção de “lei natural”, compreendida como a prerrogativa do mais forte, não poderiam ter tido outro fim a não ser a derrota na Guerra do Peloponeso. Por outro lado, essa concepção talvez pouco comum de lei natural é retomada por Hobbes na época moderna, e é claramente antagônica à concepção de “lei natural” que encontramos em autores como Tomás de Aquino ou Locke.

²⁶ TUCÍDIDES *Guerra do Peloponeso*, livro 5, cap. 105. Sobre o “diálogo mélio”, como é conhecida essa parte da *Gerra do Peloponeso*, ver JOHNSON (1993, p.124-133); BRUELL (1974, p. 11-17).

²⁷ TUCÍDIDES *Guerra do Peloponeso*, livro 5, cap. 89. Ver também *ibid.* cap. 111: “Aqueles que não cedem diante de seus iguais, e agem como convém em relação aos mais fortes, e são moderados diante dos mais fracos, procedem corretamente”.

²⁸ PLATÃO, *Górgias*, 483d.

Autores na tradição do jusnaturalismo como, por exemplo, Tomás de Aquino, articularam teorias bastante influentes na tentativa de se justificar o exercício legítimo da autoridade política. Locke, de modo análogo, procurou defender uma concepção jusnaturalista de lei e justiça, no contexto da filosofia moderna, na tentativa articular uma nova teoria sobre a legitimidade do exercício da autoridade política sem se comprometer de modo estrito, porém, com a adesão a teses teológicas. Por outro lado, Hobbes e, sobretudo, representantes do positivismo legal como Bentham tentaram articular uma teoria sobre a legitimidade do exercício da autoridade política, mas rejeitando inteiramente a proposta de se articular uma nova teoria sobre leis e direitos “naturais”. Nesse sentido, Hobbes e Bentham procuraram abrir mão da adesão a ideias metafísicas e teológicas como fundamentos de uma moralidade política. Tanto Hobbes quanto Bentham, dessa forma, contribuíram também para a emergência de uma distinção metodológica entre a pergunta sobre o que é a lei, da pergunta sobre a qualidade moral da lei, distinção metodológica esta que caracteriza em larga medida a elucidação do conceito de lei segundo a perspectiva do positivismo legal.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Aldo Vannucchi *et alia*. São Paulo: Loyola, vol. 4, 2005.

_____. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamim de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *On Kingship: To the King of Cyprus*. Trad. e introdução G. B. Phelan e I. Eschmann. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

ARAUJO, Marcelo de. “John Austin”, in (org.) Vicente Barreto, *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar / Unisinos, 2006, p. 72-76.

_____. “O conceito de pessoa na teoria moral contratualista: uma crítica a David Gauthier”. *Síntese*, 2007a.

_____. “Utilitarismo teológico e positivismo legal no pensamento de John Austin”. In (org.) Maria Cecília Maringoni de Carvalho. *O Utilitarismo em Foco: Um Encontro com Seus Proponentes e Críticos*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2007b.

_____. “Hugo Grotius, contractualism, and the concept of private property: an institutionalist interpretation”. In *History of Philosophy Quarterly*, v. 26, 2009a: 353-371.

_____. “Contratualismo e disposições morais: uma crítica à tese da inseparabilidade do direito e da moral e à tese sobre a existência de leis naturais”. *Veritas*, vol. 54, 2009b: 161-184.

_____. “Grotius, Descartes e o problema do ceticismo no século XVII: As origens filosóficas do debate jusnaturalismo vs. positivismo legal”. *Síntese*, v. 38, n. 120, 2011: 5-26.

ARISTÓTELES. “Rhetoric”, in *The Complete Works of Aristotle*, (org.) Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, vol. 2, 1984, p. 2152-2269.

_____. *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990.

AUSTIN, John. *The Province of Jurisprudence Determined* (1832). Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Edição moderna estabelecida por Wilfrid E. Rumble).

BENTHAM, Jeremy. “Anarchical Fallacies”. In (org.) J. Waldron, *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of the Man*. Londres: Methuen, 1987, p. 46-76.

_____. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londres: Athlone, 1970.

_____. *The Theory of Legislation*. New York: Oceana Publications, 1975.

_____. *A Fragment of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BIX, Brian. "Natural law theory". In *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, (org.) Dennis Patterson. Oxford: Blackwell, 1996, p. 223-240.

BRUELL, Christopher. "Thucydides' view of Athenian imperialism". *American Political Science Review*, vol. 68, 1974: 11-17.

BURKHARDT, Helmut; GRÜNZWEIG Fritz, *et alia* (orgs.). "Gesetz", in *Das grosse Bibellexikon*, Wuppertal / Giessen, R. Brockhaus Verlag / Brunnen Verlag, 1980, vol. 2, p. 694-706.

CATTANEO, Mario. *Il Positivismo Giuridico Inglese: Hobbes, Bentham, Austin*. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1962.

CICERO. *The Republics / The Laws*, trad. Niall Rudd e Jonathan Powell. Oxford: Oxford University Press, 1998.

CONCKLIN, William E. *The Invisible Origins of Legal Positivism: A Re-Reading of a Tradition*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

CRIMMINS, James E. "Bentham and Hobbes: An issue of influence". *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, 2002: 677-696.

D'ENTRÈVES, A. P. *Natural Law: An Historical Survey*. New York: Harper Torchbooks, 1951.

DIDEROT, Denis. "Droit Naturel" / "Autorité Politique". In *Encyclopedie* (1751-1772), vol. 3, édition critique et annotée présenté par John Lough et Jacques Proust, Paris: Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, p. 24-25.

_____. "Autoridade política" / "Direito natural". In *Verbetes Políticos da Enciclopédia: Diderot e D'Alambert*. Trad.e introdução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial / Editora Unesp, 2006, p. 37-46 / 77-82.

EPICURO. *Sentenças Principais preservadas por Diognes Laércio*. (org.) Rodolfo Mondolfo. In *O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-*

Romana, trad. L. Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973, vol. 2.

_____. *Wege zum Glück*, tradução dos frag. gregos e latinos por (org.) Rainer Nickel, Düsseldorf / Zurique: Artemis & Winkler, 2003.

EUCHNER, Walter. *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

GOUGH, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of its Development*. Oxford: At the Clarendon Press, 1967.

GUTHRIE, W. K. C. “O contrato social”. In: *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2007, p. 127-137.

HARRISSON, Ross. *Bentham (Argument of the Philosophers)*. Londres: Routledge, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

HOFMANN, H. “Legalität, Legitimität”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basileia: Schwab, 1980, vol. 5, p. 161-166.

JACOBUS, Melancthon W.; NOURSE, Edward E., *et alia* (orgs.). “Law and legal practise”. In *The New Standard Bible Dictionary*. New York / London: Funk / Wagnalls, 1962, p. 506-510.

JOHNSON, Laurie M. *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism*. Northern Illinois: Northern Illinois University Press, 1993.

KELSEN, Hans. *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam, 2000.

_____. *Reine Rechtslehre*. Viena: Verlag Franz Deuticke, 1960.

KRIEGER, Leonard. “Kant and the crisis of natural law”. *Journal of the History of Ideas*, 1965: 210.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MACCORMICK, Neil. "Natural law and the separation of law and morals". In *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, (org.) R. George. Oxford: Clarendon Press, 1994, p 105-133.

NOVUM TESTAMENTUM TETRAGLÖTTON. *Novo Testamento*. Edição tetralíngüe: latim (*Vulgata*), grego, alemão (Lutero), inglês (King James), Zurique: Diogenes Verlag, 1981.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difel, 1986.

SCHNEEWIND, J.B. "Natural law, skepticism, and methods of ethics". *Journal of the History of Ideas*, vol. 52: 289-308.

SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, vol. 2.

STEMMER, Peter. *Handeln zugunsten anderer: Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin: De Gruyter, 2000.

_____. "Moralischer Kontraktualismus". In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 56, 2002.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 1987.

TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. "The 'modern' theory of natural law". In (org.) Anthony Pagden, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Philosophy and Government: 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WALDRON, Jeremy (org.). *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres / New York: Meuthuen, 1987.

O intuicionismo moral e os dilemas morais

Ricardo Bins Di Napoli

“Extingam-se todos os sentimentos vívidos (*warm*) e propensões em favor da virtude e toda repugnância ou aversão ao vício, torne-se cada homem totalmente indiferente diante dessas distinções, e a moralidade deixará de ser um estudo prático e de ter qualquer tendência a regular nossas vidas e nossas ações”.

D. Hume. *An enquiry concerning the principles of morals*.

I

Este texto trata da relação entre crenças e emoções ligadas ao nosso agir moral, em particular nas situações dilemáticas. Penso que tal relação é bastante relevante para se tratar o intuicionismo e os dilemas morais. Esse trabalho busca enfatizar a teoria intuicionista e o método do equilíbrio reflexivo quando aplicados ao estudo dos dilemas morais.

A teoria moral intuicionista contemporânea foi desenvolvida inicialmente por George E. Moore, e posteriormente foi sendo retomada e modificada por diferentes autores partindo de David Ross e, mais recentemente, por R. Audi e W. Sinnott-Armstrong, e na abordagem dos dilemas morais por B. Williams e C. Gowans. No entanto, Audi e Sinnott-Armstrong têm concebido as intuições associando-as ao estado mental de crenças. Williams reconheceu o papel que as emoções possuem, como, por exemplo, o arrependimento, no sentido de indicar os dilemas

(conflitos de deveres) genuínos, uma vez que estamos sempre impossibilitados de chegar a uma alternativa moralmente aceitável sem permanecer com um sentimento que prossegue indefinidamente.

Gowans postulou a ideia de um intuicionismo reflexivo seguindo em parte essa trilha de Williams, mas afirmou que indicar o certo e o errado em situações de dilemas morais não depende apenas de nossas crenças morais, mas de valores que são atribuídos às relações que o sujeito tem com outras pessoas. Assim, costuma-se valorizar mais umas relações do que outras. Em caso de ter-se que tomar uma decisão moral em uma situação difícil como um dilema nas relações com pessoas que valorizamos muito, teremos que nos defrontar com um erro moral inevitável. Gowans incorpora um elemento reflexivo importante ao lado das emoções e crenças.

Minha proposta aqui seria de indicar que, por um lado, é plausível a descrição de Gowans, mas, por outro, acredito que estas intuições poderiam, diferentemente, ser entendidas como uma composição de crenças e emoções. Parece-me que uma boa ou má ação moral é indetectada por emoções como louvor ou elogio, culpa ou indignação, mas também por crenças do tipo matar é errado e mentir também.

Gostaria de me concentrar no possível papel das intuições nos dilemas morais. Este objetivo me dirige para uma questão de epistemologia e de psicologia morais no papel desempenhado pelas emoções nos dilemas. Com relação às emoções sabe-se que elas formam um estado mental entre os diferentes estados existentes (AUDI, 1999).

Posso afirmar que não há unanimidade na definição do que seria um dilema moral, mas uma definição bastante plausível seria aquela que afirma que ele é “uma situação (...) na qual um agente moralmente deve e pode fazer uma ação, e moralmente deve e pode fazer outra ação” (GOWANS, 1994, p. 47).

Para que se entenda isso um pouco melhor, pode-se apelar para uma classificação dos tipos de dilemas em três categorias. O solúvel ou aparente, ou seja, aquele no qual dois deveres conflitam, e há razões para agir conforme um ou conforme o outro dever. Os deveres, nesse caso, podem ser hierarquizados para que o agente decida com base na prioridade de importância dos dois deveres em conflito (McCONNELL, 1978, p. 271).

Em segundo lugar, alguns denominam o dilema *insolúvel* ou *verdadeiro dilema*, que seria visto mais como uma decorrência da vida, isto é, mesmo que o agente procure ser um homem bom, vê-se enredado em circunstâncias alheias que independeram de uma escolha pessoal anterior. Neste caso, também “Deve-se fazer x e deve-se fazer y, onde y é equivalente a não-x”. Isto é, ocorre a colisão de regras morais. Não é uma questão puramente lógica, mas existencial (TRIGG, 1971, p. 55).

Por vezes, aparece outra denominação (tipo), o dilema é chamado de *genuíno*. Esse configuraria uma situação na qual um agente deve fazer *a* e deve fazer *b*, mas não pode fazer ambas ao mesmo tempo (WILLIAMS, 1965). Sob essa denominação entende-se que nenhuma demanda moral pode ser mais “pesada” do que a outra. Brink afirma que o dilema genuíno é um dilema insolúvel de obrigações *prima facie* (BRINK, 1994, p. 218), ou seja, de obrigações intuitivamente assumidas por agentes como igualmente obrigatórias. Por exemplo, pode-se assumir que é uma obrigação *prima facie* ajudar o pai na velhice. Mas se uma pessoa cresceu em uma família, e esta mesma pessoa foi abandonada pelo pai durante a sua infância, ela poderia ficar primeiramente sem saber o que fazer, e ficar em um conflito *prima facie* entre ajudar ou não ajudar o pai. Refletindo melhor, o abandono do pai seria possível de fazê-la sentir-se justificada a não seguir a segunda obrigação¹.

Creio que se percebe que os estados mentais de crenças e emoções envolvidos nos dilemas são muito relevantes não só porque pode haver problemas conceituais relacionados a eles, mas porque as diferentes ciências têm avançado muito no conhecimento desses estados. Penso que a filosofia deve procurar acompanhar esses resultados. Primeiro, porque as pesquisas empíricas afirmam que a área emocional do cérebro é ativada antes da área das operações lógicas nas decisões morais. Além

¹ A classificação apresentada acima não foi selecionada como resultado de uma análise comparativa de várias classificações possíveis, mas apenas a partir de como alguns autores conceituaram os dilemas. Pode-se identificar rapidamente que há uma sobreposição entre o que uns denominam dilemas insolúveis e outros de dilemas genuínos. A diferença entre eles está na ideia de que para os que usam a denominação de “insolúvel”, o dilema decorre de uma contingência da vida, e não teria sido provocado por uma situação na qual o próprio agente teria contribuído para acontecer. Santo Tomás e Kant, a propósito, admitiam que os dilemas são causados por deliberações anteriores erradas, conduzindo o agente a decisões insolúveis do ponto de vista moral.

disso, o conhecimento de certos distúrbios emocionais como a depressão ou a sociopatia, ou cerebrais, como os psicopatas extremos, não se sensibilizam com os atos perversos ou violentos. Em segundo lugar, como consequência dessa primeira, faria mais sentido pensarmos na colaboração das duas áreas (a afetiva e a lógico-racional) para as decisões morais. Se esse conhecimento for desprezado, certas abordagens filosóficas ficarão sem sentido face a tal conhecimento.

Sendo assim penso que deveríamos rever as nossas concepções e categorias filosóficas sobre o processo de deliberação moral considerando esse novo conhecimento científico. Só a título de exemplo, qual o sentido na filosofia de se continuar falando de “vontade” ou “akrasia”, se tivermos condições de descrever melhor os fenômenos que os gregos e os modernos atribuíam ao homem, utilizando-se dos conhecimentos científicos atuais da genética, da sociobiologia evolutiva, da psicologia cognitiva e do desenvolvimento, da psiquiatria e das neurociências? Evidentemente que a questão da justificação de nossas ações morais diz respeito também a questões que envolvem uma teoria geral da ação.

Uma teoria intuicionista da moral deveria tanto quanto possível estar acoplada aos conhecimentos científicos atuais.

II

A importância das emoções para o entendimento dos dilemas morais

Por que, então, as *emoções* (intuições) interessam à discussão sobre os dilemas morais? Porque a polarização indicada acima entre racionalistas e não-racionalistas demanda melhor entendimento do que se passa nos casos dilemáticos. A discussão levou a diferentes problemas, além dos lógico-semânticos. Gostaria de mencionar inicialmente três.

O primeiro problema me parece ser o metafísico, que nos conduz à pergunta sobre se os dilemas são fatos no mundo ou não. Houve uma polarização de posições sobre a existência ou não de dilemas. De um lado,

colocaram-se os racionalistas e, de outro, os chamados sentimentalistas². O primeiro grupo rejeita a existência dos dilemas morais genuínos, por duas razões: 1) duas obrigações opostas e simultâneas implicariam em uma inconsistência lógica e teórica; 2) acredita que o chamado “resquíio emocional” (culpa, arrependimento ou remorso), pelo fato do agente não poder realizar uma das alternativas de ação, não torna o dilema insolúvel. Para este grupo, não é irracional decidir-se por uma das alternativas, quando não se pode realizá-las ao mesmo tempo.

Embora Williams afirme que o estado de *aflição moral* seja perene enquanto um resquíio emocional do dilema genuíno e a marca distintiva entre um conflito de crenças e o conflito de desejos, penso que seria mais adequado admitir que o estado emocional gerado pela situação dilemática seria passageiro. Após a decisão, os sentimentos de remorso não fazem mais sentido, pelo fato da outra alternativa não ter sido realizada. Faz-se o que é possível.

O segundo grupo aceita a existência de dilemas morais genuínos e afirma que eles não só existem, como a opção por qualquer uma das alternativas implica em erro moral inevitável para o agente. Por isso o agente sentiria, de qualquer modo, arrependimento, remorso ou culpa após optar por qualquer alternativa de ação. Isso identifica uma situação insuperável. É como se fosse uma situação trágica da vida humana. As tragédias antigas já indicavam como certas circunstâncias ou ações que praticamos podem colocar-nos em situações bastante delicadas.

Se o que indica a existência de dilemas é a permanência de resquíios emocionais no agente, que podem ser reprimidos, mas jamais resolvidos, então os sentimentalistas têm razão, pois isso parece um fato da nossa existência. Mas por que tal fato justificaria que se permanecesse no estado emocional de arrependimento a vida toda?

A resposta a essa pergunta nos leva a dois outros problemas. Primeiro, o problema do conhecimento moral e de sua justificação, um problema epistemológico. Um racionalista e realista como Brink aceita a realidade dos dilemas como uma inconsistência lógica possível, mas para

² Sentimentalista está sendo usado aqui para indicar os filósofos que dão importância aos sentimentos (emoções) na descrição dos dilemas morais.

ele qualquer das duas justificações usadas pelo agente parece ser uma razão para agir moralmente, e não há motivo para se permanecer com o sentimento de arrependimento.

Por outro, se a resposta for que a deliberação é mais bem justificada por meio das intuições (emoção, como, p. ex., a compaixão), para um intuicionista então seria possível dizer que os sentimentos podem justificar nossas ações, e isso explica também por que a situação dilemática gera um estado subjetivo de *aflição moral*.

Para racionalistas como Kant, a justificação moral de uma máxima de ação não pode ser formulada utilizando-se fatores heterônomos à consciência individual como os sentimentos ou emoções. Contudo, não estaria o agente de fato moralmente orientado, se lançasse mão apenas de seu raciocínio prudencial ou então de suas intuições emocionais sobre a forma mais correta de agir? Além disso, por exemplo, uma pessoa que sentisse compaixão por certa pessoa e não por outras, porque estaria ela agindo imoralmente? Não quero reproduzir os argumentos que Kant usou para criticar essas visões. Fica a pergunta sobre qual a teoria que melhor definiria nosso modo de justificação moral?

Um terceiro campo de problemas diz respeito ao campo da psicologia moral. Houve psicólogos como Kohlberg que procuraram mostrar que a moralidade no homem se desenvolve até atingirmos um grau mais racional, bastante próximo do ideal kantiano de deliberação. Mas Kant foi demais exigente. Kohlberg foi questionado por Gilligan, que mostrou que a moralidade nos meninos e nas meninas se desenvolve de modo diferente. Nas meninas, principalmente, seu comportamento moral envolveria uma atividade de cuidado e não de seguir regras³. Se o cuidado tem bases afetivas e não racionais, como então reagiriam as meninas em situações dilemáticas? Como estaria melhor descrita nossa moralidade?

³ Darlei Dall 'Agnol tem insistido que é importante fundir e conciliar as duas perspectivas em uma teoria do cuidado respeitosa. Mas não haveria de se buscar também uma base científica?

III

O intuicionismo moral empírico

Volto à questão epistemológica com relação à justificação, mas também com relação ao tipo de conhecimento que é o moral. Mas por que a opção racionalista, então, ainda parece a muitas pessoas ser a posição adequada? A desvantagem do racionalismo é não reconhecer a importância de nossos sentimentos morais tanto no caso de que eles podem ajudar a tomar atitudes morais, como justificá-las em certos casos, ou até caracterizar adequadamente a situação dilemática como fazem os sentimentalistas acima caracterizados.

Mas se o intuicionismo moral pode ser uma opção alternativa de justificação, não creio que o intuicionismo racionalista seria a melhor opção. Mas qual seria o tipo de intuicionismo? Seria ele um empírico? Teria um caráter reflexivo ou estaria baseado em intuições de caráter emocional?

Parece-me que afirmar que, diante de um dilema moral genuíno, considerando-se do ponto de vista descritivo, os agentes de fato vivenciam um estado de forte envolvimento emocional é algo bastante razoável. Nesse caso, poder-se-ia dizer que tal estado psicológico seria bastante compatível com uma justificação intuitiva, ou seja, que procuramos justificar nossas decisões em caso de dilemas com base em intuições sedimentadas na nossa moral cotidiana ou costumeira, não reflexiva, como definiu Dewey.

Mas parece igualmente óbvio que, se temos algum tempo para tomar a decisão, a reflexão entra em jogo já que, para atores morais com sensibilidade moral, a situação envolve uma decisão difícil.

O intuicionismo foi definido certa vez por Frankena, tal como desenvolveu-se no século 19 e primeira metade do século 20, “como aquela teoria moral que afirma que os valores morais e princípios básicos são intuitivos ou evidentes por si mesmos, prescindindo de uma justificação lógica ou psicológica” (FRANKENA, 1963, p. 122). Parece-me,

entretanto, que Frankena estaria se referindo ao intuicionismo racional de Moore, Prichard e Ross.

Bem mais recentemente, Audi (2008) procurou caracterizar um outro tipo de intuicionismo, que poderia ser não só racional, mas também poderia ser pensado de modo empírico. Diferentemente de Ross, por exemplo, que professava que temos intuições intelectuais representadas na forma de deveres morais *prima facie*, Audi propõe-se a pensar uma epistemologia moral que também não seja fundacionalista como a de Ross que, para ele, não o era.

Nadelhofer (2010) afirma que Ross pretendia que, uma vez que se identificassem os deveres *prima facie*, uma indução intuitiva permitiria ao agente selecionar qual dever em um determinado contexto seria mais irrefutavelmente forte em relação aos outros (p. 310).

A proposta empirista de Audi indica que as intuições são respostas não inferenciais à experiência. Uma resposta não inferencial significa uma resposta que não é sustentada por nenhuma premissa anterior. Afirma que uma intuição é um estado psicológico como uma crença (AUDI, 1996, p. 109). A intuição, entretanto, também não é algo *a priori*. Audi afirma seguir Ross, para quem o intuicionismo moral não implicava em um racionalismo moral. A definição de intuição para Audi, embora ainda não seja bem precisa, pode ser comparada ao vulto de uma pessoa em um dia de cerração: não se tem clareza, mas sabe-se que é uma pessoa. Por fim, a intuição para Audi é algo pré-teórico, mas exige que se possa ter uma ideia do que se trata. Caso contrário, não seria possível ter uma ideia mínima do que é afirmado em uma proposição. Isso não significa sua infalibilidade. Caso haja, na visão de Audi, uma razão para abandonar aquela ideia expressa em uma proposição dever-se-á abandoná-la (AUDI, 1996, p. 110).

Audi faz questão de salientar que uma intuição também não é algo perceptualmente ótico. Por exemplo, os direitos não são visíveis, mas são intuitivos. Também não são teóricos, pois não dependem de teoria alguma (p. 112). As intuições podem ser resultado da reflexão *a priori* ou empírica, mas são sempre sobre casos e não são generalizações (AUDI, 1996, p. 113). Audi se estende um pouco mais na caracterização das intuições, mas creio que por ora esta ideia é suficiente para entender a sua definição.

Em função desta ideia como ficaria então o caso das emoções nas situações dilemáticas? Seria possível afirmar que as intuições geradas poderiam ser entendidas como crenças (intuições) resultantes de respostas a tais experiências? E será que as crenças não se relacionam com as emoções de modo que fossem resultado delas?

Suponha-se um caso bem genérico de um médico diretor de uma CTI superlotada em um hospital do SUS no Brasil. Ele deve decidir qual paciente entre dois vai ser acolhido. Já foram buscadas todas as opções de transferência de pacientes, e será possível acolher somente um deles. As alternativas são as seguintes: 1) um paciente bastante idoso e gravemente doente que precisaria de procedimentos de custo elevado com resultados pouco efetivos em termos de cura de sua doença; 2) dois acidentados em trânsito para atendimento de emergência, sendo uma criança e sua mãe.

Mesmo que o diretor desta CTI tenha de tomar uma decisão racional, ele não terá emoções que possam conduzi-lo a sentir compaixão do senhor idoso, e uma ansiedade tremenda para salvar primeiramente a criança? Penso que essas emoções viriam à mente de qualquer pessoa em nossa sociedade. Mas pode ser que um médico treinado possua outras emoções, ou talvez elas venham associadas a outros sentimentos também.

Intuitivamente me parece que no caso do exemplo há uma tendência a se optar por tentar salvar a criança e sua mãe primeiramente, pois talvez se possa resolver um dos outros casos ou os dois em lugar do primeiro paciente. É claro que poderíamos levantar outros problemas em relação ao caso.

Se as intuições são respostas não inferenciais à experiência, elas são manifestações de nossas emoções? Neste aspecto, Sinnott-Armstrong prefere falar explicitamente em “crenças morais” (*moral believes*) e não de intuições, embora defenda também uma posição intuicionista (SINNOT-ARMSTRONG; TIMMONS, 2006). Pensemos em outro exemplo: se alguém machucar um bebê e expressar alegria ao mesmo tempo, tal fato não geraria da parte de observadores um juízo moral negativo (indignação moral, p. ex.)? Parece-me bastante convincente a perspectiva de Audi.

Além da indignação (uma emoção), outras emoções poderiam desempenhar esse papel. P. F. Strawson (1974), denominou algumas das emoções morais de *atitudes reativas*, isto é, um conjunto de atitudes expressas por algumas emoções que representam uma reação do agente em relação a uma atitude de outro, as reações dos outros à atitude do agente, atitude ou uma reação do agente em relação a uma atitude sua (STRAWSON, 1974). Elas têm um papel de expressar o comportamento moral social de agentes morais uns em relação aos outros e de cada um para consigo mesmo.

Um aspecto importante, destacado por Strawson, é o fato de que as formas diferentes das atitudes reativas são conectadas humanamente e não logicamente. Elas assim devem ser vistas de três perspectivas: 1) as demandas que são feitas aos outros; 2) as reações dos indivíduos às possíveis ações injuriosas dos outros; e 3) as nossas autorreações associadas às demandas dos outros para conosco. Essas últimas, então, expressam o sentimento de uma pessoa ao estar comprometida ou obrigada (no sentido de obrigação) através do sentimento de culpa ou de remorso; ou finalmente de ser responsável, incluindo o fenômeno da vergonha⁴. “Em geral [afirma Strawson], embora dentro de limites, nós demandamos de umas pessoas para outras, tanto quanto de nós para os outros, aquilo que demandamos de outros para nós mesmos”. Por essa razão, para Strawson, essas três atitudes sempre estão juntas e “têm suas raízes comuns na nossa natureza e em nosso pertencimento a comunidades humanas”.

Strawson introduz também o termo *atitudes reativas pessoais*. Estas “baseiam-se e refletem uma expectativa e uma demanda por algo; manifestação de certo grau de boa vontade ou atenção da parte de outros seres humanos em relação a nós mesmos; ou pelo menos a expectativa de, e demanda por uma ausência de manifestação de uma vontade má (*ill*) ou desatenção indiferente (*indifferent disregard*)”. Alguém poderia confundir as atitudes com juízos morais. Mas penso que os juízos têm

⁴ Não vou abordar o problema do solipsista moral (1962, p. 15), que é só uma possibilidade conceitual.

base racional, enquanto as atitudes, ao contrário, repousam sobre sentimentos e, por isso, possuem bases emocionais⁵.

Strawson afirma que as atitudes reativas expressam nosso compromisso para com os outros. Esse compromisso, diz ele, “é parte de nosso quadro geral da vida humana, não algo que surge para uma revisão como os casos particulares que surgem para a revisão nesse quadro geral” (1974, p. 13). Além disso, ele escreve que dependemos desse compromisso na nossa vida ordinária de relacionamento com os outros (1974, p. 11). Ele perpassa eficazmente e está profundamente enraizado em nós, por isso, estar envolvido em relacionamentos pessoais significa justamente “estar exposto a essa variedade (*range*) de atitudes reativas e sentimentos (...)” (1974, p. 11).

As atitudes reativas são essencialmente reações às qualidades da vontade dos outros em relação a nós, manifestas nos seus comportamentos: se boa ou má vontade, ou indiferença, ou ausência de preocupação em relação a nós (STRAWSON, 1974, p.14). Assim, por exemplo, o ressentimento é uma reação à injúria ou indiferença praticada por outros a alguém⁶.

Por meio desses sentimentos o ser humano manifesta ao outro como ele interpreta a atitude do outro em relação a si e vice-versa. A identificação das atitudes reativas parece ser uma forma de se definir a responsabilidade sem precisar recorrer a termos como a liberdade e a consciência moral. Pode-se perfeitamente pensar que um indivíduo tem o sentimento de ressentimento em relação a uma ação que outro fez a ele. Analogamente, aquele que sente indignação e censura os atos de outro indivíduo, considera tais atos moralmente incorretos.

Entretanto, no contexto moral, não se deve esquecer também a função das atitudes objetivas. Elas têm um papel importante, uma vez que

⁵ É importante lembrar, sobre isso, que as pesquisas realizadas nos anos 70, pelo neurocientista Benjamin Libet coincidem com as intuições filosóficas de Strawson, ao afirmar que a decisão voluntária se daria, sem a contribuição da consciência que decide o resultado da ação, por meio de facilitações ou inibições. A consciência, para Libet, não daria início a ação voluntária. Além disso, na origem da intenção e da realização da ação há memória emocional, e essa não seria controlada pela consciência (MALDONATO, 2008, p. 91).

⁶ Strawson, entretanto, alerta que há um aspecto enganador tanto no conceito de atitudes como na sua descrição, mas quer manter o nome pelo seu aspecto sugestivo.

Strawson está preocupado com as variações às quais as atitudes reativas estão submetidas (1974, p. 6-7). Na nossa vida cotidiana elas podem ser suspensas por atitudes objetivas. Suspende-se as atitudes reativas diante de determinados tipos de pessoas como as deficientes ou incapacitadas, pois estão impedidas de exercerem seu discernimento moral, por isso também merecem dos demais um olhar especial.

As modificações a que o ressentimento pode estar sujeito são divididas por Strawson em dois grupos: o primeiro grupo inclui desculpas como “não pretendia”, “não havia me dado conta”, “não sabia”, “não pude evitar”, “tinha que fazer”, “fui levado a”. Essas atitudes, no entanto, não podem fazer com que seja suspenso o sentimento de ressentimento, pois de modo algum fazem que o “agente seja um objeto inapropriado do tipo de demanda por boa vontade e por consideração que são refletidas em nossas atitudes reativas ordinárias” (1974, p. 7).

O segundo grupo é dividido em dois subgrupos. O primeiro subgrupo inclui desculpas do tipo “ele não era o mesmo”, “ultimamente ele se encontra sob grande pressão”, “estava sob hipnose”. O segundo subgrupo diz respeito a desculpas do tipo “ele/ela é só uma criança”, “é um esquizofrênico sem cura”, “tem um comportamento compulsivo”, “tem uma mente completamente pervertida”. Com relação ao primeiro subgrupo, as desculpas oferecidas pelo agente que causa o ressentimento não podem amenizar o sentimento da pessoa que sofreu as ações, portanto os sentimentos não estão fora daquilo que pode ser esperado pelas pessoas atingidas pelas ofensas em um contexto de relacionamento interpessoal. O ressentimento por parte daquela pessoa que sofreu a ação é perfeitamente adequado, não podendo ser suspenso nem no momento da ação, nem mesmo depois.

No segundo subgrupo, para Strawson, todas as nossas atitudes tendem a ser extremamente modificadas (1974, p. 8), pois os agentes são indivíduos com problemas e não tomados como “normais”, porque ou apresentam deficiências (deformações e transtornos psíquicos) ou, ainda, são crianças. A atitude objetiva em relação a esse grupo de pessoas adotada por quem sofreu algum tipo de ofensa por parte dessas pessoas pode vir também acompanhada de outros sentimentos, mas não são os mesmos como o

ressentimento, gratidão ou condenação moral; são atitudes de medo diante de um psicopata, repulsão diante de um indivíduo fisicamente deformado, compaixão diante de um deficiente ou mesmo amor.

O fato de desenvolvermos e suspendermos atitudes reativas para com os outros nas circunstâncias do segundo subgrupo do segundo grupo acima mencionado não impede que adotemos temporariamente atitudes objetivas para com adultos normais como uma espécie de refúgio ao envolvimento, ou em uma atitude de ajuda, ou mesmo em uma atitude de curiosidade intelectual em relação a outras pessoas. Mas sendo humanos, lembra Strawson, não podemos permanecer muito tempo nessa atitude de distanciamento. Percebe-se sempre que as pessoas vivem as experiências morais em uma tensão entre as atitudes reativas e as atitudes objetivas (1974, p. 10).

Novamente retorno a questão de saber se nossas intuições são crenças ou emoções. Pelo que desenvolveu Strawson, teríamos muitas evidências para acreditar que nossos julgamentos morais têm base emocional e não racional. Para Audi, a tarefa central da intuição seria fornecer conhecimento direto (não inferencial) ou crença justificada da verdade de proposições morais. Isto implica em pensar a natureza das intuições como auto-evidências. Audi classifica também dois tipos de auto-evidência: 1) proposições imediatamente auto-evidentes: são entendidas por “adultos normais” (AUDI, 2008); 2) proposições mediatamente auto-evidentes: só entendidas pela reflexão. A importância do *intuicionismo moral*, na versão de Audi, radica então no fato de que ele considera importantes tais intuições auto-evidentes.

Mas se se aceitasse que crenças morais podem ter base em emoções como aversão à violência, uma pessoa poderia acreditar que lutas de boxe são moralmente condenáveis. Da mesma forma que sentimos aversão (repudiamos) às pessoas que maltratam crianças, e alguns de nossos sentimentos expressam nossas crenças morais, então acreditamos que os *maus-tratos* contra crianças são errados. Os sentimentos estão direcionados a algum conteúdo. Suponha-se que Maria está indignada com Suzana porque esta traiu sua confiança. O sentimento de indignação

moral tem uma razão, e essa baseia-se na crença de que Suzana revelou um segredo sobre Maria a José, Carlos e João, que não poderia.

Ora, se as nossas aversões e simpatias têm pelo menos uma boa base biológico-evolutiva e bioquímica, uma teoria filosófica só pode fazer sentido se seus conceitos afinam-se, ou caso não puderem ser adequados, que possam ser discutidos nessa discordância. Ainda acho que o intuicionismo empírico tem problemas, se comparado com a descrição que Strawson faz de nossas atitudes morais, e com o fato de que talvez crenças e emoções morais não sejam tomadas separadamente. Se as emoções tem uma base bioquímica, como a relação descoberta entre a substância oxitocina (OXT) e a capacidade dos mamíferos terem atitudes de preocupação para com seus semelhantes, qual o papel que ainda tem a racionalidade na relação com as emoções? (CHURCHLAND, 2011).

Audi afirmou que as intuições não excluem reflexão. Por isso sua visão é um aspecto relevante para entendermos a perspectiva do intuicionismo de Gowans na próxima secção.

IV

O intuicionismo reflexivo de Gowans

Pois bem, voltando à discussão dos dilemas, segundo Gowans (1994) o *intuicionismo moral reflexivo* é um método de abordagem dos dilemas morais para tratar questões relevantes. Seria essa a teoria modificada da noção de *equilíbrio reflexivo* de Rawls? Em que sentido?

Gowans afirma que nossas decisões morais em caso de dilemas não podem ser justificadas por um modelo baseado em leis ou princípios puramente racionais, por isso, rejeita os modelos racionalistas kantiano e utilitarista. Ele acredita que uma versão modificada do *equilíbrio reflexivo* de Rawls seria mais adequada. Embora o *método do equilíbrio reflexivo* de Rawls se comprometa com a ideia de que o dever tem prioridade sobre o bem, para Gowans (1994, p. 32; RAWLS, 1971) não há nada no seu método que obrigue a isto. Deste modo, pode-se usar o método para

buscar coerência entre intuições morais plausíveis. O problema para Rawls seria nos explicar por que não existiriam dilemas morais.

Um método pode aceitar que, no caso de dilemas morais, devesse deixar de lado as inconsistências lógico-teóricas como uma questão a ser decidida e requerer, além disso, um plano coerente de ação (GOWANS, 1994, p. 34). O método também deve exigir mais das intuições normativas aceitas por Rawls para lidar com questões metaéticas; por exemplo, as de caráter linguístico e lógico. Ele também deveria abordar questões sobre a natureza da racionalidade prática e sobre a natureza da pessoa moral (GOWANS, 1994, p. 34).

Gowans aponta, corretamente, que Rawls exclui certos sentimentos importantes das capacidades morais relevantes dos indivíduos representativos na PO, indicando apenas que pessoas devem ter o senso de justiça, porque caso contrário elas podem distorcer os julgamentos morais dos sujeitos hipoteticamente concebidos (GOWANS, 1994, p. 34; RAWLS, 1971, p. 49-48). Deve-se acrescentar que Rawls na delimitação da PO também afirma que os sujeitos não podem sentir inveja, e devem viver em um tipo de sociedade com média escassez de bens. Caso contrário, seu experimento de pensamento implicaria, no caso de muita escassez, em uma disputa selvagem por alimentos, por exemplo, levando seu modelo a uma aproximação com a teoria hobbesiana. No caso de extrema abundância, creio que os indivíduos poderiam continuar vivendo sem necessidade de uma organização coletiva, pois nada os obrigaria a viver em grupos.

Rawls, parece-me, não especificou que outras características pessoais deveriam ser evitadas ou mitigadas na pessoa. Mas é possível supor que ele poderia ter imaginado que a pessoa fosse dotada de capacidades como a de ter atitudes reativas: culpa, remorso, arrependimento, indignação (Cf. STRAWSON, 1974).

Rawls pensou talvez que tais capacidades – poderíamos imaginar – como as *atitudes reativas*, não ofereceriam uma operação correta de nossas capacidades morais. Ora, para Gowans um estado mental absolutamente livre de emoções é impossível (GOWANS, 1994, p. 35). Além disso, pode-se concordar com Gowans que há os sentimentos morais (por exemplo: compaixão e proteção-cuidado) que mais contribuem do que distorcem os julgamentos morais.

Neste sentido, se os psicopatas e sociopatas não são capazes desses sentimentos mencionados, nem de remorso, culpa ou arrependimento, embora possuam certos elementos que compõem o “carisma do sociopata” como ser espontâneo, divertido, sedutor além de outros modos de ser e ter sentimentos que são extremamente superficiais, também não são capazes de agir moralmente (Ver STOUT, 2010, p. 19). Enfim, de certo modo, Rawls explicitou pouco a psicologia moral dos sujeitos morais na PO como já foi indicado por outros autores.

Gowans defende que existem *alguns* conflitos morais, nos quais para qualquer alternativa de ação o erro moral é inevitável. Parte do exemplo de *Billy* no romance de H. Melville (*Billy Budd, sailor*). As intuições indicam a melhor alternativa de ação, considerando-se as responsabilidades que temos para com as outras pessoas.

O coerentismo epistêmico de Rawls estaria adequado se a realidade moral for constituída por nossas crenças morais (p. 37). O ceticismo moral, por isso, é falso, pois há algo a ser conhecido que se relaciona com a moralidade, e nós podemos atingir a capacidade de entender a moralidade. Já o fundacionalismo moral seria implausível porque afirma que crenças são justificáveis se e somente se elas são evidentes e certas. Para aceitar que os dilemas existem, embora o próprio Rawls não o endosse, tem-se que aceitar o realismo moral, pelo menos em princípio (p. 38).

Além disso, Gowans modifica a maneira de identificar o dilema. Para ele, ao invés de trabalharmos com conflito de deveres morais, é melhor que se pense os dilemas a partir de nossas vinculações afetivas com os outros, de modo que um conflito moral seja entendido como aquela situação na qual o agente tem responsabilidade para com duas pessoas. O que está em jogo, para ele, portanto são vínculos afetivos e nossas relações de responsabilidade para com as pessoas com as quais estabelecemos esses vínculos, e não se nosso sistema de regras morais é consistente ou não.

Por isso, a resolução dos dilemas não envolve optar por diferentes regras que poderiam justificar minha opção de ação, mas envolve decidir sobre alternativas que envolvem afetividade e um valor moral que se

atribuí a elas. Quanto mais comprometido afetivamente, mais me sinto responsável por tal pessoa. Isso implica em um vínculo emocional.

V

Considerações críticas à Gowans e ao intuicionismo

O intuicionismo foi e ainda é alvo de críticas. Gowans jamais afirmaria que todas as pessoas teriam sempre os mesmos sentimentos e reações em situações dilemáticas (1994, p. 100), mas concorda com a filósofa Philipa Foot, que afirma que a existência de sentimentos implicaria a verdade da proposição conectada com tal constatação. Isso significa que quando um agente sente arrependimento ou remorso em relação a uma decisão tomada isso significa: “É verdade que tomei uma decisão moralmente errada, pois poderia ter tomado outra decisão, logo agi imoralmente, mesmo agindo moralmente, por isso sinto arrependimento”. Ora, isso não faz sentido, pois se agi moralmente, como posso simultaneamente acreditar que agi imoralmente. Por isso, essa visão de que o erro moral é inevitável é problemática.

De outro modo, Gowans sugere que o agente poderia se expressar dizendo: “Fiz o melhor que pude, pois qualquer coisa que fizesse implicaria em algo errado, também. O que fiz em si estava certo, mas fazendo o que fiz implicou em não fazer também outra coisa, a qual não estava ao meu alcance concomitantemente com a primeira”. Por isso, Gowans afirma que em alguns conflitos morais genuínos o arrependimento é um sentimento inescapável o qual nos informa que a alternativa escolhida pelo agente foi errada. Poderia ser objetado a essa conclusão o fato de o agente ter feito o que pôde, e isso foi moralmente correto, logo não há porque se arrepender.

Uma segunda crítica afirma que as intuições morais seriam falíveis, logo não podem justificar nossas ações. Mas o fato de que as intuições morais são falíveis não estabelece que elas não tenham nenhuma credibilidade (GOWANS, 1994, p. 39). Se os seres humanos têm capacidade para o entendimento moral, então é razoável que as intuições morais estejam relacionadas à verdade delas. Como se viu a partir da ideia

de Audi, um intuicionismo empírico não implica em abrir mão da verdade de nossas crenças morais. Se nossas crenças são coerentes e se elas são conectadas com sentimentos que as expressam, então não há porque rejeitarmos a possibilidade de falar em um conhecimento moral.

A terceira crítica contra o intuicionismo afirma que o realismo no caso dos dilemas precisa ser endossado para responder ao cético quanto à pergunta pelo regresso justificacional. Essa posição seria contrária a uma teoria coerentista como a de Rawls.

Por fim, uma última crítica perguntaria a Gowans se o fato de o indivíduo sentir arrependimento não poderia ser uma falsa emoção, resultado de uma falsa crença de que ele poderia, de uma maneira mágica, tendo feito diferente do que fez, não teria errado e não estaria arrependido. Tome-se o exemplo do filho que se culpa pela morte do pai que apresentou a doença de Alzheimer, um problema grave de saúde que o levou à morte. Ele se sente culpado porque acha que poderia ter feito mais para prolongar a vida do pai, que por sua vez dependia de mais recursos. Nem mesmo todos os recursos financeiros e os melhores médicos do mundo poderiam curar o pai.

De modo um pouco semelhante, mesmo que a situação não seja dilemática, parece-me correto sentir indignação e repulsa por um amigo que falou mentiras a nosso respeito. Mas seria irracional continuar sentindo indignação em relação a tal amigo, após ele ter se retratado e pedido sinceras desculpas pelo que fez. Da mesma maneira, acontece com aquele que decide em uma situação dilemática.

Não creio que essa última crítica seja fácil de ser resolvida. Há algo nos nossos sentimentos que precisaria ser melhor esclarecido. Um desses é a falsa crença que pode nos levar a sentir sentimentos errados. Alguns sentimentos podem basear-se em ilusões. Por exemplo, uma pessoa é chamada para conversar com o chefe e ao entrar e sentar nota que sua cadeira é mais baixa que a dele. A partir disso, ela faz o seguinte raciocínio errado: ele me deu essa cadeira para me fazer sentir menos importante do

que ele. Logo em seguida, o chefe passa a fazer vários elogios ao empregado, e lhe oferece um outro cargo que lhe propiciará um aumento salarial⁷.

Concluindo, creio que ainda que pareça interessante o intuicionismo reflexivo falta-lhe compreender melhor a relação entre as crenças e as emoções, porque as crenças poderiam ser vistas como elementos constitutivos das emoções, pois, como mencionei, algumas crenças falsas podem gerar também sentimentos ilusórios. Além disso, as crenças nos permitem identificar futuros sentimentos semelhantes em relação aos mesmos objetos ou situações. Por exemplo, uma pessoa que sempre sente medo ao ver uma cobra é porque acredita que ela é venenosa, e seu veneno pode ser fatal. Então, o medo da pessoa existe em função da crença. Pode-se supor também que esta pessoa, diante de outra cobra, ao saber que não é venenosa, pode acabar por dissipar seu medo.

Neste sentido, imagino que uma nova maneira de pesar os dilemas deve ser desenvolvida, de modo que o conhecimento científico atual possa nos ajudar a melhorar o tratamento da questão. Chamaria esse novo intuicionismo de naturalista.

VI

Intuicionismo naturalista

Como certos sentimentos morais indicam certezas sobre comportamentos morais, a falta desses sentimentos indica uma carência de preocupação moral por parte do agente com os outros indivíduos e para consigo mesmo (Ver: STRAWSON, 1974; e TUGENDHAT, 2002).

Pergunto-me, então, se não seria plausível defender uma forma de cognitivismo (realista e naturalista), uma vez que as intuições morais empíricas (*os sentimentos sinceros ou atitudes reativas*) seriam fatos da nossa existência enquanto humanos biologicamente e culturalmente constituídos. Assim, me parece que nossos sentimentos poderiam ser

⁷ Sinnott-Armstrong aponta três tipos de ilusões relacionadas as emoções: 1) as derivadas do contexto; 2) as generalizações e; 3) as heurísticas. No exemplo dado ficou caracterizado uma ilusão de contexto, pois o empregado toma a diferença de altura das cadeiras como um tipo de humilhação.

identificados como propriedades naturais constitutivos de nossa espécie. Imagino-os de forma que não seriam puramente elementos de justificação de nosso agir, mas funcionariam igualmente como um fato, verdadeiro ou falso, nas nossas relações pessoais. Poder-se-ia dizer que tais sentimentos ou emoções são intuições morais, que fazem parte da herança humana, não apenas no sentido que fazem parte da vida sociocultural, mas genética e evolutiva incorporada?

Uma resposta afirmativa a isso teria importância para que talvez num futuro próximo, nos seja possível implementar as atitudes morais não só educacionalmente, mas como certas qualidades genéticas desejáveis, e evitar o nascimento de indivíduos desprovidos de disposições genéticas apropriadas a uma vida moral, seja ela como for definida. Teríamos de pensar em traços genéticos que favorecessem uma espécie de moral *enhancement*.

Se esses sentimentos morais são básicos para a existência de uma sociedade, então por que não garantir que todos os seres humanos possam nascer com predisposição genética para eles?

VII

Seria prematuro tirar destas ideias conclusões mais perenes. Parece-me que, após tais considerações, seria possível retomar alguns pontos do que quis apontar.

Parece-me cada vez mais importante reconhecer certos fatos de nosso comportamento moral natural. Este entendido como aquele oferecido pelos dados científicos ou pela nossa experiência cotidiana na vida social e na relação com os outros seres vivos e com a natureza.

Quanto à justificação moral no caso dos dilemas, mesmo que os racionalistas afirmem que o resquício afetivo não implica em que algo ruim de fato aconteceu como resultado de nossa opção por uma das duas alternativas do conflito, creio, concordando com Gowans, que para alguns casos a opção por uma das alternativas, e o resultado afetivo específico, não nos livra do arrependimento de que mesmo assim erramos. Mas isso tem de ser melhor investigado.

Neste sentido, para encerrar, lembraria do filme “Truman’s Show” no qual, sem saber que estava em uma realidade fictícia, o jovem Truman é induzido a ficar com um trauma emocional de medo do mar em razão da morte de seu pai. Um sentimento criado a partir de uma falsa crença.

Referências

AUDI, R. Intuicionism, Pluralism and the Foundations of Ethics. In: SINNOT-ARMSTRONG, W.; TIMMONS, M. *Moral Knowledge? New readings in moral epistemology*. (2ª ed.). New York: Oxford, 1996.

_____. *Moral Value and Human Diversity*. New York: Oxford University Press, 2008.

BRINK, D. “Moral Conflict and Its Structure”. *The Philosophical Review*, 103, 1994: 215-247.

FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

GOWANS, C. *Innocence Lost: An examination of inescapable moral wrongdoing*. New York: Oxford University Press, 1994.

_____. (Ed.). *Moral Dilemmas*. New York: Oxford University Press, 1987.

McCONNEL, T. “Moral Dilemmas and Consistency in Ethics”. *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978: 269-287.

MALDONATO, M. “Rumo a uma Ciência do Livre-Arbitrio”. *Scientific American. Brasil*. v. 6, n. 76, 2008: 88-95.

MASLIN, T. K. *Introdução à Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MELVILLE, H. *Billy Budd, Marinheiro*. Porto Alegre: L&PM, 2005.

NADELHOFER, T.; NAHMIAS, E.; NICHOLS, S. *Moral Psychology: historical and contemporary readings*. Oxford: Blackwell, 2010.

- NAPOLI, R. B. “Livre-arbítrio e responsabilidade a naturalização da responsabilidade de P. F. Strawson”. *Ethica* (UFSC), v. 8, 2009: 73-88.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Justice as Fairness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- SINNOT-ARMSTRONG, W. *Moral Dilemmas*. Oxford: Blackwell, 1988.
- SINNOT-ARMSTRONG, W.; TIMMONS, M. *Moral Knowledge? New readings in moral epistemology*. (2ª ed.). New York: Oxford University Press, 1996.
- STOUT, M. *Meu Vizinho é um Psicopata*. Rio de Janeiro: Sextante, 2010.
- STRAWSON, P. F. “Freedom and Resentment”. In: Idem. *Freedom and Resentment*. USA: Methuen, 1974.
- _____. *Análise e Metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- TRIGG, R. “Moral Conflict”. *Mind*, 80, 1971: 41-55.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. “Como devemos entender a moral”. In: Idem. *Não Somos de Arame Rígido*. Canoas (RS): Ed. da Ulbra, 2002, p. 25-50.
- WILLIAMS, B. “Ethical Consistency”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39, 1965: 103-124.
- WILSON, J. Q. *The Moral Sense* (2ª ed.). New York: The Free Press, 1995.

Teoria moral mista: superando a dicotomia fato/valor

Denis Coitinho Silveira

I

Quando nos deparamos com juízos morais e políticos que são proferidos no discurso prático cotidiano, do tipo “Não devo trair minha esposa”, “É errado, roubar, matar, estuprar”, “Deveria querer agir melhor”, no caso de ter contado uma mentira, “Não respeitar a imparcialidade é injusto”, “A tolerância religiosa (e de consciência em geral) é boa em uma sociedade democrática”, “Devo agir de forma civilizada e cidadã em minha comunidade”, podemos nos perguntar pela legitimidade da autoridade para a determinação do que deve contar como um dever ou obrigação, erro/correção, justiça/injustiça, bondade/maldade, para além, é claro, da autoridade da lei positiva. É legítimo perguntar por qual razão estaríamos obrigados a fazer ou não fazer tal e tal ato, ou por que tais atos seriam corretos, justos e bons ou, alternativamente, seriam incorretos, injustos ou maus? Importante observar que eu estou utilizando tanto juízos morais privados como públicos (políticos), bem como tratando de deveres perfeitos e imperfeitos de forma indiscriminada (ou, alternativamente, deveres

próprios e *prima facie*). Feita esta observação, a questão aqui é a de saber a respeito da validade da norma moral, sendo isso uma questão fundamental em nossas sociedades plurais, sobretudo quando nos deparamos com juízos morais conflitantes, do tipo “O aborto é moralmente legítimo (correto) no caso do feto sofrer de anencefalia” ou “O aborto é sempre errado, pois é sempre errado matar seres humanos inocentes e o feto é um ser humano inocente”. A pergunta aqui é: a norma moral seria válida por ser intrinsecamente um valor ou sua justificação seria dada por uma derivação de um dado fato?

Ao olhar rapidamente para a história da filosofia moral, podemos identificar os que defendem o valor intrínseco da norma moral e os que procuram estabelecer uma conexão entre o valor da norma com um certo fato, tanto de uma forma redutivista como complementar. O tipo de argumentação usada pelo primeiro grupo, que reivindica o valor intrínseco da norma, implica em estabelecer uma dicotomia entre fato e valor, isto é, entre uma esfera factual e outra normativa. Esta dicotomia entre fatos e valores é apresentada de forma clássica por Platão a partir de sua distinção entre uma esfera inteligível e outra sensível, em que o bem (*agathón*) não é inferido de fatos contingentes, mas autojustificado e conhecido por intuição. Em tendo acesso a esta ideia (forma) de bem se pode deduzir aquilo que são as coisas boas, como, por exemplo, as virtudes (PLATÃO, 2006, Livro VII: 517 c). Na filosofia moderna, esta separação é apontada tanto por Hume como por Kant, a partir da distinção feita entre *is/ought* e *sein/sollen*, respectivamente, o que remete a uma diferença intransponível entre juízos descritivos (sobre o que é) e juízos prescritivos (sobre o que deve ser). No caso da moral kantiana, o valor da norma moral é dado pela autonomia, isto é, pela capacidade do próprio sujeito moral se dar a lei independentemente de fenômenos heterônimos (KANT, 2002, 2ª seção: 87-89). Também, é conhecida como lei de Hume (*Hume's Law*) a doutrina que defende que não se pode inferir um dever (*ought*) de um ser (*is*), e isto implica em distinguir questões de fato, em que as ideias correspondem às impressões dos sentidos e as questões de dever, que não correspondem a nenhuma impressão, sendo as ideias usadas em juízos morais correspondentes aos

sentimentos dados por contemplação (HUME, 2001, Livro III, parte 1, seção I). Contemporaneamente esta distinção também é advogada por muitos filósofos. Por exemplo, Moore, em sua obra *Principia Ethica*, ao formular o problema da falácia naturalista (ou argumento da questão aberta), parece apontar exatamente para o erro lógico de justificação da norma a partir dos fatos, pois se definiria o bom pelas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Assim, toda teoria moral que tenta definir, deduzir ou derivar um dever (uma propriedade moral) a partir de um ser (uma propriedade não moral), ou uma norma de um fato, cai na falácia naturalista. Alternativamente, Moore defende que bom é indefinível e uma qualidade não natural que pode ser detectada pela intuição (Ver MOORE, 1971: I, 10). Também, Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus* e em “A Lecture on Ethics”, parece subscrever esta distinção ao defender que nenhum valor absoluto pode ser inferido de um valor relativo, uma vez que nenhum enunciado de fato pode ser nem implicar um juízo de valor absoluto, isto é, um juízo ético (Ver WITTGENSTEIN, 1965: 6 e 1961: 6.41)¹.

¹ Meu objetivo aqui não é contar a história integral dessa dicotomia entre fato e valor. Apenas procurei mostrar alguns representantes antigos, modernos e contemporâneos que fizeram uso desta dicotomia para apresentar um fio condutor de análise moral. Mesmo assim, algumas observações são importantes. Wittgenstein nas *Philosophical Investigations* e *On Certainty* não defenderá mais esta distinção entre estas duas esferas, advogando uma concepção semântica contextualista, uma vez que o significado do signo será dado por seu uso, estabelecendo uma conexão entre regra e caso. Hume não obedece a lei de Hume, pois vai fundamentar a validade da norma numa certa realidade natural, o que implicará em derivar um deve de um é. Outros autores contemporâneos, também, fazem uso desta dicotomia. Um bom exemplo é Thomas Nagel, em seu livro *The View From Nowhere*, em que ele reivindica um ponto último de ancoragem de onde se possa encontrar a justificação da norma, que é o ponto de vista da imparcialidade, da impessoalidade de crenças e valores, o que garante a objetividade (NAGEL, 1986: Introduction). As posições positivistas, ao estilo de Kelsen e Hart, também poderiam servir para caracterizar a dicotomia, uma vez que anulam a esfera valorativa por ser metafísica e estipulam a validade da norma por um fato. A tese da redução da norma a um fato pressupõe uma separação entre a esfera valorativa e outra factual. Aqui se poderia já usar o termo de “falácia da separação”, uma vez que se partiria da pressuposição da existência de duas esferas distintas e irreconciliáveis, sendo que esta pressuposição mesma não é provada. Também o positivismo lógico faz uso desta dicotomia ao estabelecer uma distinção entre os juízos factuais, isto é, enunciados científicos que são empiricamente verificáveis e os juízos valorativos que não são verificáveis e, assim, seriam apenas proposições sem sentido por somente expressar aprovação subjetiva. Assim, o juízo moral “matar é errado” não seria um juízo sintético por não ser testado empiricamente, sendo puramente uma expressão emotiva do agente. Como afirmado por Ayer, “a presença de um símbolo ético em uma proposição não adiciona nada ao seu conteúdo factual” e, por isso, dizer que uma ação é errada é dizer que eu desaprovo essa ação, expressando apenas um sentimento moral e não estabelecendo a sua verdade. Ver AYER, 1952: 107.

Creio que este modelo apresente diversos problemas ontológicos e epistemológicos, como dualismo, dogmatismo e assimetria, uma vez que divide o real em duas esferas, parte de uma explicação dogmática a respeito do que contará como o valor intrínseco e estabelece uma relação de assimetria entre os termos morais e científicos (factuais). Mas o problema central em minha opinião é o *input* solipsista, metafísico. Dado que os juízos morais e políticos são declarações/atos socialmente compartilhados (pelo menos em sociedades democráticas contemporâneas), é problemática a solução de desconectá-los dos fatos científicos, sociais, políticos e econômicos e exigir que eles sejam descobertos por um tipo de conhecimento que não é acessível a maior parte das pessoas. Se não vem de algum fato, de onde viria o valor? Da intuição do filósofo que percebe o que é o valor intrínseco? Como provar a verdade desta intuição?

Uma outra alternativa parece ser a utilização de uma estratégia de naturalização da moral, ao procurar estabelecer a justificação da norma a partir de sua conexão com um fato natural, como a evolução, por exemplo. Se olharmos para a proposta do realismo naturalista, como proposto por Brink (1989) e Boyd (2008), apenas para citar alguns naturalistas morais, vemos que este modelo pode responder ao problema do *input* solipsista ou metafísico da filosofia moral, tornando bastante próxima a explicação moral da explicação cotidiana das pessoas de bom senso. O problema é que parece contraditório do ponto de vista metaético as pressuposições realistas e naturalistas. Como apontado por Mackie, em seu argumento da peculiaridade (*queerness*), se existissem valores morais objetivos teriam que existir: (i) propriedades morais independente da mente dos sujeitos e (ii) um tipo de conhecimento intuitivo destas propriedades (MACKIE, 1977: 38-42). O problema central aqui é que este desenho não é adequado ao naturalismo em razão de sua pretensão de que (i) toda propriedade possa ser explicada em termos científicos, isto é, em termos naturalísticos e (ii) todo discurso, conhecimento e justificação não-científico possa ser acomodado no interior de um quadro naturalista (científico). Veja-se que não se poderia falar de uma intuição moral de determinadas propriedades em termos

naturalísticos, isto é, com um tipo de discurso usado pela ciência. Como bem apontado por Timmons, a solução poderia ser dada pela utilização de uma semântica moral causal, em que os termos morais seriam redutíveis a termos naturais, mas isto traria o problema da não harmonização dessa semântica naturalista causal com as explicações dadas pelo senso comum dos indivíduos (Ver TIMMONS, 1999: 69-70).

O realismo naturalista consegue superar alguns problemas ontológicos e epistemológicos que não são resolvidos pelos modelos dicotômicos, a saber, (i) o dualismo é dissolvido uma vez que não haverá a pressuposição de duas esferas distintas do real, sendo a norma moral correlacionada com termos naturais; (ii) a assimetria também é dissolvida em razão da possibilidade de tradutibilidade do termo moral em termos naturais; (iii) o *input* passa a ser dado pelos dados objetivos do mundo que são descritos pelas ciências, como biologia, física, química etc. Dessa forma, é um modelo superior aos anteriores. Entretanto, creio que restará ainda um relevante problema em termos de justificação que é o dogmatismo ou conservadorismo dado por seu fundacionalismo. Todo modelo realista terá que contar com determinadas crenças básicas que serão fundantes de outras crenças e a validade destas primeiras crenças será dada por certezas científicas. O problema é que estas certezas científicas são sempre relativas, o que revela o dogmatismo no momento em que a justificação irá repousar na crença que devemos ter nessas crenças que não são elas próprias justificadas².

² Creio que um outro problema central do naturalismo moral seja que ele não auxilia muito na resolução de conflitos morais. Em uma concepção naturalizada de valor, tem-se uma linha geral de explicação do por que naturalmente entramos em cooperação, por exemplo, para superação de conflitos. Há, também, uma base para uma teoria imanente dos valores que é sustentada por uma economia dos sentimentos envolvidos na confrontação moral da vida social de animais. Ela pode explicar a dimensão moral desses sentimentos, a forma que eles interferem e como determinam o comportamento mútuo de indivíduos em grupos. Mas ela terá muito pouco a dizer quando nos depararmos com conflitos de valores no interior mesmo de uma comunidade moral. Por exemplo, como decidir entre juízos morais contraditórios do tipo “O aborto é moralmente legítimo (correto) no caso do feto sofrer de anencefalia” ou “O aborto é sempre errado, pois é sempre errado matar seres humanos inocentes e o feto é um ser humano inocente”. Como arbitrar entre a consideração da eutanásia como moralmente legítima ou ilegítima? Como decidir sobre a carga de impostos moralmente adequada que deve ser paga? Sendo este um conflito no interior mesmo da espécie humana, o naturalismo moral não terá muito a dizer sobre a questão e, provavelmente, tenha que delegar o problema para ser revolido integralmente na esfera política.

O que vai me interessar aqui é procurar observar um outro tipo de resposta, que busca estabelecer a conexão entre valor e fato a partir de uma relação de complementaridade e não de redução, não tomando o fato como uma propriedade natural e nem fazendo a inferência, seja dedutiva seja indutiva, da norma pelo fato. Dito de outra forma, vou procurar identificar alguns defensores da superação da dicotomia fato/valor que fazem uso de uma epistemologia coerentista e/ou contextualista³. Também não pretendo contar a história integral da superação da dicotomia fato/valor, mas apenas esboçar algumas soluções ao problema inicialmente formulado de como é possível encontrar a justificação para as crenças morais comuns fazendo uso de aspectos internalistas e externalistas para a justificação de forma coerentista/contextualista⁴. No que segue apresentarei as soluções da reflexividade ética como proposta por Bernard Williams e do método da adjudicação formulado por Hilary Putnam e na parte conclusiva do texto procurarei fazer uma avaliação da questão formulada à luz destes modelos.

³ Hilary Putnam explica a dicotomia entre fato e valor a partir de um pano de fundo empirista (*the empiricist background*), apontando para a distinção realizada entre juízos analíticos e sintéticos, fazendo referência, também, ao uso dicotômico feito pelos positivistas lógicos, como Carnap, ao excluir as declarações éticas do domínio do discurso racional. Ver PUTNAM, 2002: 7-27. O colapso dessa dicotomia estaria situado em um modelo coerentista tendo início com o holismo de Quine ao procurar superar a distinção reducionista entre juízos analíticos e sintéticos (QUINE, 1953: 20-46). Putnam busca superar esta dicotomia ao defender que fato e valor estão entrelaçados em qualquer discurso ou esquema conceitual, sendo impossível distinguir as descrições do mundo dos valores que seres humanos projetam sobre este mundo e, dessa forma, sem valores não se teria um mundo. Ver PUTNAM, 1992: 135-192 e PUTNAM: 2004: 15-85. Bernard Williams, por sua vez, supera esta dicotomia com o uso de conceitos éticos *thick* que possuem uma parte descritiva conectada a uma parte prescritiva, conectando os valores com os fatos em seu modelo de reflexividade ética. Ver WILLIAMS, 1985: 167.

⁴ Estou compreendendo coerentismo e contextualismo como modelos epistemológicos complementares e apenas antagônicos ao fundacionalismo, que defendem que a justificação de crenças se dá por sua coerência com um sistema coerente de crenças e, também, que determinadas crenças serão justificadas em um contexto, isto é, de forma não absoluta. Com isso, é claro, não quero negar a diferença entre esses modelos; entretanto, o que vai me interessar particularmente são as suas semelhanças. Vejamos mais detalhadamente. Para Bonjour, uma teoria coerentista de justificação apresenta duas características básicas: (i) defende a não existência de crenças básicas ou crenças fundacionais e (ii) ao menos a primeira base para a justificação empírica reside no fato de que as crenças se harmonizam e apoiam-se mutuamente, formando um sistema coerente de crenças. Assim, a justificação de uma crença se dá por sua coerência com um sistema coerente de crenças, não fazendo uso de crenças autojustificadas. Ver BONJOUR, 2003: 42. O contextualismo epistemológico, por sua vez, concorda com o coerentismo em defender que não há crenças justificadas intrinsecamente que podem servir como um fundamento monolítico para um sistema de conhecimento moral, mas discorda do coerentismo ao considerar que uma crença é justificada quando está baseada em crenças que não são elas próprias justificadas. É isto porque para o contextualismo uma crença não-básica é justificada por outras crenças que não são elas próprias autojustificadas, mas justificadas em um contexto. Ver TIMMONS, 2004: 6-7, 187.

II

Um dos problemas morais centrais identificado por Bernard Williams nas principais teorias morais é que a ideia de obrigação ou razão moral está desconectada internamente da motivação do agente, defendendo um tipo de reflexão ética que possa contar com um conjunto motivacional subjetivo para ação, bem como com uma escolha deliberada do agente. Williams defende uma concepção de racionalidade prática em termos de razões internas para a ação.

Veja-se que quando se pergunta a respeito do que conta como uma razão para a realização de uma ação, pode-se identificar, ao menos, dois modelos, um internalista e outro externalista. No modelo externalista, um agente (A) possui crenças que exista uma razão (R) para fazer uma ação (X), assim: A tem um R para fazer X, na forma que este R, por ser verdadeiro, conta como uma obrigação para a ação do agente.

Em uma abordagem internalista, como advogada por Williams, existiriam duas condições para algo contar como uma razão para ação, a saber, a motivação e a deliberação:

Dado um conjunto motivacional subjetivo (S), A tem um S para crer que exista um R para fazer X. Este S assegura que o agente tenha um R interno para X, o que já traz por consequência uma noção de obrigação factível.

Uma segunda condição é a capacidade de deliberar (D) a respeito das alternativas que devem ser pesadas para algo contar como uma razão para uma ação e, assim, A tem um S para crer em D que exista um R para fazer X.

Note-se que este modelo internalista assume uma direção mente-mundo, em que só um motivo interno e deliberado realmente obriga algum sujeito a fazer uma determinada ação. Se R estiver desconectado de S e D, então, o agente moral não teria uma obrigação moral propriamente dita, em razão de uma direção mundo-mente que não pode obrigar o sujeito a agir moralmente, mas apenas poderia obrigá-lo a

agir de uma forma não moral, isto é, por razões jurídicas, políticas, econômicas, convencionais etc⁵.

É por isso que em um modelo de reflexividade ética ao estilo defendido por Bernard Williams, o ponto de partida da moralidade é a experiência ética, em que se faz uso das intuições e sentimentos morais para refletir sobre a correção de nossos motivos, *insights* psicológicos ou sociais no interior de nossa prática ética. Nesse modelo há uma impossibilidade de justificação fora das práticas éticas (WILLIAMS, 1985: 197-202). Veja-se que o motivo para a crítica das teorias morais como a realizada por Williams é exatamente em razão de seu externalismo, uma vez que a razão é apresentada como um ponto de vista fora do sujeito, como um ponto de vista do universo, em uma direção mundo-mente. Por exemplo, para o utilitarismo a ação correta é o que traz as melhores consequências, sendo as melhores consequências aquelas em que a felicidade ou os interesses são maximizados. Em um modelo deontológico, uma ação é correta se ela estiver de acordo com uma regra moral (dever), sendo que a regra moral está relacionada com a racionalidade. Por sua vez, para a ética das virtudes, uma ação é correta se for aquela realizada por um agente virtuoso, sendo o agente virtuoso aquele que deseja a vida boa (*eudaimonía*). O problema geral de todas estas teorias morais é o seu recurso externalista ao sujeito, pois aquilo que deve contar como uma razão para a ação individual estaria desconectada com as disposições do indivíduo, como maximização de

⁵ O internalismo se constitui em uma perspectiva de justificação em primeira pessoa, enquanto que o externalismo se explica por uma justificação em terceira pessoa. A diferença específica é que se pode falar de razões internas e externas para a justificação da crença moral e a consequente ação. Nas razões internas para a ação, se faz uso de (i) um conjunto motivacional subjetivo, como desejos, disposições e lealdades e (ii) de um modelo de racionalidade dado por deliberação. É por isso que de um ponto de vista internalista, Owen Wingrave, personagem de Henry James, não tem razões para continuar seu treinamento militar em razão de seu S e D estarem em oposição ao dever de honra e tradição familiar que é exterior ao agente. Ver WILLIAMS, 1981: 101-113. Essa justificação internalista de primeira pessoa deve contar com a lealdade com que o agente assume determinadas crenças, ligando desejos e crenças em uma direção mente-mundo. Um bom exemplo aqui é o personagem Bucky Cantor, do romance *Nemesis* de Philip Roth, que tem um sentimento de culpa por não ter servido no exército e lutado na Segunda Guerra Mundial em razão de sua miopia e uma noção internalista de responsabilidade pela saúde e segurança de seus alunos que o conduz a uma culpabilização de suas escolhas, como a de ter ido para a colônia de férias *Indian Hill* ao invés de ter continuado no *playground*. O agente aqui sente culpa e arrependimento de uma forma constitutiva e como um tipo de expressão não restrita ao ato voluntário. O termo técnico empregado por Williams para esse fenômeno é 'agent-regret'. Ver WILLIAMS, 1981: 27.

interesses e racionalidade. Mesmo o modelo da ética das virtudes, que poderia aproximar o indivíduo da vida boa pela disposição, apresenta o problema da habituação para o desejar este tipo de perfeição⁶. O problema central dessas teorias éticas é que o ponto de justificação fica fora do sujeito, sendo um ponto arquimediano fora do mundo e do agente, em que há (i) o inflacionamento da necessidade de justificação última, superestimando seus efeitos no cético, (ii) dogmatismo ao fazer uso de uma classe especial de declarações autoevidentes e (iii) a avaliação das crenças morais como preconceitos (WILLIAMS, 1985: 30-119).

A solução para o problema será a de uma justificação interna a uma comunidade moral, com o uso de um tipo de conhecimento social reflexivo que inclui a história (WILLIAMS, 1985: 199). Isto quer dizer que a solução pensada é holística (coerentismo holístico), uma vez que procura mostrar como uma prática se harmoniza com outras práticas de forma a fazer sentido do ponto de vista social e psicológico:

“Podemos ser capazes de mostrar como uma dada prática se harmoniza com outras práticas de forma a fazer sentido social e psicológico. Mas podemos não ser capazes de encontrar algo que estabeleça uma demanda por justificação feita por alguém localizado fora dessas práticas. Podemos não ser capazes, em qualquer sentido efetivo, de justificá-las mesmo para nós próprios (WILLIAMS, 1985: 114)”⁷.

⁶ É interessante observar que para Williams mesmo o modelo de uma ética das virtudes como encontrada em Aristóteles recai em externalismo. A pergunta moral a ser feita pelo agente é sobre o tipo de pessoa que seria racional ser, sem o uso de uma noção de obrigação exterior. Tem que mostrar para cada pessoa que se tem boas razões para se viver eticamente. Que tipo de pessoa se seria se se possuir um certo tipo de caráter. Por isso, a virtude é uma disposição internalizada de ação, o que conecta o agente com o critério moral internamente. Entretanto, a disposição que dá ao agente o ponto de vista ético do mundo pode ser vista como um desenvolvimento correto da potencialidade humana, o que implicará no uso de uma concepção de natureza humana dogmática. O problema aqui é que o indivíduo se habitua a querer agir de uma certa maneira, não apenas por que ele deseja, mas por que é correto de um ponto de vista universal. O ponto arquimediano passa a ser o da vida boa (*eudaimoniá*), o que reinsere o problema do externalismo. Ver WILLIAMS, 1985: 51-53.

⁷ WILLIAMS, 1985: 114: “We may be able to show how a given practice hangs together with other practices in a way that makes social and psychological sense. But we may not be able to find anything that will meet a demand for justification made by someone standing outside those practices. We may not be able, in any real sense, to justify it even to ourselves”.

Dado que devemos arrumar o barco enquanto navegamos, a justificação não é dada por correspondência, mas por coerência, sendo uma prática (ou um conjunto de crenças morais) justificada quando ela é coerente com um conjunto de práticas que possua consistência do ponto de vista social e, também, psicológico, isto é, coerente com um sistema coerente de crenças. Assim, o certo em uma prática não é aquilo que é racional ou verdadeiro, como um conceito individualmente descoberto, mas aquilo que é o justo, isto é, um conceito socialmente reconhecido (WILLIAMS, 1985:115). Dessa forma, o resultado da justificação se dará por reflexão crítica que deve chegar a um entendimento compartilhado, usando um material ético, que no contexto da discussão reflexiva, faça algum sentido e obtenha alguma lealdade dos agentes (WILLIAMS, 1985: 117). Por isso o especismo, para Williams, não é um preconceito equiparável ao racismo ou mesmo ao sexismo, pois, dado que toda reflexão ética parte das práticas sociais que são coerentes, ela não é possível fora da própria espécie humana⁸.

Para alcançar esse tipo de reflexão não-socrática é necessário fazer uso de conceitos éticos densos (*thick*) nos juízos morais, como coragem, equidade etc., para o estabelecimento da objetividade desses juízos⁹. Por um lado, eles são guias para a ação e possuem uma direção de ajuste mente-mundo, sendo prescritivos e conectados com o desejo do agente. Por outro lado, são guiados pelo mundo, pois há crenças do mundo social que ajustam a mente do agente para a ação, o que demonstra o aspecto descritivo.

⁸ Assim, toda reflexão ética é especista porque é uma reflexão do ponto de vista humano e toda tentativa de estabelecer uma reflexão que vá além dessa perspectiva humana vai recair no uso de um ponto de vista do universo para a justificação da norma, o que implicará em fundacionalismo. Ver WILLIAMS, 1985: 118.

⁹ É importante essa distinção entre conceitos éticos *thin* e *thick* feita por Williams para melhor compreender a reivindicação de objetividade dos juízos morais. A crítica principal do positivismo lógico era a de que os juízos morais seriam puramente subjetivos em razão de serem apenas prescrições dadas por um sujeito no sentido de uma aprovação emotiva, não apresentando nenhuma parte descritiva e, assim, não poderia corresponder a nada no mundo. O exemplo clássico disso é o conceito de bom que não possui parte descritiva e, dessa maneira, não pode ser definido ou analisado. Uma forma interessante de resposta é observar que há conceitos morais usados em juízos morais que apresentam uma parte descritiva além da parte prescritiva, como os conceitos de coragem, brutalidade etc. Assim os conceitos éticos *thin* são aqueles que não apresentam parte descritiva, tais como bom e correto e podem ser entendidos como conceitos éticos puros ou sem densidade. Por outro lado, os conceitos éticos *thick* são aqueles que apresentam uma parte descritiva além da prescritiva, podendo ser classificados como conceitos mistos ou densos. Essa diferenciação já é apresentada de forma original por Iris Murdoch no seu texto *The Sovereignty of Good* ao distinguir “bom” (*good*) como um conceito puro, apenas com parte prescritiva e o conceito “liberdade” (*freedom*) como um conceito misto por possuir também uma parte descritiva. Ver MURDOCH, 1971: 97. Ver, também, PUTNAM, 1992: 166 e WILLIAMS, 1985: 129.

Eles possibilitam a convergência prática, uma vez que integram o aspecto descritivo com o aspecto prescritivo:

“A convergência que sinalizou o sucesso desse projeto seria uma convergência da razão prática, pela qual as pessoas passaram a levar o melhor tipo de vida e ter os desejos que pertenciam a esta vida; convergência na crença ética, em grande medida, seria uma parte e consequência desse processo (WILLIAMS, 1985: 154)”¹⁰.

Nesse modelo internalista de filosofia moral, Williams advoga que esse processo de reflexividade implica em um modelo intersubjetivo de avaliação de crenças alternativas, em que são importantes os seguintes elementos: (i) convicção ética, (ii) confiança ética, (iii) explicação social e (iv) convergência prática. A convicção ética não é identificada com conhecimento, certeza ou mesmo decisão. Ela está identificada com a confiança ética, a saber, com o entendimento do conhecimento como um fenômeno social, uma vez que se pergunta pelas condições sociais e psicológicas das crenças morais, isto é, que tipos de instituições e discussão pública são necessárias para a justificação. Esta justificação, então, é compartilhada, sendo dada por explicação social, uma vez que a justificação não se dará por correspondência, mas por coerência. Dessa forma, se chega a compreensão de convergência prática, sendo uma forma de vida compartilhada de desejos e interesses básicos. Com isso, o papel da filosofia moral é oportunizar um tipo de conhecimento social reflexivo que capacite o sujeito a avaliar socialmente as crenças morais no interior mesmo de sua comunidade moral e não o de tentar estabelecer desde fora do sujeito o critério de correção da ação humana (WILLIAMS, 1985: 156-173).

¹⁰ WILLIAMS, 1985: 154: “The convergence that signaled the success of this project would be a convergence of practical reason, by which people came to lead the best kind of life and to have the desires that belonged to that life; convergence in ethical belief would largely be a part and consequence of that process”.

III

Hilary Putnam reflete que um dos principais problemas da filosofia moral e política que segue uma tradição analítica é a utilização do método científico, em que os problemas (científicos) devem ser solucionados na forma de descoberta de uma determinada verdade que possa refletir o que contará como uma dada realidade (PUTNAM, 1992: 179-192). Assim, para saber se determinado princípio moral seria correto, se deve apontar para sua verdade, o que remete a uma concepção dicotômica do mundo, pois deve representar como as coisas são independentemente das crenças dos sujeitos. Aqui há o uso de argumentos *a priori* para conclusões éticas. O problema é que esta argumentação é insatisfatória ao procurar provar em demasia, uma vez que não haverá coerência entre as premissas desses argumentos com os ideais e práticas de qualquer comunidade real. A sugestão de Putnam é que deixemos de lado esta metáfora da ciência de problema/solução e passemos a adotar uma metáfora utilizada pelo direito, que é a metáfora da adjudicação (*adjudication*) (PUTNAM, 1992: 179-181)¹¹.

Antes de explicar o método da adjudicação, é importante fazer referência a alguns elementos centrais da proposta de Putnam que visa superar a dicotomia fato/valor, ao defender que fato e valor estão entrelaçados em qualquer discurso ou esquema conceitual, sendo impossível distinguir as descrições do mundo dos valores que seres humanos projetam sobre este mundo e, assim, sem valores não se teria um mundo. Isto implica em considerar que juízos factuais pressupõem um *background* de juízos valorativos, como juízos cognitivos de coerência e simplicidade e juízos éticos de bondade e gentileza, por exemplo, e que a justificação só ocorre em um esquema conceitual, isto

¹¹ Note-se como isto está de acordo com duas teses centrais: (i) que o científico não é coextensivo ao racional, uma vez que existem crenças racionais que não podem ser testadas cientificamente e (ii) que existem domínios de fatos que não podem ser explicados pela ciência, por exemplo: o domínio dos valores objetivos, liberdade e racionalidade. Ver PUTNAM, 1992: 142-144.

é, com um mecanismo intersubjetivo (PUTNAM, 1992: 135-192; 1981: 127-149; 2004: 15-85).

(i) Em termos ontológicos, ele defende uma tese de realismo internalista, advogando por uma concepção de 'pluralismo pragmático', em que rejeita uma visão inflacionada de ontologia, como em Platão e Moore, que reduzem todo problema ético a um só, o bom (monismo), bem como rejeita uma visão deflacionada como apresentada pelo reducionismo (nominalismo) e eliminacionismo (Mackie). O pluralismo pragmático defende que a verdade será assegurada nos jogos de linguagem, sendo o papel da ética superar os problemas práticos, fazendo uso de vários suportes mútuos. Esta é uma concepção falibilista e não-cética de filosofia moral, muito próxima do pragmatismo tanto de Dewey como de Wittgenstein (PUTNAM, 2004: 15-32);

(ii) Em termos epistemológicos, faz uso de uma posição coerentista holística, defendendo que os juízos morais cognitivos de coerência e simplicidade, por exemplo, são valorativos e objetivos e são condição de possibilidade para a descrição dos fatos feita pela ciência. Uma vez que estes juízos cognitivos e os juízos éticos enfrentam o mesmo problema epistemológico, a saber, nenhum deles é redutível à noções físicas e nem são governados por regras sintáticas precisas, os juízos éticos são também objetivos. Para Putnam todos os valores, os cognitivos e éticos, derivam sua autoridade de nossa ideia de florescimento humano e nossa ideia de razão (PUTNAM, 1992: 135-141).

Terminado o parêntese, retornemos ao essencial. O método da adjudicação (decisão judicial) é a de uma decisão pública para assuntos difíceis em que não há ainda um consenso da sociedade. O exemplo dado é o da decisão da Suprema Corte (*Supreme Court*) norte-americana em 1973 sobre a questão do aborto. Note-se que o papel da adjudicação é propiciar um método em filosofia moral de como refletir sobre a importância de determinados princípios não de uma forma de uma reflexão solipsista, mas que deve levar em conta a opinião daqueles que discordam de nós, isto é, que decide por um tipo de consenso que não é apenas uma média entre as opiniões particulares. Esta decisão não é a

última palavra sobre o assunto. Se o fosse, então teríamos uma solução e não adjudicação (PUTNAM, 1992: 181-182)¹².

Para compreender o método é importante identificar a decisão tomada. Veja-se que os dois lados opostos no debate defendiam duas posições antagônicas: um dos lados usava como base de sua argumentação a defesa da personalidade já na fecundação e o outro lado, por sua vez, advogava a defesa irrestrita à privacidade. A decisão da Suprema Corte não precisou provar a verdade de nenhuma das teses, ou valor absoluto da pessoa desde a fecundação nem o direito irrestrito à privacidade para pronunciar sua sentença. Bastou ouvir todos os argumentos apresentados livremente pelas partes e orientar a decisão por uma referência às regras que já são aceitas por ambas as partes, isto é, os princípios que fazem parte da constituição. A decisão foi:

- (i) Até o primeiro trimestre o feto não tem proteção legal;
- (ii) O aborto até o segundo trimestre deve ser regulado;
- (iii) A partir do terceiro trimestre o feto deve ser legalmente protegido.

A decisão da Suprema Corte não se baseou estritamente em nenhuma teoria, mas decidiu a partir de uma instância razoável de abstenção do uso de uma teoria. Não fez uso de uma teoria do caráter sagrado da vida, teoria ao estilo tomista, em que todo aborto seria errado em razão de (i) ser errado matar um ser humano inocente, (ii) o feto ser um ser humano inocente e, logo, (iii) ser errado matar um feto. Tampouco utilizou uma teoria do direito absoluto de escolha sobre seu próprio corpo ao estilo de Judith Thomson, em que o aborto seria sempre correto, advogando o direito irrestrito de escolha da mulher sobre seu próprio corpo, isto independentemente da questão da personalidade do próprio feto. No primeiro caso, a teoria do caráter sagrado da vida teria que provar a existência da personalidade já na fecundação e, no segundo caso, a teoria da escolha radical teria que provar a

¹² Este modelo de adjudicação é muito similar ao modelo de justificação pública proposto por John Rawls ao defender a justificação de princípios morais-políticos a partir de valores políticos que sejam *freestanding* de valores morais privados. Aqui o papel da razão pública é propiciar um tipo de consenso, o sobreposto (*overlapping consensus*), que integre todas as doutrinas abrangentes razoáveis. O exemplo dado de razão pública é o de decisões tomadas pelo executivo, legislativo e judiciário. O caso mais exemplar de razão pública é o da Suprema Corte (*Supreme Court*), pois realiza um tipo de julgamento independente dos valores morais privados, fazendo uso dos valores políticos que já são acordados e são encontrados na Constituição, por exemplo. Ver RAWLS, 1996, VI, § 6: 231-240.

verdade do valor intrínseco da autonomia do indivíduo. Como dito por Putnam:

“Nós precisamos de adjudicações precisamente em casos tais quais estes – casos em que nós não podemos encontrar um princípio não-controverso ou uma aplicação de um princípio que decida o que nós deveríamos fazer” (PUTNAM, 1992: 182)¹³.

Esta decisão apela para uma decisão razoável e não racional no sentido tradicional, isto é, que pode ser aceita por um grupo de pessoas razoáveis no tempo presente dado o objetivo de convivência harmônica em sociedade. Aqui há uma recusa de uma perspectiva absoluta em ética, que seria esta instância de racionalidade vista como a possibilidade de encontrar o ponto último de ancoragem para a determinação do verdadeiro, isto é, no âmbito do fundacionalismo em razão de fazer uso de crenças autojustificadas que são base para as crenças inferenciais. Antes, racionalidade é tomada como razoabilidade, dado a recusa de necessitar do ponto arquimediano para a justificação. Este método recusa a tentativa de usar uma teoria ética que reconciliaria todas as perspectivas possíveis sobre os problemas éticos em todas as dimensões. Este método está comprometido apenas com a ideia de melhores e piores opiniões que podem ser acordadas (PUTNAM, 1992: 189).

Uma característica central deste método é sua natureza provisória, isto é, sua abertura no sentido de não ser compreendido como uma resposta definitiva como seria o caso da condenação ou aprovação de algumas ações, como, por exemplo, a condenação da escravidão, racismo, sexismo. Em nossas sociedades democráticas, escravidão, racismo e sexismo são errados. O mesmo não pode ser dito do especismo ou moralidade/imoralidade do aborto e eutanásia. Essas questões anteriores já foram problemáticas e hoje são questões proibitivas. Importante ver que a determinação de seu erro se deu em um âmbito público de justificação e não em um âmbito privado, o que já revela a principal

¹³ PUTNAM, 1992: 182: “We need adjudications precisely in cases such as this – cases in which we cannot find a noncontroversial principle or application of a principle which settles what we should do”.

diferença entre adjudicação e ciência: adjudicação usa uma justificação pública, em que é necessária a aceitação de todos os envolvidos; ciência usa uma justificação privada, pois apenas precisa da descoberta do que é verdadeiro e isto pode ser feito de maneira solipsista pelo experto.

Com a defesa deste método, Putnam está se comprometendo com a tentativa de superação da dicotomia entre fato e valor, entre o objetivo e o subjetivo. Para ele, esta dicotomia pode ser vista tanto do ponto de vista ontológico como epistemológico. Do ponto de vista ontológico, aquilo que é objetivo está restrito aos objetos materiais e dados sensíveis e, assim, é banido do aspecto de objetividade tudo o que não pode ser reduzido à blocos básicos de construção do real. Do ponto de vista epistemológico, se faz um inventário de modelos verificacionais e é banido do aspecto objetivo tudo o que não pode ser verificável (PUTNAM, 1992: 184). Assim, uma decisão em ética e filosofia política estaria restrita ao âmbito puramente subjetivo e isto implicaria em ser dado pelo mero afeto, pelas emoções. Alternativamente, Putnam situa os fatos éticos como concernentes com a existência de verdades relativas que podem ser ditas melhores ou piores, mesmo não se sabendo o que seria uma verdade absoluta (PUTNAM, 1992: 184-185).

Por fim, mas não de forma menos importante, é fundamental frisar que para encontrar uma decisão de problemas éticos com sucesso é necessário que os membros da sociedade tenham um senso de comunidade. E isto significa, para Putnam:

“Um compromisso que não pode imaginar ser a última palavra sobre uma questão ética, que não pode imaginar derivar de princípios obrigatórios de uma forma restrita e inequívoca, pode somente derivar sua força de um senso compartilhado do que é e não é razoável, da lealdade das pessoas de uns com os outros (...)” (PUTNAM, 1992: 185)¹⁴.

¹⁴ PUTNAM, 1992: 185: “A compromise that cannot pretend to be the last word on an ethical question, that cannot pretend to derive from binding principles in an unmistakably constraining way, can only derive its force from a shared sense of what is and is not reasonable, from people’s loyalties to one another (...)”.

O que isto significa? Isto nos aponta uma forte marca pragmatista nesta concepção de justificação. Justificação implica em uma forma de consenso, em que os envolvidos devem decidir sobre o que funciona ou não funciona, o que é certo e errado no âmbito dos valores que já são compartilhados pelos indivíduos em sociedade. Por isso, uma adjudicação pode mostrar para os valores que já são compartilhados socialmente a fim de servirem de critérios para as questões éticas que são problemáticas. É uma justificação pública e não privada e isto implica em tomar o conhecimento como um fenômeno social preferencialmente do que tomá-lo como um fenômeno privado.

IV

De posse dessas duas estratégias coerentistas de justificação, creio que se pode dar uma resposta à questão inicialmente formulada a respeito da validade da norma moral em sociedades plurais que não possuem uma unidade moral absoluta. Tanto o modelo de reflexividade ética quanto o método de adjudicação defendem uma complementaridade entre fatos e valores advogando um tipo de justificação que se dará por um processo de deliberação racional/razoável, superando o problema epistemológico de conservadorismo ou dogmatismo, uma vez que não haverá crenças básicas autojustificadas. Todas as crenças devem ser justificadas pessoalmente pelo agente e obter reconhecimento social. Também, não há a presença de dualismo e assimetria e o *input* é obtido a partir dos dados objetivos do mundo social, político e econômico, uma vez que a história é de fundamental importância para o conhecimento prático. Note-se que o internalismo defendido por Williams é importante para conectar a motivação e a deliberação do agente moral com as razões que ele terá para agir. Por sua vez, o externalismo observado no método da adjudicação proposto por Putnam é relevante para possibilitar um certo nível de objetividade que se dará por um tipo de deliberação que fará uso de razões externas à motivação do agente, utilizando valores políticos-morais que são neutros em relação aos valores morais privados.

Se eu quiser saber se eu devo ou não trair minha esposa, eu não posso apenas identificar um princípio como a reciprocidade e aplicá-lo ao caso. Ao fazer isso, não estarei levando em consideração um conjunto motivacional pessoal e nem levando em conta um processo de escolha deliberativa que parte de situações circunstanciais relativas ao agente. Dito de outra forma, apenas aplicar um princípio ao caso pode comprometer o valor moral da ação, uma vez que eu poderia querer trair minha esposa e não fazê-lo em respeito a um princípio que é externo a minha própria vontade. Pensem por um momento na lei divina que proíbe certos atos que seriam praticados por algumas pessoas se não fossem as suas crenças que devem fazer o que Deus ordena. Aqui é importante pensar que a decisão de não trair minha esposa deve estar dada por uma convergência prática, em que há uma forma de vida compartilhada de desejos e interesses básicos que deve ser escolhida pelo agente moral. Aqui o valor moral da ação reside na escolha deliberada.

No caso da controvérsia do aborto ser moralmente legítimo na situação do feto sofrer anencefalia ou do aborto ser sempre errado porque é errado matar seres humanos inocentes e um feto é um ser humano inocente, não podemos contar apenas com um modelo internalista para decidir sobre a controvérsia. De forma internalista, ambos agentes estariam justificados em crer nas crenças conflitantes. A estratégia para escapar dessa limitação é contar com um procedimento de justificação pública em que serão utilizados valores morais públicos reconhecidos socialmente que são independentes dos valores morais privados, chegando a um tipo de consenso que seja moral, isto é, um tipo de consenso que tome por base a razoabilidade, a saber, que faz uso de um reconhecimento dos limites dos juízos e da razão, encontrando razões comuns para a ação. Nesse caso específico, os agentes de sociedades plurais contemporâneas podem justificar publicamente o caso do feto com anencefalia não contar como igual a um feto sem essa anomalia, dadas as descrições científicas a respeito do desenvolvimento da vida animal e humana que são levadas em consideração e reconhecidas como válidas pelo bom senso desses agentes.

Creio que um dos problemas centrais da maioria das teorias normativas foi o de sempre tentar estabelecer um critério único para todas as situações morais, sejam elas de moralidade privada, sejam no âmbito da moralidade pública. A pretensão desmedida geralmente oblitera o caminho e impossibilita chegar a algum resultado factível. Uma forma de teoria normativa menos abrangente pode advogar o uso de critérios diferentes para essas situações diversas. Penso que uma maneira interessante de superar a dicotomia fato/valor de forma complementar seja fazer uso de uma teoria moral mista de decisão racional/razoável que pode levar em consideração os motivos e a escolha deliberada do agente para os casos de moral privada e, também, pode considerar como fundamental o uso de valores morais públicos reconhecidos em consenso razoável para os casos de moral pública, levando em conta tanto as virtudes como os princípios morais como critérios relevantes para a orientação da ação.

Veja-se que nos juízos morais que expressam deveres imperfeitos (ou *prima facie*) como no que diz que “Deveria querer agir melhor”, no caso de se ter contado uma mentira, eu necessito contar com a motivação interna e a deliberação do agente para a obrigação, uma vez que não há um direito correspondente à verdade (de alguém saber a verdade) em nossas sociedades plurais. Se não for o comprometimento do agente com um certo tipo de vida moral compartilhada, essa noção de obrigação permanecerá externa e, assim, não factível, pois não obrigará a ação do agente. Por outro lado, quando há uma demanda pública a respeito do valor da imparcialidade, tolerância e civilidade, posso compreender esses deveres como obrigações que são externas à disposição e deliberação do sujeito moral. Isto não implica que o agente não possa, de um ponto de vista de primeira pessoa, se comprometer com esses valores. Mas, independentemente desse comprometimento pessoal, os cidadãos de uma sociedade podem exigir do agente o seu comprometimento social, uma vez que ele faz parte da mesma comunidade moral. Esse é o limite dos deveres perfeitos (próprios): estão sempre circunscritos a uma perspectiva de terceira pessoa.

O uso de uma teoria normativa mista de decisão racional/razoável pode contar tanto com aspectos internalistas como com aspectos externalistas para a justificação de crenças e princípios morais de uma forma coerentista e contextualista e, assim, ser uma alternativa tanto aos modelos fundacionalistas quanto aos modelos céticos em estrito senso. Estou motivado a acreditar que teríamos, assim, um bom ponto de partida dada as alternativas existentes. Isso poderia ser tomado como desejável e aceitável em nosso contexto moral?

Referências

- AYER, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1951.
- BONJOUR, Lawrence. "A Version of Internalist Foundationalism". In: BONJOUR, L.; SOSA, E. *Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Oxford: Blackwell, 2003, p. 5-96.
- BOYD, Richard. "How To Be a Moral Realist". In: SHAFER-LANDAU, Russ; CUNEO, Terence. *Foundations of Ethics: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 163-185.
- BRINK, David. *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Second Edition. New York: Oxford University Press, 1997.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. David Norton and Mary Norton (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KELSEN, Hans. *What is Justice: justice, law, and politics in the mirror of science*. The Lawbook Exchange, 2000.

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

MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1971.

MOORE, G. Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903 (Reimp. 1971).

NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

PLATÃO (PLATO). *Republic*, Books VI-X. Transl. Paul Shorey. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

PUTNAM, Hilary. *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

_____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

_____. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

QUINE, W. V. "Two Dogmas of Empiricism". In: QUINE, W. V. *From a Logic Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, p. 20-46.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

ROTH, Philip. *Nemesis*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010.

THOMSON, Judith. "The Right to Privacy". *Philosophical and Public Affairs* 4, 1975: 303-306.

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

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

_____. “Internal and External Reasons”. In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.

_____. “Moral Luck”. In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 20-39.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “A Lecture on Ethics”. *The Philosophical Review*, Vol. LXXIV, No.1, 1965: 3-12.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge, 1961.

_____. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2001.

_____. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1975.

III - LEGITIMIDADE POLÍTICA

Justificação por meio da legislação versus adjudicação: teoria crítica do direito e democracia deliberativa¹

Todd Hedrick

I

Em muitos de meus trabalhos anteriores, argumentei que os grandes méritos filosóficos a serem encontrados nos pensamentos de John Rawls e Jürgen Habermas são, em grande medida, de caráter metodológico. A saber, ambos abjuram formulações procedentes “do céu para a terra”, como as criticadas por Marx em *A Ideologia Alemã*, isto é, que fixam a natureza da sociedade boa e/ou justa com um conjunto fundamental de princípios de justiça, vida boa ou contrato original, para mencionar alguns dos meios mais comuns encontrados por filósofos para esses propósitos. A filosofia de ambos, sem sucumbir a um contextualismo relativista, reconhece que o esforço para articular e criar uma sociedade justa tem lugar dentro de sociedades já existentes: enquanto filósofos e cidadãos trabalham com os materiais a nossa disposição — leis, tradições,

¹ Texto traduzido por Matheus Kuskoski e revisado por Carlos Adriano Ferraz.

culturas e práticas políticas, instituições – sem estarmos presos às suas falhas, às suas “meras positivities”, como Hegel colocaria.

Assim, embora não empíricas em um sentido interessante, as teorias de Rawls e Habermas têm uma significativa dimensão informada a elas empiricamente: os dois filósofos evidenciam uma preocupação com a questão de como concebermos a atualização (ou bloqueio) da justiça democrática ao longo do tempo, por meio das atividades institucionalmente coordenadas de pessoas invariavelmente coagidas por influências ou informações limitadas, com motivos muito mais diversificados e complexos do que o simples interesse moral em fazer o que é certo. Rawls, por sua vez, atenta para essa questão no sentido de entender como uma concepção de justiça política poderia ser pensada a fim de ser incorporada na constituição de uma nação e, mais genericamente, como a ordem jurídica/política poderia servir como um “procedimento imperfeito” para a aplicação da concepção de justiça à estrutura básica da sociedade. Para Habermas, também, como explicarei de maneira mais detalhada, há uma grande medida de preocupação com a compreensão da evolução das ordens constitucionais, enquanto atualização progressiva das condições democráticas. Mas também, em todo seu trabalho, ele procura entender como a comunicação e o entendimento mútuo competem com formas não comunicativas de integração social, como a racionalidade instrumental baseada no mercado e em sistemas anônimos que coordenam ações pelas costas dos indivíduos. Assim, os dois aceitam que a justiça política, o que quer que entendamos por isso, de alguma maneira requer a lei como o meio por meio do qual é realizada – de fato, somente concepções extremas de justiça “encolhedoras do estado”, tanto de esquerda quanto de direita, imaginam a sociedade justa como sendo de alguma forma “pós-direito”, mas Rawls e Habermas encararam este ponto mais seriamente, penso eu, do que a maioria. Desde que, como afirma Rawls, a relação entre cidadãos é essencialmente justificatória, isso significa que devemos pensar sobre como leis coercitivas, especificamente, e condições sociais politicamente influenciadas, mais genericamente, podem ser justificadas para aqueles afetados por elas em termos que possam ser razoavelmente aceitos. A

complicação, aqui, é que a justificação moral normalmente é pensada sobre um modelo interpessoal, e concepções deliberativas de democracia – como aquelas defendidas por Rawls e Habermas – pensam o processo legislativo como um em que os cidadãos oferecem, uns para os outros, justificativas razoáveis para princípios e políticas. Mas o direito, ao menos uma vez atuado e incorporado nas instituições, não é interpessoal de uma maneira óbvia, em qualquer modo ordinário ou direto. Dessa forma, nessas teorias há uma grande pressão para se pensar o direito e a democracia como complementos necessários um para o outro, ao invés de em competição.

À primeira vista, entretanto, as virtudes tipicamente associadas ao império da lei (estabilidade, previsibilidade, formalidade, transparência etc.) não parecem se sobreporem de maneira significativa àquelas comumente relacionadas à democracia (autonomia, autogoverno de acordo com a vontade popular). E, de fato, os dois conceitos parecem estar em oposição um frente ao outro. Talvez não saiam, em um jogo, de um empate. Essa tensão pode não ser intolerável, mas acaba por levar os defensores de um conceito a militar contra o outro: proponentes do império da lei suspeitam que a democracia popular será selvagem, precipitada, ameaçadora; partidários da democracia veem o império da lei como pesado, calcificado, até mesmo opressivo, a mão morta do passado dominando o presente. Em Estados com fortes tradições de direito constitucional como o meu, os Estados Unidos, essa tensão é especialmente notável, pois, como se pode suspeitar, ter-se a lei básica da comunidade definida por um texto histórico interpretado e aplicado por uma instituição judicial de elite, talvez, não seja o mais democrático dos arranjos. Dessa forma, sente-se a necessidade, entre muitos teóricos do estado constitucional democrático, de reconciliar esse aparente conflito ou de negar sua existência por completo. Nos Estados Unidos, essa tendência é especialmente poderosa, dada a autoimagem estadunidense como a primeira grande e poderosa democracia do mundo moderno, mas também de grande reverência para com sua longa constituição e em romance com seus “Pais Fundadores”. Porém, essa não é uma preocupação exclusivamente nossa, como tornado evidente pelo fato de, nos anos

recentes, uma das contribuições mais influentes e extensivamente teorizadas sobre essa literatura reconciliadora vir da Europa continental, sob a forma da teoria do direito e da democracia de Habermas.

Uma razão pela qual a contribuição de Habermas ser tão interessante é porque é justo vê-lo como sendo, antes de tudo, um teórico da democracia de tipo cooperativo, comunicativo e confessadamente radical. Entretanto, ele gradualmente chega à conclusão de não haver ideal coerente de democracia no mundo moderno que não aceite uma mediação significativa do império da lei e não esteja preso a uma ordem constitucional de direitos individuais. Por vezes, o autor parece considerar essa conclusão como essencialmente empírica, oriunda da natureza complexa e plural das sociedades modernas, e representativa duma necessária deflação dos ideais democráticos clássicos de autogoverno completo; em outras passagens, ele parece considerar aquilo que chama de “conexão interna” entre o império da lei e a democracia como uma questão conceitual: não podemos coerentemente teorizar, de uma maneira normativa, sobre um sem pressupor o outro. Na realidade, Habermas aceita, penso eu, ambas as posições – o que está bem – mas elas não são a mesma coisa, e acredito ser ele culpado de elidir essa distinção: só porque aceitamos a conexão conceitual do império da lei e da democracia em um nível abstrato, não deveríamos ser compelidos a concluir que, em instâncias e práticas concretas, o direito complementa a democracia. Em meu ponto de vista, o argumento conceitual de Habermas sobre a complementaridade entre direito e democracia é basicamente sólido. Todavia, isso o leva a ser desatento a maneiras pelas quais certos usos e atributos do “meio legal” podem debilitar a democracia ao distorcer ou rebaixar a participação e a racionalidade do processo legislativo democrático, do qual a legitimidade justificatória deriva. O direito pode ser uma ferramenta necessária para um *demos* governar a si mesmo, mas pode ser brusco e desajeitado – não é um recipiente transparente no qual podemos simplesmente derramar o conteúdo da vontade popular.

Considero a atenção de Rawls e Habermas a essas questões – quando pensam sobre as complicações relativas ao modo como a lei básica

poderia incorporar uma relação de justificação entre cidadãos – digna de elogios, mas insuficiente. Apesar de seu comprometimento com a história constitucional, com a teoria de sistemas e com teorias empíricas da democracia, ambos ignoram amplamente a tradição crítica do pensamento jurídico que brota do ensaio *A Questão Judaica*, de Marx. Neste memorável trabalho de juventude, Marx antecipa e sintetiza um amplo espectro de críticas à ordem jurídica liberal – especialmente enquanto definida por direitos individuais –, das comunitaristas às da teoria crítica do direito e do feminismo. Apesar de não poder discutir aqui este texto complicado em seus detalhes, penso ser possível dizer que Marx faz ao menos três críticas relacionadas, porém distintas, às ordens jurídicas burguesas: (1) elas legitimam o egoísmo entre as pessoas, encorajando-as a pensarem a si próprias como átomos agindo em interesse próprio dentro de uma sociedade de mercado impessoal, danificando, dessa forma, a qualidade ética das relações comunitárias; (2) dão apoio ao poder de classe dos interesses dominantes (isto é, os donos de propriedades) sob a aparência enganosa da igualdade formal; e (3) criam um quadro artificial de relações sociais que tende a ser tratado, por seus habitantes, como natural e fixo, impedindo-os de compreender a verdadeira natureza de suas relações sociais. (2) e (3), uma vez desafiando diretamente o que parece ser a suposição (ou esperança?) rawlsiana e habermasiana – de o direito poder servir como um meio transparente para as relações justificadoras dos cidadãos – irei me deter nestes, negligenciando (1). A resposta a esse estilo específico de crítica marxiana tem sido limitada entre democratas deliberativos: Rawls não se envolve com essa tradição diretamente; Habermas tende a ver as conclusões dessas críticas como uma forma rudimentar de funcionalismo redutivista, no qual a ordem jurídica moderna é simplesmente um instrumento disfarçado de dominação da classe capitalista. Penso ser isso um engano: apesar de não argumentar sobre isso aqui, não acredito ser definitivo que Marx realmente tenha sustentado essa posição e, certamente, as figuras contemporâneas seguidoras dessa tradição, sobre cujos argumentos irei me concentrar – Duncan Kennedy, Catharine MacKinnon e Jeremy Waldron – sustentam que o ofuscamento e o

preconceito oculto no legalismo burguês, os quais Marx assinalara, são *tendências* internas à operação dos sistemas jurídicos constitucionais que podem ser amenizadas por leis exacerbadas, mas não encouraçadas.

Nesta apresentação, irei primeiramente repassar as várias maneiras pelas quais o império da lei, em particular a legislação constitucional, complementa a democracia e é pressuposto por esta de acordo com Habermas, com alguns apartes sobre como Rawls entende o assunto. Após, irei levantar vários problemas à tese da complementaridade de Habermas, em particular quanto a seus aspectos empíricos. Por fim, considerarei o impacto destes argumentos sobre a teoria do direito e da democracia de Habermas como um todo e, mais genericamente, como as teorias da democracia poderiam ser mais produtivas.

II

Três versões da tese da complementaridade

Habermas marcou sua posição na cena filosófica contemporânea ao enfatizar a centralidade da comunicação para a vida humana e a possibilidade de se alcançar entendimento mútuo por meio do discurso. O autor acredita que tanto a racionalidade, por um lado, quanto os ideais de liberdade e autonomia, por outro, remetem a e são melhores compreendidos pelo conceito de comunicação. Habermas argumenta ser o sinal da racionalidade nos indivíduos a sua habilidade de oferecer justificações plausíveis para suas crenças e ações, e que não é mais plausível ancorar o conceito de razão no sujeito humano ou na ordem do cosmo – antes, reside nas estruturas e processos linguísticos empregados pelas pessoas ao promover, avaliar e alcançar acordos não forçados sobre proposições relativas a fatos, normas, valores e experiências. Relativamente à liberdade e à autonomia, Habermas faz referência à experiência emancipativa de coordenar ações e formar crenças sobre a base do entendimento mútuo alcançado discursivamente, e sobre como sabemos intuitivamente estarem essas experiências em total desacordo com aquelas de coagir ou ser coagido por outros, de coordenar ações por

meio de ameaças, manipulação ou apelos a autoridades sancionadoras, ou mesmo de seguir cegamente instintos ou hábitos. A experiência do entendimento mútuo carrega consigo uma sensação de liberdade que está ausente daquelas não comunicativas. Dados esses compromissos filosóficos centrais, não surpreende Habermas acabar por defender uma forma de democracia deliberativa quando trata de teoria política. Para ele, o processo democrático formal e os discursos informais sobre assuntos de interesse comum representam, na esfera pública, a institucionalização de uma exigente forma de comunicação baseada na sociedade como um todo, e um compromisso com a regulação de nossas vidas sociais por meio do entendimento recíproco até onde for possível – em oposição às alternativas relevantes: força, coerção, apelos à autoridade, aceitação cega do *status quo* etc. Perguntamo-nos então: Em que lugar desse quadro encaixa-se o direito em geral, e o direito constitucional em particular?

Habermas apresenta três argumentos principais quanto a esse ponto – um sobretudo conceitual, dois principalmente empíricos. Para os propósitos deste momento, estou mais interessado nos aspectos empíricos, mas o argumento conceitual é relevante também e, por isso, permitam-me explicá-lo rapidamente. Habermas sustenta que a possibilidade de as pessoas alcançarem entendimento mútuo por meio da comunicação requer aos participantes geralmente reconhecer e observar certas normas. São coisas como regras lógicas com respeito à avaliação dos argumentos, mas também normas de certa importância moral. Por exemplo, as possibilidades de entendimento recíproco encontram-se seriamente prejudicadas se: os participantes não considerarem uns aos outros como pessoas racionais e responsáveis; não tiverem respeito suficiente pelas contribuições de cada um; não permitirem que certos assuntos sejam abordados; algumas das partes estiverem dispostas a apelar à coerção ou à manipulação ao invés de permitir a vitória dos melhores argumentos; entre outras. Se os cidadãos devem ver o processo democrático do qual participam como legítimo e racional e que torne possível o entendimento mútuo relativamente às normas coletivas que os governam, então precisam estar confiantes quanto à satisfação adequada dessas condições.

Isto posto, podemos então tentar adivinhar de que maneira Habermas irá compreender a Constituição do estado democrático: A Constituição estabelece aquelas condições que tornam possível um processo democrático legítimo, e insiste na ilegitimidade e ilegalidade das ações da maioria que ab-roguem tais condições (e.g., as maiorias não podem ser consideradas legítimas se limitam os direitos civis, manipulam as eleições, suprimem a liberdade de expressão etc.). A integridade do processo democrático requer o respeito dos cidadãos uns pelos outros enquanto pessoas privadas, responsáveis por suas condutas e com direito a sua individualidade; a segurança do direito de ter acesso ao processo de formação da vontade coletiva; e a igualdade de oportunidades para tornar efetivo o uso dessas liberdades. Neste momento, entretanto, uma descrição da democracia que teve início sob a perspectiva de seus aspectos procedimentais começa a parecer algo diverso: Habermas principia a se assemelhar com pessoas como o teórico do direito Ronald Dworkin (Rawls faz uma observação semelhante), o qual insiste bastante na impossibilidade de a democracia definir para si mesma as condições de sua legitimidade. Ao contrário, a autoridade moral de procedimentos majoritários depende do caráter da comunidade política em questão – se é constituída de forma a respeitar a liberdade, igualdade e independência de seus membros, então pode reclamar legitimidade; se não, não pode fazê-lo. Todavia, Habermas pode afirmar diversas coisas a fim de manter distância daquilo que começa a parecer uma teoria do direito natural: Primeiro, a razão moderna não nos provê com nada assemelhado a um diagrama para fundamentar uma comunidade democrática por meio de provisões constitucionais concretas, e não existem respostas pré-dadas a questões como que direitos são requeridos por uma democracia – de fato, as respostas podem variar em diferentes tempos e lugares. Mantém-se continuamente, sob razoável desacordo, a questão sobre se os cidadãos têm os direitos que eles deveriam ter a fim de considerar legítima a sua ordem democrática. E de qualquer maneira, princípios morais e jurídicos concretos podem ser justificados, segundo Habermas, somente por meio de um processo real de discurso que leve à aceitação racional entre aqueles afetados pela observação de tais princípios. O que

isso significa é que os filósofos e os cidadãos do estado constitucional democrático estão sempre *in media res* – o processo democrático depende da existência anterior de direitos individuais à autonomia pública e privada, e mesmo assim temos de resolver constantemente, usando de nossa razão falível dentro do processo democrático, o que são e como deveríamos efetivar esses direitos. Uma implicação quanto a isso – a qual eu aceito, mas que transtorna a outros – é não haver nenhuma instância pela qual filósofos ou cidadãos possam reivindicar “conhecer”, sob qualquer sentido epistemológico forte, se as condições de legitimidade democrática estão adequadamente fundamentadas em algum lugar ou tempo específicos.

Vimos agora como Habermas considera um esquema jurídico básico de direitos individuais como um necessário complemento conceitual para qualquer processo democrático legítimo. Adicionalmente, o autor vê o direito e a adjudicação como aquilo que poderíamos denominar um “ator-substituto” para as atividades autogovernantes de uma comunidade democrática. Esse ponto pode ser ilustrado por meio de sua crítica à tradição do pensamento político cívico republicano. Com base na clássica ideia da *polis* autogovernante, o republicanismo cívico identifica a soberania com a assembleia de cidadãos, a vontade comum emergente de suas deliberações face a face. O direito resultante desse processo é autodado e molda a comunidade naquilo que ela deseja ser. Há muito nessa tradição que Habermas valoriza frente ao modelo liberal predominante, o qual vê as liberdades civis privadas como básicas, a participação como uma forma legítima de promover o autointeresse e a política como uma questão de compromissos entre grupos de interesse em competição. Contra isso, Habermas concorda em que a legitimidade depende da deliberação cooperativa, e com a ideia radical de uma sociedade que define a si mesma de acordo com sua vontade racional compartilhada. Mas há aspectos dessa linha de raciocínio considerados suspeitos por Habermas e, outros, simplesmente não realísticos. Primeiramente, uma vez insistindo em ser a liberdade o produto de uma atividade coletiva dependente da contribuição bem-intencionada de todos os cidadãos, o republicanismo ameaça violar um dos princípios morais básicos do mundo moderno: o direito do

indivíduo de ser somente para si, de permanecer um estranho para seus concidadãos, se assim desejar. Mais importante para nossos propósitos, o republicanismo cívico parece desejar ignorar o sistema jurídico como um todo e governar a sociedade diretamente por meio da vontade comum. Mas não apenas a imagem de um *demos* reunido é ultrapassada, tanto a escala e o pluralismo das sociedades modernas quanto a necessidade de administração e especialização burocrática fazem com que a sua realização no mundo moderno seja normativamente problemática. Porém, pensa Habermas, embora a imagem de um *demos* em assembleia seja um pouco exagerada, existe uma coisa tal como intuições compartilhadas, geradas na esfera pública de sociedades democráticas operantes e, nas instituições destas, legisladores e administradores esperançosos tentam ao menos elaborar leis reflexivas da opinião pública deliberativamente formada. Entretanto, a opinião pública não pode governar diretamente uma sociedade moderna – para se efetivar, precisa ser canalizada por meio de todos os tipos de instituições – e, assim, uma vez que a vontade pública se dissolva ou se volte para outro assunto, ou o que for, as intuições compartilhadas ameaçam ser perdidas. O direito, pensa Habermas, pode prevenir a ocorrência disso. Se o público está apto a traduzir sua vontade para o direito, seja ele estatutário ou constitucional, isso prepara um mecanismo institucional que ordena ou proscree futuros usos do poder político. Não devemos, é claro, ser apanhados por esta linguagem de “mecanismos”, pois todos sabem que o direito dificilmente traduz a vontade em poder político com precisão mecânica – não preserva as intuições cognitivas da opinião pública em âmbar. Todavia, ele de fato permite aos conteúdos da opinião pública permanecerem acionados mesmo quando esta não está mais “presente”, por assim dizer. Dessa maneira, o direito moderno é capaz de amplificar as contribuições feitas pelo discurso e solidariedade cívicas em vistas da integração da sociedade, desse modo compensando por aquilo que Habermas vê como as capacidades limitadas para a manifestação do espírito público nas sociedades modernas, descentradas e pluralísticas, nas quais os indivíduos se tornaram acostumados a buscar a autorrealização na vida privada etc.

Uma terceira forma, muito interessante, aliás, segundo a qual Habermas compreende o direito como um complemento importante à democracia – e aqui falamos especialmente sobre o direito constitucional – é pelo papel de facilitador da comunicação. Suponho ser possível imaginar uma forma de governança democrática entre seres racionais na qual as deliberações relativas a cada decisão sobre princípios e políticas fossem, digamos assim, iniciadas do zero. Ou seja, as deliberações são encaminhadas sem quaisquer referências a precedentes, tomando como dados os valores culturais e o sentido geral de como as coisas são feitas etc. As decisões, nesse caso, são tomadas simplesmente a partir de procedimentos elaborados para pesar os méritos substantivos dos argumentos oferecidos, sejam morais, éticos ou factuais. Se essa é uma possibilidade teórica, certamente não é viável para seres finitos como nós. É um trabalho difícil alcançar, no processo político, qualquer medida de consenso por meio da deliberação, e isso limita seriamente a capacidade participativa do cidadão moderno como ele de fato é. Em sua teoria do agir comunicativo, Habermas argumenta que, conquanto seja uma possibilidade permanente a compreensão mútua entre todas as pessoas socializadas em uma mesma linguagem natural, o discurso consome tempo, estorva e seus resultados são frágeis e incertos – para integrar nossas sociedades pela comunicação, em qualquer grau, são necessários muitos pressupostos tidos como certos (este reservatório de recursos comunicativos denominado por Habermas “mundo da vida”) que operam como meios/recursos para alcançar entendimento mútuo. As tradições constitucionais funcionam, para Habermas, de maneira muito semelhante ao mundo da vida – elas definem mais concretamente o contexto no qual os cidadãos deliberam sobre princípios e políticas, dão-lhes o sentido geral de como a comunidade jurídica compreende a si mesma e, também, um vocabulário básico compartilhado a partir do qual começar. E, embora os participantes sejam livres para levantar questões sobre a correção, bondade, eficiência ou autenticidade das normas ou dos entendimentos culturais em seu mundo da vida, também têm de fazer uso desses pressupostos, a fim de tornar uma possibilidade permanente o entendimento mútuo entre os associados. O mesmo, também, para a

constituição: tomando como ponto de partida a tradição constitucional, os cidadãos podem criticar leis existentes como incompatíveis com a melhor compreensão daquela tradição, ou virar a mesa e argumentar que é a tradição constitucional em si quem não cumpre as promessas do sistema de direitos tão bem quanto deveria. Nos anos recentes, Habermas tem escrito – de maneira propositiva (e não algo como um ponto de vista moral abstrato) – sobre a constituição como fornecedora de uma perspectiva adequada a partir da qual fazer um uso público e crítico da razão: “Como qualquer outra prática comunicativa, o processo legislativo constitucional tem um sentido performativo. Ele oferece uma perspectiva normativa a partir da qual gerações futuras podem se apropriar criticamente da missão e história constitucional”². Mas, diferentemente do mundo da vida – o qual é descoberto pelos participantes como um contexto quase natural em que eles estão socializados – a viabilidade de uma perspectiva constitucional compartilhada tem uma base contingente. Enquanto pessoas racionais, somos sempre capazes de nos relacionar uns com os outros por meio da rede de reivindicações de validade pressupostas em qualquer forma de vida estruturada linguisticamente. Entretanto, na forma de concidadãos, nos relacionamos apenas sobre a base da suposição não trivial de que estamos todos juntos, nossos destinos vinculados, como uma comunidade específica que herda uma história constitucional específica. Esse quadro não é dado apenas pela razão, mas somente recebe uma forma reconhecível com um texto e uma história constitucional particular. Os cidadãos, a fim de sustentar o comprometimento a uma forma de vida política comunicativa, têm de ser orientados não apenas acerca das demandas da racionalidade discursiva, mas também acerca de uma concretização específica dessas demandas.

² HABERMAS, “On Law and Disagreement: Some Comments on ‘Interpretive Pluralism’”. *Ration Juris* 16, no. 2, 2003: 193.

III

Questionando a tese da complementaridade

Até o momento, revisitamos várias maneiras pelas quais Habermas pensa o direito – o direito constitucional, em particular – complementando a democracia, ao tornar possível a comunicação entre os cidadãos de sociedades modernas e complexas. Nesse momento, gostaria de falar sobre alguns sentidos em que o direito pode falhar em complementar a democracia e pode ser visto, de fato, como sufocado-a ao minar ou distorcer a comunicação. Começamos com a última observação de Habermas, sobre como uma constituição escrita, e sua história e tradições, pode servir como uma perspectiva compartilhada, um ponto de partida hermenêutico, para deliberações democráticas sobre questões de princípios políticos. Sobre esse assunto, Habermas parece se encaixar bem na linha de filósofos políticos e do direito como Dworkin e Rawls, em que este, por exemplo, declara serem modelos de razão pública as posições da Suprema Corte dos Estados Unidos, um exemplo de discurso político baseado em princípios, mas razoável e não sectário, que os cidadãos deveriam procurar emular. Dworkin, por sua vez, argumenta que as atividades da corte constitucional efetivamente melhoram a qualidade da participação na esfera pública ao promover o enfoque público em assuntos de princípios políticos, quando o público poderia estar inclinado a tratar questões de direitos sob o âmbito de suas preferências éticas/religiosas pessoais, ou como questões de eficiência/conveniência etc. Contudo, temo concordar com Jeremy Waldron, e penso que constitucionalizar questões de direitos e princípios e tomar decisões sobre eles de maneira adjudicativa é, na melhor das hipóteses, uma faca de dois gumes e, potencialmente, pode acabar distorcendo a qualidade da participação democrática.

Muito é feito quando os autores ou emendadores de uma constituição escrita decidem assegurar um direito considerado essencial para a integridade política ou moral da comunidade, autorizando a seguir

um judiciário independente a aplicá-lo e fazê-lo cumprir. Eles concretizaram aquele direito com uma locução verbal singular, e então confiaram a aplicação dessa previsão a um corpo (i.e., o judiciário) que, ao menos parcialmente, compreende seu trabalho tecnicamente, de determinar o sentido daquela locução verbal singular. Os autores/emendadores estabelecem um mecanismo que é, em longo prazo, imprevisível – os autores e ratificadores do provimento não sabem quais serão as implicações de seu ato legislativo e essas, em larga medida, estão fora de seu controle, no sentido de que eles não estão mais em uma posição de determinar com autoridade o significado do direito que conferiram a si mesmos. A aplicação será determinada pelos caprichos e dinâmicas internas de um processo legal. Como iriam reagir os ratificadores da 1ª Emenda da Constituição dos Estados Unidos – a qual protege, entre outras coisas, a liberdade de expressão – ao vê-la sendo usada para proteger discursos corporativos e doações ilimitadas a campanhas políticas, como tem ocorrido ultimamente? Eles a teriam ratificado? Mudariam a formulação da emenda? Este é apenas um exemplo entre muitos – o ponto, é claro, é que tais questões são puramente hipotéticas. Não podemos saber a resposta, e isso imediatamente lança suspeitas sobre a ideia de que previsões constitucionais, administradas por cortes, atuem a fim de preservar os *insights* normativos públicos alcançados discursivamente.

Em segundo lugar, pode até ser verdade que, em uma cultura política na qual os conflitos acerca de direitos e princípios sejam frequentemente resolvidos por meio de um processo de decisão judicial nas cortes constitucionais, o público acabe por adotar o vocabulário jurídico usado pelo texto constitucional e pela corte em suas próprias deliberações. Todavia, não é claro se esta é uma grande vantagem para o processo democrático. Antes de tudo, embora partes do público possam ter visões bastante sofisticadas sobre como questões de direitos e princípios devam ser resolvidas juridicamente, essa habilidade de fazer prognósticos sobre casos judiciais é diferente de pensar que eles devam ser resolvidos como um assunto moral/ético. E, uma vez que o processo de tomada de decisão ocorrido nas altas cortes não é algo sobre o qual o público exerça

muita influência, nossas visões sobre as soluções possíveis não se assemelham a prognósticos sobre os números das pesquisas ou mesmo sobre classificações esportivas, mais do que a um ato de formação racional da vontade? Ademais, a adoção de um idioma quase jurídico pode acabar por centrar obsessivamente o discurso público em torno de certos conceitos: por exemplo, a 8ª Emenda da Constituição dos EUA proíbe punições “cruéis e incomuns”, quando quer que discutamos os méritos e a moralidade das políticas punitivas estadunidenses, tendemos a argumentar se alguma coisa (e.g. a pena de morte) é “cruel” e/ou “incomum”. O mesmo ocorre com o termo “expressão” relativamente às leis de financiamento de campanhas; “privacidade”, “ônus indevido” e o protocolo trimestral com respeito ao aborto³ etc. Tudo isso simplesmente porque essa é a linguagem em que as cortes e os emendadores enquadraram – às vezes de forma bastante arbitrária – esses assuntos. Deve nosso debate público sobre se os cidadãos dos EUA têm o direito de possuir uma arma se voltar à questão se os revolucionários proprietários de escravos de fins do século XVIII assim pensavam, ou se eles meramente pensavam que as milícias eram importantes quando redigiram a 2ª Emenda? Concedendo que essa linguagem jurídica de fato molde a questão para o público, e que talvez ter *uma* moldura auxilie a iniciar conversas, será, contudo, que essa moldura nos informa *como* ele deveria ser moldado? Isso parece ser incerto. Em resumo, constitucionalizar e judicializar questões de direito e princípio tem o potencial de colocá-las em um contexto altamente artificial, frequentemente alheio ao controle do público, e no qual os discursos dão voltas em torno de um esquema de conceitos jurídicos contingentes e em alguma medida arbitrários.

Um problema mais sério emerge, todavia, ao considerarmos algumas formas pelas quais o processo constitucional dá curto circuito nas deliberações democráticas como um todo. No contexto de sociedades democráticas modernas, nas quais, com algumas variações, a liberdade de expressão, consciência e religião, os direitos civis e o estado de bem-estar

³ Refere-se ao sistema adotado a partir do caso *Roe Vs. Wade*, o qual estabeleceu critérios a serem adotados pelos estados na regulação do aborto segundo os diferentes estágios da gravidez, dividida em trimestres.

são bem garantidos, pode ser fácil dizer que há ao menos um consenso abstrato sobre a correção desses princípios constitucionais. Porém, há desacordos persistentes e consideráveis sobre qual deve ser o significado concreto desses direitos quando eles têm de ser aplicados e equilibrados contra outros direitos e bens comuns. Todos concordamos, vamos supor, em a liberdade de expressão ser importante, e em os indivíduos terem um direito à proteção jurídica desse direito. Significa isso que devemos proteger coisas como discursos de ódio e a pornografia? Aqui, uma gama de posições aparentemente razoáveis é possível: alguns pensam que a liberdade de expressão significa tolerar formas de expressão ofensivas, além daquelas que apreciamos; outros pensam que esses tipos de expressão tem o potencial inaceitável de prejudicar a liberdade de outros quando forem intrusivas; alguns pensam que expressões sem valor artístico, científico ou político não fazem jus à proteção da comunidade, e assim por diante. O que Waldron ressalta é a profundidade desse desacordo: ao tempo da ratificação do direito constitucional X, pressupondo um processo deliberativo livre e aberto, entre os ratificadores ainda haverá desacordo sobre a) se existe de fato esse direito; b) se ele justifica proteção jurídica; c) se justifica proteção constitucional; d) se a fórmula verbal proposta planejada para proteger X é apta para tanto; e talvez, mais importante c) quais deveriam ser as implicações práticas de X tanto quanto questões específicas e políticas públicas estão envolvidas. Presumindo que se consiga ainda assim reunir votos suficientes para aprovar alguma formulação específica de X, ao longo do tempo, conforme nos acostumamos ao enquadramento dado às coisas pela nossa constituição, alguns destes desacordos irão ficar para trás. Contudo, isso não resolve conflito algum – apenas desloca o desacordo para questões de aplicação ou, mais seriamente, questões sobre se a ordem constitucional é aceitável ou deveria ser abandonada. Estes desacordos existem entre cidadãos e juízes – ambos discordam sobre o que a lei é e o que ela deveria ser, assim como sobre o meta-problema de como separar essas questões.

Ao tentar caracterizar a profundidade desse desacordo, não estou tentando pintar uma imagem rancorosa e instável de nossa vida política,

ao menos não necessariamente. Ao invés disso, ao trabalharmos com o conceito rawlsiano de “sobrecargas do juízo”, podemos dizer que esses desacordos são a regra em uma sociedade “com instituições livres”, para citar Rawls novamente. Habermas e Waldron parecem compartilhar algumas concepções comuns ao exortar que a resposta apropriada a essa condição é o falar incessante dos cidadãos uns com os outros, tentando persuadir seus interlocutores quanto à superioridade da sua posição, com o conhecimento de que qualquer grau de consenso ou progresso é incerto e demorado. Contudo, ocorre que Waldron parece ser mais consciente disto do que Habermas – que o direito constitucional e seu processo jurisdicional podem ser maus meios de promoção desse diálogo. Por quê? Enquanto, conforme enfatizado por Waldron, corpos de decisão legislativa resolvem desacordos apenas no tempo presente, e as resoluções são, enquanto tais, mais aptas a carregar a marca do desacordo dos cidadãos, o direito constitucional labuta sob a ilusão de que, a despeito de todo o desacordo sobre o significado e a aplicação ao presente dos debates de ratificação, em que pese o fato de ninguém – mesmo utilizando dignas togas judiciais – ter qualquer intuição especial sobre a verdadeira ordem moral, apesar de tudo isso, “Nós, o povo” estamos presos a esta constituição. Esta tem por significado algo definido, e os membros da corte constitucional estão autorizados a dizer o que, especificamente, ela significa, e um processo de argumentação jurídica correto irá conduzi-los até lá. Ao passo que decisões deliberativas e legislativas têm certa revisibilidade, dando aos dissidentes uma posição contínua no processo, mesmo após a decisão ter sido tomada, o direito constitucional declara com pretensões definitivas o que nosso direito fundamental realmente é. Dessa forma, transmite a mensagem de que o problema é resolvido de acordo com uma lógica jurídica inexorável, apesar de sabermos que as cortes decidem o direito por maiorias pequenas e mudam de opinião o tempo inteiro, e muitos de nós (eu mesmo incluído) duvidamos que os ministros das altas cortes façam mais do que votar em suas preferências políticas quando julgam casos ideologicamente saturados. Dada sua natureza inerentemente controversa, questões sobre direitos e princípios são políticas no sentido

direto de que diferentes ideologias dão respostas marcadamente diferentes sobre como resolvê-las. E enquanto a tomada de decisão legislativa e deliberativa é, nesse sentido, explicitamente política, o processo constitucional finge ser um método de decisão apolítico, neutro e metodologicamente rigoroso, apesar do fato de muitos de nós suspeitarem ser ele frequentemente tão orientado ideologicamente quanto o processo político.

Dessa forma, lidar com importantes questões de princípios políticos dentro de um esquema jurídico constitucional tem o potencial de despolitizá-las, e não apenas porque se retira a decisão das mãos dos cidadãos e seus representantes, mas também porque lhes exige compreender esses assuntos como não políticos, com respostas objetivas dentro da lei maior da Constituição e alcançáveis por meio de métodos ideologicamente neutros (i.e., argumentação jurídica). O que é inquietante sobre isso não é apenas o pensamento de que a neutralidade e a objetividade desse processo possa ser uma farsa. O que anima estilos de crítica fortemente marxistas não apenas com referência aos temas de *A Questão Judaica*, aos quais me referi antes, mas também a crítica do “fetichismo da mercadoria” retirada de *O Capital*, é o pensamento de que nossas condições sociais são os produtos da ação humana e não são tão naturais, inevitáveis ou dadas como parecem ser – parte da razão pela qual as pessoas aceitam condições sociais seriamente imperfeitas é porque as assumem, ou ao processo que lhes dá origem, naturais, simplesmente a maneira como as coisas são. O teórico crítico do direito Duncan Kennedy desenvolveu uma crítica desse tipo relativamente ao estilo de decisão judicial e à cultura jurídica estadunidense: ele argumenta que o processo jurídico adjudicativo cobre seus resultados com um esplendor de legitimidade e inevitabilidade – a isso denomina “o efeito de legitimação”. A ideia é aproximadamente assim: enquanto que o público tende a ver o processo legislativo como uma luta profana pelo poder, interesse e ideologia (o Congresso é consistentemente tido em desprezo por uma vasta maioria de americanos entrevistados), o ocorrido na adjudicação parece, comparativamente, mais racional, justo, objetivo, neutro, digno – em suma, mais legítimo (a Corte Suprema dos EUA tem

ótima aprovação nas pesquisas, apesar do descrédito às vezes sofrido por advogados). Dessa forma, a percepção das pessoas sobre a legitimidade das decisões políticas será mais positiva (ou, de qualquer maneira, mais aceitável passivamente) se elas tomarem lugar dentro de instituições adjudicativas, ou se forem ações legislativas ocorridas dentro de um enquadramento jurídico constitucional denso e bem estabelecido. No contexto de um processo legislativo aberto e discursivo, cuja paisagem seja relativamente organizada por tradições “espessas” e precedentes, os cidadãos poderão estar mais aptos a avaliar propostas e argumentos em seus méritos substantivos. Se você acreditar que ou o processo é seriamente distorcido, ou o resultado seriamente injusto, provavelmente você estará bastante desinclinado a considerar o assunto legitimamente resolvido simplesmente em virtude da conclusão de algum processo legislativo majoritário, e relativamente sem inclinações a considerar o resultado legítimo de forma alguma. Por outro lado, se você acredita que o processo legal de revisão constitucional e decisão judicial é em geral racional, relativamente imaculado de influências ideológicas, que a ordem constitucional é boa e se curva em direção à justiça, seu conteúdo sendo ao menos fixo e determinado por decisões políticas passadas, e que o objetivo do processo jurídico é prestar fidelidade a essa ordem quase natural, quase determinada – se você exibir alguma forma desse coquetel de atitudes frente ao direito, então você será muito mais inclinado a ver a decisão como racional e legítima. A sugestão de Kennedy é que aceitamos uma boa soma de distribuições desiguais porque é o resultado de um sistema de regras administrado por leis comuns e constitucionais, e que, por conseguinte causa um sentimento inevitável, quase natural – este sentimento dispensa antecipadamente muitos exames discursivos sobre sua legitimidade. É claro, continua Kennedy, nada disso tem a ver com a natureza ontológica do direito em si mesmo, mas com a compreensão cultural que dele temos.

Concordo com Kennedy em muitas dessas observações e penso que um argumento mais ambicioso é possível no domínio específico do direito constitucional. A maior parte das democracias com tradições constitucionais estáveis contém alguma versão da seguinte história: o povo

da nação A constituiu a si mesmo como estado soberano de pessoas livres e iguais, igualmente detentoras das seguintes liberdades básicas. Nós aqui somos afortunados o bastante para vivermos em sociedades políticas com instituições democráticas, constituições maravilhosas e, diz-se, o império da lei. Dentro de um quadro institucional deste tipo, entretanto, existem sociedades com uma boa dose de injustiça: racismo e hierarquia patriarcal, dominação capitalista e, acima de tudo, um alto nível de desigualdades de *status* e de distribuição. Presumivelmente, uma sociedade que verdadeiramente fosse o produto de um entendimento mútuo alcançado discursivamente seria muito melhor daquelas que efetivamente temos. Por que tanta desigualdade e injustiça com que nos deparamos são aceitas como legítimas ou, de qualquer maneira, não desafiadas efetivamente? Isto é, é claro, uma questão imensamente complicada. Mas um elemento de resposta – talvez significativo, é difícil dizer – pode ser a visão invasiva de que, enfim, nós o povo de A temos uma ordem jurídica substancialmente justa, nós nos constituímos como uma união de pessoas livres e iguais, nossa ordem constitucional é administrada de maneira tal a ser ao menos um pouco efetiva e correta, e que representa uma espécie de recipiente dentro do qual ocorrem as atividades políticas legítimas (legislação ordinária, administração, regulação, fazer cumprir, entre outras). Dessa forma, as desigualdades existentes são legítimas ou são o resultado de intransigências da realidade social, que talvez possa ser aproximada vagorosamente da ordem moral, ou não.

As coisas parecem ficar ainda piores quando se considera que esse modelo de vontade política curvando e moldando a realidade social recalitrante a partir de cima é, provavelmente, menos plausível sociologicamente do que algumas versões da teoria social marxista, nas quais os sistemas jurídicos ocupam um lugar na superestrutura social e, portanto, são reflexos da estrutura de poder social. Nada disto tem de envolver a adoção de visões marxistas ortodoxas, nas quais a superestrutura espelha a base de maneira determinada, ou em que a base consiste fundamentalmente de classes econômicas. Catharine MacKinnon defendeu esse ponto de vista de modo bastante vívido quando argumentou que o processo jurídico (ao menos aquele com o qual estou

familiarizado, o dos Estados Unidos), tende a refletir a estrutura social de poder de gênero ao avaliar reivindicações jurídicas de igualdade, embora aspirando a certa formalidade e calculada neutralidade. Categorias jurídicas importantes – como “oportunidade” nas leis trabalhistas, “consentimento” nas leis sobre estupro, “discurso” e “privacidade” na legislação sobre pornografia etc. – são interpretadas e articuladas a partir de uma perspectiva masculina ao mesmo tempo em que pretendem ser universais. Isso ocorre dessa maneira porque é assumido (pelos tribunais e profissionais do direito em geral) que as pessoas de fato possuem a capacidade em questão, e uma violação jurídica tem lugar quando se pode demonstrar que alguém agiu de modo a sufocar essa capacidade – por exemplo, pressupõe-se que adultos fisicamente capazes encontram-se, normalmente, em posição de acessar as oportunidades de emprego, dar consentimento a atos sexuais, fazer-se ouvir, gozar de sua privacidade etc. Essa posição padronizada de empoderamento, é claro, reflete muito mais a perspectiva dos grupos sociais dominantes – homens, brancos, da classe econômica mais alta – e, provavelmente, representa uma séria distorção da maneira como grupos sociais oprimidos experienciam a realidade social. Isso sugere que a formulação de assuntos em termos jurídicos e/ou sua decisão por meio de processos jurídicos tendência a favorecer o jogo em prol do *status quo*, de uma maneira a tornar difícil de detectar ou questionar tais problemas e, dessa forma, impedindo a comunicação aberta sobre eles. Em suma, o direito pode ser um veículo inadequado para carregar os esforços deliberativos contínuos com fins de concretizar a promessa de uma união de pessoas livres e iguais. Assim como Kennedy, MacKinnon reconhece que isso não tem nada a ver com a “essência” do direito e que é possível ocorrerem mudanças, o direito passando a ser interpretado a partir da perspectiva dos oprimidos. O mais notável e brilhante exemplo disso, na história dos Estados Unidos, é o caso *Brown v. Board of Education* (no qual instituições públicas racialmente segregadas foram julgadas inerentemente desiguais). Mas a tendência dominante parece ser no sentido oposto.

IV

Respostas habermasianas

O que essa quantidade de problemas sugere para Habermas? Serão sérios, levando à perdição, se ele se inclinar em demasia na direção da idealização da hipótese segundo a qual o processo jurídico é um meio transparente e aberto pelo qual será canalizada a vontade democrática racional e deliberadamente formada. Todavia, como podem os simpatizantes de Habermas afirmar sobre esse ponto, o filósofo de modo nenhum está sob as garras de tais suposições. De fato, pode-se dizer que as análises de Waldron, Kennedy e MacKinnon confirmam muitas das teses habermasianas. Podemos afirmar que Habermas se une a Kennedy e a MacKinnon quando nega uma natureza ontológica fixa ao direito, uma essência central, e ao propor que ele depende, para ser o que é, de nossas perspectivas e entendimentos culturais. Habermas pode acrescentar, ainda, que certas concepções de nossos projetos constitucionais em verdade sufocam a formação da vontade democrática. O que Habermas denomina seu *paradigma procedimental do direito* é, basicamente, uma compreensão pública do direito e um projeto constitucional que orientem os cidadãos a pensar sua ordem constitucional como um meio flexível e não acabado pelo qual podem dar continuidade à conversação uns com os outros sobre como aprofundar a liberdade e igualdade de sua união política à luz de novas experiências e circunstâncias em mudança. Deveríamos tentar ver nossa doutrina constitucional contemporânea, segundo esse paradigma, como representante das melhores respostas atualmente (e provisoriamente) disponíveis a nós sobre como os direitos públicos e privados deveriam ser enumerados, equilibrados e aplicados a fim de alcançar uma comunidade com liberdade suficiente e igualdade substantiva que governe a si mesma por meio de relações recíprocas de entendimento mútuo. O que tal entendimento público nega, precisamente, é que a ordem constitucional contenha um conjunto fixo e substantivo,

determinado tanto por um momento fundador quanto por uma visão transcendente de ordem moral, de respostas para quais direitos os cidadãos detêm, e como devem ser concretizados. Compreensões da ordem constitucional dessa estirpe – como aquelas denominadas por Habermas de paradigma liberal, nas quais o direito é concebido como incorporando um conjunto fixo e formal de liberdades individuais protegendo os indivíduos de interferências do Estado, o qual tem por propósito fornecer às pessoas privadas um mínimo substantivo de bens materiais – distorcem a realização da democracia. Esta é mais bem servida quando os direitos que conferimos uns aos outros são o resultado de um diálogo contínuo, cooperativo e reflexivo. Se efetivamente compreendermos nosso projeto constitucional desta maneira procedimental, poderia nos parecer que muitos dos problemas discutidos até agora retrocederiam: não estaríamos inclinados a ver o processo jurídico como a administração profissional de uma ordem moral fixa, predeterminada e amplamente justa herdada passivamente e à qual estamos ligados como cidadãos de uma grande nação. Não estaríamos inclinados a aceitar decisões apenas porque foram o desfecho de um processo jurídico, o qual estaria mais aberto a desafios para receber interpretações de nossos direitos constitucionais a partir de perspectivas subordinadas. Reconheceríamos o direito como um meio funcionalmente necessário para a realização das aspirações democráticas, embora necessite ser trabalhado a fim de se tornar transparente, militando contra algumas tendências obstinadas e ofuscantes que lhe são próprias.

Terá sido, então, todo esse esforço por nada? Não exatamente. Nada do que foi dito até agora corresponde a um impasse no centro da teoria de Habermas. Mas uma coisa foi demonstrada: quão importante é a compreensão cultural do direito. Em verdade, pode parecer surpreendente o quanto a maneira pela qual experimentamos o direito subjetivamente e o modo com que conscientemente compreendemos nossa relação com ele provam ser cruciais para as perspectivas de realização da democracia por meio do direito. Habermas tende a prestar pouca atenção a essa dimensão subjetiva, porque se debruça pesadamente sobre suas reivindicações abstratas e conceituais acerca da

relação interna entre direito e democracia. Ele retrocede a uma imagem de transições epocais, de um estado liberal a outro de bem-estar social, e enfim a um paradigma procedimental do direito. Nessa imagem, nos encontraríamos, digamos, dentro de uma ordem liberal até o *Zeitgeist* mudar e progressivamente evoluir em algo diferente. Esta imagem quase hegeliana do potencial racional e emancipador do direito se desdobrando por meio de um processo autocorretivo e autônomo de interpretação constitucional deveria ser abandonado, penso eu, ou ao menos bastante qualificado. Em primeiro lugar, as sociedades como um todo não se encontram dentro de um paradigma do direito monolítico que lhes forneça um entendimento público uniforme da natureza e *telos* da ordem constitucional – o que o direito é para nós, enquanto indivíduos e grupos, depende profundamente de nossa posição enquanto sujeitos com classe, raça e gênero, dentro das matrizes de poder de nossa sociedade. Devido a isso, as transições entre paradigmas jurídicos não são assuntos claros, progressivos e acabados, como Habermas gosta de imaginar. Tomemos certos momentos da história de meu país, como os que Bruce Ackerman gosta de chamar atenção – a Fundação, a Reconstrução, o *New Deal*, a era dos direitos civis. Neles, ocorreu algo muito próximo a uma “conversação nacional” e algumas coisas de nossa ordem constitucional mudaram. Mas como elas mudaram permanece tão contestado como sempre foi – modelos constitucionais liberais clássicos e de bem-estar social são bem representados em minha sociedade, juntamente com aquilo que podemos chamar de imagens pré-modernas, religiosamente infundidas, de ordem moral. A dialética entre eles não parece estar progressivamente evoluindo ou conduzindo à transformação mútua em direção a uma visão procedimental habermasiana. Isso significa que uma tarefa importante é desempenhada pela crítica – dos muitos paradigmas não procedimentais enquanto ideológicos, no sentido de que eles distorcem a comunicação e naturalizam condições sociais que são potencialmente injustas, pouco democráticas e não naturais.

Não devemos, igualmente, nos cegar ao fato de que uma representação procedimental de nosso projeto constitucional é altamente demandante, exigindo de nós que rebaixemos ou mesmo abandonemos

muitas das virtudes confortantes associadas a concepções mais tradicionais do império da lei – estaríamos rebaixando as virtudes da consistência e a da estabilidade, e nos enganando muito quanto à noção de o processo legal ser um substituto confiável, dotado de uma racionalidade superior à do público, de nosso autogoverno. Não é claro nem mesmo que ainda tenhamos o Império da lei em uma forma reconhecível quando adotarmos o paradigma procedimental – se fidelidade e consistência foram subordinados à formação da vontade democrática, pode ser difícil evitar a conclusão de que o Império da lei foi subordinado à democracia, ao invés de estar internamente conectado a ela, como o é na formulação preferida por Habermas. Por si só, e este é um aspecto meramente técnico – o mais sério problema é que o processo democrático é deixado desarticulado.

A tentação de se afastar de uma compreensão procedimental do direito será particularmente aguda entre os que consideram a substância de direitos e princípios de uma democracia não podendo estar em disputa durante o processo. A estes eu replicaria que não considero plausível a ideia do direito constitucional como a fina linha demarcatória capaz de prevenir a queda da democracia em regressão ou desastre moral. Mas este é um aspecto que precisa ser feito persistentemente e, por isso, é certamente verdadeiro que a concepção de política constitucional associada a um paradigma procedimental será exigente cognitivamente e, também, participativa, de uma maneira aparentemente não realista, tendo em vista as críticas que o próprio Habermas faz sobre o republicanismo cívico. Tampouco o paradigma procedimental parece estar bem “ajustado” a uma cultura política, como a minha, que repouse fortemente no processo legal e na adjudicação para a tomada de decisões com autoridade e que valorize a fidelidade aos supostos conteúdos de uma visão fundadora quase sagrada. Acredito que esta caracterização, se correta, seja mais uma acusação a minha cultura política e àquelas a ela assemelhadas do que, propriamente, uma crítica a Habermas – mesmo assim, não deveríamos estar desatentos aos problemas que temos de enfrentar, e a análise crítica empreendida por mim deveria, ao menos, acalmar qualquer visão da administração da ordem constitucional como

um empreendimento que se corrige a si mesmo. Tanto podemos reconhecer o direito como um mediador funcionalmente necessário para o processo democrático quanto a democracia deveria ser compreendida como um processo de aprendizagem reflexivo entre cidadãos, ao mesmo tempo reconhecendo que o direito tem tendências ofuscantes que precisam ser resistidas.

V

Permitam-me finalizar com uma última preocupação que envolve um futuro interesse de pesquisa: Habermas gosta de afirmar, juntamente com Dworkin, que questões complicadas do direito constitucional – i.e., as controvérsias constitucionais – têm, cada uma, uma única resposta correta e objetivamente possível dentro do direito. De fato, ele toma a racionalidade de qualquer processo deliberativo como dependente da pressuposição justificada de que a questão posta em discussão tem uma resposta correta, a qual está sendo buscada cooperativamente. A fim de dar apoio a tal reivindicação, Dworkin apela para a ideia de que a ordem constitucional modela uma ordem de direitos naturais, sendo tarefa da elaboração e interpretação constitucional realizar o direito positivo segundo a luz de uma ordem moral que o transcende. Habermas, todavia, não pode afirmar nada nesse sentido, nem ele o quer – e nem nós deveríamos querer, em minha opinião. Mas uma vez que tenhamos abandonado a ideia de que o direito tenha uma natureza ontológica e aproveamos certa perspectiva sobre ele (como penso que deveríamos fazer, apesar de Habermas não, explicitamente), uma vez abandonemos a ideia de que o direito modela normas morais substantivas, uma vez admitamos que o processo discursivo não revela fatos morais, mas é parcialmente constitutivo da validade – o que é deixado para sustentar a afirmação de que há respostas corretas? Neste ponto do desenvolvimento da teoria jurídica habermasiana, é difícil vislumbrar qual poderia ser a resposta a essa questão.

Portanto, a abordagem de Habermas nestes domínios permanece viável. Faz-se necessária alguma mudança de ênfase, e é preciso resolver

esse último assunto. Adicionalmente, tem de ser reconhecido que sua teoria, ao menos na maneira como a apresentei, provê escasso conforto para aqueles que pressionam o constitucionalismo contra a democracia ou, diferentemente, preferem as virtudes estabilizadoras do império da lei. Porém, embora eu não negue a estabilidade enquanto uma virtude política, ela não deve ser comprada ao preço de naturalizar desigualdades e despolitizar desacordos e, de qualquer maneira, uma das mensagens significativas da teoria do direito e da democracia de Habermas é que o império da lei não pode se sustentar de maneira legítima ao prestar fidelidade, autonomamente, a algo anterior ao processo democrático – se as concepções tradicionais de Império da lei não puderem tolerar essa intuição, tanto pior para elas.

Referências

DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

_____. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. 2 volumes. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984 and 1987.

_____. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nichoelsen. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

_____. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

_____. "On Law and Disagreement: Some Comments on 'Interpretive Pluralism'". *Ration Juris* 16, no. 2, 2003: 187-194.

KENNEDY, Duncan. *A Critique of Adjudication: fin de siècle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

MACKINNON, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. 2nd edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

_____. *Women's Lives, Men's Laws*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

MARX, Karl. "On the Jewish Question". In: MARX, K. *Early Writings*. London: Penguin Books, 1992.

_____. *The German Ideology*. New York: Prometheus Books, 1998.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. 1st edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism*. 2nd edition. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. *The Dignity of Legislation*. New York: Cambridge University Press, 1999.

O *Liberalismo Político* e o papel da razão pública: o enfoque na legitimidade preferencialmente à justiça¹

Percy B. Lehning

I

Do liberalismo abrangente ao liberalismo político

“O que é uma ordem política justa?”, “O que a justiça exige de nós?”, essas são antigas e perenes questões de filosofia política. Ideias a respeito “do que a justiça exige” devem eventualmente, ou assim eu afirmo, influenciar a teoria do governo e desempenhar um papel nos debates políticos públicos. Ou, formulado de outro modo, o objetivo primário da filosofia política deveria ser concebido como prático (em oposição a epistemológico ou metafísico). Ela deveria fornecer uma base para a justificação pública e para o acordo político a respeito questões políticas básicas concernentes a instituições políticas, sociais e econômicas, e fornecer um esboço da possibilidade político-prática de uma sociedade constitucional justa e razoável.

¹ Texto traduzido por Tiaraju Molina Andreazza e revisado por Denis Coitinho Silveira.

Se a filosofia política de fato almeja desempenhar um papel prático, ela tem de considerar seriamente o que é realisticamente praticável sob as condições do nosso mundo real (JaF: 4, 84). Nós não deveríamos apenas investigar questões em filosofia política (moral), mas também em teoria política, questões que dizem respeito à sociologia política das instituições democráticas e à psicologia moral dos seus cidadãos.

O filósofo político americano John Rawls (1921-2002), um dos mais influentes filósofos políticos do século vinte, formulou novas respostas a essas clássicas questões de filosofia política. Mas não só isso. Rawls considerou as questões práticas seriamente ao fornecer as bases para a justificação e o acordo político.

O projeto de Rawls mostra a nossa responsabilidade de explorar a possibilidade – de maneira que as circunstâncias existentes permitem – de um mundo social justo no qual modos de vida permissíveis têm uma oportunidade equitativa (*fair*) de perseverar e de conquistar adeptos no decorrer das gerações (PL: 198; JaF: 155). E Rawls estava convencido de que uma sociedade liberal justa é aquela que dispõe, em comparação com outros mundos sociais, de muito mais espaço. É por essa razão que ele explora como as instituições políticas, sociais e econômicas básicas de uma democracia constitucional moderna deveriam ser organizadas a fim de que possam, ao mesmo tempo, honrar as liberdades básicas de cada pessoa e as exigências de igualdade democrática.

Instituições não são um fato natural, ou um “dado natural”. Instituições não são imutáveis e não estão além do controle humano. Ao contrário, o modo como a estrutura básica ordena a sociedade é uma “realização do homem” e é mutável. A estrutura básica da sociedade, entendida como o arranjo das suas principais instituições em um sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo, é o objeto primário dos princípios de justiça. A teoria da justiça de Rawls formula um projeto institucional e foca na organização da constituição política e das principais instituições econômicas e sociais.

A ideia básica subjacente a *Uma Teoria da Justiça*, estudo de Rawls publicado em 1971, é a de que uma sociedade bem-ordenada, uma sociedade efetivamente regulada pelos princípios da sua teoria da justiça, a justiça *como equidade*, uma sociedade em que esses princípios são os

princípios públicos de justiça endossados por todos os membros, seria uma ordem política e social estável. Os cidadãos endossam os dois princípios de justiça, que estão enraizados nessa doutrina.

A *justiça como equidade* considera seriamente a crítica igualitária ao liberalismo: a objeção de que a defesa da liberdade é uma defesa dos privilégios de pessoas com riqueza ou *status*. Nesse sentido, as suas ideias sobre a justiça são um apelo em nome da “igualdade democrática”, uma expressão utilizada para caracterizar a concepção de distribuição equitativa que inclui o assim chamado princípio da diferença (*difference principle*), um princípio que explica os nossos juízos ponderados (*considered judgments*), após a devida reflexão, sobre como a sociedade deve tratar os seus membros, de uma perspectiva social e econômica, menos favorecidos. O princípio da diferença expressa a ideia de que, partindo da divisão igual, os mais favorecidos não estão em melhor situação em qualquer ponto em detrimento dos que se encontram em pior situação (JaF: 124). A *justiça como equidade* destaca os erros mais graves que uma sociedade deveria evitar. A intenção da *justiça como equidade* é resolver o desacordo e mostrar como os valores de liberdade, igualdade e fraternidade são mais bem realizados na estrutura básica da sociedade.

Ao longo do tempo Rawls voltou a sua atenção para a questão de como nós realmente podemos pretender alcançar um acordo pelas razões certas sobre a justiça como equidade. Nos anos que se seguiram à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls esteve cada vez mais preocupado com o fato de que as sociedades democráticas modernas são caracterizadas pela pluralidade de incompatíveis – ainda que razoáveis – doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes (uma doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*) é uma doutrina que se aplica a todos os temas e cujas virtudes abrangem todos os âmbitos da vida [PL: xxxviii: nota 4]), e que comumente nenhuma dessas doutrinas é professada por todos os cidadãos. Nós temos de levar em consideração que esse tipo de pluralismo é um fato permanente e inerradicável da nossa sociedade democrática política moderna.

Em acréscimo, Rawls também passou a afirmar que a *justiça como equidade* é apresentada em *Uma Teoria da Justiça* como uma doutrina

abrangente (filosófica), como “*uma doutrina liberal abrangente*”. Quais são as consequências dessas duas afirmações?

Se nós reconhecermos esse fato do pluralismo razoável (*reasonable pluralism*), como temos de reconhecer, a ideia de uma sociedade bem-ordenada baseada na *justiça como equidade* tem uma tensa relação com esse pluralismo. Se a *justiça como equidade* tem de ser considerada como somente uma (parte de) dentre essas doutrinas abrangentes, uma doutrina liberal abrangente, a questão é então de como nós concebemos uma sociedade bem-ordenada na qual há uma aceitação uniforme da *justiça como equidade*. A resposta mais curta é esta: nós não podemos.

O dado, de que o pluralismo razoável é um fato permanente e inerradicável de uma sociedade democrática moderna, fez com que Rawls percebesse que o projeto de desenvolver a *justiça como equidade*, do modo como ele é feito em *Uma Teoria da Justiça*, não é realístico. O argumento em *Uma Teoria da Justiça* conta com a premissa de que na sociedade bem-ordenada da *justiça como equidade* os cidadãos sustentam a mesma doutrina (liberal) abrangente (à qual pertencem os princípios da *justiça como equidade*). Porém, precisamente em virtude do fato do pluralismo razoável, essa visão abrangente não é usualmente professada por todos os cidadãos e, portanto, o argumento em favor da estabilidade falha. Consequentemente, Rawls viu que a ideia de sociedade bem-ordenada, como ela é formulada em *Uma Teoria da Justiça*, é impossível (PL: xviii, xlii; LoP: 179). A remoção dessa inconsistência explica a necessidade de revisão e reformulação. Ela estabelece o cenário para as questões discutidas por Rawls nos anos posteriores à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, e define a natureza e a extensão das diferenças entre o *Liberalismo Político*, publicado em 1993, e *Uma Teoria da Justiça*.

II

Ordem política: estável e justa

Como uma ordem política em que os cidadãos são profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes e

razoáveis, doutrinas que são conflitantes e mesmo incomensuráveis entre si, pode, apesar disso, ser estável e justa? Que tipo de união social no interior dessa ordem política garantirá a estabilidade e a unidade social ao longo do tempo? Podem ser oferecidas três bases para a união social:

- uma ordem política baseada na aceitação universal de alguma doutrina moral abrangente,
- uma ordem política baseada em um *modus vivendi*, e
- uma ordem política baseada em um consenso sobreposto (*overlapping consensus*).

Esclareçamos com clareza no que consiste essa questão. Não se trata meramente de como a estabilidade pode ser alcançada sob as condições do pluralismo razoável. Assim entendida ela daria uma desinteressante resposta Hobbesiana (PL: 391; nota 27).

O fato do pluralismo razoável exclui a *primeira base* de união social. O acordo exigiria uma coerção estatal incompatível com a democracia. Em verdade, Rawls é da opinião que o mesmo se sustenta para qualquer doutrina abrangente razoável, seja religiosa ou não, liberal ou não. Não há exceção: mesmo uma sociedade unida em uma forma de utilitarismo razoável, ou nos liberalismos abrangentes e razoáveis de Kant ou John Stuart Mill, eventualmente precisaria de sanções do poder estatal para permanecer assim (PL: 37, JaF: 34).

Uma *segunda possibilidade* seria um acordo de tipo *modus vivendi* sobre os princípios básicos de cooperação entre grupos de indivíduos que possuem distintas doutrinas morais abrangentes e razoáveis, adotadas por cada parte com base no seu autointeresse (interesse do grupo). Rawls não nega que essa base seja consistente com as demandas da democracia. Mas ele argumenta contra tal concepção porque ela é inerentemente instável, dada a sua dependência da “casualidade e do equilíbrio de forças relativas” (PL: 148). A unidade social seria somente aparente, uma vez que a estabilidade seria contingente, ou seja, dependeria da afortunada convergência de interesses não ser perturbada pelas circunstâncias.

A *terceira possibilidade* é encontrar um consenso sobreposto sobre uma concepção política de justiça. Em contraste com a estabilidade de um *modus vivendi*, esse consenso sobreposto é independente de alterações na distribuição de poder. Diferentemente de um *modus vivendi*, ele é um comprometimento moral com uma união social e, assim, está menos suscetível de ser abandonado quando for conveniente para alguém. E diferentemente de uma doutrina moral abrangente, ele requer somente um compromisso moral limitado. Ele pode ser adotado por pessoas com diferentes doutrinas abrangentes razoáveis e pode ser justificado, de acordo com essas mesmas doutrinas, de diversas formas.

Agora, lembremo-nos que havíamos concebido a função primária da filosofia política como prática. Ela deve fornecer as bases para a justificação pública e para o acordo político em questões concernentes a instituições políticas, sociais e econômicas básicas, porém no contexto de um pluralismo razoável, no contexto de diferentes doutrinas abrangentes. É nesse processo de justificação pública (*public justification*) que um consenso sobreposto desempenha um papel essencial.

É o objetivo do *Liberalismo Político* encontrar tal consenso sobreposto e assim descrever “a mais razoável (e profunda) base de unidade social disponível para cidadãos de uma sociedade democrática moderna” (PL: 391: nota 27), não obstante o fato do pluralismo razoável. Uma vez que esse consenso é alcançado, a sociedade pode ser estável “pelas razões certas”. O objetivo é “desenvolver uma concepção (política) de justiça (política) para um regime constitucional democrático (liberal) que uma pluralidade de doutrinas (abrangentes), religiosas e não-religiosas, liberais e não-liberais razoáveis, possam endossar pelas razões certas” (PL: xli).

Se nós concebermos o objetivo primário da filosófica política como prático (em oposição a epistemológico ou metafísico), não é surpreendente que Rawls agora defenda que a sua teoria é especificamente uma teoria *política* de justiça, que ela mesma não é uma teoria moral abrangente, *nem faz parte de uma*. O problema proposto é como desenvolver uma concepção *política* de justiça para um regime constitucional democrático (liberal) que as pessoas possam endossar ao

mesmo tempo em que professam uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, sejam elas religiosas ou não, liberais ou não.

Uma concepção política de justiça, adequada para a regulação da vida de uma democracia constitucional caracterizada por esse tipo de pluralismo, tem de:

(a) ser sustentada independentemente (*freestanding*) de qualquer doutrina religiosa, moral ou filosófica abrangente específica,

(b) capaz de ser a autoridade em um “consenso sobreposto” de indivíduos com diferentes (mas “razoáveis”) doutrinas abrangentes, e

(c) fornecer aos cidadãos uma base para a “argumentação pública” sobre “elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica”.

Em conformidade com essas três características, o *Liberalismo Político* tem seu próprio tema: como é possível uma sociedade justa e livre sob as condições de conflito profundo entre cidadãos, conflito que não dispõe de nenhuma perspectiva de resolução? (PL: xxx). Essa é uma questão de justiça política, e a *justiça como equidade* deve apresentar uma resposta teórico-política a respeito de como devem ser organizadas as principais instituições de uma sociedade democrática constitucional moderna, a sua estrutura básica, de modo a assegurar a unidade social e a estabilidade política.

III

Liberalismo Político e cidadania liberal democrática

Como manter a unidade social em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo étnico e cultural e por uma diversidade permanente de doutrinas religiosas, filosóficas e morais? Como os cidadãos, “você e eu”, “aqui e agora”, podem estar unidos em sociedades com essas características, sociedades que não são apenas não homogêneas no que diz respeito a doutrinas abrangentes, mas que também são caracterizadas pela heterogeneidade multicultural e/ou multiétnica? Como que se pode conceber tal sociedade como coesa e estável? O que faria um alinhamento em tal sociedade ser durável ao longo do tempo? Se os

cidadãos não somente não compartilham a mesma doutrina abrangente, mas se também não há (mais) uma “herança comum”, um estilo de vida compartilhado ao qual os cidadãos possam se remeter, como a cidadania pode então realmente criar uma experiência comum, uma identidade comum, e uma solidariedade entre os membros daquela sociedade? No que deveria estar baseada a “identidade cidadã compartilhada” que ultrapassa as doutrinas abrangentes, assim como as identidades religiosas, seculares e étnicas rivais?

O fato de que nós temos de reconhecer que não há uma doutrina religiosa, filosófica ou moral compartilhada por todos os cidadãos evidencia um problema fundamental: não há uma doutrina abrangente razoável e geral que possa desempenhar o papel público de uma base amplamente aceita para a justiça política, ou que possa ser a base para uma concepção de cidadania compartilhada.

É esse problema que conduz Rawls à distinção entre uma sociedade democrática que cria um espaço social em que há lugar para uma pluralidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, como também para uma diversidade cultural e étnica, e uma sociedade em que há somente espaço para uma doutrina abrangente. Desta perspectiva, o liberalismo da *justiça como equidade*, como agora é abordado no *Liberalismo Político*, não deve ser considerado uma *filosofia do homem*, uma doutrina abrangente, como são as doutrinas morais liberais de Kant ou John Stuart Mill.

No desenvolvimento do “liberalismo político” Rawls enfatiza a distinção entre as opiniões pessoais e políticas, entre o “homem” e os “cidadãos”, entre a esfera privada, não-pública, e o domínio público. A interpretação de Rawls do liberalismo diferencia entre ideais pessoais e políticos. Ele estabelece a diferença entre nós enquanto nos vemos como cidadãos livres e iguais no domínio político, e nós enquanto nos vemos no domínio não-político, no espaço privado da nossa vida pessoal ou no espaço público das, por exemplo, associações.

O sujeito moral do “liberalismo político” é o cidadão: o “liberalismo político” formula uma teoria liberal-democrática de cidadania. Ela está baseada em um critério democrático liberal mínimo: em uma sociedade

caracterizada pelos vários tipos de pluralidade, os cidadãos não podem esperar que todos os outros cidadãos compartilhem os seus fins, embora eles devem ser capazes de esperar que eles respeitem os seus interesses. Na ausência de convincentes evidências contrárias, assume-se que pessoas livres e iguais entendem os seus próprios interesses melhor do que qualquer um que alega fazê-lo. Não se pode permitir que, no domínio político, as *políticas dos direitos* (*politics of rights*) sejam substituídas pelas *políticas do bem comum* (*politics of the common good*).

IV

Justificação no *Liberalismo Político*: consenso sobreposto

A questão agora é: o que são essas exigências da justificação pública de princípios de justiça em uma situação de conflitantes e mesmo incomensuráveis doutrinas religiosas, filosóficas e morais?

Voltando-se para a situação atual em que sociedades são caracterizadas não somente por diferentes doutrinas abrangentes e razoáveis, mas também pela sua diversidade plural, multicultural e multiétnica, nós temos de considerar como a sociedade democrática bem-ordenada da *justiça como equidade* pode estabelecer e preservar a unidade social e a estabilidade ao longo do tempo, dado o pluralismo razoável que lhe é característico (PL: 133). A concepção política é praticável, isto é, ela está sob o âmbito da arte do possível? Os preceitos e ideais da *justiça como equidade* são capazes de gerar a estabilidade que é garantida pela motivação adequada e suficiente, adquirida sob o amparo de instituições justas, e na condição em que as sociedades plurais reais existem?

Uma concepção política pode alcançar a justificação pública apenas se todos os cidadãos puderem reconhecê-la e apoiá-la, independentemente de qualquer doutrina abrangente e razoável que cada um deles segue. Ela pode, então, conquistar o apoio de doutrinas abrangentes e razoáveis? E um regime baseado na *justiça como equidade* pode conquistar o apoio de cidadãos com diferenças de cultura e

nacionalidade? (PL: xl; LoP: 25; 25: nota 20). É nesse contexto, de unidade social e estabilidade, que Rawls introduz a ideia de consenso sobreposto.

Em verdade, Rawls argumenta que a concepção política de justiça de uma sociedade pode ser publicamente justificada – embora jamais seja uma justificação última – apenas quando há um consenso sobreposto razoável. Sem um consenso sobreposto não há justificação pública em uma sociedade política, e tal justificação conecta-se com as ideias de estabilidade pelas razões certas e legitimidade (PL: 388-389).

Ao formular uma concepção política de justiça, o *Liberalismo Político* busca apresentar e justificar uma concepção moral de justiça (porque é claro que uma concepção política é uma concepção moral [PL: 11-12; JaF 26]) que é compatível com uma ampla gama de visões epistemológicas, metafísicas e mesmo morais, incluindo as perfeccionistas não-kantianas, as intuicionistas e as utilitaristas. Ao formular uma concepção política de justiça, o “liberalismo político” aplica o princípio de tolerância à própria filosofia. Ele deixa que os próprios cidadãos resolvam as questões de religião, filosofia e moral conforme a visão que eles livremente afirmam (PL: 9-10; 154).

O papel público de uma concepção política de justiça neutralmente reconhecida, e com ela uma concepção de cidadania, é, então, especificar um ponto de vista a partir do qual todos os cidadãos, “você e eu”, “aqui e agora”, possam conjuntamente recorrer para verificar se as suas instituições políticas são justas. A concepção política de justiça não inclui, tanto quanto é possível, nenhum comprometimento prévio com qualquer doutrina ampla, mas é formulada em termos de certos ideais fundamentais, vistas como implícitas (latentes) na cultura política pública compartilhada de uma sociedade democrática, cultura essa que abrange as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação, como também os textos políticos básicos (constituições; declarações dos direitos humanos) que são de conhecimento comum. As principais instituições da sociedade, e as suas formas de interpretação aceitas, são vistas como um fundo desses princípios e ideias implicitamente compartilhadas. Rawls é da opinião que nós, leitores da sua obra, em sociedades democráticas contemporâneas,

sempre possuímos uma ideia implícita sobre a justiça baseada nesse fundo compartilhado. Isso é evidente, por exemplo, a partir do modo como o significado dos direitos e liberdades constitucionalmente assegurados é debatido na vida cotidiana. Algumas dessas ideias têm um caráter mais fundamental do que outras.

Em resumo: a justificação pública, quando da discussão sobre a questão de se as instituições políticas são justas ou não, precisa proceder de algum consenso. E, com respeito à *justiça como equidade*, a alegação é que ela parte do interior de uma tradição política específica e usa as ideais que estão profundamente arraigadas nessa tradição. As ideias mais fundamentais na concepção da *justiça como equidade* são a de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo de uma geração a outra, a ideia de cidadãos (aqueles engajados na cooperação) como pessoas livres e iguais, e a ideia de uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política de justiça.

V

Justificação e um “fórum comum”

Enumeremos, por um momento, o que já foi apresentado aqui. Rawls apela aos elementos de consenso que possivelmente estão ocultos sob a superfície de opiniões divergentes que nós, leitores da sua obra, possuímos. “Pessoas reais”, “nós”, “você e eu”, temos de desempenhar o nosso papel na deliberação sobre os princípios de justiça. A justificação de teorias éticas, embora endereçada àqueles que discordam de nós, só faz sentido quando essa justificação é endereçada a um “fórum” específico, como Rawls reconhece. Uma justificação bem sucedida sempre está conectada com os pontos de partida compartilhados dos membros daquele fórum. A justificação pública não é, então, simplesmente um argumento válido a partir de dadas premissas. Ela procede de algum consenso: de premissas que todos os cidadãos em desacordo, considerados livres e

iguais e plenamente capazes de razão, podem razoavelmente esperar compartilhar e endossar livremente (JaF: 27).

Como Rawls a formula:

“constituída para reconciliar pela razão, a justificação procede daquilo que todas as partes da discussão sustentam em comum. Idealmente, justificar uma concepção de justiça para alguém é oferecer-lhe uma prova dos seus princípios a partir de premissas que ambos aceitamos, tendo esses princípios, por sua vez, conseqüências que se ajustam aos nossos juízos ponderados. Assim a mera prova não é justificação. Uma prova simplesmente mostra as relações lógicas entre proposições. Todavia, provas se tornam justificação uma vez que os pontos de partida são mutualmente reconhecidos, ou as conclusões são tão abrangentes e fortes que nos persuadem da validade da concepção expressa por suas premissas” (TJ: 580-581; TJR: 508).

A justificação, então, não pode ser baseada em um vácuo moral: é preciso que um mínimo de consenso (moral) esteja presente. Ou, como Rawls diz, “É perfeitamente apropriado, então, que o argumento em favor dos princípios de justiça deva proceder de algum consenso. Essa é a natureza da justificação” (TJ: 581; TJR: 508-509). Rawls sempre apela a esses elementos pressupostos do consenso que possivelmente estão ocultos sob a superfície de opiniões divergentes que nós, leitores da sua obra, possuímos. Rawls é da opinião de que algumas convicções ponderadas, ou juízos ponderados, podem ser aceitas provisoriamente, embora com confiança, como pontos fixos, aqueles que jamais esperamos abdicar. Assim, Rawls é confiante de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas. Essas convicções são exemplos de pontos fixos provisórios.

Nós partimos da observação da própria cultura pública como um fundo compartilhado de ideias básicas e princípios implicitamente reconhecidos (PL: 8). “Um dos objetivos da filosofia moral é buscar por possíveis bases de acordo onde nenhuma pareça existir. Ela tem de tentar estender o âmbito de algum consenso existente e estruturar concepções morais mais discriminantes para a nossa consideração” (TJ: 582; TJR: 509).

A esperança de Rawls é “formular essas ideias e princípios de forma clara o suficiente para que eles possam ser combinados em uma concepção política de justiça condizente com as nossas convicções mais firmemente sustentadas. Nós expressamos isso dizendo que uma concepção política de justiça, para ser aceitável, tem de estar de acordo com as nossas convicções ponderadas, em todos os níveis de generalidade, após a devida reflexão”, uma vez que todos os ajustes e revisões que pareçam necessários tenham sido feitos (PL: 8).

Mas como pode ser possível tal equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) para cada cidadão, levando em consideração a pluralidade de visões abrangentes? (PL: 385-389; JaF: 29-32). Lembremo-nos, em retrospectiva, que Rawls agora considera a suposição básica em *Uma Teoria da Justiça* a de que quase todos aceitam a mesma doutrina moral abrangente e liberal, uma teoria moral kantiana geral. Dessa forma, foi assumido em *Uma Teoria da Justiça* que, para a justificação pública que capacitaria as pessoas a aceitar as leis e as instituições de uma sociedade bem-ordenada, todos aceitam os princípios de justiça e a constituição com base em suas próprias razões, que são de fato um *conjunto compartilhado de razões* porque eles compartilham a mesma doutrina abrangente liberal como parte do entendimento público da justiça (LoP: 179).

Porém, nós reconhecemos o fato de que as pessoas *não* compartilham a mesma doutrina abrangente (liberal) como parte do entendimento público da justiça, elas *não* compartilham as mesmas ideias de justificação, e conseqüentemente elas não aceitam os princípios de justiça e a constituição com base em um *conjunto compartilhado de razões* dado pela doutrina abrangente liberal.

Todo o esforço de argumentação no *Liberalismo Político* pauta-se na ideia de que essa pressuposição de um conjunto compartilhado de razões não se sustenta mais. Deste modo, o problema que emerge é o de como sustentar um acordo sobre a interpretação e a aplicação da concepção pública de justiça. Para resolver esse problema, no *Liberalismo Político* Rawls introduz a “*ideia de razão pública*” (*public reason*). É a “razão pública” que media entre distintas doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes que contém diferentes ideias de justificação.

Consequentemente a ideia de razão pública desempenha um papel central na resposta à questão “Em última instância é possível um consenso sobreposto razoável?”.

VI

A ideia de razão pública

É central à ideia de razão pública que as reivindicações formuladas pelos cidadãos não estejam fundadas nas suas próprias visões abrangentes, visões que os outros são compelidos a rejeitar, mas na ideia de razão pública, como é usada entre pessoas razoáveis. É claro, os cidadãos podem devidamente consultar as suas visões abrangentes a fim de determinar se elas endossam as estruturas políticas e os princípios de justiça. Contudo, na discussão pública de aplicação de princípios compartilhados a casos particulares, as visões abrangentes têm de recuar diante da razão pública. Doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes não fornecem o conteúdo da razão pública.

O fato de que as pessoas têm diferentes critérios de “verdade”, distintos padrões para pesar evidências, mostra que há uma necessidade especial de razão *pública*. Nós precisamos, como base para a razão pública, de um conjunto compartilhado de razões e métodos de investigação e deliberação, “diretrizes de discussão”, por assim dizer, nos quais fundar nossas interpretações. Essa necessidade por um conjunto compartilhado de razões conduz à seguinte linha de raciocínio.

Ao desenvolver uma concepção política de justiça nós focamos em dois tipos de valores políticos. Para que um acordo na concepção política de justiça seja efetivo e sustente uma base pública de justificação, tem de haver não somente um acordo sobre princípios específicos de justiça que são parte da concepção política de justiça (“os valores da justiça política”; ou ainda: os princípios *da justiça como equidade*), mas também um acordo entre os cidadãos – associado ao primeiro – sobre “as diretrizes de discussão pública para a razão pública” e sobre os critérios para determinar que tipo de informação e conhecimento são relevantes na

discussão de questões políticas, especialmente para assegurar que a deliberação pública seja livre e pública, assim como bem informada e razoável (JaF: 91). São essas diretrizes que expressam “os valores da razão pública” (PL: 139, 225; JaF: 89).

Rawls é da opinião de que, na concepção política de justiça, essas diretrizes têm a mesma base dos princípios substantivos de justiça. Dessa forma, aqueles que acordam sobre uma concepção política de justiça não têm de acordar somente sobre os princípios de justiça para a estrutura básica (um acordo sobre os princípios contidos na *justiça como equidade*), eles também têm de adotar as diretrizes e os critérios da razão pública sobre como derivar e aplicar esses princípios. As diretrizes da razão pública e os princípios de justiça possuem essencialmente o mesmo alicerce: pertencem à concepção política de justiça particular. São partes componentes de um e mesmo acordo (PL: 70, 139, 225-226; JaF: 91-92).

Para que sejam consideradas legítimas, essas diretrizes da razão pública não podem, é claro, basear-se no apelo a uma ou outra doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente (ou à verdade inteira). Nós temos de distinguir entre “razão pública” e o que é algumas vezes mencionado como “razão secular” e “valores seculares”. Esses não são idênticos à “razão pública” porque a razão secular é definida por Rawls como uma “argumentação em termos de doutrinas abrangentes não-religiosas. Tais doutrinas são muito amplas para servirem ao objetivo da razão pública. Os valores políticos não são doutrinas morais” (LoP: 143). Doutrinas filosóficas seculares não fornecem razões públicas.

Elaboremos: uma característica central do liberalismo político é que ele considera que cada doutrina religiosa, filosófica ou moral é abrangente: as religiosas, mas também as não-religiosas e as seculares. Desta perspectiva não há diferença entre doutrinas religiosas e seculares. Doutrinas filosóficas seculares também não fornecem razões públicas, em geral compartilhadas e endossadas, nas quais os valores políticos podem basear-se. Lembremo-nos que isso também significa que Rawls é da opinião de que mesmo uma sociedade unida nos liberalismos razoáveis, iluministas e abrangentes de liberais clássicos tais como Kant ou John Stuart Mill, paradoxalmente demandaria sanções do poder estatal para

permanecer nessa sua forma (PL: 37; JaF: 34). O problema com esses filósofos iluministas é que enquanto é verdade que eles viram o seu papel como o de emancipar os indivíduos do paternalismo e da tradição e de longevizar normas coletivas ensinando-os o pensamento crítico, é também verdade que os seus ideais de busca pelos valores da autonomia, individualidade e razoabilidade – em contraste com o liberalismo político de Rawls – não se restringiram à esfera pública e política da sociedade, mas permearam todas as esferas, incluindo as esferas não-pública e privada. Assim, esses ideais de autonomia e individualidade podem degenerar em ideais que dominam quase toda, se não toda a vida (PL: 199; JaF: 156). Nesse sentido, esse liberalismo clássico é uma doutrina abrangente, que expressa uma determinada concepção de bem. Embora uma doutrina filosófica e moral tal como a de Kant ou John Stuart Mill possa afirmar, endossar e apoiar, ou assim razoavelmente se espera, um consenso sobreposto razoável, ela não pode ser parte de uma concepção política de justiça (JaF: 33, 1991).

O liberalismo político possui um objetivo distinto e requer bem menos. Ele enfatiza de um lado os valores da diversidade e da tolerância, e, de outro, o valor da autonomia, nomeadamente autonomia política. O cerne do liberalismo político é trazer em questão as próprias pressuposições e preconceitos de alguém, não partindo de uma Verdade universal e fundamental (baseada na Razão, Alá, ou Deus). Nesse sentido o liberalismo político é ele mesmo, claro, um filho do Iluminismo: “*Sapere aude!*”; “Tenha coragem para usar sua própria razão!”.

Essas doutrinas filosóficas seculares não fornecem “as diretrizes para a discussão pública”. Mas, então, de onde se originam os valores da razão pública? Eles são “as crenças gerais e formas de argumentação encontradas no senso comum, e os métodos e conclusões da ciência, quando não são controversos” (PL: 224). Os princípios da argumentação, as regras equitativas do debate e discussão, “repousam em verdades claras amplamente aceitas, ou usualmente disponíveis aos cidadãos. De outra forma, a concepção política não forneceria uma base pública de justificação” (PL: 225).

Sumarizando, nós vimos que em uma concepção política de justiça (por exemplo, a *justiça como equidade*), os valores políticos expressos nela são de dois tipos; um acordo, primeiro, sobre os valores de justiça política: os princípios de justiça para a estrutura básica. Segundo, um acordo sobre os valores da razão pública; um acordo sobre “as diretrizes de discussão pública” e sobre as regras para pesar evidências (passos para serem tomados a fim de garantir que tal discussão seja livre e pública, assim como informada e razoável). A concepção política de justiça aplica ambos os tipos de valores da *justiça como equidade* (os princípios de justiça política para a estrutura básica, e os princípios de razão pública) a um domínio específico – o político – e os cidadãos podem afirmar ambos os tipos de valores, independentemente das suas visões religiosas, filosóficas ou morais. Dessa forma, na razão pública a justificação da concepção política da *justiça como equidade* toma em consideração apenas esses dois tipos de valores políticos.

VII

A ideia de razão pública, o critério de reciprocidade e o princípio de legitimidade

Em um regime constitucional democrático a base da unidade social tem de provir de políticas democráticas. Os cidadãos, que são conscientes da sua impossibilidade de alcançar um acordo com base nas suas conflitantes e irreconciliáveis doutrinas abrangentes, tentam alcançar o acordo por meio da razão pública, que fornece uma linguagem comum. Rawls entende essa razão pública como a razão comum de uma sociedade política. A razão de uma sociedade é o seu “modo de formular seus planos, de situar os seus fins em uma ordem de prioridade e de fazer suas decisões em conformidade com esses procedimentos” (PL: 212). A razão pública contrasta com as “razões não-públicas de igrejas e universidades e de muitas outras associações na sociedade civil” (PL: 213). A argumentação é algo mais do que mera retórica ou artifícios de

persuasão. Nós estamos preocupados com a razão, não meramente com o discurso (PL: 220).

A razão pública impõe limites para a deliberação político-pública. Distinta da ideia de razão pública, embora associada à ela, é o *ideal* de razão pública. É um “ideal de cidadania democrática” no qual, por assim dizer, esses limites são internalizados. Os valores políticos da razão pública refletem nossa disposição, enquanto cidadãos, de tentar resolver as questões políticas fundamentais de modo que outros cidadãos enquanto livres e iguais podem reconhecer como razoável e racional.

A ideia de razão pública caracteriza a própria relação político-democrática: o dever de adotar uma determinada forma de discurso público, uma concepção de cidadania democrática, e o de exercício conjunto pelos cidadãos do poder político último. Os valores da razão pública, que regem o debate público, referem-se a direitos e liberdades básicas iguais de cidadania que as majorias legislativas devem respeitar. Eles referem-se, mais especificamente, ao direito de voto, à participação na política, à liberdade de consciência e à liberdade de pensamento e associação, assim como à proteção pelas regras do direito.

O ideal de razão pública envolve uma forma de deliberação político-pública, e uma crença na importância da deliberação pública como algo essencial para um regime constitucional razoável. O ideal de razão pública sublinha a importância da “*democracia deliberativa*”. A ideia definitiva para a democracia deliberativa é a própria deliberação. Ela é uma ordem política e social na qual a justificação dos termos de associação ocorre por meio da razão pública, e onde um sistema de deliberação ideal se reflete nas instituições políticas e sociais, especialmente nos elementos constitucionais essenciais e nos assuntos de justiça básica (PL: 430; JaF: 148; LoP: 137-139).

A “democracia” não é uma barganha baseada no autointeresse e no comportamento estratégico, ela não é idêntica ao cidadão como *homo economicus* que vê na política apenas um aspecto: como alcançar o que lhe é vantajoso. A democracia é um sinal da necessidade de deliberação e debate público aberto, ela “limita as razões que os cidadãos podem

oferecer em defesa da sua opinião política a razões consistentes com a sua percepção dos outros cidadãos como iguais” (LoP: 139; nota 1).

A razão pública, então, se aplica a cidadãos e agentes públicos quando eles estão engajados na defesa política em um *fórum político-público*. Em seu núcleo está “o dever de civilidade pública”, um dever moral, e não um legal, pelo qual os cidadãos veem-se a si mesmos como obrigados, quando do debate público a respeito de questões fundamentais de justiça, ao uso público da razão (PL: 217-218; JaF: 92, 117; LoP: 55-56, 155). Sendo razoáveis, no sentido que Rawls entende o termo, eles “não apelam para a verdade inteira tal como a veem”, mas procuram mostrar como as suas posições podem ser sustentadas pelos valores políticos da razão pública (PL: 219). Partindo do conhecimento e modos de deliberação acessíveis a todos, os cidadãos são capazes de apresentar uns aos outros razões publicamente aceitáveis em favor das suas visões políticas (JaF: 91-92). Com opiniões e convicções que também podem ser compartilhadas pelos outros, eles tentam convencer uns aos outros. O papel público de uma concepção política de justiça usualmente reconhecida e de uma conjugada ideia de cidadania é o de especificar um ponto de vista a partir do qual *todos* os cidadãos podem ajuizar se as suas instituições políticas são ou não são justas.

A implicação dessa ideia de razão pública é que quando cidadãos livres e iguais oferecem uns aos outros os termos equitativos da cooperação social de acordo com a concepção política de justiça que eles consideram a mais razoável, eles também devem pensar que é razoável para os outros cidadãos aceitá-los. Somente uma concepção de justiça que todos os cidadãos podem razoavelmente esperar endossar pode servir de base para a razão pública e para a justificação. Se ela cumprir essa função, ela satisfaz “o critério de reciprocidade” (PL: xlv, li, 16, 226; LoP: 136-137).

De fato, a ideia de razão pública consiste no “critério de reciprocidade”. O papel da (do critério de) reciprocidade, como expresso na razão pública, é o de especificar a natureza da relação política em um regime constitucional democrático em termos de “amizade cívica” (PL: xlv, li, 48-50, 226; LoP: 35, 136-137, 155). E, nós podemos acrescentar aqui uma vez que o critério de reciprocidade é um ingrediente essencial

que especifica a razão pública e o seu conteúdo, o “liberalismo político” rejeita como não-razoável todas as doutrinas abrangentes que não sancionam esse critério (LoP: 172-173).

Isso nos conduz à questão da legitimidade. A ideia de razão pública está intimamente conectada com a legitimidade da estrutura geral da autoridade. Ela nos diz que a legitimidade exige e responde à questão de quando o uso do poder político (sempre coercivo) é permitido. O “princípio de legitimidade política”, baseado no critério de reciprocidade que qualquer concepção política de justiça (como, por exemplo, a *justiça como equidade*) deveria satisfazer, diz: “o poder político deveria tanto quanto possível ser exercido de modo que todos os cidadãos enquanto livres e iguais possam publicamente endossar à luz dos princípios e ideais aceitáveis à sua razão pública comum” (PL: 137; JaF: 90-91). O exercício do poder político é legítimo apenas “quando nós acreditamos sinceramente que as razões que nós ofereceríamos para as nossas ações políticas (...) são suficientes, e quando nós razoavelmente pensamos que os outros cidadãos também podem razoavelmente aceitar aquelas razões” (LoP: 137). Para Rawls, então, a resposta sobre se alguém ciente do seu impacto poderia ou não razoavelmente endossar as decisões políticas, é dada pela ideia de legitimidade baseada no critério de reciprocidade. Isso fornece o princípio liberal de legitimidade.

VIII

Consenso sobreposto sobre a *justiça como equidade*?

O que nós não questionamos até o momento é se o consenso sobreposto é fixo no sentido de que ele fornece um resultado definido, como, por exemplo, os valores políticos da *justiça como equidade*. Existe algo análogo ao resultado da linha de argumentação em *Uma Teoria da justiça*, em que havia o acordo sobre uma concepção política de justiça específica, a *justiça como equidade*? Adiantando: não há, e razoavelmente, de modo que pode haver inúmeras concepções políticas de justiça, uma “família” por assim dizer. Como isso é possível?

Para considerar a resposta nós temos de avaliar de perto os valores da razão pública. Rawls destaca que “o conteúdo da razão pública não é fixado de um modo que exceda o que é definido por qualquer concepção política razoável” (PL: liii; LoP, 142; JaF: 93). Não sendo fixa, a razão pública é uma consequência do fato de que ela é parte de uma sociedade dinâmica. De um lado podem existir novas visões em relação ao fundo comum de conhecimento (novos *insights* científicos, por exemplo). Mas também “visões levantando novas questões relacionadas à etnicidade, ao gênero, e à raça são exemplos óbvios, e as concepções políticas que resultam dessas visões debaterão as concepções correntes” (PL: liii).

O conteúdo da razão pública, então, “não é especificado por uma concepção política de justiça, certamente não pela *justiça como equidade* sozinha. Ao contrário, o seu conteúdo – os princípios, ideais e padrões a que se pode apelar – são aqueles de uma família de concepções políticas de justiça razoáveis e essa família muda ao longo do tempo” (PL: lii-liiii). Assim nós temos de reconhecer que, uma vez que o conteúdo da razão pública não é fixo, o acordo razoável, um consenso sobreposto, é sobre um membro da família das concepções políticas de justiça, e não necessariamente sobre a *justiça como equidade*. Ela é, quaisquer que sejam os seus méritos, um membro da família dos liberalismos políticos.

Agora, embora pode muito bem acontecer que o tamanho dessa família varie ao longo do tempo, o que se assume como inalterável é que essas concepções políticas de justiça são pensadas para razoavelmente satisfazer “o critério de reciprocidade” que nós discutimos anteriormente. Isso é o que limita o tamanho da família de concepções políticas de justiça.

Como vimos, a ideia de razão pública que depende do critério de reciprocidade implica que quando as concepções políticas de justiça são propostas como termos razoáveis da cooperação social equitativa entre cidadãos livres e iguais, aqueles que as propõem também têm de pensar que é razoável para os outros cidadãos aceitar essas concepções alternativas (PL: xlv, li, 226; LoP: 136-137). Os cidadãos diferirão sobre qual dessas concepções políticas é a mais razoável, mas concordarão que

todas são razoáveis. É em razão disso que podemos falar em uma “família” de concepções políticas de justiça.

Desse modo, em acréscimo às doutrinas abrangentes conflitantes, nós temos de reconhecer que, em qualquer sociedade política real, concepções políticas liberais de justiça discordantes competem entre si no debate político público da sociedade (PL: xlvi). Mas é crucial ao argumento de Rawls que, ao buscar o consenso sobreposto, todas as doutrinas abrangentes razoáveis “endossam algum membro dessa família de concepções (liberais) razoáveis, e os cidadãos afirmando essas doutrinas estão em uma duradoura maioria em relação àqueles que as rejeitam” (PL: xlix).

Tendo reconhecido que as sociedades são de fato caracterizadas por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, que o conteúdo da razão pública não é fixo, que há várias concepções políticas de justiça, e que essa variedade não é uma opinião moral, mas algo dado, a conjectura aqui é que, quando nós perguntamos como uma unidade social plenamente razoável pode realmente existir, nós estamos lidando com “a aplicação da sociologia política de senso comum”, e não mais com o problema da filosofia política.

IX

A transição da justiça à legitimidade

Se o previamente abordado mostra que a estabilidade pelas razões certas é pelo menos possível para uma sociedade democrática marcada pelo pluralismo razoável, ele indica a magnitude da função da justificação pública. Isto explica a importância que Rawls atribui à razão pública na sua visão sobre a justiça.

A razão pública será bem sucedida no cumprimento dessa função? Nós temos de notar que há limites à reconciliação pela razão pública. Há três tipos de conflitos que colocam os cidadãos em disputa:

- Aqueles conflitos que derivam das doutrinas abrangentes contraditórias e irreconciliáveis entre si. Embora esses conflitos estejam aqui para ficar – o fato do pluralismo – a intenção do projeto do

“liberalismo político” é mostrar que os cidadãos compartilham razões públicas dadas em termos de concepções políticas de justiça e podem, assim, endossar um regime constitucional razoavelmente justo.

- Aqueles conflitos resultantes de diferenças em *status*, posição social ou ocupação, ou aqueles que resultam de diferenças em etnicidade, gênero ou raça, conflitos entre os interesses fundamentais dos cidadãos. Esses conflitos podem ser amplamente removidos pelos princípios de justiça de um regime constitucional justo.

- Aqueles conflitos que derivam da *sobrecarga dos juízos* (*burdens of judgments*): fontes de desacordo razoável entre pessoas razoáveis. Esses conflitos sempre persistirão. Isso, nós precisamos reconhecer, limita a extensão do acordo possível (PL: lx; JaF: 35-37, 197; LoP: 177). A sobrecarga dos juízos evidencia problemas em vários níveis, por assim dizer. Há várias fontes de desacordo razoável entre pessoas razoáveis, várias fontes de dificuldade em se alcançar um acordo no juízo, fontes compatíveis com a plena razoabilidade daqueles envolvidos (PL: 54-58). Essa sobrecarga dos juízos impõem limites ao que se pode razoavelmente justificar para outros.

Agora, como nós argumentamos, alguém pode questionar se é realístico supor que os cidadãos podem, ao longo do tempo sob instituições justas e equitativas e a despeito do fato do pluralismo razoável, realmente acordar a *justiça como equidade* pelo processo de razão pública. Nós não precisamos ter certeza. A sobrecarga do juízo explica a nossa incerteza neste ponto e esclarece que há, por exemplo, várias concepções políticas de justiça. Uma razão para se supor, contudo, reside no papel central desempenhado pelo critério da reciprocidade.

Ainda assim a sobrecarga do juízo continua a nos perseguir. Mesmo se, por uma razão pública compartilhada, o acordo sobre a justiça como equidade seja alcançado e um regime constitucional justo seja estabelecido pelas razões certas, uma vez mais nós nos deparamos com a sobrecarga do juízo. E aqui reside o papel essencial reservado à legitimidade.

Como notado, o exercício do poder político é legítimo somente quando ele é exercido em casos fundamentais de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais todos os cidadãos livres e iguais

podem razoavelmente endossar. “Assim, os cidadãos reconhecem a distinção familiar entre aceitar uma constituição como (suficientemente) justa e legítima com os seus procedimentos de eleições equitativas e maiorias legislativas, e aceitar como legítimo um estatuto ou uma decisão particular em uma questão específica de política (mesmo quando não é justo)” (PL: 393; LoP: 169).

Na vida política raramente é possível, se nunca, almejar unanimidade sobre uma questão básica. Assim ao elaborar as instituições equitativas que constituem o pano de fundo, a questão é que, mesmo em uma situação ideal, uma constituição democrática tem de incluir procedimentos de maioria (ou outra pluralidade) para alcançar decisões por meio de votos, e o desacordo razoável (em virtude da sobrecarga do juízo) pode continuar a existir em questões em que a legislação específica é a mais adequada para questões de justiça básica.

O objetivo permanece ser o de oferecer um esquema de instituições de fundo, elaborar uma constituição e uma legislação que satisfaçam os princípios da *justiça como equidade*, e que resultaria em uma justiça procedimental pura, tanto com respeito ao processo político quanto às políticas distributivas. É somente contra o pano de fundo de uma estrutura básica justa, incluindo uma constituição política justa e um arranjo justo das instituições sociais e econômicas, que o requerido procedimento justo existirá. Existe um procedimento equitativo ou correto que garante que o resultado é equitativo ou correto, não importa o que aconteça (assumindo-se, é claro, que o procedimento foi seguido adequadamente) (TL: 84-88; TJR: 74-77; PL: 72-73).

Todavia, a escolha em questões constitucionais e legislativas acaba por ser indeterminada – devido à sobrecarga do juízo – no sentido de que há várias opções disponíveis: não é sempre evidente qual das inúmeras constituições, ou arranjos econômicos e sociais, seria escolhida. A política social e econômica mais concreta decretada no estágio legislativo torna-se, a menos que possamos falar de justiça procedimental pura: o resultado da legislação não define literalmente o resultado correto. Mas na medida em que os legisladores estão conscienciosamente tentando seguir os princípios da justiça como equidade sobre os quais há um consenso sobreposto, a decisão

da maioria é determinante, ainda que não seja definitiva. Nós temos de recorrer ao que Rawls chama de justiça procedimental quase-pura: na medida em que as leis e políticas escolhidas estão no âmbito permitido, elas são igualmente justas (TJ: 201, 362; TJR: 176, 318).

A transição para a legitimidade, antes que para a justiça, é importante aqui. A ideia de legitimidade é mais fraca do que a de justiça (política) e impõe restrições mais fracas sobre o que pode ser feito. Essa diferença entre a legitimidade e a justiça aponta que o resultado de uma decisão coletiva, se alcançado por meio de um procedimento suficientemente justo (apoiado por uma constituição justa), pode ser legítimo ainda que não seja justo, segundo um estrito padrão de justiça. Dessa forma, os decretos e a legislação de todos os procedimentos institucionais devem sempre estar abertos ao questionamento (PL: 428-431). A sobrecarga do juízo não nos deixa outra escolha que não a de chegar a essa conclusão. Porém, os nossos juízos ponderados com os seus pontos fixos (tais como a condenação da instituição da escravidão, a perseguição religiosa, a opressão da mulher, a acumulação ilimitada de renda), o nosso senso de justiça, nossas ideias sobre reciprocidade, estão sempre ao fundo como controles substantivos aos resultados dos procedimentos legislativos legítimos.

X

A tarefa da filosofia política: formular uma utopia realística

Muito mais do que a maioria dos defensores da democracia liberal, Rawls é consciente do fato de que não é auto-evidente que de questões profundamente controvertidas resultará acordo. Ele demonstra que a busca por termos equitativos da cooperação que são razoáveis para todos aceitarem, que o interesse em reconciliar *unidade social* e *pluralismo moral*, o que culmina em uma sociedade democrática estável, liberal e justa, é, mesmo se nós nos limitarmos a cidadãos razoáveis, uma tarefa e tanto.

Mencionar a magnitude da tarefa da justificação pública não é, contudo, dizer que nós não deveríamos nos esforçar (em nome da justiça devidamente entendida) em convencer o outro da importância de aderir

a um membro da família de concepções políticas do liberalismo. Mas é realístico supor que “você e eu”, “aqui e agora”, estaremos convencidos da importância de aderir a tais concepções de justiça?

Com essa pergunta nós chegamos a um círculo completo, de volta ao início da nossa discussão, em que nós afirmamos que uma das tarefas da filosofia política é a de desempenhar um papel prático, e que, em conformidade com essa tarefa, ela deveria considerar seriamente o que é realisticamente praticável sob as condições do nosso mundo real. Ela deveria estender “o que nós ordinariamente pensamos serem os limites da possibilidade política praticável e, ao fazer isso, nos reconciliar com a nossa condição política e social” (LoP: 11). Quando a filosofia política de fato estende o que nós ordinariamente pensamos como os limites do possível, ela é *realisticamente utópica*.

Embora não haja garantias de que uma sociedade justa venha a existir – como alguém poderia garantir tal coisa? –, a possibilidade de que ela possa existir é importante. “Mostrando como o mundo social pode concretizar as características de uma utopia realística, a filosofia política fornece uma meta de longo prazo para o empreendimento político, e ao se direcionar-se a ele ela dá significado ao que nós podemos fazer hoje” (LoP: 128).

Ao desenvolver as linhas gerais de uma ordem política justa, a filosofia política nos dá uma perspectiva sobre aquilo que vale a pena buscar na política. Argumentos convincentes, deliberação, boas razões, tudo isso é essencial para cumprir essa tarefa e nos convencer da plausibilidade de que essa utopia é de fato realística. Um apelo ao fundo compartilhado de ideias, ao fórum comum, é crucial para que ela seja exitosa em mudar as convicções preponderantes na ordem política existente sobre o que é recíproco, aceitável e equitativo, e estar apta a fazer um apelo bem sucedido à imaginação política e sociológica dos cidadãos. O pensável é frequentemente condicionado pelo que parece possível. Muitas questões não estão, contudo, fora do nosso alcance, mas têm desaparecido da nossa percepção.

A teoria da justiça como formulada por Rawls fornece um exemplo de como ampliar nossa perspectiva. É desnecessário dizer que para o próprio Rawls ela é uma filosofia política particular, a *justiça como*

equidade “sonda os limites do realisticamente praticável, isto é, até que ponto no nosso mundo (dadas suas leis e tendências) um regime democrático pode atingir a completa realização dos seus valores políticos – a perfeição democrática, se você preferir” (JaF: 13).

A teoria da justiça radical de Rawls é ainda hoje, e em verdade ainda mais, relevante para a nossa situação atual. As suas ideias sobre o igual valor de pessoas livres e iguais, sobre as insuficiências do utilitarismo, sobre as desigualdades políticas, sociais e econômicas, sobre “moral e mercados”, sobre a concessão de poder e sobre as questões de acesso de cada cidadão ao processo político (todos aspectos centrais da teoria substantiva de justiça de Rawls que nós quase não discutimos aqui), suas ideias sobre a “democracia deliberativa”, a “cidadania democrática”, sobre “o dever de civilidade pública”, sobre “amizade cívica”, sobre como levar em consideração o fato de que o pluralismo é um dado permanente e inerradicável das sociedades democráticas políticas modernas, tudo isso nos mostra as escolhas para serem feitas caso nós realmente queiramos aspirar por uma sociedade substancialmente mais justa.

Para nós, “você e eu”, “aqui e agora”, a questão é: nós, em nosso papel como cidadãos, realmente endossamos as ideias de Rawls sobre “o que a justiça exige”? Nós realmente concordamos que o fundo compartilhado de ideias abarca uma forte concepção igualitária da *justiça como equidade*? Nós não podemos ter certeza disso. Mas qualquer cidadão sinceramente interessado em alcançar uma sociedade substancialmente mais justa e igualitária pode tomar a *justiça como equidade* como uma diretriz, e os seus princípios como parâmetros “para avaliar as instituições e para guiar a direção geral da mudança social” em nossos esforços para ajustar a estrutura institucional das nossas sociedades reais ao que é exigido pela *justiça como equidade* (TJ: 263; TJR: 232). Nós, você e eu, cidadãos deste mundo, temos que dizer como essa história termina.

Referências

RAWLS, John. *Collected Papers* (CP). Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement* (JaF). Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_____. *The Law of Peoples* (LoP), including the paper 'The Idea of Public Reason Revisited'. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. *Political Liberalism* (PL). Paperback edition with an additional preface, 'Introduction to the Paperback Edition'. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *A Theory of Justice* (TJ). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

_____. *A Theory of Justice* (TJR). Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Reflexões filosóficas sobre direito natural: um exercício de filosofia do direito

Oswaldo Giacóia Júnior

I

O Direito na Literatura da Antiguidade Clássica

Nosso encontro tem como tema a tragédia de Sófocles *Antígona*, cuja abordagem não será feita diretamente, senão que por um pequeno contorno, que não nos desvia muito nem da época nem do tema. Tomo como ponto de partida a *Oresteia* (em grego: Ὀρέστεια de Ésquilo, também conhecida como *Oréstia*, *Orestíada*). A trilogia de Orestes é composta pelas tragédias *Agamemnon*, *Coéforas* e *Eumênides*, e tem por objeto a maldição mítica que recai sobre a família do lendário Atreu. A trilogia foi representada pela primeira vez em Atenas no ano 485 a. C., por ocasião da solenidade das Festas Dionisíacas, quando obteve o primeiro prêmio no concurso.

A maldição recai sobre os filhos de Atreu, os heróis Agamêmnon e Menelau. Depois de seu retorno da guerra de Tróia, quando, Atreu e seu irmão Tiestes, filhos de Pélope, assassinam seu meio irmão ilegítimo Crisipo, por incitação da mãe Hipodâmia, que temia que seus próprios

filhos perdessem o trono para o enteado. Depois do assassinato de Crisipo por Atreu e Tiestes, Pélope culpa Hipodâmia pelo crime, e esta, desesperada, põe fim à própria vida.

Atreu e Tiestes são banidos pelo pai, Pélope, e refugiam-se em Micenas, onde são acolhidos pelo rei Euristeu, que, ao morrer em batalha, deixa o trono para em disputa pelos irmãos. Atreu vence a disputa pelo trono, e Tiestes é banido de Micenas por seu irmão vencedor. Atreu, então, ao descobrir que sua esposa Aerópe era amante de seu irmão, o convida para um banquete em que serve à mesa os membros de seus próprios filhos. Horrorizado, Tiestes amaldiçoou Atreu e os filhos deste, Agamêmnon e Menelau. Por este crime, terrível aos olhos dos deuses e dos homens, toda a sua descendência será punida, sucedendo-se os crimes e horrores no seio dos Átridas. A tragédia de Agamêmnon inicia a saga de Orestes, ao longo da qual, após o ciclo da justiça sangrenta nas duas primeiras peças - com os Átridas vertendo o sangue dos próprios Átridas -, segue-se a justiça conciliadora de Palas Atena que, na tragédia Eumênides, julga o crime de Orestes de forma conciliadora, apaziguando as Erínias e terminando o ciclo de morte e vingança.

Na *Oresteia*, também conhecida como *Oréstia*, a peça conclusiva da trilogia de Ésquilo composta por Agamêmnon, Coéforas e Eumênides, o mito trágico relata como o chefe grego Agamêmnon, filho de Atreu, sacrifica à deusa Ártemis a própria filha Ifigênia, para que a frota dos aqueus tivesse condições de êxito nos combates contra os troianos. Sua mulher, Clitemnestra, irmã de Helena de Troia, movida pela vingança contra o marido, une-se a Egisto, um inimigo da própria família, e, juntos, tramam e executam o assassinato de Agamêmnon.

Maldição que persegue os Átridas como um destino, a vingança alimenta novo ciclo sangrento, protagonizado desta vez pelos outros filhos de Clitemnestra, os irmãos Electra e Orestes. Unidos contra a mãe, homicida e traidora, e inspirados pelo Deus Apolo, tramam a nova vingança contra aquela que os gerou. Retornado do exílio, Orestes mata em primeiro lugar Egisto, e, incitado pela irmã e cumprindo ordens do Deus Apolo, executa também Clitemnestra. Contra a afronta criminosa

aos sagrados sentimentos de família, insurgem-se as Erínias ou as Fúrias (as *Furiae* dos romanos), exigindo a punição do matricídio. Com seus cabelos com serpentes, Ésquilo as dramatiza em número de três. *Aleto*, que persegue ininterruptamente os criminosos com tochas acesas, tornando-os visíveis; *Tisífone*, que os açoita com seu chicote; *Megeira*, que grita em seus ouvidos, sem parar, os crimes que perpetraram.

Segundo a descrição de Jean-Pierre Vernant, as Erínias simbolizam

“forças primordiais da natureza, cuja função essencial é guardar a recordação da afronta feita por um parente a outro, e de fazê-lo pagar, seja qual for o tempo necessário para isso. São as divindades da vingança pelos crimes cometidos contra os consangüíneos. As Erínias representam o ódio, a recordação, a memória do erro, e a exigência de que o crime seja castigado.”¹

Foram estas titanides que imediatamente cercaram Orestes após ter assassinado Clitemnestra. Açoitado e lembrado de seu triste e sangrento feito, Orestes corre em busca de um refúgio, encontrando-o sob a proteção do deus Apolo, que o recolhe e abriga. Nova legislação deverá surgir desse acolhimento, e com ela a instituição de um tribunal. Orestes será julgado no Areópago, e a invenção desse tribunal marca o começo do fim do império das Erínias.

Perante os seis juízes dessa corte, Apolo intervém como testemunha a favor de Orestes. Três dos juízes votam a favor do perdão do crime de Orestes, os três demais votam a favor das Erínias. A deusa Atena, simbolizando a justiça, é então convocada a pronunciar-se. Seu voto decisivo, a favor de Orestes, é fundamental para o desempate.

A elaboração poética do mito trágico por Ésquilo encena, em termos artísticos, religiosos e jurídicos, os temas fundamentais do direito e da justiça, humanos e divinos, patriarcado e matriarcado. A instituição do julgamento por um tribunal constitui um dos aspectos centrais da *Oréstia*, pois com ele, talvez pela primeira vez encena-se também a fundação de uma nova concepção de justiça, instituída a partir de um

¹J.P. Vernant. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. R. F. d'Águilar. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, pág. 25.

compromisso entre o direito divino e humano, com a substituição da violência mítica ancestral – ligada às potências ctônicas da natureza – pela justiça nascida do universo olímpico.

O símbolo decisiva deposição da titânica, noturna e sangrenta é conversão das Erínias. O etmo grego Ἐρινύς (Erinýs) remete a fúria, violência e perseguição; embora a etimologia não seja completamente assegurada, do ponto de vista científico, pode-se aproximar a palavra Erínia do verbo ὀρίνειν (orínein), na acepção de "perseguir com furor", assim como do arcádico ἐρινύειν (erinýein), "estar furioso". Procura-se indicar com isso a função mitológica dessas entidades da primeira geração divina, consideradas guardiãs da vingança contra as leis e a ordem sagradas das coisas, tanto num sentido físico como ético – personagens inclementemente vingadoras dos mal feitos humanos, em particular os crimes de sangue.

Derrotadas no julgamento de Orestes tanto pelo testemunho de Apolo quanto pelo voto de Atena/Minerva, as Erínias tornam-se Eumênides (Εὐμενίδες), que em grego significa as bondosas ou as Benevolentes e, como tais, aliadas à razão (Apolo) e à justiça (Atena), potências benfezas e amigas da humanidade, que auxiliam no tratamento da insensatez e impiedade das ações humanas.

A narrativa dramatiza a instituição, por Palas Atena, de uma fundamentação e legitimação divina para a instituição do tribunal e para a função judiciária exercida no Areópago de Atenas, que os atenienses consideravam como a verdadeira pedra de toque de seu estado democrático. O empate resultante da votação pelo tribunal do júri que sentencia Orestes, dividindo-o ao meio, simboliza uma exigência própria da justiça no caso em julgamento. Por um lado, Orestes cumpriu com os deveres da tradição, e, nesse sentido, é justo o ato que vingar o assassinio do pai; embora, por outro lado, tenha sido cruel e condenável, por derramar o sangue materno.

Palas Atena dá expressão à voz da justiça, libertando e justificando Orestes, cuja vingança *não é sacrílega*, uma vez que foi motivada por um ato de piedade e respeito filial. Notamos aqui a visão própria do artista Ésquilo sobre o problema fundamental do Bem e do Mal. Forças poderosas, do

destino e dos sentimentos mais íntimos, levam o herói, mesmo contra sua própria vontade, a cometer um ato que, externamente, é criminoso em alto grau. Mas a expiação redentora é sempre possível, desde que evocada a justiça, situada num plano superior ao arbítrio dos mortais. Eis uma passagem especialmente ilustrativa do discurso de Atena/Minerva:

“Prestai atenção ao que instauro aqui, atenienses, convocados por mim mesma para julgar pela primeira vez um homem, autor de um crime em que foi derramado sangue. A partir deste dia e para todo o sempre o povo que já teve como rei Egeu terá a incumbência de manter intactas as normas adotadas neste tribunal na colina de Ares [...] Sobre esta elevação digo que a Reverência e o Temor, seu irmão, seja durante o dia, seja de noite, evitarão que os cidadãos cometam crimes, a não ser que eles prefiram aniquilar as leis feitas para seu bem (quem poluir com lodo ou com eflúvios turvos as fontes claras, não terá onde beber). Nem opressão, nem anarquia: eis o lema que os cidadãos devem seguir e respeitar. Não lhes convém tampouco expulsar da cidade todo o Temor; se nada tiver a temer, que homem cumprirá aqui seus deveres?” (*E.* 900-30 [681-99])²

II

A Antígone e o Direito Natural

É em relação à Oréstia é que gostaria de introduzir a tragédia de Antígone nessa reflexão sobre filosofia do direito e direito natural. Em 468 a. C., portanto aos 28 anos de idade, Sófocles obteve sua primeira vitória num concurso trágico, tendo concorrido justamente contra Ésquilo, o mais velho dos três grandes mestres do gênero trágico da Grécia clássica. Sófocles morreu em 406, na mesma Colono em que

² *Oréstia. Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*, trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 6 ed., 2003. Nas citações das tragédias de Ésquilo, indica-se a inicial do título, em seguida o número dos versos, de acordo com a tradução acima. Seguem entre colchetes, os números dos versos, segundo a edição bilingüe in: Aeschylus, *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, trad. Herbert Weir Smith, Londres, Harvard University Press, 1999.

nascera. O drama da tragédia Antígona pode ser resumido nas seguintes palavras: “Após a morte de Édipo em Colono, Antígona retornou com Ismene a Tebas, onde seus irmãos Etéocles e Polinices disputavam a sucessão do pai no trono da cidade. Os dois haviam chegado a um acordo segundo o qual se revezariam por períodos de um ano, a começar por Etéocles. Este, porém, transcorrido o primeiro período combinado, não quis ceder o lugar a Polinices, que se retirou dominado pelo rancor para a cidade de Argos – rival de Tebas.

Lá, após casar-se com a filha do rei Adrasto, pleiteou e obteve apoio deste à sua idéia de obrigar Etéocles, pela força das armas, a entregar-lhe o trono, de conformidade com o pactuado. Adrasto pôs à disposição de Polinices um forte exército. Etéocles, conhecendo os preparativos do irmão, aprontou a cidade para enfrentar os inimigos e incumbiu sete chefes tebanos de defender as sete portas da cidade em oposição aos sete chefes argivos, reservando para si mesmo o encargo de enfrentar Polinices. Depois de renhida luta os sete chefes tebanos e os outros tantos argivos entremataram-se; Etéocles e Polinices tombaram mortos um pela mão do outro. Creonte, irmão de Jocasta e tio de Antígona, assumiu então o poder, e seu primeiro ato após subir ao trono foi *proibir o sepultamento de Polinices, sob pena de morte para quem o tentasse*, enquanto ordenava funerais de herói para Etéocles, morto em defesa da cidade pelo irmão que o atacava. A peça inicia-se ao amanhecer do dia seguinte à noite em que os invasores argivos haviam sido finalmente derrotados. Segundo Mário da Gama Kury: “O tema principal da *Antígona* é o choque do direito natural, defendido pela heroína, com o direito positivo, representado por Creonte. Ao longo da peça, porém, surgem ainda os temas do amor, que leva Hêmon (filho de Creonte) ao suicídio; do orgulho, que leva Creonte ao desespero; do protesto dos jovens contra a prepotência dos pais.”³

A tragédia foi representada pela primeira vez em Atenas, em 441 a. C. O drama, como já sugeri anteriormente, trata dos limites entre a autoridade do poder político soberano e os ditames da consciência

³ Kury, M. G. In: Sófocles: *A Trilogia Tebana*. 9a. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 13.

individual – um assunto que, como se pode perceber, conserva enorme relevância e atualidade. Além disso, Sófocles tematiza, talvez pela primeira vez na história de nossa cultura artística, o conflito entre a onipotência dos governantes em detrimento dos governados, combinado com a intransigência de pais autoritários contra o direito e a ponderação lúcida de seus filhos.

Antígona contrapõe ao dever de obediência às leis do Estado a obrigação de cumprir os ditames de leis inscritas na mente e no coração, portanto superiores e mais vinculantes do que os decretos humanos. Nas palavras do tradutor da peça para o idioma inglês R. C. Jebb, um dos mais renomados especialistas no assunto, o drama pode ser descrito como um confronto entre a lei positiva e a lei natural, no qual cada uma das partes conserva sua razão própria, de cuja asserção exacerbada e unilateral decorre a desmesura, a *hybris* de ambas:

“Da mesma forma que Creonte ultrapassou o limite devido quando, em seu edito, infringiu a lei divina, Antígona também o ultrapassou ao desafiar o edito. O Drama seria, então, o conflito entre duas pessoas, cada uma das quais defende um princípio intrinsecamente sadio, mas o defende erradamente; e ambas, portanto, devem ser castigadas.”⁴

Nesse conflito estaria a essência do gênero trágico, tal como Hegel o tematiza em sua *Estética*. Para o filósofo, a tragédia, em seu elemento originário, consistiria na colisão entre oponentes que, tomados isoladamente, cada um pode reivindicar, para si mesmo, razão, direito e justificação das próprias pretensões. No entanto, na medida em que cada uma das partes só pode realizar o que há de verdadeiro e positivo em seus objetivos com a negação e a violação da parte a que se opõe – parte cujas pretensões são, se consideradas em si mesmas, igualmente justas –, ambas serão inexoravelmente levadas, por força da adesão à própria moralidade respectiva, a cometer excessos e transgressões.

Meu objetivo principal, ao tomar a Oréstia como ponto de partida, foi considerar uma elaboração ancestral mítico-artística da ideia metafísica de

⁴ R. C. Jebb. *Antígona*. 3ª. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1928, p. XXI.

um direito e uma justiça ideal, fundada no ordenamento divino ou natural, comunicada e partilhada pelos homens, mas superior e legitimadora em relação a toda legislação histórica e positiva. Ésquilo oferece um modelo dessa ordem, do qual Sófocles soube servir-se, com idêntica maestria. Daí em diante, filósofos e juristas, já desde a Grécia clássica, passando pelo humanismo greco-romano de Ulpiano a Cícero e Sêneca, atravessando o Medievo e o Renascimento, para transpor os umbrais da modernidade e do mundo contemporâneo, têm se dedicado a uma reflexão profunda sobre o inesgotável legado espiritual da *Oréstia* e *Antígona*.

Em sua *Retórica* (1373 b e seguintes) já observava Aristóteles, a propósito dessa última tragédia:

“Pois realmente há, como todos de certo modo intuem, uma justiça e uma injustiça naturais, compulsórias para todas as criaturas humanas, mesmo para as que não têm associação ou compromisso com as outras. É isso que a *Antígona* de Sófocles claramente quer exprimir quando diz que o funeral de Polínicês era um ato justo apesar da proibição; ela pretende dizer que era justo por *natureza*.”

Em complementação, pode-se recorrer ao texto magno da mesma *Retórica* de Aristóteles 1375 a 31:

“Devemos enfatizar que os princípios de eqüidade são permanentes e imutáveis, e que a lei universal tampouco muda, pois se trata da lei natural, ao passo que as leis escritas muitas vezes mudam. Esse é o significado dos versos da *Antígona* de Sófocles, onde Antígona defende que, ao enterrar seu irmão, violou as leis de Creonte, mas não violou as leis não-escritas.”

III

O Jusnaturalismo Moderno

A preocupação a respeito desse tema recebe uma inflexão decisiva na aurora da modernidade política, em particular no século XVII, depois do

esfacelamento do poder espiritual concentrado no papado romano, por força dos movimentos de reforma protestante, assim como com o surgimento dos modernos estados nacionais, surgidos em decorrência do desmoronamento da autoridade ainda centralizada na unidade política do sacro império romano-germânico.

Indagado a respeito de suas teses ousadas sobre a relatividade das noções de Bem e Mal, vício e virtude, o filósofo Baruch de Espinosa toma como figura exemplar, para a elucidação de suas posições, justamente a personagem de Orestes. Ao ser indagado se tal relatividade não importava em identificar, em termos de mérito e valor, a esmola e o vitupério, na medida em que ambas as coisas deveriam ser consideradas como decorrentes da natureza própria de seus autores, assim como as propriedades das figuras geométricas são uma consequência das respectivas definições, Espinosa responde com um categórico não. Virtude e iniquidade diferem entre si por natureza, como gatos diferem de coelhos, pois a primeira é uma propriedade positiva, originada da existência de uma perfeição da alma humana, assim como a segunda é um predicado negativo, pensado por contraste a partir da privação de um bem ou de um atributo positivo – no caso, a equidade e a justiça.

Para Espinosa, é verdade que nossas ações e omissões são uma consequência necessária de nossa natureza atual, mas é a diferença entre ser e perfeição, de um lado, e ausência de ser e imperfeição, por outro, que diferencia *toto coelo* os casos de Orestes de Nero. O primeiro, cujos atos são materialmente idênticos às ações do segundo – a saber a prática de todos os gestos positivos que levam ao matricídio – não torna Orestes infame e réu de impiedade. Ao contrário, é a presença de um sentimento real de piedade filial que o leva inexoravelmente a tomar vingança. Em Nero, pelo contrário, é a ausência da piedade – a crueldade e o egoísmo desmesurado – que o levam a trucidar barbaramente a própria mãe.

No plano estritamente jurídico, começa a se firmar, então, com Grotius e Hobbes, a teoria jusnaturalista dos direitos do homem, cuja sede e fundamentação seria a própria natureza racional e afetiva do gênero humano – a *humanitas* do *homo humanus*, da qual deriva a *recta ratio*. Nos célebres Prolegômenos a *De Jure Belli ac Pacis*, que talvez

possa ser considerado como a primeira grande obra científica de direito internacional público, encontramos uma passagem que, para nossos propósitos, adquire um valor de ícone: Trata-se do célebre parágrafo, no qual Grotius escreve: O direito natural, por ser ínsito à natureza racional de todos os membros da família humana, seria válido, legítimo e justificado *mesmo que Deus não existisse*:

O “cuidado pela vida social e que é de todo conforme ao entendimento humano é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, a obrigação de cumprir promessas, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação de castigos merecidos entre os homens ... O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objeto de seu cuidado.”

Ou ainda a noção de acordo com a qual o

“direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza a proíbe ou a ordena ... O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Portanto, Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau seja mau. E é exatamente isso que Aristóteles dá a entender quando diz que há certas coisas cujo nome sequer é pronunciado, porquanto já se sabe que são viciadas.”⁵

⁵ Hugo Grotius. *De jure belli ac pacis*. 2ª. Ed. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí. 2005. Vol. I. Prolegômenos §§ 8 e 10; Livro I, Capítulo I, Número X, respectivamente p.39s. e 80s.

Na mesma senda jusfilosófica de Grotius, encontramos a obra de Samuel Pufendorf, que defende a tese de uma validade universal dos direitos naturais do gênero humano, mesmo no estado de natureza, anteriormente, portanto, à instituição do Estado pelos pactos de união e de submissão à autoridade política:

“Disso tudo concluímos que o estado natural do homem, mesmo se considerado à parte de sociedades, não é um estado de Guerra, mas um de paz; uma paz fundada nas seguintes leis: um homem não deve lesar alguém que não o injuriou; ele deve permitir a todos gozar de suas próprias posses; ele deve cumprir fielmente o que quer que tenha sido pactuado; e ele deve observar voluntariamente os interesses de outrem, na medida em que não estiver obrigado por obrigações mais urgentes. Pois, uma vez que o estado natural pressupõe o uso da razão, nenhuma obrigação que a razão determina pode ou deve ser separada dele; e desde que todo homem é capaz, por si mesmo, de apreciar que é vantajoso para si conduzir-se de tal modo a beneficiar-se com a pacífica atitude de outrem, ao invés de incorrer em seu ódio, ele pode facilmente julgar, a partir da similaridade da natureza, que os outros homens sentem do mesmo modo. E, desse modo, é inteiramente errado para uma pessoa em sua descrição desse estado supor que a maioria dos homens, finalmente, negligencia a condução da razão, que a natureza instituiu como diretor final das ações humanas; e igualmente errado é designar como natural um estado que, no principal, é produzido pela negligência e abuso de um princípio natural.”⁶

Retomando ainda por um pouco de tempo o cenário grego trágico, quando Creonte se dirige a Antígona, com a pergunta: ‘Sabias que um edito proibia o sepultamento de teu irmão?’ – o que se encontrava implícito na pergunta era: sabias dos limites prescritos pelo direito positivo aos cidadãos que se encontram sob a égide de uma constituição política? A isso *Antígona* responde:

⁶ Samuel Pufendorf. *De Jure Naturae et Gentium*. Book II, Ch. II, 9. Trad. C.H. and W. A. Oldfather. Oxford: Clarendon Press; London: Humphrey Milford, 1934, p. 172.

“Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. E não seria por temer homem algum, nem o mais arrogante, que me arriscaria a ser punida pelos deuses por violá-las.”⁷

A passagem registra a aguda consciência e o sentimento de leis não escritas, iniludíveis, das quais não se pode dizer quando nem onde surgiram, mas que são cogentes como princípios objetivos, transcendendo fronteiras e limitações tanto espaciais como temporais, e que, justamente por essa razão, puderam ser interpretadas pelos jusfilósofos dos séculos XVII e XVIII como a expressão de *direitos naturais* universais, ínsitos à própria natureza humana.

São esses os direitos que, como resultado de uma memorável e prodigiosa epopéia democrática da história do Ocidente, foram positivados nos ordenamentos jurídicos dos modernos estados de direito, inicialmente nas constituições brotadas dos movimentos revolucionários inspirados no ideário filosófico das *Luzes*, no final do século XVIII. É o que se pode constatar, por exemplo, no preâmbulo à Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 04 de julho de 1776: “Consideramos como verdades auto-evidentes que todos os homens foram criados iguais, que foram dotados por seu criador com certos direitos inalienáveis, dentre os quais encontram-se a vida, a liberdade e o anseio de felicidade. Que os governos foram instituídos entre os homens para asseguramento desses direitos, os quais derivam sua justa potência da concordância dos governados”.

Assim também, nos termos do *terceiro artigo* da Declaração de Direitos da Virgínia, firmada em 1876,

⁷ Sófocles. *Antígona* 510 a 515. In: Sófocles: *A Trilogia Tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. 9a. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001, p. 219. Quando não houver indicações em contrário, as traduções são de minha autoria.

“o governo é, ou deverá ser, instituído para o benefício comum, a proteção do povo, da nação, ou da comunidade; de todas as várias formas e modos de governo a melhor é aquela que é capaz de produzir o maior grau de felicidade e segurança, e que se encontra mais efetivamente garantida contra o perigo da má-administração; e que onde quer que qualquer governo seja considerado inadequado ou contrário a esses propósitos, a maioria da comunidade tem um indubitável, inalienável, e irrevogável direito de o reformar, alterar, ou abolir, do modo que seja considerado melhor conducente ao bem-estar público.”

Por sua vez, o segundo artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789, diretamente emanada da mesma atmosfera espiritual que conduziu à Revolução Francesa e ao republicanismo contemporâneo: “O objetivo de qualquer associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.”

E, nesse mesmo diapasão, é que prossegue o documento que constitui talvez a expressão mais radical do entendimento moderno de política e soberania: a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição Francesa de 24 de junho de 1793, cujos artigos primeiro e segundo dispõem: “O objetivo da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o usufruto dos seus direitos naturais e imprescritíveis. Esses direitos são a igualdade, a liberdade, a segurança a propriedade”.

Percebe-se, pois, que, desde o surgimento do moderno estado democrático de direito, o fundamento e a justificação teórica da autoridade política não se encontram mais na vontade de Deus, nos costumes herdados pela tradição, nem mesmo na história, mas solidamente plantados na natureza humana. Dela brotam direitos fundamentais e inalienáveis – o mesmo que, recorrendo a leis não-escritas, Antígona contrapunha ao edito positivo de Creonte – direitos legitimamente atribuíveis a todo homem em função de sua humanidade, prerrogativas éticas e jurídicas universais, cuja validade se sobrepõe aos

ordenamentos jurídico-políticos empíricos, que, com efeito, teriam a função precípua justamente de assegurá-los e torná-los efetivos.

É com lastro teórico nesses fundamentos ético-jurídico-políticos que se opera então, desde o século XVII, a cômoda transição, plenamente justificável em termos de racionalidade, entre direitos naturais e direitos humanos - de modo que os deveres impostos pelas leis não escritas acabaram por assumir a forma histórica de direitos políticos fundamentais, liberdades públicas solenemente reconhecidas nas declarações de direitos do homem e do cidadão que estão inscritas como peças seminais do constitucionalismo moderno.

A importância desse *transitus* para o pensamento jusfilosófico atual, mal pode ser exagerada, tanto mais quando se atenta para o fato de que esse direito natural, expresso em leis não-escritas, a que encontramos presente na *Oréstia* e na *Antígona* e ao qual recorrem os teóricos do direito natural clássico, torna-se direito positivado, a partir das modernas constituições dos estados democráticos de direito, sob a forma de direitos humanos fundamentais. Acredito poder afirmar, sem grande temor de erro, que a maior parte da filosofia política contemporânea tem como eixo teórico a reflexão sobre os direitos humanos, em particular sob a ótica de uma conexão 'necessária' entre tais prerrogativas de direito e a forma democrática dos regimes políticos, como se atesta pelo clássico atual de Jürgen Habermas: *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*.

São esses direitos fundamentais e liberdades públicas, que, desde sua positivação, demarcaram as trincheiras de resistência do cidadão contra os excessos de arbítrio do poder soberano. Neles se concentram as razões da verdadeira justiça contra a violência, mesmo que revestida de legalidade. Contra toda forma de opressão e tirania, a *Antígona* constitui um documento fundador e uma fonte de recurso legítimo à fonte da legitimidade em *leis não-escritas*, fundadas em valores que são conteúdos normativos metrajurídicos e supra-históricos, ínsitos à natureza do ser humano.

IV

O Panorama Atual do Debate sobre Direitos Humanos

Para delinear o cenário atual dessa reflexão, tomo a liberdade de evocar uma passagem paradigmática de Norberto Bobbio. Evocando uma perspectiva kantiana em filosofia da história, o jusfilósofo italiano procura identificar, em nossos dias, um signo premonitório, a partir do qual - pelo diagnóstico do presente -, pudesse lançar um olhar confiante sobre o futuro, interpretando esse sinal dos tempos, na esteira história profética de Kant, como indicativo de uma tendência da humanidade para seu aperfeiçoamento moral. Sob tal perspectiva, o jurista italiano considera o debate atual sobre os direitos humanos – “cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembleias internacionais”⁸ – como *signum prognosticum* da marcha histórica do gênero humano para ‘o melhor’.

É nesse enquadramento jusfilosófico que Bobbio insere sua reconstituição do desenvolvimento histórico dos direitos do homem, na qual se entrecruzam as linhas da sucessão cronológica - que considera tais direitos do ponto de vista objetivo (direitos civis ou políticos, de primeira geração; direitos sociais, de segunda geração; os direitos de titularidade difusa, de terceira geração) - com as linhas concernentes à sua positivação no direito constitucional, levando em conta ainda, como variável importante, a especificação progressiva de sua titularidade, que inclui o aspecto atual de sua irreversível internacionalização.

Nesse sentido, no entender de Norberto Bobbio, viveríamos em plena *era dos direitos*, cuja primeira geração - centrada sobre a pessoa moral -, seria constituída pelos direitos civis e políticos, que, como direitos de liberdade, asseguram *ex parte populi* a delimitação das prerrogativas *ex parte principis*, como restrições legais à

⁸ Bobbio, N. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004, p. 69.

discricionariedade e autocracia da tradicional razão de estado. Daí seria decorrente a relação entre direitos humanos e democracia, direitos humanos e estado de direito:

“O reconhecimento e a proteção dos direitos do homem são a base das constituições democráticas, e, ao mesmo tempo, a paz é o pressuposto necessário para a proteção efetiva dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional. Vale sempre o velho ditado – e recentemente tivemos uma nova experiência – que diz *inter arma silent leges*. Hoje, estamos cada vez mais convencidos de que o ideal da paz perpétua só pode ser perseguido através de uma democratização progressiva do sistema internacional e que essa democratização não pode estar separada da gradual e cada vez mais efetiva proteção dos direitos do homem acima de cada um dos Estados.”⁹

Como exemplos - próximos e concretos -, podemos tomar a resistência às ditaduras na América do Sul, que dominaram o panorama político nos anos 70 e 80 do século passado, os movimentos contra a discriminação racial nos Estados Unidos da América e contra o *apartheid* no sul da África. A essa etapa corresponde a posituação dos direitos civis, sob a forma das declarações de direitos e garantias fundamentais, que estão na base do constitucionalismo moderno. Assim o atesta, como eco tardio, o reconhecimento pelo artigo 5 de nossa Constituição Federal, a título de princípio fundamental, da igualdade e da não discriminação entre os seres humanos.

A segunda geração dos direitos humanos, com titularidade centrada na pessoa social, é constituída pelos direitos econômicos, sociais e culturais, cuja posituação resulta tanto dos imperativos de justiça social surgidos no curso do desenvolvimento do capitalismo industrial, na passagem do século XIX para o XX - com sua exigência de igualdade concreta em contrapartida ao formalismo jurídico característico da conquista dos direitos civis – quanto dos movimentos políticos que levaram ao socialismo real, e da influência moral e política exercida pela doutrina social da Igreja Católica. Trata-se, em verdade, de uma

⁹ Bobbio, N. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004, p. 223.

especificação da titularidade dos direitos humanos, que marca a passagem do plano abstrato do destinatário genérico – “o homem”, o gênero humano -, para categorias concretas ou grupos sociais específicos (trabalhador, idoso, mulher, criança, adolescente, deficiente, consumidor, etc. . .).

Numa terceira geração, surgem os direitos coletivos, de solidariedade ou de titularidade difusa, sendo também o momento histórico em que predomina a tendência à internacionalização dos direitos humanos. Ocorre, então, a positivação, tanto no plano das constituições dos Estados nacionais, quanto principalmente naquele do direito internacional público, da proteção aos direitos que concernem solidariamente à humanidade. Por exemplo, aqueles ligados à paz, ao desenvolvimento, à conservação do meio ambiente, ao desenvolvimento sustentado, ao patrimônio genético, ameaçados pelas consequências indesejáveis do extraordinário progresso e da extensão planetária da tecno-ciência, sobre cuja dinâmica se assenta a configuração atual da sociedade, tanto no âmbito da produção e circulação de bens, como naqueles do consumo e lazer.

No interior desse quadro, gostaria de destacar especialmente a linha de especificação - que, nos próprios termos de Bobbio, pode ser compreendida como a manifestação, “nestes últimos anos, de uma nova linha de tendência; ela consiste na passagem gradual, porém cada vez mais acentuada, para uma ulterior determinação dos sujeitos de direito”¹⁰. Essa tendência progressiva da implementação dos direitos humanos, na linha da titularidade subjetiva dos mesmos, parte de uma especificação inicial abstrata, do “homem” como “cidadão”, passando pelos direitos sociais conferidos a determinadas categorias - por determinações ligadas aos gêneros (diferença entre homem e mulher), às etapas da vida (idosos, crianças, adolescentes), a estados e condições da vida humana (doentes mentais, deficientes físicos), para de novo retornar, na forma dos direitos de solidariedade, a uma titularidade universal (direito ao desenvolvimento, ao meio ambiente não poluído, ao patrimônio genético da humanidade).

¹⁰ Bobbio, N. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004, p. 78.

Trata-se, assim, de uma linha de desenvolvimento que acopla a especificação progressiva com o predomínio da tendência à internacionalização dos direitos humanos. Essa integração, por sua vez, transforma o vínculo inicialmente abstrato e jurídico-formal entre homem e cidadão no atual programa de tutela internacional da cidadania, como possibilidade de uma tutela jurisdicional que reforce - pela possibilidade de recorrer a esse plano internacional da tutela jurídica - a efetividade daquela que opera no plano das jurisdições nacionais.

Preâmbulo

“Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo; Considerando que o desconhecimento e o desprezo dos direitos do homem conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do homem; Considerando que é essencial a proteção dos direitos do homem através de um regime de direito, para que o homem não seja compelido, em supremo recurso, à revolta contra a tirania e a opressão; Considerando que é essencial encorajar o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações; Considerando que, na Carta, os povos das Nações Unidas proclamam, de novo, a sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e se declararam resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla; Considerando que os Estados membros se comprometeram a promover, em cooperação com a Organização das Nações Unidas, o respeito universal e efectivo dos direitos do homem e das liberdades fundamentais; Considerando que uma concepção comum destes direitos e liberdades é da mais alta importância para dar plena satisfação a tal compromisso: a **Assembleia Geral** proclama a presente Declaração Universal dos Direitos do Homem como ideal comum a atingir por todos

os povos e todas as nações, a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efectivos tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição”.¹¹

A realidade efetiva dessa tendência pode ser comprovada pelos tratados e convenções decorrentes da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão e da Carta das Nações Unidas de 1948. Assim, por exemplo: pela Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio (1948), pelo Estatuto dos Refugiados (1951), pelo Estatuto dos Apátridas (1954), pela Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação (1965), e, mais recentemente, pela Convenção Europeia dos Direitos Humanos, pelo Pacto de São José para a América Latina, e pela atuação efetiva do Tribunal Penal Internacional.

Desse modo, o reforço no sentido da internacionalização subtrairia a condição por meio da qual se realizam e efetivam os direitos do homem (isto é, a cidadania) de sua limitação à esfera de poder discricionário e tendencialmente autocrático dos Estados nacionais, cuja permanente crise estrutural propiciou o advento das modernas experiências totalitárias, com seu cortejo de atrocidades inauditas. A memória dessa barbárie sem precedentes – interpretada como ruptura com a tradição ocidental da racionalidade política e jurídica – recoloca com urgência a inadiável tarefa de repensar os laços entre homem e cidadão, de traçar um novo desenho de ordem jurídica mundial, assegurando o direito à cidadania no âmbito do direito internacional público, como esfera complementar e subsidiária de efetivação dos direitos humanos, garantindo o respeito universal à dignidade da pessoa:

“Mesmo hoje, quando o inteiro decurso histórico da humanidade parece ameaçado de morte, há zonas de luz

¹¹ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM [DUDH]. **A Carta Internacional dos Direitos Humanos.** *Aprovada pela Assembleia Geral através da resolução 217A (III) de 10 de Dezembro de 1948.*

que até o mais convicto dos pessimistas não pode ignorar: a abolição da escravidão, a supressão em muitos países dos suplícios que outrora acompanhavam a pena de morte e da própria pena de morte. É nessa zona de luz que coloco, em primeiro lugar, juntamente com os movimentos ecológicos e pacifistas, o interesse crescente de movimentos, partidos e governos, pela afirmação, reconhecimento e proteção dos direitos do homem.”¹²

Nesse sentido, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e a Carta das Nações Unidas seriam marcos históricos inequívocos do reconhecimento da dignidade inerente a toda pessoa humana, bem como a garantia de direitos iguais e inalienáveis, como fundamento da liberdade, justiça e paz no mundo, preservando as futuras gerações de seres humanos da repetição dos flagelos da guerra e da barbárie.

A consciência dessa tarefa e de sua urgência leva Bobbio a abandonar, em seu tratamento dos direitos humanos, a preocupação até hoje obsessiva com o problema de sua fundamentação definitiva, dando prioridade a *vis directiva* das medidas aptas a garantir sua proteção e realização eficaz. Não se trataria mais de um problema filosófico de fundamentação, mas de um problema político de efetivação e segurança jurídica. É inegável que, no mundo contemporâneo, com a crise da razão, ocorre também uma crise de fundamentos - uma funda descrença na própria possibilidade de fundamentação em última instância. Toda tentativa desse gênero teria inevitavelmente de recorrer a alguma modalidade de absoluto, como substitutivo para o absoluto que historicamente se esvaziou de sentido. Para Bobbio, nossa necessidade premente é, ao mesmo tempo, muito mais modesta e imperiosa, embora nem por isso mais fácil. Não se trata mais de encontrar um sucedâneo do fundamento absoluto – empreendimento sublime, mas desesperado -, mas de buscar, em cada caso concreto, os *vários fundamentos possíveis*.

¹² Bobbio, N. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004, p. 71.

V

É nesse mesmo contexto que gostaria de situar a tentativa do jusfilósofo brasileiro Celso Lafer de empreender, numa confluência entre as filosofias de Hannah Arendt e Norberto Bobbio, sua grandiosa e meritória tarefa de reconstrução dos direitos humanos:

“No meu percurso reflexivo confluem os temas, os métodos e as maneiras de ver as coisas de Hannah Arendt e de Norberto Bobbio. Em *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* isto é muito explícito, comum também o é no meu ensaio sobre a mentira e em outros trabalhos. Não creio, no entanto, que esta confluência é arbitrária. Tomo, neste sentido, a liberdade de lembrar que José Guilherme Merquior, já em 1980, com antevisão observa a equilibradora complementaridade na minha reflexão da gravitação simultânea de Hannah Arendt e Norberto Bobbio.”¹³

Lafer alia à sua própria tentativa jusfilosófica de reconstrução dos direitos humanos aqueles dois poderosos precursores, considerando-os, principalmente, como membros de uma geração que viveu e pensou radicalmente o século XX, partilhando uma visão de responsabilidade coletiva, imposta e justificada como tarefa política de empenhar-se em afastar de nosso horizonte histórico a eventualidade de uma repetição dos horrores do totalitarismo – num empenho solidário em prol do que Arendt denominou *amor mundi*.

Testemunhas das barbáries perpetradas pelo nazi-fascismo e pelo stalinismo, assim como da crise profunda dos estados nacionais, que, entre outros fatores, ocasionou a segunda guerra mundial, Hannah Arendt e Norberto Bobbio, não acreditam que a mera positivação jurídica dos direitos humanos nas constituições dos Estados constitua razão e meio eficaz para a efetiva realização dos mesmos. Para Arendt, do mesmo

¹³ Lafer, C. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: Correia, A. (Org.): *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Ed. Quarteto, 2006, p. 23.

modo como para Bobbio, seria indispensável uma tutela internacional da cidadania para assegurar, num espaço público ampliado, a efetiva condição fundamental a partir da qual poder-se-ia fazer valer direitos - ou seja, o reconhecimento prévio de um direito a ter direitos.

Condição de efetividade que, por sua vez, teria como pressuposto a igualdade em dignidade e direitos de todos os seres humanos, abstração feita de sua nacionalidade. Nesse sentido, para Arendt e Bobbio, a *cidadania* deveria ser entendida num sentido ampliado, cujo efetivo exercício restauraria a dignidade da política, entendida como atuação conjunta num espaço para asseguramento de um direito a um mundo compartilhado – numa inegável evocação (como também ocorre em Bobbio) do direito cosmopolita de Kant.

Em seus trabalhos mais recentes Celso Lafer faz menção também à obra do jusfilósofo italiano Giorgio Agamben, conectando-a com a perplexidade de Arendt e Bobbio, bem como com sua própria, em face da impossibilidade de compreender e explicar, com auxílio das categorias tradicionais da filosofia política e da racionalidade jurídica ocidental, a barbárie nazista:

“As considerações de Hannah Arendt sobre a inaplicabilidade da razão de estado clássica permeiam a recente reflexão de Giorgio Agamben sobre o estado de exceção no mundo contemporâneo. Observa Agamben – e este é o seu ponto de partida – que o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos e que o totalitarismo pode ser definido como um estado de exceção instaurador de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não somente dos adversários políticos, mas de classes inteiras de cidadãos que, por uma razão ou outra, parecem não integráveis no sistema político.”¹⁴

Em outra referência pertinente ao tema, Lafer menciona mais uma vez Agamben, desta feita no contexto de sua análise da inaplicabilidade

¹⁴ Lafer, C. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – Uma Proposta de Aproximação. In: Correia, A. (Org): *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 28. Cf. também Lafer, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

do conceito de estado de necessidade, e da lógica jurídica que o disciplina, à situação configurada pelas atrocidades do regime nazista.

“O que torna o horror do Holocausto ainda mais incompreensível – para a razoabilidade que caracteriza a lógica jurídica – é precisamente o fato de não ser a consequência de um estado de necessidade. Com efeito, o totalitarismo – e o Terceiro Reich em especial – pode ser considerado do ponto de vista jurídico como um estado de exceção permanente. Foi, como diz Giorgio Agamben em seu *O Estado de Exceção*, a instauração, por meio da exceção à ordem jurídica, de uma guerra civil legal.”¹⁵

Tais seriam os direitos individuais ou políticos, como o direito à vida, à segurança, o direito de ir e vir, de liberdade religiosa, de opinião e expressão, cuja sua positivação nas constituições dos Estados constituiria a melhor garantia de proteção dos indivíduos contra as arbitrariedades atual ou virtualmente presentes do poder soberano. Essa foi a tendência de positivação que se configurou, de modo concreto, nos preâmbulos das constituições dos modernos estados nacionais, desde as revoluções americana e francesa, e que, desde muito cedo, não escapou ao escrutínio de críticos mais atilados.

VI

Observações Críticas e Conclusivas

Nada mais distante dos propósitos dessa reflexão do que deixar de reconhecer o inestimável valor e o mérito filosófico, jurídico e político inerente à preciosa lição desses mestres. É justamente recorrendo à prerrogativa e mesmo ao dever de pensar por si, a que ambos nos concitam, que consigno as presentes observações críticas. Ressalto, de início, a desconcertante menção ao jusfilósofo italiano Giorgio Agamben nos textos recentes de Lafer, pois, como se sabe, as teses de Agamben a

¹⁵ Lafer, C. A Internacionalização dos Direitos Humanos: O Desafio do Direito a Ter Direitos. In: Aguiar, O. A. et alii (Org). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006, p. 29.

respeito dos direitos humanos – inclusive quanto à diretriz de internacionalização dos mesmos – são superlativamente polêmicas, envolvendo a exigência da dissolução do vínculo, consolidado por nossa experiência histórica, entre política, democracia e Estado.

Chama atenção também a referência de Bobbio e Lafer a Hannah Arendt, cuja posição a respeito do tema ‘direitos humanos’ é, para dizer o mínimo, ambígua, uma vez que, para a Arendt, a experiência histórica da forma totalitária de dominação jurídico-política teria gerado como consequência um descrédito irreversível da própria ideia de direitos do homem, herdada da tradição. Nesse sentido, o totalitarismo rompe o fio de continuidade dessa tradição, e lança o mundo contemporâneo numa situação de aporia, quanto aos direitos do homem. É certo que a aporia não implica no abandono do ideal, mas o ceticismo de Arendt exige uma determinação inteiramente nova do conceito de direitos humanos: “O conceito de direitos do homem pode tornar-se de novamente pleno de sentido, se ele for determinado de novo à luz das experiências e circunstâncias contemporâneas.”¹⁶

É certo que Lafer está plenamente ciente desse ceticismo e dessa aporia, presentes em Hannah Arendt, tal como podemos constatar:

“A construção de um mundo comum, baseado no direito de todo ser humano à hospitalidade universal (Kant) e contestado na prática pelos refugiados, pelos apátridas, pelos deslocados, pelos campos de concentração, só começaria a ser tornada viável – como aponta inicialmente Hannah Arendt em *The rights of men. What are they?* (1949) e desenvolve depois em *The origins of totalitarianism* – se o direito a ter direitos tivesse uma tutela internacional, homologadora do ponto de vista da humanidade. Nas palavras de Hannah Arendt, no fecho deste artigo de 1949: “This human right, like all other rights can exist only through mutual agreement and guarantee. Transcending the rights of the citizen – being the right of men to citizenship – this right is the only one that can and can only be guaranteed by the community of nations”. Em síntese, para

¹⁶ Hannah Arendt. *The Rights of Man. What Are They?* In: *Modern Review*, Vol. 3, No. 1, 1949: 34.

usar uma linguagem contemporânea, à medida em que o *direito a ter direitos* se convertesse num *tema global*, de governança da ordem mundial, a transcender as soberanias, *ex vi* da inserção operativa de uma razão abrangente da humanidade.”¹⁷

No entanto, acredito reconhecer tanto em Bobbio quanto, ao menos em parte, em Lafer, uma figura de historiografia que concebe o desenvolvimento histórico da ideia de direitos do homem de acordo com um mesmo padrão. Segundo esse modelo, a trajetória desse movimento se inscreve numa linha de desenvolvimento contínuo; subjacente a ele encontra-se a noção linear, ao fio condutor da qual os direitos do homem são retirados do Olimpo metafísico dos ordenamentos supra-históricos, em cujas esferas foram concebidos pela antiguidade clássica, e passam a ser reconhecidos como valores metajurídicos nas constituições dos modernos estados de direito; com a crise sistemática e persistente do ordenamento institucional dos Estados-Nação, com a configuração da nova sociedade mundial nos padrões da globalização, os direitos do homem evoluem para um estágio que assumem a forma do direito público internacional, com as instituições e práticas políticas que a ele correspondem.

Em paralelo, com o abandono do enquadramento institucional da soberania estatal fundada no dispositivo estruturado em ordenamento, nação e território, alarga-se o âmbito da titularidade desses direitos, com permanência da ideia matricial de direitos e obrigações reconhecidos por todos os homens a todos os homens, na condição natural de membros da família (ou do gênero) humano. Nessa acepção de universalidade, o estatuto filosófico dos direitos do homem permaneceria assentado sobre uma fundamentação essencialmente *moral*, mesmo na acepção de um universalismo pós-convencional.

Ora, acredito, com Christoph Menke e Arnd Pollmann, que a aporia de que trata Arendt nos permite pensar que a barbárie totalitária implode esse quadro categorial, exigindo uma reflexão inteiramente nova – feita

¹⁷ Celso Lafer. A Reconstrução dos Direitos Humanos: a contribuição de Hannah Arendt. In: *ESTUDOS AVANÇADOS* 11 (30), 1997: 58.

em termos de ruptura – com os conceitos de dignidade da pessoa e de direitos humanos. Essa reflexão deve ser feita de uma maneira inteiramente nova, uma vez que as supremas categorias ético-jurídico-políticas tradicionais de natureza humana, de racionalidade e de crença perderam sua estabilidade e certeza:

“O erro fundamental da figura *standard* da história dos direitos do homem é que ela ignora essa exigência fundamental de uma *nova formulação* da ideia de direitos humanos; que ela entende a atual política de direitos do homem como mero prosseguimento da história dessa ideia. A atual política dos direitos do homem, todavia, tem de ser entendida de tal maneira que tem a catástrofe – não por derradeiro também da teoria e prática tradicionais dos direitos humanos – como seu *pressuposto*. Portanto, e em contraposição à narrativa *standard*, a Declaração Universal (dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1948) não simplesmente dá prosseguimento à história dos direitos do homem, desde os séculos XVII e XVIII. Temos, pelo contrário, de ler a Declaração Universal à luz de um corte.”¹⁸

Trata-se, portanto, de um hiato que se produz pelo déficit de compreensão da diferença entre a atual política dos direitos do homem e a ideia jusfilosófica tradicional da história dos direitos humanos. Pois a atual política parte justamente do pressuposto de um *colapso* de uma evidência – por sua vez pressuposta por aquela história - de acordo com a qual, como membro natural da espécie humana, todo homem tem – evidentemente - direitos cuja validade e cogência, em virtude de sua natureza, são igualmente evidentes a todos os outros homens, independentemente de sua inserção numa sociedade política. Com o colapso dessa evidência, acredito que tenhamos transitado da era de uma justificação e fundamentação moral para uma fundamentação essencialmente política dos direitos do homem.

É esse, acredito, o espírito ‘arendtiano’ do artigo 28 da Declaração dos Direitos do Homem de 10 de dezembro de 1948: “Todo homem tem

¹⁸ Christoph Menke e Arnd Pollmann. *Philosophie der Menschenrechte*. Hamburg: Junius Verlag, 2007, p. 18.

direito a uma ordem social e internacional na qual possam ser plenamente efetivados os direitos e as liberdades proclamados nessa declaração.” Percebe-se que a prerrogativa de direito é aqui aquela para a qual Hannah Arendt cunhou a expressão ‘um direito a ter direitos’, ou seja, de um direito de participação isonômica na esfera pública de uma sociedade política, sob a égide de cujo ordenamento direitos e liberdades públicas possam ser efetivamente assegurados, o que só pode tornar-se plenamente eficaz por meio da ação conjunta dos cidadãos que a instituíram e mantêm.

Referências

ARENDT, Hannah. The Rights of Man. What Are They? In: *Modern Review*, Vol. 3, No. 1, 1949.

ARISTÓTELES. *Rhetoric*. Ed. Jeffrey Hederson. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1926 (Reimp. 2000).

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004.

ÉSQUILO. *Oréstia. Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. 6ª. Ed. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. AESCHYLUS. *Agamenon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*. Trad. Herbert Weir Smith. Londres: Harvard University Press, 1999.

GROTIUS, Hugo. *De Jure Belli ac Pacis*. 2ª. Ed. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vols. I e II. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

JEBB, R. C. *Antígona*. 3ª. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

KURY, Mário da Gama. Introdução. In: SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. 9ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp. 7-16.

LAFER, Celso. “Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação”. In: Correia, A. (Org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Ed. Quarteto, 2006.

_____. *A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. “A Internacionalização dos Direitos Humanos: O Desafio do Direito a Ter Direitos”. In: Aguiar, O. A. et alii (Org). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006.

_____. A Reconstrução dos Direitos Humanos: a contribuição de Hannah Arendt. In: *ESTUDOS AVANÇADOS* 11 (30), 1997.

MENKE, Christoph; POLLMANN, Arnd. *Philosophie der Menschenrechte*. Hamburg: Junius Verlag, 2007.

PUFENDORF, Samuel. *De Jure Naturae et Gentium*. Trad. C.H. and W. A. Oldfather. Oxford: Clarendon Press; London: Humphrey Milford, 1934.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. 9ª. Ed. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

VERNANT, J.P. *O Universo, os Deuses, os Homens*. Trad. R. F. d’Aguiar. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

UN (United Nations). UDHR. *Universal Declaration of Human Rights* em <http://www.un.org/en/documents/udhr/> (07/11/12).

Tolerância, legitimação política e razão pública

Denílson Luis Werle

I

A tolerância, seja como virtude moral individual, ou valor político das instituições ou ideia da própria razão prática, tem, sem dúvida, uma importância imensa no contexto das sociedades democráticas modernas, cujos cidadãos se defrontam continuamente com a tarefa de encontrar formas de conciliar as reivindicações morais diversas e conflitantes que indivíduos e grupos sociais, culturais, étnicos e religiosos dirigem uns aos outros e às instituições que organizam a vida comum. Fórmulas simples do tipo “viva e deixe viver”, “a liberdade de um acaba onde começa a liberdade do outro”, ou atitudes de *laissez faire* ou de ataraxia são geralmente tomadas no senso comum como expressões de mentalidades abertas e tolerantes. Contudo, tais expressões além de serem insuficientes, são na verdade indesejáveis e ofensivas, pois expressam muito mais atitudes de indiferença moral do que propriamente de tolerância. No que se segue pretende-se examinar melhor o conceito de tolerância e as diferentes concepções de tolerância, procurando tornar mais claro o que significa estar diante de uma questão de tolerância, qual

o seu sentido e como estabelecer os limites da tolerância. Afinal, quais as razões que justificam a tolerância uma vez que qualquer compreensão e configuração histórica concreta deste conceito pode ter a marca da intolerância em relação àqueles que são chamados, talvez de maneira arbitrária, de intolerantes? Aos olhos de alguns, a tolerância parece ser nada mais do que um artifício retórico nas lutas políticas pelo poder, nas quais cada parte pretende expressar um nível mais elevado de legitimidade e imparcialidade na definição da diferença entre tolerância e intolerância. A questão que se coloca para a filosofia política é *quem* define os limites do tolerável e o intolerável e, uma vez que na própria definição pode estar inscrita a marca da intolerância e da exclusão arbitrária, *como* fazê-lo sem recorrer a uma doutrina moral, filosófica, religiosa abrangente ou a uma concepção ampla de vida boa?

Nesse sentido, parece-nos muito apropriado o título que Forst (2003) dá a sua ampla investigação sobre o discurso histórico e o pensamento político acerca da tolerância: *tolerância no conflito* [Toleranz im Konflikt]. O argumento de Forst é o de que o conceito de tolerância, para ganhar algum conteúdo e significado mais concreto, é *normativamente dependente* de um outro princípio ou conceito, o de democracia. A definição dos limites do tolerável/intolerável, numa sociedade democrática, passa pela especificação de um *princípio de justificação pública* baseado na reciprocidade e na universalidade, segundo o qual as normas, práticas e instituições político-jurídicas que organizam a vida social possam ser justificadas à luz de razões aceitáveis por todos ou que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, na já conhecida expressão de Thomas Scanlon. Depois de apresentar o conceito e as diferentes concepções de tolerância desenvolvidas na modernidade (II) pretende-se analisar os fundamentos de um *princípio de legitimação política fundamentado na deliberação e justificação públicas* por meio da ideia de “uso público da razão” desenvolvida por Habermas em sua reconstrução das articulações conceituais entre Estado de direito e política deliberativa. A ideia habermasiana de justificação pública e de um princípio de legitimação democrática deliberativa, fundamentado no uso público da razão por parte de cidadãos livres e iguais (e sua tradução social e

institucional na forma de uma política deliberativa) permite visualizar mais especificamente como esse *princípio de justificação pública* funciona (ou, ao menos, pode funcionar) nas democracias. A ideia central do artigo é que a delimitação da tolerância não é uma tarefa teórico-moral, mas sim uma tarefa prático-política a ser levada adiante pelos próprios cidadãos por meio de procedimentos democráticos de deliberação pública (III).

II

Conceito de tolerância e concepções de tolerância

Segundo Forst (2003) a expressão “tolerância no conflito” pode ser entendida de quatro modos. Primeiro, a tolerância é uma atitude e uma prática que é exigida somente no conflito. Ela emerge como uma práxis cuja especificidade não é resolver de uma vez por todas as controvérsias, mas de manter a oposição de convicções, interesses, valores e práticas, porém retirando-lhes seu potencial destrutivo das relações de convivência. O que a tolerância permite esperar é que seja possível a *convivência no dissenso* entre indivíduos e grupos diferentes, sem que esse dissenso se torne uma luta de vida ou morte¹.

Tolerância no conflito significa também, em segundo lugar, que a exigência por tolerância não se encontra para além das controvérsias em uma sociedade concreta, mas surge de seu interior, de modo que a configuração concreta da tolerância sempre aparece vinculada ao contexto de lutas sociais. Isso significa que a própria tolerância apresenta-se como uma posição a ser defendida nos conflitos: seus defensores têm de tomar partido nas controvérsias sociais no sentido de favorecer uma tolerância recíproca, mesmo quando a estrutura e os fundamentos normativos da tolerância repousem no princípio da imparcialidade. Ainda que aspire a produzir algum equilíbrio, a demanda por tolerância não é

¹ “As partes em conflito alcançam uma atitude de tolerância porque percebem que às razões para a *recusa* recíproca se contrapõem razões para a *aceitação* recíproca que não superam as primeiras, mas, não obstante, recomendam a tolerância; mais do que isso, a exigem” (FORST, 2003: 12).

neutra: ela se coloca como uma posição nas lutas sociais. Se acompanharmos a “evolução” da ideia e prática da tolerância podemos ver inscrita nela a própria história das diferentes lutas sociais na modernidade (FORST, 2003).

Disso deriva um terceiro significado. A tolerância não apenas é exigida no conflito, como também é objeto dos conflitos. O conceito não apenas não é unívoco, como também controverso, não apenas no sentido de que uma mesma instituição, lei, política, norma ou prática pode ser vista por alguém como expressão de tolerância e por outro como expressão de intolerância, mas também no sentido de que se discute se a própria tolerância é algo bom e louvável. Como pode ser observado na vasta literatura sobre a tolerância, para alguns, trata-se de uma virtude louvável (exigida por Deus, pela Moral, pela razão ou, pelo menos, pelo bom senso e prudência política), enquanto que para outros ela é um gesto condescendente e paternalista, potencialmente repressivo; para alguns, é expressão da autocertificação e firmeza de caráter, para outros, uma atitude da incerteza, permissividade e fraqueza; para alguns, é expressão do respeito pelo outro e inclusive de valorização daquele que é diferente de nós, para outros, é uma atitude de indiferença, ignorância e desprezo. Exemplos dessas atitudes são numerosos na literatura sobre a tolerância. A título de ilustração, por um lado, temos os elogios que Voltaire, Bayle, Lessing, Locke e Mill, fazem à virtude da tolerância como sendo a expressão da humanidade autêntica, da civilidade entre pessoas razoáveis e de uma cultura mais elevada; por outro, a sempre mencionada crítica de Goethe, apresentada em suas *Máximas e Reflexões*: “tolerância deveria ser uma disposição de espírito [Gesinnung] apenas passageira: ela precisa levar ao reconhecimento. Tolerar [Dulden] significa ofender” (*apud* FORST, 2003a: 14)²; as afirmações de Benedetto Croce de que os tolerantes “nem sempre foram os espíritos mais nobres e heróicos. Frequentemente houve entre eles demagogos e indiferentes. Os espíritos vigorosos matavam e iam em direção à morte” (*apud*

² Como veremos adiante, a crítica de Goethe dirige-se a uma concepção muito específica de tolerância: a chamada concepção permissiva ou condescendente [*Erlaubnis-Konzeption*], que não abrange o espectro mais amplo de expectativas normativas associadas ao conceito de tolerância.

BOBBIO, 1992: 205); as desconfianças dos “frankfurtianos” Marcuse e Fromm, para quem a tolerância é um “virtude repressiva”, que impede a eclosão das forças disruptivas: ela mascara as relações de exclusão política e social e, como virtude política da democracia representativa burguesa, neutraliza em favor do *status quo* toda forma de dissenso e impossibilita a formação autônoma do juízo, impedindo a manifestação das forças sociais emancipatórias.

Dessas diferenças acerca da aplicação e do valor do conceito de tolerância, decorre um quarto sentido para a expressão tolerância no conflito. Embora seja possível falar de um *conceito* geral de tolerância, existem diferentes *concepções de tolerância* e uma gama de fundamentações bem diferentes para a tolerância: razões de ordem pragmática, ética, moral. Para Forst, o cerne do conceito de tolerância reside em três componentes: *objeção*, *aceitação* e *rejeição*. “Primeiro, uma crença ou prática justificada deve ser julgada como falsa ou ruim para poder ser uma candidata à tolerância; segundo, à parte dessas razões para objeção, devem existir razões do por que ainda seria errado não tolerar essas crenças ou práticas falsas ou ruins – isto é, razões de aceitação. Tais razões não eliminam as razões de objeção; antes, são situadas num dado contexto. E, terceiro, deve haver razões para a rejeição que marcam os limites da tolerância” (FORST, 2007: 217; cf. também FORST, 2004).

Essa definição geral recebe uma configuração concreta quando se coloca a tarefa prática de explicitar o que deve ser tolerado, por quais razões e como lidar com os limites do tolerável e intolerável. Na modernidade, podemos falar de pelo menos quatro concepções básicas legítimas de tolerância, que mostram como o conceito de tolerância adquire certo conteúdo:

(1) a concepção permissiva ou condescendente (*Erlaubnis-Konzeption*). Segundo essa concepção, a tolerância caracteriza-se por uma mistura complexa de liberdade e dominação, de inclusão e de exclusão, de reconhecimento e de desrespeito. A tolerância é entendida como uma relação entre uma autoridade (ou uma maioria) e as representações de valor de uma minoria (ou várias minorias). Tolerância

significa aqui que a autoridade (ou a maioria) concede à minoria (ou minorias) a permissão de viverem de acordo com suas crenças, sob a condição de que a minoria não coloque em questão ou ameace a hegemonia da autoridade ou da maioria. Enquanto a manifestação de suas diferenças permanecer dentro de certos limites e no âmbito privado e os grupos minoritários não reivindicarem igual *status* público e político para suas crenças em face da autoridade, eles podem ser tolerados tanto do ponto de vista pragmático quanto do ponto de vista normativo. Pragmático no sentido de que essa concepção de tolerância é vista como a que apresenta os menores custos, e não perturba a ordem social e a paz civil que a cultura dominante define. E do ponto de vista normativo, a autoridade dominante pode considerar infrutífero ou equivocado forçar os membros dos grupos minoritários a abandonarem suas crenças e práticas mais profundas. Enfim, nessa primeira concepção, tolerância significa que a autoridade ou a maioria que possui o poder e a possibilidade de intervir e obrigar as minorias à conformidade opta por “tolerar” as diferenças, sob a condição de que as minorias não afrontem ou ameçam a posição de poder da autoridade hegemônica. Trata-se de uma concepção de tolerância não recíproca, entendida como *permissio mali*, uma forma de reconhecimento que concede às minorias certas liberdades – o que nos permite falar que tal concepção apresenta um viés emancipatório, se comparada com outras situações de intolerância e perseguição às minorias – contanto que sejam exercidas dentro dos “limites do tolerável”, definidos à luz da cultura dominante – o que nos remete, por sua vez, ao lado repressivo (MARCUSE, 1965) e disciplinador dessa concepção, pois ser tolerado aqui significa aceitar uma posição subalterna, desprivilegiada, de cidadão de segunda classe. Nesse sentido, ela produz identidades e formas de vida culturais estigmatizadas, que ao mesmo tempo são incluídas e excluídas socialmente (BROWN, 2000).

(2) a concepção da tolerância como coexistência (*Koexistenz-Konzeption*). Semelhante à primeira, a tolerância é fundamentada de forma pragmática-instrumental. A tolerância é valorizada somente como um meio apropriado para evitar o conflito e como forma para cada indivíduo ou grupo realizar seus objetivos próprios. Modifica-se, contudo,

a constelação entre sujeitos e objetos da tolerância. Não se trata mais da oposição entre autoridade (ou maioria) e minorias, mas da oposição de grupos fortes mais ou menos iguais em poder, que chegam à conclusão (contingente e dada pela correlação de forças) de que a realização de seus próprios interesses e valores depende da tolerância recíproca. Eles preferem a coexistência pacífica no conflito e aderem de boa vontade a um compromisso recíproco em torno das regras de um *modus vivendi* que admite uma convivência pragmático-estratégica entre os diferentes indivíduos e grupos. Nessa concepção, a relação de tolerância tem um caráter horizontal e fundamenta-se numa necessidade prática, sem qualquer aspecto normativo. Fundamentada de modo estratégico e instrumental, ela não implica nenhuma forma ética ou moral de reconhecimento recíproco: a relação de tolerância altera-se conforme vão se modificando as relações de poder e força na sociedade.

Nas duas concepções apresentadas até aqui, a tolerância se situa no contexto de uma *práxis* política. A tolerância é uma forma de política estatal orientada para a manutenção da paz, da ordem pública, da estabilidade, do *rule of law* ou da constituição, e, portanto, para a conservação de determinadas *relações de poder*. A tolerância é entendida no interior do processo moderno de *racionalização do poder político*, isto é, está inserida no processo de autonomização do poder político frente à autoridade religiosa e de estabelecimento de fontes seculares de legitimação. A prática da tolerância é, desde o início, uma *política do poder*; que surge em decorrência de uma necessidade prática de cooperação. E como tal, pode carregar consigo a marca da arbitrariedade. Porém, a tolerância não se esgota nisso. Intimamente vinculada à racionalização do poder, mas também em oposição a ele, a tolerância é situada no processo moderno de *racionalização da moral*, no movimento teórico (com consequências institucionais) de refinamento dos argumentos normativos para a tolerância. Trata-se de perceber como ocorre uma racionalização dos argumentos morais a favor da tolerância que se contrapõe não apenas às fundamentações religiosas e metafísicas do que é a vida boa, mas que pretende também oferecer padrões normativos de justiça para a própria racionalização do poder político (cf.

KOSELLECK, 1999). O desenvolvimento do discurso da tolerância é também o discurso sobre a formação de uma nova consciência ético-moral, uma nova autocompreensão da identidade ética, jurídica, política e moral das pessoas (FORST, 2003a: 18, 19). Isso pode ser visto nas outras duas concepções de tolerância típicas da modernidade, nas quais tolerância é entendida numa *perspectiva intersubjetiva*, como uma atitude e uma virtude exigidas³ das pessoas nas relações sociais mais amplas.

(3) em contraposição às duas primeiras concepções, a tolerância pode ser entendida como uma forma de respeito mútuo fundamentada moralmente: a tolerância como respeito (*Respekt-Konzeption*). Aqui, a relação de tolerância parte do pressuposto de que os indivíduos respeitam um ao outro como pessoas autônomas, como membros com igualdade de direitos de uma comunidade política constituída na forma do Estado de direito. Embora existam diferenças significativas e, muitas vezes, incompatíveis nas convicções éticas sobre a vida boa e nas práticas culturais dos indivíduos e grupos, estes se reconhecem reciprocamente como autores moralmente autônomos de suas próprias vidas e se reconhecem reciprocamente como iguais do ponto de vista moral e político no sentido de que a seus olhos a estrutura básica comum da vida político-social é orientada por normas e princípios que todos os cidadãos poderiam igualmente aceitar. Segundo Forst (2003a), o aspecto fundamental dessa concepção de tolerância consiste no respeito à autonomia moral dos indivíduos e ao seu “direito à justificação” [Rechts auf Rechtfertigung] de normas que pretendem ter uma validade social universal e recíproca. O importante nessa concepção não é que os indivíduos valorizem ou estimem reciprocamente as concepções do bem, valores, interesses e práticas. A tolerância como respeito não passa pela formação de um juízo sobre as concepções e formas de vida diferentes: o que é respeitado é a dignidade moral e a autonomia da pessoa; e toleradas são as convicções e ações dessa pessoa.

³ “Exigidas” não meramente no sentido de apelar a uma boa vontade dos cidadãos, mas sim, exigidas institucionalmente, pelo sistema de direitos fundamentais que formam o Estado de direito democrático (ou as democracias constitucionais).

(4) indo além da concepção da tolerância como respeito, na discussão contemporânea sobre multiculturalismo e as lutas por reconhecimento das diferenças, desenvolveu-se uma quarta concepção de tolerância, fundamentada na valorização e estima (*Wertschätzungs-Konzeption*). Ela implica uma forma mais exigente de reconhecimento do que a tolerância como respeito moral. Agora, tolerância não significa apenas respeitar os membros de outras comunidades culturais e religiosas como iguais do ponto de vista político-jurídico, mas também valorizar e estimar do ponto de vista ético suas convicções e práticas. A relação da tolerância e a vida em comum consistem na formação de um juízo de valor e no reconhecimento do valor ético das convicções e culturas diferentes.

A distinção entre as várias formas de tolerância é obviamente muito esquemática, e na maioria das vezes, em situações concretas, observamos uma sobreposição e complementaridade entre elas. Mas o que nos importa aqui é perceber o quanto a tolerância é um *conceito dependente normativamente* de outros conceitos para ganhar uma configuração mais concreta. Mais precisamente, segundo Forst (1999, 2003a) numa sociedade democrática, a tolerância depende de um *princípio de justificação pública*, que torne possível explicitar quais razões (pragmáticas, éticas, morais, jurídicas) para a tolerância são convincentes em quais contextos. A questão da tolerância, a delimitação de sua forma e conteúdo, remete-nos, portanto, à discussão sobre como a *relação política* deve ser entendida numa sociedade democrática.

A tolerância tem de ser pensada em conjunto com o conceito de democracia e de justiça política. E no contexto de sociedades democráticas sujeitas ao fato do pluralismo isso significa que os limites da tolerância devem ser demarcados não a partir do padrão transcendente de valores morais prévios à política, mas pelos próprios cidadãos livres e iguais que devem poder se autocompreender como autônomos politicamente, isto é, simultaneamente como destinatários e co-autores das regras de convivência a que vão ser coagidos a se submeterem. Trata-se do princípio moderno de legitimação, fundamentado na autonomia política de cidadãos livres e iguais que, por meio do uso público da razão,

procuram convencer-se recíproca e racionalmente sobre quais as melhores regras e princípios que devem regular a vida em comum. Essa ideia está na base da *autocompreensão normativa* do Estado de direito democrático, que, por um lado, diante do pluralismo de concepções abrangentes do bem, procura se fundamentar numa *neutralidade de justificação* do exercício de um poder político que se tornou independente de qualquer cosmovisão religiosa ou metafísica; por outro, abre espaço à autodeterminação democrática dos cidadãos que, com direitos fundamentais individuais, passam a dispor, em princípio (isto é, pelo menos formalmente) de iguais oportunidades de participação no exercício da soberania popular (cf. HABERMAS, 2001). Assim, para evitar uma delimitação repressiva da tolerância por parte de uma autoridade secular benevolente, são necessários argumentos convincentes e aceitáveis, de modo igual, por todas as partes⁴. Mas como entender a legitimação política por meio do uso público da razão? O procedimento democrático de formação deliberativa da opinião e da vontade sugerido por Habermas apresenta um bom caminho para pensar a questão dos limites da tolerância. A ideia que me parece central na concepção de uso público da razão, quando pensada na questão dos limites da tolerância, é que a delimitação do tolerável e intolerável é muito mais uma tarefa prática-moral, do que uma questão teórica conceitual, isto é, não pode ser resolvida por alguma teoria moral que prescreva princípios morais abstratos prévios à política, mas tem de ser resolvida pelos próprios cidadãos nas situações de conflito. O que podemos reconstruir são os procedimentos desse uso público da razão que permitam aos cidadãos levarem adiante essa tarefa.

⁴ Rawls expressa uma ideia semelhante ao explicitar o *princípio liberal de legitimidade*: “nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se podem razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal da legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever implica também a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar seus próprios pontos de vista com os outros” (RAWLS, 2000: 266).

III

Legitimação política e estrutura da razão pública

De um modo esquemático, pode-se dizer que Habermas defende uma forma de *republicanismo kantiano* que se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Para Habermas (2007: 163), “o Estado constitucional democrático, que depende de uma forma deliberativa de política, representa, em geral, uma forma de governo pretensiosa do ponto de vista epistêmico e, de certa forma, sensível à verdade”. Sua legitimidade depende de pretensões de validade contestáveis em público, portanto de um “uso público da razão” no qual devem ser levados em conta todos os temas, posicionamentos, informações e argumentos que encontrarem ressonância na esfera pública (informal e formal) e contribuirão de alguma forma para a mobilização de certas decisões implementadas pelo poder político.

Esse uso público da razão pode ser reconstruído em duas linhas de argumentação na teoria de Habermas. Primeiro, na reconstrução da sua concepção intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia a partir dos pressupostos pragmáticos da ação e de liberdade comunicativas. Habermas condensa essas qualidades no *princípio do discurso*, segundo o qual somente são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais (HABERMAS, 1997. v.1: 142). Numa segunda linha de argumentação, numa abordagem apoiada nas teorias sociológicas da democracia e do direito, o princípio do discurso é “traduzido” para as condições do procedimento deliberativo de legitimação próprio do Estado de direito democrático, segundo o qual os próprios cidadãos membros de uma comunidade jurídica concreta podem chegar, no uso de sua razão na esfera pública (informal das redes anônimas e formal do sistema político-institucional) e na sociedade

civil, a uma autocom-preensão de si mesmos a propósito das bases normativas de sua vida em comum.⁵

O princípio do discurso satisfaz uma necessidade pós-metafísica de justificação explicitando “o sentido da imparcialidade de juízos práticos”, servindo como um procedimento de teste para a fundamentação de normas de ação em geral (éticas, morais e jurídicas). Segundo Habermas, “este princípio possui certamente um caráter normativo”, mas ainda não é um princípio moral, pois “conta apenas com uma intersubjetividade de ordem superior” situada num “nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, ainda é neutro em relação ao direito e à moral” (HABERMAS, 1997, I). Pelo fato de não poder mais recorrer a conceitos fortes de natureza, que extraem os elementos normativos de uma constituição do ente ou da subjetividade, a teoria discursiva de Habermas “procura obter um conteúdo normativo da própria prática de argumentação, da qual nos sentimos dependentes sempre que nos encontramos numa situação insegura – não apenas como filósofos ou cientistas, mas também quando, em nossa prática comunicativa cotidiana, a quebra de rotinas nos obriga a parar um momento e refletir, a fim de nos certificarmos reflexivamente acerca de expectativas justificadas” (HABERMAS, 2007: 96).

O ponto de partida de um princípio de justificação pós-metafísico encontra-se naqueles pressupostos pragmáticos inevitáveis nos quais os participantes da argumentação têm de se apoiar implicitamente quando decidem participar de “uma busca cooperativa” da verdade, a qual assume a forma de uma disputa por melhores argumentos. Impera nessa busca a “coerção não-coercitiva” do melhor argumento, que tem de ser alcançado em discursos racionais nos quais os participantes assumem o ônus de idealizações contrafáticas. Os pressupostos pragmáticos inevitáveis mais importantes são: inclusividade, distribuição simétrica das liberdades comunicativas; condição de franqueza, ausência de

⁵ No que se segue, analiso os aspectos normativos da noção de uso público da razão, deixando para outra ocasião a análise do conceito de política deliberativa e os diversos aspectos de sua tradução político-institucional.

constrangimentos externos ou internos da estrutura da argumentação (HABERMAS, 2007: 97).

O importante para Habermas⁶ é que não se pode extrair deste conteúdo normativo dos pressupostos da argumentação regras morais deontológicas do tipo: “dever de tratar a todos como iguais” ou “o dever da franqueza”. Os pressupostos da argumentação possuem um sentido performático, “são normativos num sentido transcendental” (HABERMAS, 2007: 92), e não podem ser confundidos com obrigações morais pelo fato de que não podem ser transgredidos sistematicamente sem que o próprio jogo da argumentação seja destruído: são condições de possibilidade para a justificação das normas morais, valores e regras. O conteúdo normativo do jogo da argumentação representa um potencial de racionalidade que pode ser atualizado no uso público da razão, no exame crítico-reflexivo de diferentes pretensões de validade, sem estabelecer diretamente normas de ação, “mas critérios para um processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo” (HABERMAS, 2007: 99). A única coerção é a obrigação de assumir o “ônus de julgar” (*burdens of judgment*, na linguagem de Rawls) Esse potencial de racionalidade desenvolve-se em diferentes direções, dependendo do tipo de pretensão de validade que é tematizada e do correspondente tipo de discurso. O princípio do discurso, enquanto procedimento de teste intersubjetivo de justificação de normas de ação em geral, ainda não especifica quais tipos de razões são relevantes e convincentes e capazes de gerar acordos ou consensos. Expressa apenas um procedimento de justificação imparcial de normas e valores, que possibilita aos próprios indivíduos resolver suas controvérsias fazendo uso da razão prática em toda sua extensão:⁷ razões

⁶ É o que vai diferenciá-lo da tentativa de fundamentação última de Apel.

⁷ Talvez tenhamos aqui uma importante diferença entre a formalização do ponto de vista imparcial sugerida por Rawls no artifício hipotético da posição original e a reconstrução feita por Habermas. Ao contrário de Rawls, para Habermas a imparcialidade de juízos práticos pode ser alcançada em deliberações *reais* por indivíduos concretos, imersos nos processos de reprodução cultural, integração social e socialização do mundo da vida, sem recorrer ao dispositivo do “véu de ignorância”. O princípio do discurso remete à reformulação intersubjetiva e procedimental do conceito kantiano de autonomia, e como tal não dá nenhuma orientação de conteúdo, mas apenas de *procedimento*, que deve assegurar a imparcialidade da formação do juízo. “É só com esse proceduralismo que a ética do discurso se distingue de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas, tais como a teoria da justiça de Rawls [...] O princípio da ética do discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral

pragmáticas para fundamentar regras do agir instrumental que tem a ver com a escolha racional de meios e fins; razões éticas para orientações valorativas que se referem à vida boa, sobre o que quero ser ou o que queremos ser; razões morais para normas e princípios que se referem ao que é bom para todos os seres humanos sob a perspectiva da justiça. Esse procedimento não exclui de antemão o possível “potencial de verdade” de diferentes fundamentações (por exemplo, religiosas ou seculares). A única exigência é que as diferentes contribuições ou posições têm de ser traduzidas numa *linguagem comum* acessível a todos, o que pode envolver custos de tradução para todos os envolvidos. *Em princípio*, num Estado democrático de direito a exigência de traduzibilidade é a mesma para todos os cidadãos, quaisquer que sejam seus interesses, valores ou convicções últimas. Mas, evidentemente, se observamos a dinâmica concreta de uma esfera pública mais ampla e a impregnação ética, sempre inevitável, das instituições do Estado democrático de direito, a exigência de traduzibilidade pode estar *de fato* distribuída assimetricamente entre os cidadãos – por exemplo, entre crentes e não crentes.

Diante disso, parece-me que o que uma filosofia social crítica pode oferecer para as democracias constitucionais marcadas pelo pluralismo legítimo é a reconstrução de um procedimento segundo o qual os próprios indivíduos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas fundamentais. É esse procedimento que é “formalizado” por Habermas no princípio do discurso. Do *ponto de vista cognitivo*, o princípio do discurso coloca em evidência o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional e das condições de aceitabilidade racional, e do *ponto de vista normativo*, explicita o sentido da imparcialidade dos juízos práticos. Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser o princípio do discurso, que está inscrito nas condições de socialização comunicativa em geral e no próprio sistema de direitos fundamentais, constitutivo do Estado democrático de direito. O ponto de vista imparcial operacionalizado no princípio do discurso constitui um procedimento de teste, o

determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios de justiça distributiva)” (HABERMAS, 1998: 149).

“procedimento aberto de uma práxis argumentativa que se encontra sob os pressupostos exigentes do ‘uso público da razão’ e que não exclui de saída o pluralismo das convicções e visões de mundo” (HABERMAS, 1998: 54).

Voltando ao nosso problema dos limites da tolerância, sabemos agora *quem* deve estabelecê-los: são as próprias partes (indivíduos ou grupos) envolvidas nos conflitos. E devem fazê-lo recorrendo ao uso público da razão. Mas, não ficamos apenas com a virtude dos cidadãos e a normatividade fraca do princípio do discurso para resolver a questão.⁸ Aqui, precisamos acompanhar o desdobramento do princípio do discurso na forma de um princípio da democracia, institucionalizado no próprio sistema de direitos das democracias constitucionais. Trata-se de ver como Habermas reconstrói a institucionalização jurídica (no vínculo interno entre sistema de direitos fundamentais e a soberania popular) do uso público da razão, encarregado de introduzir o ponto de vista da imparcialidade nos processos de formação da opinião pública e da vontade política. A exigência de uma justificação pós-metafísica decorre das próprias instituições do Estado democrático de direito. Sem essa exigência de imparcialidade não é possível pensar a legitimação do exercício do poder político, no qual os limites da tolerância são definidos. “O exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo porque, nesse caso, uma parte estaria impondo sua vontade a outra. Cidadãos de uma comunidade democrática devem apresentar, uns aos outros, argumentos porque somente assim o poder político perde seu caráter eminentemente repressivo” (HABERMAS, 2007: 138). Num Estado de direito democrático que precisa permanecer neutro do ponto de vista das diferentes doutrinas abrangentes, só valem como legítimas “as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral” (HABERMAS, 2007: 138). Habermas pensa essas condições segundo o princípio da democracia cuja finalidade é “a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito

⁸ Isso não significa, é claro, que a tolerância como virtude pessoal seja dispensável.

num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (HABERMAS, 1997, I: 145). O princípio da democracia pressupõe a possibilidade da decisão racional de questões práticas em geral, mais precisamente, refere-se à legitimação daquelas normas de ação que surgem sob a forma do direito. Como tal não é uma regra da argumentação: refere-se às condições abstratas de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade, através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação no processo de normatização jurídica.

Segundo a reconstrução de Habermas, o princípio da democracia e o sistema de direitos não estão numa relação de subordinação, mas se pressupõem mutuamente. Existe uma co-originariedade e uma interdependência recíproca entre eles. O sistema de direitos aparece como o outro lado do princípio da democracia e este somente pode aparecer como o cerne de um sistema de direitos. O vínculo interno entre Estado de direito e democracia deliberativa (direitos humanos e soberania popular; autonomia privada e autonomia pública) aparece na reconstrução da *gênese lógica do sistema de direitos*. “O princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, portanto, o princípio da democracia, se constituem de modo co-originário” (HABERMAS, 1997, I: 158). Esta gênese pode ser separada em dois estágios: o das condições de formalização jurídica da socialização horizontal em geral (sem o poder organizado do Estado) e o da formalização jurídica da relação vertical entre a prática de autodeterminação dos cidadãos e o poder político exercido na forma do Estado democrático de direito. O que Habermas demonstra nessa reconstrução é que o vínculo interno, do ponto de vista normativo, entre Estado de direito e a democracia deliberativa está pressuposto na própria

estrutura reflexiva e características formais do direito moderno (direitos subjetivos, direito coativo e direito positivo)

O primeiro estágio da reconstrução do sistema de direitos fundamentais consiste em demonstrar a interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica moderna. Habermas (1997, I: 157) parte da formulação kantiana do princípio do direito: “a liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos, segundo uma lei universal”. Segundo esta formulação, o direito obrigatório estende-se somente às relações externas entre pessoas e se dirige à liberdade de escolha de sujeitos que se orientam pelos seus próprios interesses e concepções do bem. A forma do direito moderno assegura o *status* de pessoa do direito mediante liberdades subjetivas de ação reclamáveis juridicamente e que podem ser usadas segundo o arbítrio de cada um. Mas, a ordem jurídica também tem de poder ser acatada por razões morais. Nesse sentido, o espaço legítimo de liberdade das pessoas de direito é determinado por meio de um esquema de iguais liberdades subjetivas de ação, assegurado por uma lei universal.

Não obstante, embora a forma do direito já esteja vinculada conceitualmente às liberdades subjetivas segundo uma lei universal da liberdade, ela mesma não consegue determinar nenhum direito. A expressão “lei universal” carrega todo o peso da legitimação. E diferente de Kant, a forma do direito exige, como direito positivo, “o papel de um legislador político pelo qual a legitimidade da legislação se explique mediante um procedimento democrático que assegure a autonomia política dos cidadãos. Os cidadãos são politicamente autônomos somente quando podem entender-se a si mesmos conjuntamente como autores daquelas leis a que se submetem como destinatários” (HABERMAS, 1998: 69). O que Habermas acredita que deve ser demonstrado é o argumento de que um sistema de direitos pode ser desenvolvido somente quando a forma jurídica adquirir expressão no procedimento da soberania popular, em cujo exercício os cidadãos especificam o que pode ser considerado como uma lei universal.

A forma do direito, portanto, não pode subsistir num estado de pureza transcendental: as liberdades subjetivas têm de ser configuradas e

interpretadas pelos próprios cidadãos. Isso implica considerar o vínculo interno entre autonomia privada e pública, direito e democracia. “O princípio do discurso pode assumir através do *medium* do direito a forma de um princípio da democracia somente à medida que o princípio do discurso e o *medium* do direito se interliguem e desenvolvam num sistema de direitos que coloca a autonomia privada e pública numa relação de pressuposição mútua. E vice-versa, qualquer exercício da autonomia política significa ao mesmo tempo uma configuração concreta e interpretação destes direitos através de um legislador histórico” (HABERMAS, 1997 I: 165). Por um lado, não existe nenhum direito sem liberdades subjetivas de ação que assegurem a autonomia privada das pessoas de direito individuais. Por outro, não existe nenhum direito legítimo sem a legislação democrática comum dos cidadãos livres e iguais. Um é condição para o outro: o conteúdo normativo dos direitos de liberdade é condição para a institucionalização jurídica do uso público da razão dos cidadãos. Mas, ao mesmo tempo, só existem quando configurados e interpretados na própria razão pública.⁹

Desta ligação interna entre autonomia privada e pública segue-se que as questões de justificação da normatividade em geral, e a dos limites da tolerância em particular, não podem ser respondidas apenas pelo princípio da soberania popular ou apenas recorrendo ao império das leis asseguradas pelos direitos individuais básicos. Habermas parte do fato de que a filosofia política não logrou dirimir de forma satisfatória a tensão entre soberania popular e direitos humanos, ou liberdade dos antigos e liberdade dos modernos. Para Habermas, essa tensão pode ser apaziguada quando se considera o procedimento democrático de legitimação política a partir do princípio do discurso. Sob as condições do

⁹ “Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições de socialização comunicativa em geral, e, de outro, o *medium* do direito. Temos de lançar mão do *medium* do direito caso queiramos implementar no processo de legislação - com o auxílio de iguais direitos de comunicação e de participação - o princípio do discurso como princípio da democracia. Entretanto, o estabelecimento do código jurídico enquanto tal já implica direitos de liberdade, que criam o *status* de pessoas do direito, garantindo sua integridade. No entanto, esses direitos são condições necessárias que apenas possibilitam o exercício da autonomia política: como condições possibilitadoras, eles não podem circunscrever a soberania do legislador, mesmo que estejam à sua disposição. Condições possibilitadoras não impõem limitações àquilo que constituem” (HABERMAS, 1997, I: 165).

pluralismo cultural, é o processo democrático que confere força legitimadora ao processo de criação do direito. “A almejada coesão interna entre direitos humanos e soberania popular consiste assim em que a exigência de institucionalização de uma prática cidadã do uso público das liberdades comunicativas seja cumprida justamente por meio dos direitos humanos. Direitos humanos que *possibilitam* o exercício da soberania popular não se podem impingir de fora, como uma restrição” (HABERMAS, 2002: 292).

Isso implica interpretar de outra maneira o sistema de direitos fundamentais.¹⁰ Por um lado, o sistema de direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral, como querem os liberais¹¹. Por outro, não pode ser simplesmente a expressão da autocompreensão ética da soberania popular, como reivindicam republicanos e comunitaristas. A autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política.

Na reconstrução do vínculo interno entre estado de direito e democracia deliberativa, apresentada no nível de socialização horizontal da autodeterminação dos cidadãos, o argumento de Habermas consiste em ressaltar o sentido intersubjetivo dos direitos da cidadania democrática: são relações que têm sua base nas estruturas de reconhecimento recíproco, têm os mesmos pressupostos da racionalidade comunicativa. Os pressupostos *quasi-transcendentais* das experiências de reconhecimento recíproco, vivenciadas no face a face da vida cotidiana e na forma reflexiva do discurso, estão incorporados no próprio sistema moderado de direitos, que possibilita diferentes

¹⁰ Habermas (1997, I: 159-160) apresenta cinco categorias de direitos: “direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito a maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação; direitos que resultam da configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito; direitos fundamentais que resultam da possibilidade de acionar os direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção judicial individual; direitos fundamentais à participação, em igualdade de oportunidades, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais criam direito legítimo; direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de oportunidades, das quatro categorias de direitos anteriores”.

¹¹ “A reivindicação de legitimidade das normas jurídicas apóia-se sobre vários tipos de razões. A prática legislativa justificadora depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais” (HABERMAS, 2002: 289).

experiências de respeito e reconhecimento recíprocos entre indivíduos estranhos entre si, e que querem permanecer estranhos.

Retomando a questão dos limites da tolerância, os cidadãos terão de estabelecê-los respeitando a estrutura do sistema de direitos, a forma jurídica e seu vínculo interno com a democracia, o uso público da razão. Qualquer solução para o problema dos limites do tolerável/intolerável não pode suspender a lógica deliberativa e pública dos discursos práticos que legitimam as normas legais. Deve ser respeitado o universalismo procedimental da concepção liberal igualitária que caracteriza a cidadania democrática das comunidades políticas modernas.

Contudo, vale destacar que esta reconstrução se dá no nível conceitual, mas não há garantia de que isso vá necessariamente acontecer nas deliberações públicas efetivas. Trata-se de um pressuposto que confere sentido ao ideal de autodeterminação política dos cidadãos. Mas, “compete aos destinatários decidir se eles, enquanto autores, vão empregar sua vontade livre, se vão passar por uma mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar ao entendimento sobre normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa, [ou seja], as instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexitem iniciativas de uma população acostumada à liberdade. Sua espontaneidade não pode ser forçada através do direito; ele se regenera através das tradições libertárias e se mantém nas condições associacionais de uma cultura política liberal” (HABERMAS, 1997, I: 167-168).

A cultura política liberal de um mundo da vida racionalizado é uma das condições essenciais à realidade efetiva da prática de justificação e do ideal normativo da democracia. Assim como o conceito de mundo da vida é complementar ao de ação comunicativa, pode-se dizer que a noção de *cultura política comum* é complementar ao conceito de discurso prático, como forma de apaziguar o risco do dissenso e assegurar alguma estabilidade da tensão entre facticidade e validade. Claro, os discursos práticos contam também com sua institucionalização no sistema de direitos. Todavia, Habermas não desconsidera o enraizamento do universalismo liberal-igualitário do sistema de direitos na cultura política

comum, que tem um apelo mais forte aos corações e mentes das pessoas. O uso público da razão (e sua tradução numa política deliberativa) passa tanto pela institucionalização dos procedimentos discursivos e a garantia do universalismo do sistema de direitos fundamentais quanto pelo enraizamento na autocompreensão ético-política cultural dos cidadãos membros de uma comunidade política, o que torna inevitável a *impregnação ética* de qualquer comunidade jurídica e de qualquer processo democrático de concretização dos direitos fundamentais. Isso implica, por sua vez, que nas democracias constitucionais modernas existe uma tensão insuperável na definição dos limites da tolerância: entre o universalismo (abstrato) dos direitos fundamentais (institucionalizados) de uma comunidade político-jurídica de cidadãos livres e iguais, e o particularismo dos cidadãos que se sentem membros de uma comunidade política concreta que compartilha valores, linguagem, tradições e narrativas comuns. É sempre uma coletividade política aqui e agora que toma as decisões. A reconstrução habermasiana dos pressupostos pragmáticos universais do discurso e do sistema de direitos mostra como as deliberações políticas nas democracias modernas operam sob o forte constrangimento procedimental de um uso público da razão que tem “o sentido inclusivo de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem sem incorporar o outro na uniformidade de uma comunidade do povo homogênea” (HABERMAS, 2002: 134-5).

IV

“Permanecer aberta para aceitar” não significa que todas as crenças e formas de vida devem ser aceitas. Trata-se, antes, de reconhecer que embora funcione sob um critério forte de igualdade política de inclusão plena do outro, o uso público da razão nas sociedades democráticas contemporâneas também opera como um mecanismo de exclusão: nem todas as particularidades e diferenças podem ser reconhecidas, principalmente aquelas que se recusam a assumir as regras constitutivas

do jogo político democrático – que são, em última instância, a institucionalização das próprias regras da razão comunicativa. O que é importante para a questão dos limites da tolerância é que a ideia de uso público da razão não nos autoriza a dizer de antemão, antes do jogo político, dizer quais posições são ou não são aceitáveis publicamente.¹² É sempre uma comunidade concreta de cidadãos aqui e agora que tem de definir os limites do tolerável/intolerável (e apaziguar a tensão entre universalismo e particularismo) por meio do uso público da razão em toda sua extensão, incluindo uma multiplicidade de razões, e são toleráveis todas as razões que não anularem as dimensões crítico-reflexivas, procedimentais, da democracia, vale dizer, a estrutura reflexiva do Estado de direito democrático. A democracia, para além de um mero regime político, só faz algum sentido como forma de vida se for entendida como um processo de aprendizagem contínuo que acolhe o conflito e as diferenças, configurando suas práticas e instituições num jogo (mediado juridicamente) de abertura e fechamento de seus limites à luz de razões aceitáveis por todos. É tolerável, em princípio, tudo o que não anular as condições procedimentais do jogo democrático: a primazia da “justiça” sobre o bem. É nesse sentido que a delimitação da justiça não é uma tarefa teórico-conceitual, mas sim prático-moral. Uma questão adicional é saber como essa ideia de uso público da razão é plausível historicamente, o que implica na elaboração mais precisa de um diagnóstico das patologias das sociedades modernas que exponha os obstáculos que impedem a realização do uso público da razão.

Referências

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BROWN, Wendy. “Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität”, Forst, Rainer (ed.). *Toleranz*. Frankfurt/M: Campus, 2000, p. 257-281.

¹² Claro, ficam excluídos os que negam o direito à justificação e os procedimentos do uso público da razão.

FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. "The Basic Right to Justification". *Constellations*, v.6, 1999: 35-60.

_____. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003a.

_____. "Toleration, Justice and Reason". In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (Eds.). *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press 2003b.

_____. "The Limits of Toleration". *Constellations*, v.11, n.3, 2004: 312-325.

_____. "To Tolerate means to insult': toleration, recognition and emancipation". In: VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (Eds.). *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft". In: HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

_____. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism". *The Journal of Philosophy*, XCII, n.3, 1995.

_____. *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*. (v. I e II) Trad. Flávio Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *A Inclusão do Outro. Estudos de teoria política*. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debata Sobre el Liberalismo Político*. Barcelona: Paidós, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do alemão: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

MARCUSE, Herbert. "Repressive Toleration". In: WOLFF, Robert P.; MOORE, Barrington ; MARCUSE, Herbert (Eds.). *A Critique of Pure Toleration*. Boston: Beacon Press, 1965.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

Formalismo ou ceticismo jurídico: a perspectiva crítica de Herbert Hart

Wladimir Barreto Lisboa

I

O título desse artigo repõe em outros termos aquilo que o filósofo e jurista inglês Herbert Hart havia nomeado, em um artigo de 1977, de “o pesadelo e o nobre sonho” (HART, 1977).

Por um lado, a denúncia do formalismo jurídico, é um lugar comum acerca do que se concebe ser uma prática jurídica equivocada no domínio do direito, isso é, a ideia de que as decisões judiciais e as interpretações das regras jurídicas que lhe dão suporte pudessem ser obtidas mediante um procedimento racional que, ao fim e ao cabo, garantisse a correteza da conclusão alcançada. Ao contrário, o que parece ocorrer quando os tribunais decidem está muito longe de ser uma operação puramente racional. Seria preciso, portanto, tornarmo-nos conscientes das características da linguagem de que é construído o universo jurídico e aceitarmos o fato de que as decisões judiciais são, no essencial, uma forma de criar direito, mas jamais uma simples declaração do direito existente. Para que serviriam então as regras jurídicas? Ora, elas são, como dizia o jurista Oliver Holmes, apenas uma predição daquilo que

farão os tribunais, nada mais (HOLMES, 2006, p. 6). Jerome Frank, em *Law and modern mind*, afirmava que a crença de que, em casos concretos, as regras podem, de algum modo, ser vinculantes em relação aos juízes, e que os juízes aplicam regras, mas não as criam, constitui-se em uma forma de fetichismo ou fixação na figura paterna merecedora de terapia psicanalítica¹. Longe de ser explicado como o desdobramento de consequências lógicas contidas no próprio direito, seu desenvolvimento seria, antes, fruto de “preferências instintivas e convicções inarticuladas” dos juízes em resposta às necessidades percebidas de seu tempo. Em síntese, as regras jurídicas parecem não indicar o rumo de ação a ser adotado, nossas decisões acerca de valores a serem perseguidos e efetivados parecem antes depender de nossa natureza afetiva, nossos sentimentos, paixões ou predisposições da vontade. Esse é o pesadelo! A argumentação jurídica para a aplicação do direito seria persuasiva, não demonstrativa. Aparentemente, nenhum argumento jurídico e nenhuma decisão jurídica pode ser exibida como sendo a melhor, mais racional ou conclusiva: tudo é retórico!

Por outro lado, costumamos considerar como um valor político importante em determinadas comunidades a figura do Estado de Direito, isso é, a garantia de que determinados princípios como a publicidade, a anterioridade e a igualdade apenas são possíveis se as regras jurídicas e os argumentos a respeito delas tenham não apenas um simulacro de inteligibilidade, o que não seria possível se apenas houvesse a indeterminação dos textos legais e de sua interpretação. Uma ordem normativa institucionalizada apenas poderia existir onde houvesse julgamentos imparciais e determinação clara de quem julga, dos limites da jurisdição e das formalidades processuais. O Estado de Direito parece assim constituir a moldura que permite segurança para a independência dos cidadãos, o que não seria possível se as regras jurídicas fossem obscuras e ininteligíveis. Se os argumentos jurídicos fossem apenas persuasivos, como escolher entre argumentos opostos? Como decidir a favor do argumento mais consistente? Assim, o ideal do Estado de Direito

¹ Citado por Hart em (HART, 2010, p. 143).

parece sustentar-se na convicção de que há certeza jurídica, que os juízes não criam direito, mas se contentam em declará-lo, e isso, mesmo naquelas circunstâncias em que uma regra constitucional ou uma lei aparentam não oferecer uma orientação para uma decisão determinada. Nesse caso, haveria, de forma expressa ou latente, princípios que, se aplicados consistentemente, gerariam um resultado juridicamente correto. Esse é o nobre sonho!

II

Em seu primeiro artigo publicado em 1948, “The ascription of responsibility and rights”, quando de seu ingresso na Faculdade de Filosofia de Oxford, Hart procurará, sob a influência das ideias da filosofia analítica da linguagem, sobretudo de J. L. Austin e Gilbert Ryle, um primeiro acerto de contas com o pesadelo e o nobre sonho. *Ascription* tem um duplo propósito: fornecer uma explicação genuína dos conceitos e proposições jurídicas e, em segundo lugar, mostrar que tais conceitos e proposições não podem ser reduzidos a conceitos não jurídicos (tese antirreducionista). Sua afirmação inicial é que sentenças jurídicas são primariamente atributivas de responsabilidade, e não descritivas de um estado de coisas ao quais os conceitos jurídicos fariam referência. Além disso, conceitos jurídicos são fundamentalmente excepcionáveis (*defeasible*). O objetivo principal de Hart é estender sua análise antirreducionista do discurso jurídico de modo a provar que os conceitos que utilizamos para falar de uma ação humana são atributivos e excepcionáveis (*defeasible*), isso é, que sentenças da forma “ele fez isso” são primariamente usadas para atribuir responsabilidades a ações e não para descrever as condutas de uma pessoa. Para Hart, o uso primário dos conceitos jurídicos encontra-se nas decisões judiciais. (HART, 1948, p. 184). Na utilização que faz o juiz, sentenças aplicando conceitos jurídicos são “afirmações performativas” ou “palavras operativas” (HART, 1948, p. 185). Não se trata, aqui, de descrições de fatos do tipo “um contrato entre A e B existe”, mas, antes, da produção, pelo juiz de uma *decisão* (HART, 1948, p. 183). Aquilo que se decide pode ser confirmado ou reformado,

mas não pode ser dito nem verdadeiro nem falso. Portanto, afirma Hart, proferir uma decisão constitui-se em um ato de fala que não pode ser assimilado a uma asserção descritiva: a exposição correta de um conceito jurídico deve levar em consideração seu uso primário, e isso não é possível em termos de uma clarificação de sua contribuição às condições de verdade das sentenças nas quais ele ocorre. Decisões judiciais não têm valor de verdade.

Mas se o uso de conceitos jurídicos é, primariamente, atributivo, se eles não podem ser tomados como sendo notas ou qualidades de eventos ou coisas no mundo, isso é, se sua função não é descritiva, então toda tentativa de caracterizá-los como definições que, pelo gênero e diferença específica, determinariam as condições necessárias e suficientes para que algo seja, por exemplo, um contrato, está destinada ao fracasso.

Tomemos o exemplo da noção de contrato, no direito inglês, dado por Hart². Há uma lista de condições positivas requeridas para a existência de um contrato válido, e.g., ao menos duas partes, um objeto oferecido pela primeira e uma aceitação por parte da segunda. O conhecimento dessas condições não fornece, todavia, uma compreensão completa do conceito de contrato. O que é preciso, em acréscimo, é o conhecimento dos diferentes modos através dos quais a reivindicação de que há um contrato válido pode ser contestada e, desse modo, enfraquecida ou excepcionada (*defeated*). Tal defesa inclui, por exemplo, a falsidade ideológica, coação, demência e embriaguês. Desse modo, o conceito de contrato pode ser mais bem apresentado estabelecendo-se uma lista de condições necessárias e *normalmente* suficientes para a existência de um contrato válido juntamente com uma cláusula “a menos que” que explicita as condições sob as quais esta reivindicação pode ser derrotada (*defeated*). A tese forte de Hart é que *contrato* é um conceito irreduzivelmente *defeasible* (HART, 1948, p. 176). Tal noção, entretanto, embora desenvolvida com relação ao contrato, pretende ter uma aplicação muito mais ampla. De fato, é devido a tal característica dos conceitos jurídicos que a cláusula “a menos que” ou expressões como “*et cetera*” tornam-se indispensáveis para sua correta

² A mesma análise, mas agora sobre o uso da expressão “direito internacional” é feita por Hart em *The Concept of Law* (HART, 1997, p. 213-237).

caracterização (HART, 1948, p. 175). Mais ainda, Hart sustenta que a *defeasability* é uma característica fundamental do conceito de ação humana (HART, 1948, p. 188).

Assim, parece ser o caso que, se conceitos jurídicos são definidos por gênero ou diferença, bastaria aos juízes identificarem os fatos, relacioná-los ou não como casos das notas definidoras de, por exemplo, *contrato*, para que, por dedução, enunciassem uma sentença. Desse modo, identificado o direito, as proposições acerca dos fatos permitiriam ao juiz inferir a conclusão jurídica. Ou seja, os juízes encontrariam, jamais criariam o direito. Sua atividade seria, portanto, “formalista”, semelhante a uma “máquina”. Novamente o nobre sonho.

O que poderia significar, entretanto, segundo Hart, que os juízes fazem um uso excessivo da lógica? A lógica não prescreve interpretação alguma, ela simplesmente não recomenda nem uma interpretação conservadora nem progressista dos termos jurídicos. Tudo o que ela diz é que, dada uma certa interpretação de certos termos jurídicos, uma determinada conclusão irá ocorrer. Mas isso é muito diferente de afirmar-se que a sentença “Sócrates é culpado por blasfemar contra os deuses” é uma conclusão lógica de uma sentença temporal de fatos do tipo “Sócrates enunciou um discurso sobre o comportamento dos deuses em 400 a.C.”. Regras jurídicas não são regras lógicas ou linguísticas, mas, fundamentalmente, regras de decisão. A lógica nada diz acerca de como devemos classificar particulares, e este é, segundo Hart, o coração da decisão judicial.

Para esclarecer esse ponto, analisemos uma regra que diz ser proibido conduzir “*veículos* conhecidos roubados para fora das fronteiras do Estado”. Em um caso que foi levado à decisão da Suprema Corte americana, precisava-se determinar se aviões eram veículos³. Não há, nem pode haver, segundo Hart, uma única interpretação do que venha a ser um *veículo*. Existe aqui uma zona de penumbra e uma escolha deixada em aberto que não pode ser controlada por convenções linguísticas. Várias possibilidades se descortinam: 1) adotar o sentido que

³ *McBoyle v. United States*, 283 U.S. 25 (1931).

a palavra tem em um contexto não jurídico para o homem comum; 2) utilizar o sentido que a palavra recebeu em outro contexto jurídico; 3) identificar arbitrariamente certas características como condições necessárias e suficientes para a determinação do que seja um veículo, a saber, a) um instrumento utilizado para o deslocamento no solo, b) capaz de levar um ser humano e, c) capaz de autopropulsão⁴.

A escolha do juiz Oliver Holmes, relator da decisão na Suprema Corte, interpreta o que seja um veículo à luz das considerações acima, a despeito de uma outra possibilidade que o levaria a fazer uma escolha a partir dos objetivos sociais que a regra procura assegurar. Sua decisão tem como consequência, por exemplo, incluir no rol dos veículos os carrinhos de brinquedo movidos a motor e excluir bicicletas e aviões.

Seja como for, esta escolha, segundo Hart, não é nem mais nem menos “lógica” do que uma outra que preferisse interpretar o termo geral *veículo* sob a ótica de um objetivo social determinado. Preferir, em uma legislação penal, escolher o sentido que o homem comum atribuiria à expressão à custa de outros valores é, em si mesmo, uma política social. O fato de que se considerem as decisões assim tomadas como mecânicas ou automáticas apenas desconhece que mesmo essas tomadas de posição se realizam na perspectiva de algum objetivo social, ainda que conservador.

Podemos discordar do juiz Peckham no caso *Lochner v. New York*⁵, mas de modo nenhum podemos considerá-la mecânica (seja lá o que isso

⁴ De fato, Oliver Holmes, relator do caso na Suprema Corte americana, parece ter utilizado um misto dessas três possibilidades: É impossível [afirma Holmes] ler palavras que tão cuidadosamente enumeram as diferentes formas de veículos a motor e não possuem nenhuma referência a qualquer tipo de aeronaves, como incluindo aviões sob um termo cujo uso limita-se mais precisamente a uma classe diferente. Os argumentos mostraram que a fraseologia da lei apontando para veículos a motor segue as leis anteriores de Connecticut, Delaware, Ohio, Michigan e Missouri, para não mencionar os últimos regulamentos de tráfico para o distrito de Colúmbia, título 6, c. 0, parágrafo 242, nenhum dos quais poder ser suposto levantar voo.

Embora não seja provável que um criminoso vá cuidadosamente considerar o texto da lei antes de matar ou roubar, é razoável que uma justa advertência seja dada às pessoas, em uma linguagem que pessoas comuns entenderão, acerca do que pretende a lei caso determina linha seja ultrapassada. Para tornar a advertência justa, tanto quanto possível, a linha deve ser clara. Quando uma regra de conduta é estabelecida em palavras que evocam na mente comum apenas a figura de veículos movendo-se sobre a terra, a lei não pode estender-se a aviões simplesmente porque poderia parecer-nos que uma política similar aplica-se ao caso, ou sob a especulação de que, se o legislativo tivesse pensado isso, muito provavelmente palavras mais amplas teriam sido usadas. *United States v. Thind*, 261 U. S. 204, 261 U. S. 209. Julgamento reformado.

⁵ *Lochner v. New York*, 198 U.S. 45 (1905).

signifique). Nesse caso, a decisão da maioria da Suprema Corte, redigida pelo Juiz Rufus Peckham, afirma que a lei do Estado de Nova York, que limita o número de horas trabalhadas na semana e durante o dia pelos padeiros, interfere no direito dos empregadores e empregados de celebrarem contratos nessa matéria. Tal direito de contratar no domínio da atividade profissional privada faz parte integrante da liberdade do indivíduo protegida pela 14^a emenda da Constituição dos Estados Unidos, a qual estabelece que ninguém pode ser privado de sua vida, liberdade ou propriedade sem o devido processo legal.

Para Hart, essa decisão pode ser considerada um exemplo perverso de conservadorismo, mas nada há aí de automático ou mecânico, e mesmo aqueles que sustentam tal denúncia e propugnam um direito comprometido com propósitos sociais menos conservadores reconhecem que, apesar de mal direito, tais decisões fazem parte do sistema do direito. Ou seja, mesmo eles reconhecem a distinção positivista entre o direito como é o direito como deveria ser. E se tal distinção tem que ser atacada, ela tem de sê-lo em outro patamar. Deve-se sustentar que os objetivos, políticas e propósitos sociais aos quais os juízes devem apelar para que suas decisões sejam racionais são já parte do direito. Deveríamos dizer que a decisão correta acerca do caso *Lochner*, juntamente com as políticas sociais a serem implementadas pela correta interpretação da 14^a emenda à Constituição americana, estavam já ali, latentes, esperando para serem compreendidas e retiradas do texto legal. Ainda uma vez, o nobre sonho.

III

Mas foi após a Segunda Grande Guerra que a distinção positivista entre o direito como é e o direito como deveria ser foi mais sistematicamente atacada⁶. A ênfase nessa distinção teria levado à subserviência à lei do regime nazista. O slogan “positivista” “a lei é a lei” (*Gesetz ist Gesetz*) teria anestesiado o mundo jurídico na Alemanha em

⁶ Sigo aqui as análises de Hart in Hart, H. L. A. “Positivism and the Separation of Law and Morals”. *Harvard Law Review*, v. 71, n. 4, 1958: 593-629.

relação às barbáries perpetradas pelos nazistas em nome do direito. O positivismo, ao insistir na separação entre o direito e a moral, haveria contribuído substancialmente para tais horrores.

Seria preciso reconhecer, contra tal subserviência, que os princípios fundamentais da moral humanitária eram parte do próprio conceito de *Recht* ou Legalidade. Nenhuma lei positiva poderia ser válida se fosse contrária a princípios básicos da moralidade.

A resposta de Hart a essa caracterização do direito dá-se em dois momentos. Primeiramente, é preciso recordar que a ênfase no slogan “a lei é a lei” e a distinção entre direito e moral tomou, na Alemanha, um caráter sinistro, embora em outros lugares tenha sido acompanhada de atitudes liberais mais esclarecidas. Em segundo lugar, o simples fato de uma norma ser considerada juridicamente válida nada prejudica quanto a sua moralidade e quanto à resposta à questão: “Essa regra jurídica deveria ser obedecida?” Para esclarecer esse ponto, Hart analisa o conhecido caso dos denunciadores invejosos. Uma lei alemã de 1934 condenava à morte aqueles que fizessem declarações prejudiciais ao governo do Terceiro *Reich* ou que dificultassem, de qualquer modo, a defesa militar do povo alemão. Em 1944, uma mulher, desejando livrar-se do marido, denunciou-o por haver ele, durante seu período de licença do exército alemão, feito observações ofensivas sobre Hitler. Em 1949 o tribunal alemão de apelação declarou que a lei de 1934 não tinha força de lei e condenou a mulher por haver ilegalmente privado uma pessoa de sua liberdade (o que era punível de acordo com o Código Penal alemão de 1871). Essa lei de 1934, disse o tribunal, “era contrária à boa consciência e ao sentido de justiça de todos os seres humanos decentes”. Essa decisão foi saudada como um triunfo do direito natural e fracasso do positivismo jurídico.

Para Hart, entretanto, ao menos a sabedoria desse procedimento do tribunal deveria ser questionada. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer estar-se diante de duas possibilidades. Uma era deixar a mulher impune (e pode-se achar que isso seria extremamente ruim). Outra, entretanto, seria enfrentar o fato de que, se devesse ser punida, o fosse de acordo com uma lei francamente retroativa e com plena convicção dos valores jurídicos que se estariam sacrificando para que se alcançasse sua punição

penal retrospectiva. A pior das soluções, entretanto, seria negar o fato de que se está diante de uma escolha e, com isso, encobrir o dilema moral de deixar a mulher impune ou violar esse precioso princípio moral endossado pela maioria dos sistemas jurídicos segundo o qual não há crime, não há pena sem lei anterior. Isso apenas encorajaria o otimismo romântico de que os valores que consideramos superiores irão, ao fim ao cabo, fundir-se em um sistema único e que nenhum será comprometido para que possamos acomodar o outro.

Na verdade, a tese segundo a qual a lei deve ser obedecida, na suposição de que as leis moralmente iníquas não são verdadeiramente leis, é mais bem atribuída àqueles que sustentam o fundamento moral necessário das regras do direito do que propriamente aos positivistas. Para esses, ao contrário, do fato de que uma norma jurídica seja considerada válida, nada se segue quanto à questão moral final: “Esta regra jurídica deve ser obedecida?” Afinal, a lei não é a moral, ela não pode suplantar a moral. Para um positivista, sustenta Hart, as leis podem ser direito, mesmo que sejam perversas demais para serem obedecidas. Eclipsar a distinção entre o direito e a moral acarreta, finalmente, apagar uma das formas mais poderosas de crítica moral. O direito existente impõe limites à escolha e não a própria escolha, conclui Hart.

IV

Retornando agora à ideia central do artigo *Ascription* segundo a qual os conceitos jurídicos não têm uma função primariamente descritiva, vemos de que modo tal caracterização parece constituir o germe de sua resposta à dicotomia pesadelo/nobre sonho. Com efeito, o uso que é feito fundamentalmente dos conceitos jurídicos mostra que sua função primordial consiste, como em um jogo, em fazer reivindicações ou enunciar decisões, segundo regras. Há, no horizonte da prática, regras que são já supostas enquanto dando sentido àquilo que é demandado ou decidido pelos membros dessa mesma prática.

Assim, em um jogo de futebol, por exemplo, quando o juiz afirma: “você está expulso!”, ou quando um jogador reivindica ter havido falta,

não se trata de uma utilização declarativa das regras, mas de um uso que supõe já um conjunto de direitos e deveres que fornecem sentido ao exercício do jogo. Tudo o que importa é que os praticantes compartilhem uma atividade já constituída segundo regras.

É claro que se, por exemplo, o juiz chutar a bola, fizer um gol e correr comemorando, algo de muito errado estará ocorrendo, e os participantes não mais se reconhecerão na prática em que supunham estar. Há, portanto, quando uma regra permite três substituições durante uma partida de futebol, algo mais do que uma simples previsão daquilo que os juízes farão quando uma substituição for requerida pelo técnico durante a partida. Tal situação não será, com certeza, um pesadelo. Isso tudo não elimina, é claro, a possibilidade de que haja discordância sobre uma regra particular, por exemplo, sobre o impedimento.

Portanto, se há uma prática social, como o direito, por exemplo, então aqueles que dela participam reconhecem e sabem o que é requerido pelas regras. O fato de que possa haver discordância toma sentido dentro da própria prática. Não há pesadelo.

Referências

HART, H. L. A. “American Jurisprudence through English Eyes: The Nightmare and the Noble Dream”. *Georgia Law Review* II, 1977. Tradução brasileira “A Teoria do Direito Americano pelos olhos ingleses: O pesadelo e o nobre sonho”. In: *Ensaios sobre Teoria do direito e Filosofia*. Tradução José Garcez Ghirardi e Lenita Maria Rimoli Esteves. Rio de Janeiro, Ed. Elsevier, 2010, p. 137-161.

_____. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. “The ascription of responsibility and rights”. *Proceedings of the aristotelian society*. New Series, vol 49, 1948-1949: 171-194.

_____. “Positivism and the Separation of Law and Morals”. *Harvard Law Review*. V. 71, n. 4, 1958: 593-629.

HOLMES, Oliver. *The Path of the Law*. Boston: Applewood Books, 2006.

SOBRE OS COLABORADORES

DENILSON WERLE

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutor pelo CEBRAP/SP. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

DENIS COITIINHO SILVEIRA

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e pós-doutor pela London School of Economics and Political Science, Grã-Bretnha, bem como pelo CEBRAP/SP. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel e pesquisador do CNPq.

JOÃO HOBUSS

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pós-doutor pela Université de Paris 1, Panthéon – Sorbonne, França. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

MANOEL VASCONCELLOS

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e pós-doutor pela Universidade do Porto, Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

MARCELO DE ARAÚJO

Doutor em Filosofia pela Universdiade de Konstanz, Alemanha e pós-doutor também pela Universität Konstanz, Alemanha. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ e da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Pesquisador do CNPq.

MARISA DIVENOSA

Doutora em Filosofia pela Université de Provence, França. Professora da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidad de Buenos Aires – UBA e da Faculdade de Humanidades da Universidad Nacional de Mar del Plata – UNMdP, Argentina.

OSWALDO GIACÓIA JÚNIOR

Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin e pós-doutor pela Universidade de Lecce, bem como pela Universidade de Viena e pela Freie Universität Berlin. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e pesquisador do CNPq.

PERCY LEHNING

Ph.D. em Ciência Política na Erasmus University Rotterdam, Holanda. Professor Emérito de Teoria Política na Erasmus University Rotterdam, Holanda. Foi professor na London School of Economics and Political Science, Grã-Bretanha e Professor Visitante na Universidade de Harvard, EUA.

RICARDO BINS DI NAPOLI

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e pós-doutor pela Universidade de Oxford, Grã-Bretanha. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM.

RICARDO NAVIA

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor do Departamento de Filosofia da Universidad de la República del Uruguay – UDELAR e pesquisador da Agencia Nacional de Investigación e Innovación – ANII.

RODRIGO GUERIZOLI

Doutor em Filosofia pela Universidade de Colônia, Alemanha e pós-doutor pela Humbolt Universität zu Berlin, Alemanha, bem como pela UFRJ. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e pesquisador do CNPq.

TODD HEDRICK

Ph.D. em Filosofia pela Northwestern University, EUA. Professor do Departamento de Filosofia na Michigan State University, EUA - Estados Unidos da América.

ULYSSES PINHEIRO

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pós-doutor pela Stanford University, EUA. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e pesquisador do CNPq.

WLADIMIR LISBOA

Doutor em Filosofia pela Université de Paris I, Panthéon – Sorbonne, França. Professor da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Pesquisador do CNPq.



Editora e Gráfica Universitária
PREC - UFPel