Cleide Calgaro
Luis Fernando Biasoli
Cesar Augusto Erthal
(Orgs.)

# ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

EDUCS

# Ética e Direitos Humanos


**Organizadores:**

Cleide Calgaro

Doutora em Ciências Sociais na linha de pesquisa “Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania” (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorado em Filosofia (2015) e Pós-Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora e pesquisadora no Mestrado e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Mestre em Direito na linha de pesquisa “Direito Ambiental e Biodireito” (2006) e Mestre em Filosofia na linha de pesquisa “Problemas Interdisciplinares de Ética” (2015) ambas pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Luis Fernando Biasoli

Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Cesar Augusto Erthal

Mestre em Filosofia pela PUCRS. Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).



EDUCS

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Presidente:*
Ambrósio Luiz Bonalume

*Vice-presidente:*
Carlos Heinen

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Reitor:*
Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e Desenvolvimento Tecnológico:*
Odacir Deonisio Graciolli

*Pró-Reitor Acadêmico:*
Marcelo Rossato

*Diretor Administrativo:*
Cesar Augusto Bernardi

*Chefe de Gabinete:*
Gelson Leonardo Rech

*Coordenador da Educs:*
Renato Henrichs

**CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS**

Adir Ubaldo Rech (UCS)
Asdrubal Falavigna (UCS)
Cesar Augusto Bernardi (UCS)
Jayme Paviani (UCS)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Marcia Maria Cappellano dos Santos (UCS)
Paulo César Nodari (UCS) – presidente
Tânia Maris de Azevedo (UCS)

# Ética e Direitos Humanos


**Organizadores:**

Cleide Calgaro

Doutora em Ciências Sociais na linha de pesquisa “Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania” (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorado em Filosofia (2015) e Pós-Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora e pesquisadora no Mestrado e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Mestre em Direito na linha de pesquisa “Direito Ambiental e Biodireito” (2006) e Mestre em Filosofia na linha de pesquisa “Problemas Interdisciplinares de Ética” (2015) ambas pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Luis Fernando Biasoli

Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Cesar Augusto Erthal

Mestre em Filosofia pela PUCRS. Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).



EDUCS

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

E84 Ética e direitos humanos [recurso eletrônico] / org. Cleide Calgaro, Luis Fernando Biasoli, Cesar Augusto Erthal. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2016.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-815-3
Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.

1. Ética. 2. Direitos humanos. I. Calgaro, Cleide, 1976-. II. Biasoli, Luis Fernando, 1975-. III. Erthal, Cesar Augusto, 1970-.

CDU 2. ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

| | |
|---|---|
| 1. Ética | 17 |
| 2. Direitos humanos | 342.7 |

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291

EDUCS

**EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul**
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972– Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – *E-mail:* educs@ucs.br

## Sumário

**Apresentação ..... 8**
Cleide Calgaro

**Prefácio ..... 10**
Paulo César Nodari

**Breves considerações sobre a ética tomasiana e os direitos humanos..... 16**
Idalgo José Sangalli

**O jusnaturalismo em Locke. Os direitos naturais inalienáveis do indivíduo 30**
Paulo César Nodari

**Ética como liberdade política de contestação ao estado: uma crítica à ética política kelseniana..... 52**
Newton de Oliveira Lima

**A cidade sustentável é uma construção epistêmica e de garantia de direitos fundamentais ..... 70**
Adir Ubaldo Rech

***Casos do Romualdo*: leituras de um século de humor ..... 94**
Agemir Bavaresco

**A abrangência do direito: a defensoria pública como instrumento do estado para reconhecimento. Um estudo de caso sobre a comarca de Belo Horizonte ..... 110**
Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia
Janaina Santos Curi

**Ética da alteridade e democracia por vir: o politicamente outro..... 131**
Augusto Jobim do Amaral
Gustavo Oliveira de Lima Pereira

**O impacto socioambiental do hiperconsumo na sociedade moderna e a sustentabilidade ..... 147**
Agostinho Oli Koppe Pereira
Cleide Calgaro
Giovani Orso Borile

**O direito da pessoa adulta e idosa à aprendizagem: ser e conviver na era da informação e da comunicação ..... 165**
Delcio Antônio Agliardi

**O “direito de dizer não” e a constituição em Hegel ..... 179**
Mateus Salvadori

**Declaração universal dos direitos humanos e sua leitura sob o olhar do personalismo ontológico proposto por Elio Sgreccia .....**
Franco Scariot

**Autoconhecimento e felicidade: um diálogo com Montaigne ..... 202**
Janete Maria Bonfanti

**A dialética da guerra e da paz na filosofia do direito de Hegel ..... 216**
Luis Fernando Biasoli

**Hegel e o tribunal da história como critério de justiça não formal..... 241**
Mateus Salvadori

**A caminho de uma eugenia liberal? Seria a eugenia um direito a ser reivindicado? ..... 257**
Alexandre Paludo Bressiani
Paulo César Nodari

**Aristóteles, comunitarista? ..... 286**
Keberson Bresolin
Kelin Valeirão

**Democracia, consumo e meio ambiente: análise da diretiva habitats à luz da evolução histórica da proteção ambiental na União Europeia ..... 296**
Marcelo Terra Reis
Mariângela Guerreiro Milhoranza

**A questão ambiental, os direitos humanos e a casa hospitaleira ..... 309**
André Brayner de Farias

**Por uma fenomenologia da opinião pública ..... 322**
Francisco Jozivan Guedes de Lima
Agemir Bavaresco
Oscar P. Portales

**Posfácio ..... 350**
Luis Fernando Biasoli

# Apresentação

Dra. Cleide Calgaro

Este livro, coletânea, que se apresenta à comunidade científica com o título: *Ética e Direitos Humanos*, possui vínculo direto com a pesquisa realizada no Núcleo de Inovação e Desenvolvimento (NID), *Observatório da Cultura da Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente* está institucionalmente implantado no Centro de Ciências Humanas e Educação (CCHE), como subsidiário tanto ao Programa de Pós-Graduação em Educação como ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, contando, também, na sua formatação, com docentes e pesquisadores das diversas áreas do saber e não apenas da Filosofia e da Educação. Além disso, o projeto é desenvolvido em conjunto com a Universidade Católica de Brasília (UCB).

Por outro lado, a pesquisa também foi desenvolvida por mim, em nível de pós-doutorado – Filosofia –, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e continua sendo desenvolvida no Observatório de Cultura da Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente e no Mestrado Acadêmico em Direito, na Universidade de Caxias do Sul. No mesmo contexto de estudos, o Prof. Dr. Luis Fernando Biasoli, também desenvolve pesquisas sobre o tema na Universidade de Caxias do Sul, no Observatório de Cultura da Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente. E o Prof. Me. Cesar Augusto Erthal também desenvolve pesquisas sobre o tema no Doutorado em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

O escopo da presente obra é de apresentar ao debate da comunidade científica estudos, ensaios teóricos, debates conceituais sobre o estado da arte referente à temática estudada na pesquisa referida.

O livro não apresenta resultados da pesquisa, por que a mesma não está concluída. O grupo de pesquisadores sentiu a necessidade de juntar, numa obra, opiniões e entendimentos de pesquisadores de distintas instituições – UCS, Unisinos, PUCRS, Ufop, UPel, UFPB, Facos, UFPI, entre outras –, sobre o tema pesquisado, possibilitando, assim, a ampliação das discussões sobre ética e direitos humanos.

Destaca-se a contribuição, com textos na presente obra, tanto de discentes – da Graduação e do Mestrado – quanto de mestres e doutores, momento em que o conhecimento pesquisado é socializado perante a comunidade acadêmica e a

sociedade em geral. Nesse contexto, a coletânea ora apresentada possui seus textos relacionados à linha de pesquisa "Ética e Direitos Humanos", do Observatório de Cultura da Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente.

Conforme se pode notar, pelos títulos dos capítulos e pelas exposições, todos estão articulados sobre o tema central, da ética e dos direitos humanos, e permeiam a discussão importante pautada na preocupação da cultura de paz, que está relacionada à prevenção e à resolução não violenta dos conflitos e ao respeito aos direitos humanos e à ética, buscando, através desses pontos comuns, a revisão crítica não só da bibliografia, como também da postura social do cidadão enquanto partícipe do momento histórico moderno, em vias de ultrapassar os portais da pós-modernidade, para alcançar uma nova ética preocupada com questões voltadas aos direitos humanos.

Assim, a presente obra concede à comunidade acadêmica material crítico sobre o tema da pesquisa voltada para as questões de ética e direitos humanos. Este material, adequado para abrir novos horizontes ao aprimoramento filosófico, social, jurídico é capaz de oferecer análise crítica ao desenvolvimento de novas posturas frente à sociedade, as quais possibilitem uma sociedade voltada para a cultura de paz, a solidariedade e o respeito ao meio ambiente e ao ser humano.

# Prefácio

Dr. Paulo César Nodari

Vive-se uma época singular com profundas transformações. Nenhuma época conseguiu, como a atual, apresentar o seu conhecimento acerca do ser humano, de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão fácil e rápido. Porém, nenhuma época soube menos que a nossa quem de fato é o ser humano. Nunca, como hoje, o ser humano assumiu um aspecto tão problemático como atualmente. Alcança-se uma idade áurea no que diz respeito, especialmente, às comodidades de infraestrutura da vida cotidiana, às facilidades de transações financeiras, à rapidez de comunicação, às invenções tecnológicas em todos os segmentos e áreas científicas, às especializações do saber até nos seus mínimos detalhes, às publicações impressas e digitais sobre tudo, inclusive, sobre o ser humano. No entanto, por outro lado, vive-se, talvez, uma das mais notáveis crises, evidentemente, não é a mera referência à atual crise política de representatividade, no Brasil, que é, evidentemente, muito preocupante. Trata-se da referência, sobremaneira, à época em que se vive nos dias atuais, caracterizando-se como uma época das mais profundas angústias do ser humano, com respeito à sua identidade, ao seu destino e do rebaixamento do ser humano em níveis antes insuspeitados.

E uma época de conhecimento e crescimento na consciência dos valores humanos fundamentais, sabe-se da importância da efetivação dos direitos humanos, já oficializados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, mas, paradoxalmente, vê-se, também, uma época em que, cada vez mais, progrede e se alastra o desrespeito, a intolerância. Tem crescido no Brasil e no mundo diversas modalidades de fundamentalismo, de maniqueísmo, de agressão, de atentado, e diferentes tipos de violência. E por quê? Com muita probabilidade, essa é uma das perguntas que não cala todos quantos trabalham e sonham com uma convivência mais justa, cidadã e digna para todos os cidadãos do mundo. Como todos sabem a resposta a essa pergunta não é simples e resolutiva. É uma resposta que muitos, no decorrer da História da civilização humana, buscaram e buscam.

O ser humano deve ser compreendido como um nó, uma vertente de relações em que ele está voltado para todas as direções. Ele é pessoa, isto é, é um ser aberto à participação, à solidariedade e à comunhão. E isso porque, quanto mais o ser humano se comunica, sai de si, doa-se e recebe o dom do outro, tanto

mais ele se realiza como pessoa que é. Ele é inteligente e livre. O ser humano não quer ser apenas beneficiário, mas participante do projeto coletivo e só assim ele se faz sujeito da História. Contudo, para tanto, cada um precisa se sentir singular como diferente, por conta de que ele pensa e participa da construção de projeto comum, impedindo que a diferença se transforme em desigualdade, pois a igualdade na dignidade e no direito sustentam a justiça social de uma mesma e única humanidade.

Por isso, tanto o construir como o vivenciar a paz não é como se fosse apropriação de um objeto qualquer. Trata-se de uma força vital que move e deve ser assumida e construída por nós. É uma capacidade que permite pensar a diversidade constitutiva dos povos e na unidade da diversidade das culturas, povos e nações. Em diferentes esferas, sejam elas socioculturais, sejam escolares, a paz pode ser considerada de diversas maneiras e refletida em diferentes formas de agir. Os líderes nessas instâncias agem distintamente, porque especialmente na diversidade é que a paz se faz presente. Afirma Guimarães: "A paz não é um estado dado, mas algo a ser instaurado e construído por nós, e da qual não somos clientes ou seus beneficiários, mas sujeitos e co-criadores."[1] Essa postura perpassa todas as organizações sejam quais forem: militares, sociais, políticas, religiosas, educacionais. O que auxilia no embate desses grupos e de instituições não é o grau e a escala de poder que as determina, mas sim o diálogo incansável pela construção de uma cultura de paz, que permita que a diversidade faça parte e enriqueça o todo. A construção de uma cultura de paz necessita de um exercício generoso de diálogo entre os seres de forma individual e coletiva e, dessa forma, a paz é sempre vista como uma construção de todos e não um simples decreto deste ou daquele poder. Exatamente por residir na heterogeneidade, ela nos permite pensar em uma cultura de paz, mas possamos, inclusive, falar de culturas de paz. Portanto, sendo um processo infindo devemos refletir e construir a paz. Segundo Guimarães: "Como permanente possibilidade de efetuação, a paz ao mesmo tempo se dá e se perde, se revela e se esconde, mostrando-se na sua eventualidade, imperfeição e incompletude."[2]

Sendo o conflito e os desafios constitutivos da existência humana, a linguagem dialógica se torna, por excelência, o meio e a instância privilegiada para a busca da paz. Na e pela linguagem a paz encontra espaço propício para se

[1] GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*: sentidos e dilemas. Caxias: Educs, 2005. p. 191.
[2] Ibidem, p. 192.

desenvolver enquanto âmbito e espaço argumentativo. Trata-se de privilegiar um amplo e aberto processo democrático, reflexivo e crítico. Esse espaço argumentativo assume uma dupla dimensão. Por um lado, é preciso criticar todas as formas de violência, na tentativa de buscar critérios de análise e compreensão de como ocorre a produção e a expressão da violência na sociedade, construindo, por sua vez, um sistema capaz de vigilância e de controle a tais mecanismos de produção. Por outro lado, urge pensar e efetivar alternativas e possibilidades que se concentrem no planejamento, detalhamento e na caracterização de uma agenda e de um projeto de paz arrojado, ainda que seja exercício de imaginação utópica.

Será, pois, possível olhar a violência e a guerra não mais como a última palavra sobre a realidade, uma espécie de sentença para a qual todos estariam condenados. A paz é mais forte do que a violência. Urge dar à paz contornos melhor definidos e ousados. A paz não é algo acabado ou um objeto do qual se detém a posse como se fosse uma espécie de mercadoria. A paz é muito mais um acontecimento. É uma atitude. É um comportamento. É um processo com o qual todos precisam se engajar. É um projeto de ação de forma a incluir o corpo social, político e econômico numa ampla e solidária visão de paz. O projeto poderá virar movimento em curso, muito mais do que uma simples meta a ser alcançada estática e individualmente. Por isso, não é possível aceitar passivamente a violência como se ela fosse natural. Ao contrário, é urgente indignar-se diante de gestos e atitudes de agressão e violência sejam eles cometidos por quem for. É compromisso inadiável de cada um e de todos. É a capacidade de assumir com responsabilidade os conflitos existentes e emergentes, buscando resolvê-los sem causar mais violência. E isso significa assumir com convicção e paixão a educação como possibilidade de instauração da paz. Afinal de contas cada cidadão é, por assim dizer, um potencial educador e guardião da paz.

Tomando em consideração o supracitado e o processo atitudinal acerca de todo cidadão que busca participar e fomentar a cultura de paz, é relevante, ainda que em breve consideração, a reflexão de Eric Weil sobre o binômio razão e violência. Na obra, *Lógica da filosofia*, Weil afirma que o ser humano é um animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente, de linguagem racional. É o esforço do ser humano em pensar, falar e viver de forma racional o que o caracteriza como ser racional. Para Weil, não obstante o ser humano não temer sequer a morte, ele teme o que é não razão, o irracional, tendo medo, por conseguinte, da violência. A não razão que conduz o ser humano à violência é

uma atitude irracional e se constitui num obstáculo à realização de sua própria humanidade. Ele só pode reconhecer-se como ser violento, porque ele é um ser dotado de razão. Ele, porém, só descobre e se compreende que é violento, porque traz em si a exigência de não violência, que é a própria exigência da razão. O ser humano, enquanto ser de possibilidade, pode ser de razão ou de violência. Eis como Weil se expressa acerca da tensão ou, então, do conflito.

> Se a tese da maldade essencial do homem revela-se contraditória em si mesma, entretanto, ela é útil para relembrar ao seu crítico que o ser humano só é moral *porque* é, ao mesmo tempo, imoral: ele pode ser bom *porque* pode ser mau, e inversamente. Isso não quer dizer que as duas visões sejam falsas sob todos os aspectos; elas são verdadeiras, mas somente quando tomadas juntas. A experiência mais comum o confirma e a observação mostra isso em toda moral concreta, em todo sistema de regras que domine, ou pretenda dominar, a vida de uma comunidade histórica: em todos os lugares as crianças são educadas, os que são considerados essencialmente, isto é, irremediavelmente, ineducáveis, são eliminados, os que vivem segundo a moral (qualquer que seja o seu conteúdo concreto) são honrados. O homem não é *naturalmente* bom, mas também não é *naturalmente* mau; mais exatamente, quem possuísse uma ou outra dessas qualidades como se possui qualidades físicas não seria um homem, mas um animal ou um deus. O indivíduo deve ser conduzido ao bem, deve ser educado – e, portanto, deve poder sê-lo – para querer o bem e para evitar o mal; se abstrairmos dessa educação, ele não é nem bom nem mau, ele é, como se diz, amoral, não imoral, porque essa abstração o transforma em animal.[3]

O ser humano é um ser capaz de razão e de violência. A liberdade escolhe entre a razão e a violência. A razão é constitutiva da própria humanidade de cada um e de toda a humanidade. O desejo de universalidade é o desejo da razão e não da violência. O discurso deve ser no sentido de que apenas a não violência deve ser vista como universal. O ser humano, então, não pode aproximar-se da universalidade a não ser fazendo opção à não violência. Logo, para Weil, a não violência é o ponto de partida, a condição e o objetivo de toda a filosofia. O ser humano que optou pela razão e pela não violência deve enfrentar a violência manifesta na história e não pode deixar de entrar no campo da ação política, a fim de trabalhar pela chegada de um mundo em que a razão e a não violência prevaleçam nas relações humanas. Lutar contra a violência é assumir na vida prática a opção contra a violência. O ser humano que optou pela razão precisa agir para encarnar a razão no mundo.

[3] WEIL, Eric. *Filosofia moral*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 18.

> O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso quer dizer, portanto, – e está destinado a dizer exatamente o que há pouco parecia surpreender, isto é –, que os homens não costumam dispor da razão e da linguagem razoável, mas que *devem* delas dispor para serem homens *plenamente*. O homem natural é um animal; o homem tal como ele quer ser, tal como ele quer que o outro seja para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável. O que a ciência descreve é apenas a matéria à qual é ainda preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo.[4]

A não violência é uma atitude racional do ser humano no mundo. A não violência não é apenas uma exigência filosófica, é também uma exigência política. O progresso rumo à não violência define para a política o sentido da história. Para Weil, a violência foi e ainda é causa motora da história, embora a eliminação da violência seja sua causa final. Mesmo que Weil reconheça que a violência impulsione e se constitua no motor propulsor do progresso, ele acredita que o homem racional opte pela não violência. Em outras palavras, o político deverá ser capaz de empregar meios para construir a não violência. Nesse sentido, Weil acredita ser necessário empregar toda a energia a serviço da não violência. O ser humano é a tensão dialética entre o que é e o que deve ser. Ele é natureza dada e descritível e também está em busca do ser verdadeiro, ser que nunca é dado nem pode ser descrito. Ele é essencialmente seu próprio devir. Ele é o único ser que consegue ao mesmo tempo querer o que ele quer ser e também o que ele não quer ser.[5]

Weil, portanto, posiciona-se decididamente contra a não violência. A violência contradiz radicalmente a exigência da razão que o ser humano tem em si e constitui a base de sua humanidade. Para Weil, para que o ser humano se torne real e plenamente um homem, o indivíduo deve optar livremente pela razão, renunciando à violência. Weil não ignora que o ser humano é um ser de necessidades, desejos e paixões e, como tal, um ser violento. Mas se ele é capaz de se compreender como um ser violento é porque já traz em si a ideia de não violência. Há duas possibilidades bem definidas: ser violento ou ser não violento.[6]

Pode-se afirmar que, em Weil, a violência é o conceito que ameaça o ser humano em sua própria humanidade. Ela desumaniza tanto o ser humano enquanto tal como também a humanidade em sua totalidade. A violência é irracionalidade. É a contradição. Assim sendo, o ser humano precisa

[4] WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 14.
[5] Ibidem, p. 15.
[6] Ibidem, p. 18.

decididamente afastar-se da violência e optar definitivamente pela não violência. Só a exigência de não violência pode consolidar a humanidade no ser humano. A não violência deve ser não apenas baliza para o pensamento do ser humano, mas, também, determinar sua atitude de vida, seu comportamento com os outros e sua participação na História. Ele precisa assumir a responsabilidade de tornar a História, paulatina e progressivamente, menos violenta e mais defensora da legalidade e da legitimidade, tanto dos direitos fundamentais dos seres humanos, como, também, dos novos direitos.

Lembrando as palavras do Papa Francisco, pode-se salientar, nesse sentido, que não é possível conceber e analisar a crise mundial que assola nossa época apenas em uma perspectiva ambiental. Faz-se, pois, urgente entendê-la, a partir das diferentes perspectivas e não de maneira isolada e estática, mas dinâmica e em conexão, uma vez ser a atual crise mundial complexa, envolvendo todas as áreas da vida dos seres vivos, tanto os racionais, como os não racionais. Ele lembra a insiste que o princípio do bem comum é inseparável da ecologia humana, exercendo, por conseguinte, um papel central na ética social, uma vez que o mesmo pressupõe o respeito pela pessoa humana e almeja o desenvolvimento integral.[7] Segundo o Papa Francisco:

> Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres.[8]

Que as reflexões e capítulos deste texto que ora se apresenta ao público possam auxiliar na consciência ativa e participativa da cidadania ambiental cosmopolita, porque, segundo o Papa Francisco, não será possível sanar as relações com o meio ambiente, sem curar as relações humanas fundamentais,[9] tornando-se, pois, urgente a superação da cultura do relativismo ético, reduzindo as relações fundamentais do ser humano a vínculos de consumo, de necessidade, de benefício, de bem-estar e da fruição do progresso mercadológico.[10]

---

[7] PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica do Sumo Pontífice: Laudato Si'. Louvado sejas.* Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015, n. 156-157, p. 94-95.
[8] Ibidem, n. 158, p. 95.
[9] Ibidem, n. 119, p. 75.
[10] Ibidem, n. 123, p. 76.

# Breves considerações sobre a ética tomasiana e os direitos humanos

Idalgo José Sangalli*

## Introdução

Não dá para entender adequadamente as bases que estruturaram a teoria dos direitos humanos do século XX sem considerar, mesmo que brevemente e em linhas gerais, alguns elementos fornecidos pela reflexão ética elaborada por Tomás de Aquino, 700 anos antes. Ater-se a alguns argumentos metafísico-políticos desenvolvidos na chamada "segunda escolástica", escola de pensamento dominante na Península Ibérica, nos séculos XVI e XVII, com autores como, por exemplo, Francisco de Vitória (1483-1546) e Francisco Suárez (1548-1617) e, concomitante a isso, com o próprio debate a partir do direito dos indígenas surgido principalmente das 'conquistas' das novas terras, contribuíram, sem dúvida, para entender os antecedentes mais próximos dos teóricos dos direitos humanos da modernidade. Entretanto, não se deve ignorar e até parece ser necessário voltar um pouco mais nas próprias fontes históricas, com pensadores escolásticos que refletiram sobre o tema do direito natural. Por exemplo, a questão da racionalidade como diferença específica dos seres humanos em relação aos outros seres, e que, portanto, entre seres humanos a diferença desaparece, permitindo colocar o argumento de que todo homem tem igual dignidade, reforçando o paradigma cristão da criação do homem à imagem e semelhança do Criador. Pode-se concordar que o direito natural parece não ter uma história no sentido de ser perene, mas há uma história das reflexões construídas por grandes nomes da filosofia moral ou ética que trataram da lei ou do direito natural.

A pretensão aqui é abordar, mesmo que parcialmente, algumas ideias da ética tomasiana que contribuíram diretamente ou indiretamente para a construção moderna da concepção dos direitos humanos, que foi formalizada e adotada pela Organização das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948, com o famoso título *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. O hiato histórico entre o contexto da escolástica de Tomás de Aquino e o período liberal e neoliberal, do pós-Segunda Guerra Mundial, é extenso e muitas contribuições teóricas foram

* Doutor em Filosofia e professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no curso de Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: ijsangal@ucs.br

feitas por diversos filósofos nesse longo período. No entanto, perguntar sobre os frutos da reflexão tomasiana, nas questões ético-morais rumo à elaboração e à consolidação dos direitos humanos, exige retomar alguns conceitos presentes no pensamento aristotélico-escolástico, a partir de questões como: O que é a lei? O que é natural? O que significa racional? Os temas são amplos e não se trata de estabelecer comparações e muito menos discutir as atuais ameaças aos direitos humanos e o rompimento com o Estado Democrático de Direito, mas somente tentar compreender alguns aspectos da ética ou da teoria do direito natural tomasiana. Também não se trata de entrar na complexa questão da relação entre a lei natural (direito natural) e o direito das gentes.

## A posição de Tomás de Aquino

O projeto da filosofia prática aristotélica consistiu em mostrar que, no exercício virtuoso, na atualização pelo hábito das disposições morais presentes naturalmente em cada ser humano apenas potencialmente, poderia conduzir à felicidade. A prática das virtudes, com forte atuação persuasiva da razão enquanto *prudência* (*phronesis*), como o melhor caminho e o meio-termo bom, correto e justo do ser humano atingir a *eudaimonia*, seja ela entendida ou como uma atividade teorética (contemplativa) do filósofo, ou como a prática das virtudes políticas do cidadão, vai ser também o caminho filosófico de Tomás de Aquino na *Prima secundae* de sua principal obra: *Summa Theologiae* (*STh.*). Obviamente, ao elaborar a sua *teologia moral*, entendida como síntese filosófico-teológica, Tomás "investigou, analisou e expandiu conceitos fundamentais da ética filosófica de Aristóteles".[1]

A novidade da *STh.* foi que Tomás encontrou uma maneira de introduzir uma extensa reflexão moral que tem como tema o ato humano, o ator humano ou o autor de sua própria obra, e de transformá-la num assunto de teologia, de teologia moral. O motivo dessa empreitada da *secunda pars* da obra, que foi escrita simultaneamente com a preparação do seu comentário referente aos dez livros da *Ética Nicomaquéia,* segundo Pich,[2] está no fato de que, pela abordagem metafísica, o homem, sendo individuado na matéria, perde em capacidades operativas, perde a perfeição da natureza específica, pois esta acaba sendo

[1] PICH, R. H. Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes.* Florianópolis: UFSC, 2011. p. 110.
[2] Idem.

reduzida ao substrato material. E retornar ao homem com a lei com a finalidade de praticá-la, então, torna-se parcialmente ineficaz, pois a lei é dada *in communi.* A lei, geral e comum a todos, não alcança o indivíduo na sua individualidade. O problema agora é sobre como fazer o indivíduo humano, em sua particular individualidade, chegar às suas escolhas perfeitas individualmente. Para tal tarefa, a lei é necessária e, segundo o credo cristão já demonstrado por Agostinho, também a graça é necessária. Para construir, entretanto, uma resposta adequada, sem abandonar os pressupostos da ética aristotélica, Tomás precisa examinar o processo interior de geração das escolhas e, então, garantir uma constituição interior do indivíduo, com o fim de recuperar aquela perfeição que a natureza não lhe deu, ou melhor, que possui apenas a potencialidade para tal perfeição. Poderá, portanto, recuperá-la através do *habitus* de aquisição ou de recebimento por infusão da graça divina.

O estudioso alemão Honnefelder indica-nos o itinerário da teoria da lei natural quando avalia que

> foi Tomás de Aquino quem, por primeiro, desenvolveu o que poderíamos chamar de uma teoria consistente da lei natural (lex naturalis), e é essa teoria aquela sem a qual os teóricos da Segunda Escolástica como Francisco de Vitória, Suárez e Vásquez não teriam sido capazes de formular as suas teorias altamente diferenciadas do direito natural – teorias sem as quais teóricos da lei tardios, como Grotius e Pufendorf, não teriam desenvolvido a concepção moderna dos direitos humanos e da lei internacional (ius gentium).[3]

Homem de forte convicção tomista, o dominicano Vitória foi o responsável por revolucionar o estudo universitário em Salamanca. Como requisito aos estudos teológicos, ele insere a elaboração argumentativa de comentários à *STh.* de Tomás, em lugar da usual e clássica análise seguida da elaboração de comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, como era costume nas lições com estudantes universitários de teologia. A opção pela *Suma* como texto-base para as investigações teológicas e filosóficas, e não mais as *Sentenças*, vinha sendo feita pela Ordem Dominicana, em locais isolados desde o século XIV, e por tomistas nos primeiros anos do século XVI. Há consenso em considerar que coube à Francisco de Vitória a consolidação dessa mudança e a renovação do tomismo, e aos seus discípulos coube a tarefa da multiplicação de edições das obras de

[3] HONNEFELDER, Ludger. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a Segunda Escolástica. Trad. de Roberto H. Pich. *Teocomunicação*, Porto Alegre , v. 40, n.3, p. 325, set./dez. 2010.

Tomás. Disso decorre que o século XVI expôs toda a sua teologia clássica na forma de comentários à *Suma* de Tomás acompanhado do filosofar do tipo aristotélico e, portanto, suas principais ideias, pontualmente em torno da *Lex naturalis,* foram lidas, estudadas e reinterpretadas pelos pensadores modernos.

Numa análise, por exemplo, do pensamento de Hugo Grócio e Thomás Hobbes, pode-se perceber que, no pensamento jurídico moderno, não é possível sustentar um tipo de "ressurgimento" da doutrina do Direito Natural, mas isso não significa que não se tenha conservado como relevante categoria jurídica para a correção dos defeitos do direito positivo e, obviamente, na busca do bem social. Ao falar da sobrevivência do Direito Natural nas concepções jusfilosóficas da modernidade, Bobbio justifica: "A função sub-rogatória do Direito Natural, no caso das lacunas do direito positivo, é uma concepção tão difundida entre os escritores do século XVII e do século XVIII que podemos verdadeiramente considerá-la como uma '*communis opinio*'."[4] É nessa perspectiva que a concepção de lei natural, de direito natural tomasiano, mesmo que, por vezes, mitigado, fragmentado ou mal-interpretado, contribuiu para a formulação de teorias juspositivistas modernas e na culminância dos direitos humanos na contemporaneidade.

Antes de indicar qualquer aspecto da teoria tomasiana, embora sendo um componente interno da teoria, é importante não esquecer que a organização da *STh,* em seu todo e especificamente sobre o tema da justiça, comporta elementos tanto filosóficos quanto teológicos. No critério de medida, isto é, do meio termo entre o excesso e a falta, concentra-se a sua concepção de justiça.[5] O critério aristotélico de igualdade, tanto geométrico quanto aritmético, está na virtude da justiça também adotado por Tomás. Embora possa soar aos nossos ouvidos como um critério matemático, as medidas de igualdade são de domínio filosófico prático da tradição antiga e medieval e fazem parte da conceituação da Justiça em seu sentido estrito, enquanto distributiva e corretiva. Isto não esgota o sentido de Justiça, isto é, a Justiça é, antes de tudo, algo mais universal, é uma virtude ligada à parte cognoscitiva da alma humana e está associada à lei natural que participa da lei eterna pela consciência e pela razão humana.[6] Percebe-se, portanto, que

[4] BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. Trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 42-43.
[5] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* IIa-IIae, q. 58, a. 10.
[6] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 94, a. 2.

elementos teológicos e filosóficos são sistematizados e, assim, apontam para uma das principais características do pensamento tomasiano.

Também um outro componente característico do pensamento tomasiano e de seus seguidores é a preocupação cada vez mais saliente no reconhecimento de necessidades e direitos sociais das comunidades humanas. Questões em torno de necessidades do cotidiano, como da propriedade e do trabalho, fazem parte não só dos ensinos escolásticos, como também entram na ordem do discurso, ou melhor, tornam-se cada vez mais problemas geradores de discurso no embate entre a autoridade da lei natural sobre a lei humana ou positiva. Como exemplos centrais dos debates, temos a pena de morte e a velha questão da escravidão. Essas e outras questões ligadas à economia e à vida cotidiana indicam que as reflexões filosófico-teológicas em torno de assuntos político-jurídicos e sociais iniciaram na Escolástica, demonstrando a tentativa de encontrar soluções racionais e úteis. Inicia-se a superação da mentalidade política e social de resignação, de contentamento com a condição social mundana e de devoção pela intimidade da vontade, conforme justificação filosófico-teológica da abordagem agostiniana, e tenta-se apontar ao homem do Medievo o caminho da superação, sem negar a importância da via da interioridade da alma e do caminho do amor, em que deve assumir-se como sujeito da razão prática, que sabe usar suas faculdades do pensar, do agir e do fazer.[7]

## A definição de *lei*, sua racionalidade e a *natureza* da lei natural

Assim como há diversidade, existem graus de perfeição e de potencialidade em todas as coisas criadas por Deus, e tudo tem a sua finalidade. Diferentemente de outros seres, por ser constituído de razão e de vontade livre, o homem tende para seu fim próprio. É capaz de ações livres e deliberadas na consecução de sua felicidade que, diferentemente da teoria aristotélica, encontra-se no conhecer racional e no amor a Deus, este compreendido como o Bem supremo e fim último, possível de ser alcançado na ordem natural por *participação* numa vida terrena virtuosa. O auxílio da graça e da luz divina é imprescindível para alcançar tal recompensa na dimensão sobrenatural. Esse duplo ideal de felicidade, a felicidade

[7] As partes da *STh.* em que Tomás fornece argumentos de caráter jurídico-político, que serão discutidos ao longo do século XVI pela escolástica espanhola, são: o tratado das leis (Ia-IIae, q. 90-97); o tratado da justiça (IIa-IIae, q. 57-79) e, também, as questões relativas aos chamados "infiéis" (IIa-IIae, q. 10, *de infidelitate in communi*, e q. 12, *de apostasia*).

imperfeita e a felicidade perfeita (beatitude), faz parte do plano da *lex aeterna* no qual Deus criou o mundo, dirige todas as coisas e conduz este mundo para realizar o fim programado.

O homem é portador de uma capacidade racional para dirigir sua vontade, isto é, o livre-arbítrio e, desse modo, Tomás de Aquino apresenta as virtudes que visam a regular a vida interior, e introduz as leis para regulamentar os atos exteriores necessários para a convivência social. Quando Tomás fala no agir ético, aborda a importante questão da *lex*, que parece não se encontrar em Aristóteles. Ele, então, apresenta, na *STh.* Ia-IIae, q. 90-94, uma teoria da lei acompanhada dos princípios práticos e do fazer-se prático da razão que visa ao seu fim último. Na opinião de Pich, justamente aqui Tomás "consegue ligar a noção de lei ou 'regra dos atos humanos' àquela de fim último ou 'beatitude'/'felicidade' [...], em que a lei natural é, ao final, expressão mesma do conhecimento do fim último".[8]

Há uma dupla raiz do conceito da lei que Tomás retomou da tradição anterior: a fonte bíblica e a filosofia estoica. Por estas é possível compreender o que ele entende por lei. Moisés foi escolhido por Deus para selar a aliança na condição de líder do povo hebreu, recebeu a *tábula* das leis, os dez mandamentos, para serem cumpridos pelo seu povo, conforme aparece claramente no *Êxodo* (3, 19-20). A obrigatoriedade de cumprir tal ordem é compreendida menos por temor do castigo divino e fardo imposto por Deus, e mais como promessa, como esperança, como alternativa de vida para alcançar a perfeita felicidade. A aliança é renovada e reforçada na proclamação da nova lei feita no Novo Testamento. A nova aliança é garantida pela lei do Evangelho, pela lei do amor que sela a união entre os cristãos e Deus. Na pessoa de seu filho Cristo, Deus fez o homem cristão conhecer a boa nova, isto é, a lei divina, parte da lei eterna, revelada e expressa no Evangelho.

O pensamento estoico adota uma concepção cosmopolita, pois não podia mais orientar-se pela *polis*, que já não existia mais após a conquista de Alexandre, o Grande. O princípio orientador da filosofia estoica (lógica, física e ética) está no todo ordenado, isto é, no *kosmos*. O *Logos spermatikós* (traduzido como Razão seminal) é a ideia de uma razão universal que determina o *kosmos*. Há uma estrutura, uma lei eterna por trás dessa razão universal que foi concebida por quem fez o mundo, isto é, Deus. Não é um Deus transcendente, pois está na natureza como seu artífice que age continuamente. Embora a natureza seja criação

[8] Op. cit., p. 117.

de Deus, ela é o próprio Deus (panteísmo). O mundo é *um grande organismo vivo*, observa Sanson, onde sua "alma é Deus, razão, sabedoria, justiça. Portanto, o mundo é perfeitamente dirigido, governado e ordenado, e harmoniosamente conduzido à unidade programada".[9] Então, há um fim, um ordenamento prévio no mundo, excluindo a possibilidade de ser acidental, fruto do acaso desordenado. Por isso, o homem, como parte dessa natureza (*physis*) ordenada, necessita, para ter uma atitude ética, compreender o seu lugar, a sua função neste grande organismo que é o *kosmos* e saber qual é o seu *telos* para saber "viver em conformidade com a natureza".[10] Este é o princípio da ética estoica que conduz, à virtude na medida em que se compreende a lei eterna desse todo ordenado, ao qual o homem pertence, buscando, em sintonia com o todo ordenado, a sua plena realização. Cícero (*De Nat. Deor*. I,14,31) marca a essência da lei natural ao dizer, "pois bem, Zenão crês [...] ó Balbo, que a lei natural é divina e que tem força para ordenar o bem e proibir o contrário", recorda Sanson.[11]

Essas ideias dos filósofos pagãos da *Stoa* são assumidas pelos cristãos, especialmente os primeiros padres da religião cristã. Foi o que aconteceu com o conceito de lei eterna, assumido por Agostinho, via Cícero, a qual, incorporada à ideia da criação por Deus a partir do nada, passou a ser o plano da salvação cristã. Pela via da *Doutrina Sagrada*, acrescida pela leitura cristã da tradição estoica efetuada por Agostinho e seus seguidores é que Tomás de Aquino elabora a sua concepção de lei.

A definição de lei é dada por Tomás dentro do âmbito dos princípios exteriores dos atos humanos que, se são movidos para o bem, o são através da lei e da graça divina. Afirma Tomás "que [a lei] não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum promulgada pelo chefe da comunidade" (*quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*).[12] Para poder compreendê-la adequadamente, é preciso, então, analisar separadamente os seus quatro elementos componentes, a partir da observação tomasiana da realidade circundante de seu tempo, isto é, o modo de viver regido por normas e leis, ou seja, por indução.

[9] SANSON, Vitorino F. Ética estoica. In: BOMBASSARO, L. C. (Org.). *Ética e trabalho*: cinco estudos. Caxias do Sul: De Zorzi; PyR, 1989. p. 90.
[10] Ibidem, p. 88.
[11] Ibidem, p. 89.
[12] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 90, a. 4.

Quando Tomás pergunta sobre "se a lei é algo de racional", ele conclui "que a lei é algo de pertencente à razão".[13] Encontramos em Cícero que o termo *lex*, no sentido figurado, remete à regra, à medida, ao preceito e à obrigação com relação ao agir humano. No caso, a lei entendida como "ordenação da razão" (*ordinatio rationis*), já que a razão é "a regra e a medida dos atos", ela é como "primeiro princípio" do agir ordenado para o fim. É, em última análise, uma determinação racional do agir como princípio regulador dos atos humanos para o bem comum, visando ao seu fim último, sustenta Fraile.[14] Conforme a tradição intelectualista, a própria vontade deve, em última análise, estar regulada pela razão. E é desse modo racional que se constitui como lei. A lei, para Tomás de Aquino, é sempre uma determinação e exigência da razão, como primeiro princípio normativo dos atos humanos. O homem, como ser racional criado por Deus, participa da lei eterna e, ao mesmo tempo, tem a lei natural no seu interior (enquanto *sindéresis*).

No artigo II, da *STh*, encontramos o segundo elemento: "se a lei se ordena sempre para o bem comum, como para o fim". Para Tomás, a razão é o princípio dos atos humanos aos quais a lei visa. A razão, seja especulativa ou prática, é determinada por um princípio primeiro. Tanto a razão quanto a lei, que é subordinada à razão, é determinada por um primeiro princípio. Consequentemente, a lei pertence, assim como a razão prática, a este primeiro princípio que é o fim último do homem, "e sendo o fim último da vida humana a felicidade ou beatitude", diz Tomás.[15] A lei, por definição, tem sempre alcance mais amplo que o âmbito individual, pois diz respeito à coletividade, à universalidade da comunidade humana. O homem pertence e convive com outros numa comunidade que busca a sua perfeição, a sua felicidade enquanto indivíduo e para a comunidade. Diz ainda Tomás: "Necessário é que a própria lei diz respeito à ordem para a felicidade comum".[16] É evidente, como vimos acima, a importância que Tomás de Aquino dá aos conceitos de *ratio* e *bonum commune* na definição de *lex*. Fica fácil compreender a definição tomasiana da lei como uma determinação da razão prática que dirige o agir dos indivíduos para o bem comum da coletividade. Percebe-se que a exigência altruísta da lei é posta pela própria razão humana. E mais, o próprio princípio do querer da vontade é sempre alguma

[13] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 90, a. 1.
[14] FRAILE, G. *Historia de la filosofía.* Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. II (2º), Madrid: BAC, 1986. p. 468.
[15] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 90, a. 2.
[16] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 90, a. 2.

coisa que é desejado naturalmente, isto é, a ânsia natural para o bem e, é claro, para o bem comum. Isso pressupõe a consideração pelo outro ser humano como outro enquanto tal, em igualdade de condições e visto como fim em si mesmo, em igual dignidade pela fraternidade cristã determinada por Deus.

Nesse sentido, é preciso, entretanto, compreender adequadamente o que Tomás entende dos princípios da razão prática enquanto "determinados pela razão"; conforme De Boni: os preceitos de lei natural não são propriamente "determinação da razão", mas do direito positivo, pois a própria lei natural "se caracteriza mais como descoberta por parte da razão".[17] Disso conclui Pich que "esse conhecimento é prático justamente *quando da virtude e da ação conforme à virtude*: a virtude supõe a consciência do bem humano como fim último e realiza-a no conhecimento prático de deliberação eletiva – pela copresença intelectual da prudência –, regrado pelos princípios da lei natural que dão expressão ao fim último".[18] Dessa forma, a natureza humana, pelas suas inclinações naturais (*conservatio sui esse, procreatio, cognitio veritate*), é realizada. Assim, os elementos e as variáveis que surgem nas contingências da vida interagem com as inclinações humanas, a prática das virtudes e o hábito moral formador do caráter se constituem e realizam o aperfeiçoamento do agente moral. Mais adiante, Tomás falará das inclinações gerais, naturais, que seguem a ordem dos princípios da lei da natureza, mas delas não iremos tratar aqui.

Na sequência do texto da *Suma*, Tomás de Aquino discute a quem cabe legislar, isto é, "se a razão particular pode legislar". Sua resposta leva em conta os dois atores no processo comando/comandado. Sendo que a lei visa ao bem comum, ela está tanto no sujeito que regula e legisla, como no sujeito que, por participação, é regulado, pois, "[...] deste modo, cada qual é para si mesmo a sua lei, enquanto participa da ordem de quem regula".[19] Assim, tanto o povo como o seu governante podem legislar, tendo em vista o bem comum. É claro que há uma restrição, um tipo de poder que não pode ser exercido por todos, isto é, uma pessoa privada que não possui a força coativa (*virtutem coactivam*) para aplicar a lei, como a tem o homem público, não pode levar à virtude, ou seja, ao bem

[17] DE BONI, Luis A. Quão natural é a lei natural? In: KUIAVA, E. A.; STEFANI, J. (Org.). *Identidade e diferença:* filosofia e suas interfaces. Homenagem a Décio Osmar Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2010. p. 96.
[18] Op. cit., p. 118.
[19] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 90, a. 3.

comum em uma comunidade perfeita. Portanto, somente a autoridade competente pode emiti-la. Afirma ainda Tomás: "E, portanto, só ele pode legislar."[20]

Considerando as circunstâncias e as contingências dos problemas e das situações surgidas ou criadas pelo homem na convivência social, surge a exigência de que os homens façam as suas próprias leis, complementem a lei natural pela legislação jurídica, positiva, chamada de *lex humana*. E o desafio é que esta lei positiva, para ser justa, deve estar em conformidade com a lei natural, senão será uma lei humana injusta.

Tomás de Aquino analisa o conhecimento e a promulgação da lei como pertencente à própria essência da lei. Questiona esse último elemento da definição da lei, seguindo o modo costumeiro: "Se a promulgação é da essência da lei." A sua análise vai apontar dois aspectos ou condições que precisam ser cumpridas. Primeiramente mostra que a lei, que é de sua essência, deve ser aplicada àqueles que por ela devem ser regulados e medidos. Para que tenha força de lei, isto é, a obrigatoriedade de ser cumprida como lei, ela deve ser conhecida em sua essência, isto é, no seu sentido interior, em sua definição, sem a qual não haverá decisão/ação. Entretanto, o conhecimento não é suficiente, pois ela deve também ser promulgada. O que isso significa? Em primeiro lugar, por ser determinação da razão, ela pode ser compreendida e promulgada. São duas condições válidas para qualquer lei. No caso da lei da natureza, ela é promulgada e naturalmente conhecida pelos homens porque Deus, o legislador supremo, a inseriu na mente humana no ato da criação.[21]

Convém, agora, uma pequena observação sobre o que Tomás entende por "natural". É comum assumir que o *natural*, do ponto de vista da moral tomasiana, é aquilo que é segundo o *ordo virtutis.* Ocorre que o termo *natural* é também utilizado por Tomás com significações diferentes em âmbito moral. Isso explica, pelo menos em parte, as confusões e disputas que surgem por vezes no debate contemporâneo. Um número considerável de autores tende a usar o termo *natural* no sentido de "determinado pela natureza", mas não fazendo a necessária distinção entre os fins morais determinados a partir das inclinações naturais, através da razão natural e os fins biológicos determinados pela natureza das

[20] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 90, a. 3.
[21] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* Ia-IIae, q. 90, a. 4. Diz José L. Aranguren: "La ley se llama y es *natural* en cuanto que se funda sobre la inclinación natural a la felicidad. Dicho en la terminología de Zubiri: el hombre está *ob-ligado* al deber porque está *ligado* a la felicidad. La *ligación* es natural; la *ob-ligación*, en cierto modo, también." (1986, p. 182).

diversas faculdades. Tal distinção é importante porque os fins biológicos por si mesmos não são diretamente relevantes para o *genus moris* das ações, já apontado pelo próprio Aristóteles. As determinações biológicas do tipo *vegetativas* e *nutritivas* não impõem diretamente um *debitum* moral, não abrem espaço para a vontade livre, isto é, não formam parte dos preceitos da lei natural. Os fins que são realmente relevantes para a especificação moral dos atos humanos são aqueles fins *naturais* das virtudes morais, que são naturais nos seus princípios. Em outras palavras, a partir das inclinações naturais para os diversos bens humanos, a razão prática é capaz de apreender os fins e vai regular e ordenar em vista da felicidade. Tais fins morais, que são convenientes em vista da *eupraxia,* isto é, no "viver bem e conduzir-se bem", são as virtudes morais que formam a *mesura* próxima do agir humano, é a lei *natural.*

## A *lei natural* e seus princípios práticos no agir moral

O conhecimento humano segue uma ordem a partir dos primeiros princípios pela estrutura da razão em sua função teórica e prática. Ambas são distintas, embora interligadas. A partir dos primeiros princípios, por hábito natural especulativo, da *ratio speculativa* para a *ratio practica*, que começa e tem os seus próprios primeiros princípios práticos, que são as leis formais das nossas ações. A razão especulativa tem o ser (*esse*) como primeiro princípio, enquanto que a razão prática tem o bem (*bonum*). A razão prática é também operativa, apreende e causa as ações humanas, da mesma maneira que a razão especulativa é tida como razão científica e limita-se a apreender as coisas em sua verdade.

Para a razão especulativa, diz Tomás, "o ser é o primeiro objeto apreendido, absolutamente falando", enquanto na razão prática "o bem é o primeiro objeto da apreensão da razão prática, ordenada para a ação",[22] é tender para o seu fim, por inclinação natural, para a realização de ações direcionadas a um fim que é um bem. Acrescenta Tomás, "o primeiro princípio da razão prática é fundado na noção de bem que assim se formula: 'bem é o que todos desejam'. Logo, o primeiro preceito da lei é que 'deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal'".[23] Esse primeiro princípio prático da ética tomasiana é o fundamento de todos os demais princípios da lei natural e, consequentemente, a estrutura formal das leis que ordenam as nossas ações. Esse princípio máximo da razão prática é

[22] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 94, a. 2.
[23] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 94, a. 2.

concretizado na medida em que a racionalidade prática e as inclinações naturais do ser humano são guiadas pela lei natural.

Agora, mais um passo na definição de lei natural. O primeiro princípio da lei, "deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal" (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*), é, na concepção tomasina, uma formulação formal que não fornece o conteúdo para o agir prático. Onde, então, reside a sua força? É no seu caráter imperativo do "deve", juntamente com a distinção formal do que é *bem* e do que é *mal*, na medida em que são noções contrárias, em que uma deve ser seguida, enquanto a outra deve ser evitada. O caráter imperativo do "deve-se fazer" (*faciendum*) reforça a obrigatoriedade de procurar deduzir aquilo que deve ser feito. Esse aspecto normativo consiste em sempre procurar o bem, ou seja, "o bem é aquilo que todos desejam" naturalmente querido ao longo da vida.[24] Nós podemos, então, conhecer esse primeiro princípio da razão prática e, até mesmo, reconhecer a obrigatoriedade de estar sob tal princípio e de cumpri-lo voluntariamente, embora ele não forneça qualquer dedução material para o agir.

Diferentemente do âmbito de domínio da razão teórica, na esfera da razão prática não basta conhecer o primeiro princípio da razão prática para o agir ético. É preciso que seja construído um caminho que leve diretamente para a ordem prática. É preciso pelo esforço pessoal de cada um estabelecer uma ponte entre o formal, do primeiro princípio, com os conteúdos práticos. Como *o bem é o que todos desejam* e o que todos desejam naturalmente é seu fim, então *o bem exerce a função de fim.* Mas e o *mal*? Enquanto *função contrária do bem*, isto é, ele afasta e conduz o homem para a realização de algo diferente de sua finalidade humana concebida no bem. Como o bem exerce a função de fim e o mal a função contrária ao fim, diz Tomás: "Tudo aquilo para o que o homem tem inclinação natural, a razão naturalmente apreende como bem e, por consequência, como devendo ser efetivamente buscado; enquanto que o contrário deve ser evitado como sendo mal."[25] Aquilo que a razão prática apreende por inclinação natural, então, é um bem. E este bem é o que é bom para todos os homens, o que permite e possibilita a sua plena realização.

As inclinações naturais humanas, para Tomás, seguem a ordem dos princípios da lei da natureza. O que elas apresentam para a razão prática é um conjunto de regras, certas normas que estabelecem limites, proibições de caráter

[24] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 94, a. 2.
[25] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 94, a. 2.

formal, embora não apresentem conteúdo que possa determinar diretamente o que deve ser feito e o que deve ser evitado. Para efetivá-las, então, cabe à razão prática determinar, de modo mais específico, conforme as exigências do agir ético. Os hábitos que desempenham o decisivo papel de inclinar a vontade ao bem determinado da razão, condição de possibilidade na *ordem ao ato* de levar à potência a *perfeição* são as próprias virtudes. Os hábitos bons constituem a virtude, e seu contrário, os vícios, insistirá Tomás em outro lugar da obra.[26] O ideal aristotélico de caráter, *viver bem* e *conduzir-se bem* pela prática habitual de fazer o bem e, assim, tornar-se virtuoso acompanhado da própria atividade racional é preservado por Tomás. Parece que é pela virtude que possibilita saber o que é e se está conforme à nossa natureza. É a virtude que mostra o que está conforme à razão e ao seu correto uso. Mas é prudente destacar que não é o intelecto em si que é o sujeito da virtude moral, mas a vontade.

## Considerações finais

O que foi tratado acima é suficiente para perceber a relevância da teoria tomasiana da lei natural. Abdicamos, por motivos de delimitação, de continuar seguindo os passos argumentativos tomasianos que conduzem, por exemplo, ao detalhamento das inclinações naturais de conservação do próprio ser (*conservatio sui esse*), da procriação e preservação da espécie humana (*procreatio*) e da busca do conhecimento da verdade de Deus e dos homens (*cognitio veritate*). O destaque é que essas três inclinações naturais devem ser reguladas pela razão, pois a razão prática atua como uma força ordenadora e reguladora, para possibilitar o juízo ético e o agir moral concreto.

Tomás assumiu a definição boeciana de *pessoa* como "substância individual de natureza racional" e, a partir dela e com auxílio do pensamento aristotélico, explica que o homem é uma substância racional que tem o domínio de seus atos, agindo por sua própria decisão e não por comandos de outros seres. O homem é livre para poder se determinar racionalmente, poder agir por si mesmo segundo a lei natural que precisa ser conhecida e descoberta pela razão humana. Sua superioridade em relação a todos os outros seres, que não tem a mesma potência racional, é o que lhe confere dignidade. No início da sua grande obra, diz Tomás:

[26] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia-IIae, q. 55, a. 1. (*conclusio et responsio*).

"Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso dá-se o nome pessoa a todo indivíduo dessa natureza, como foi dito."[27]

O ponto importante da concepção escolástica tomasiana refere que entre seres humanos não haveria diferença específica, pois todos são portadores de racionalidade e de igual dignidade. Dignidade como seres humanos, juntamente com os direitos iguais e inalienáveis da pessoa humana, fundados na liberdade, justiça e paz, são os conceitos centrais dos direitos humanos. Por isso é que as contribuições metafísico-éticas da escolástica forneceram subsídios para a base ética dos direitos humanos formalizados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos.* Duzentos anos depois de Tomás, o florentino renascentista Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) legou à humanidade uma espécie de manifesto renascentista do homem, reivindicando a condição de *ser digno*, em sua principal obra *Discurso sobre a dignidade do homem.*

**Referências**


ARANGUREN, José Luis L. *Etica.* Madrid: Aliança Editorial, 1986.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico:* lições de filosofia do direito. Trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

DE BONI, Luis Alberto. Quão natural é a lei natural? In: KUIAVA, Evaldo A.; STEFANI, Jaqueline (Org.). *Identidade e diferença:* filosofia e suas interfaces. Homenagem a Décio Osmar Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2010. p. 373-395.

FRAILE, G. *Historia de la filosofía.* Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. II (2º). Madrid: BAC, 1986.

HONNEFELDER, Ludger. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a Segunda Escolástica. *Teocomunicação,* Trad. de Roberto H. Pich, Porto Alegre, v. 40, n.3, p. 324-337, set./dez. 2010.

PICH, Roberto H. Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBUSS, João (Org.). *A ética das virtudes*. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 109-156.

SANSON, Vitorino F. Ética estoica. In: BOMBASSARO, L. C. (Org.). *Ética e trabalho:* cinco estudos. Caxias do Sul: De Zorzi; PyR, 1989. p. 79-104.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. Org. e dir. de Rovílio Costa e Luis A. De Boni. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1980. 11 v.


[27] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Ia, q. 29, a. 3.

# O jusnaturalismo em Locke
# Os direitos naturais inalienáveis do indivíduo

Paulo César Nodari*

## Introdução

A filosofia de Locke é um passo muito importante na dissolução do pensamento clássico da tradição ocidental moderna. Locke, na verdade, tornou-se o pensador que logrou traçar, com maior exatidão, a imagem do homem que prevaleceria na cultura europeia nos séculos XVIII e XIX e, além disso, transmitiria muitas de suas características ao homem dos séculos XX e XXI. Ele é considerado o pai da teoria empirista do conhecimento. O empirismo de Locke dá primazia ao indivíduo, e esta primazia conferida ao indivíduo, segundo nosso parecer, será o fundamento de sua teoria política.[1]

No pensamento clássico, o universo, bem como toda a realidade, é estruturado hierarquicamente, e o homem ocupa um lugar específico na hierarquia dos seres. O homem é inserido e faz parte do cosmos criado por Deus. A razão divina, por sua vez, enquanto perpassa toda a ordem da criação, dirige toda a vida do homem. Por conta de sua capacidade, o homem pode, com o auxílio da razão e da sua consciência, explicitar as leis da natureza às quais está submisso. Porém, essa visão *cosmo-teocêntrica*, no princípio da Idade Moderna, entra em crise, emergindo, por sua vez, uma visão *antropocêntrica*. Nessa nova concepção, a razão deixa de ser acolhedora da ordem cósmica e transforma-se na fonte articuladora de sentido. A razão dá um novo sentido à liberdade. O homem, por meio de sua razão, é livre diante do fático, pois ele pode se distanciar criticamente dele e só aceitar o que passar pelo tribunal da razão. A razão passa a ser o instrumento de emancipação da humanidade. O lema clássico da modernidade pode, muito bem, ser resumido nas palavras clássicas de Kant acerca do *Iluminismo.*

> *O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado*. A *menoridade* é a incapacidade de se servir do entendimento sem orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não

* Professor de Filosofia no Programa de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS).

[1] Esta é uma versão um pouco modificada do meu artigo: "Os direitos inalienáveis do indivíduo no *Segundo tratado do governo* de John Locke", publicado pela *Conjectura*, v. 9, n. 1⁄2, p. 19-41, 2004.

> reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.[2]

No campo político, dá-se, na Modernidade, a chamada reviravolta copernicana. O axioma fundamental da teoria política moderna é o primado do indivíduo sobre a comunidade. Segundo Herrero: "[...] se na tradição o ideal da sociedade era a sua organização em vista dos fins, agora a sociedade é o meio em vista do novo fim, a vida de cada indivíduo."[3] O indivíduo moderno entra em cena cada vez mais como um indivíduo dotado de direitos naturais. A teoria moderna não partirá mais da *polis* como comunidade de homens livres, mas partirá do indivíduo como portador de direitos anteriores à sua sociabilidade. A comunidade, no sentido moderno, não é mais a congregação dos que estão dedicados ao bem comum, mas dos que estão em busca de seus interesses e de sua respectiva justificação e legitimação. A esfera comunitária aparece como meio para defesa do interesse do indivíduo. A associação tem a finalidade primacial de garantir a seguridade dos direitos e a prosperidade de seus membros. Os princípios fundamentais da constituição da sociedade e do Estado derivam das propriedades inerentes do indivíduo como ser autônomo. O Estado deixa de ser a totalidade dos indivíduos eticamente vinculados, para se transformar no protetor e defensor dos interesses individuais. Assim, o eixo fundante de toda reflexão moderna não é mais a comunidade, como concebia o pensamento clássico, mas o indivíduo enquanto tal.[4]

Locke exerceu papel determinante na consolidação da concepção política moderna. Constitui um referencial importante na história do pensamento político. O direito natural à autoconservação é fundamental, sagrado e inalterável. Do direito à autoconservação, Locke defende o direito à propriedade, que, para ele, constitui um direito absoluto. É a efetivação da liberdade e a consequente condição de felicidade. O Estado, por sua vez, foi fundado, para defender a propriedade, pois o consentimento, expresso pelos homens no contrato social, consentindo entrar em sociedade civil, tem como fim a conservação do direito natural dos indivíduos à propriedade. Os indivíduos, que têm os meios para

[2] KANT, Immanuel, Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11.
[3] HERRERO, Xavier. Filosofia da religião e crise da fé. *Síntese*, v. XII, n. 35, p. 21, 1985.
[4] Idem.

realizar a sua felicidade, não têm necessidade de reservar-se nenhum direito contra a sociedade civil, porque a sociedade civil funciona por isso e para isso e funciona como estes querem, ou seja, funciona a seu favor. Portanto, para Locke, o contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil, para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil, os direitos naturais inalienáveis do homem à vida, à liberdade e aos bens estão mais protegidos, pois estão sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo unitário.

**Estado de natureza: fonte dos direitos naturais**

O estado de natureza é, para Locke, a fonte dos direitos naturais e a origem do poder político. Em oposição à tradicional doutrina aristotélica, segundo a qual a sociedade precede o indivíduo, Locke afirma ser a existência do indivíduo anterior ao surgimento da sociedade. Na concepção individualista de Locke, os homens viviam originalmente num estágio pré-social e pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade. Segundo Locke, os homens no estado de natureza possuem direitos inalienáveis, e a existência de tais direitos naturais no estado de natureza irá proteger o mesmo indivíduo dos abusos do poder no estado de sociedade. Para Locke, diferentemente de Hobbes, o estado de natureza irá proteger o indivíduo no estado de sociedade, porque, em primeiro lugar, o estado de natureza está regulado pela razão e, em segundo lugar, os direitos naturais, longe de constituírem objeto de renúncia total pelo contrato original e longe de desaparecerem varridos pela soberania, no estado de sociedade, subsistem precisamente para fundamentar a liberdade.[5] Assim, na concepção de Locke, os homens viviam originalmente num estágio pré-social, pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade e igualdade, denominado estado de natureza.

> Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.[6]

[5] CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.* 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1982. p. 106.
[6] LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. p. 35.

O estado de natureza, por conseguinte, é um estado de perfeita liberdade e igualdade. Este estado não acarreta guerra, porque a razão natural ensina a todos os homens que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar o outro quanto à vida, à saúde, à liberdade e ao próprio bem. Assevera Locke: "O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-los, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses."[7] E, para que ninguém empreenda ferir os direitos alheios, a natureza autorizou cada um a proteger e a conservar o inocente, reprimindo os que lhe fazem mal. A natureza aufere a cada um, portanto, o direito natural de punir, ou seja, o homem tem o poder de punir os crimes cometidos contra as leis naturais.[8]

O estado de natureza é a fonte dos direitos naturais e a origem do Poder Político. Embora não entremos pormenorizadamente na discussão sobre o uso da expressão *estado de natureza*, assume-se a postura de que Locke toma tal conceito para explicar a origem do poder político e as características específicas da sociedade civil, pois o questionamento acerca de como Locke entende estado de natureza é uma questão polêmica e nem sempre respondida pelos intérpretes.[9]

[7] LOCKE, op. cit., p. 36.
[8] Idem.
[9] Segundo Richard Ashcraft, alguns dizem que Locke pretendeu retratar o estado de natureza para servir de consideração histórica das origens do governo, mas a história é inadequada, porque a maioria das sociedades não surgiu como Locke sugere; outros dizem que é uma ficção abstraída da história; outros ainda dizem que Locke faz um uso controvertido do conceito, ou seja, muda frequentemente seu sentido. Para Richard Ashcraft, o estado de natureza é uma descrição histórica e moral da existência humana. O conceito de estado de natureza em Locke não é estático, mas dinâmico. Locke usa ambos os critérios, a saber, o critério moral e o de informação histórica para formular sua concepção de sociedade política. (ASHCRAFT, Richard. Locke's state of nature: historical fact or moral fiction? In: ASHCRAFT, Richard (Ed.). *Critical assessments.* London; New York: Routledge, 1991. p. 212-241. v. III. Para Bobbio, em Locke, há a famosa dicotomia entre uma natureza ideal e real. O estado de natureza perfeito em teoria é menos perfeito na prática. (BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale.* Torino: Giappiachelli, 1963. p. 207). Segundo Polin, Locke pensa em dois estados de natureza: o teórico e o real. O primeiro é um estado perfeito, racional, mas é um simples conceito normativo, deduzido da definição do homem perfeito. O estado de natureza real é um estado composto entre o estado de natureza perfeito e o estado de natureza de guerra, e corresponde à condição natural que teria existido ou existe na história. (POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke.* Paris: PUF, 1960. p. 171-183). Para Goyard-Fabre, o estado de natureza é descrito muito mais como um estado teórico que real. Teoricamente é o estado que Locke quis para a criatura humana na hora da criação. Não é um estado político, mas apenas social. É um estado de convívio e de paz. (GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable.* Paris: Vrin, 1986. p. 115). Já para Dunn, o estado de natureza é este estado que é a condição natural dos homens. Deus colocou os homens no estado de natureza. É, portanto, objeto de estudo teológico e não de pesquisa antropológica. Nós dispomos de dois tipos de informações sobre os objetivos fixados aos homens por Deus: isto que nós

Acerca da existência real ou não do estado de natureza, Locke sugere, sobretudo duas perspectivas de resposta. Locke, em primeiro lugar, sugere alguns exemplos históricos. Roma e Veneza, por exemplo, tiveram origem na união de homens livres e independentes uns dos outros, pois antes da união estavam em estado de natureza. Cita também o livro de José de Acosta. É dito que, em muitas partes da América, não existia governo de espécie alguma.[10] Cita ainda o exemplo de Esparta, segundo o relato de Justino, e do estabelecimento de um governo por homens livres e independentes.[11] Locke acreditou que esses povos iniciaram sua sociedade política, a partir de uma união voluntária e de mútuo acordo de homens atuando livremente na escolha dos seus governantes e das formas de governo.[12] Em segundo lugar, ele sugere que a existência de um estado de natureza é mais conceptual, embora capte uma condição fundamental para uma sociedade civil legítima.

Além disso, urge salientar que o estado de natureza de Locke difere, original e frontalmente, do estado de natureza de Hobbes.[13] Enquanto este está envolto com a insegurança e a violência, aquele goza de relativa paz, concórdia e harmonia. Por sua vez, para Hobbes, há três causas de discórdia na natureza do homem, a saber: a competição, a desconfiança e a glória. "Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens."[14] No estado de natureza, segundo Locke, os homens são dotados de razão e desfrutam da propriedade que, numa acepção generalizada e ampla designa simultaneamente a propriedade de sua pessoa, ações, vida, liberdade e bens, como direitos naturais fundamentais do homem, mas, numa acepção restrita e estreita designa especificamente a posse dos bens móveis ou imóveis. Com

---

podemos deduzir diretamente da natureza pela ordem da criação e isto que podemos deduzir da teologia natural. Longe de ser um dado extrínseco, a teologia foi o único lugar significativo possível de igualdade. (DUNN, John. *La pensée politique de John Locke.* Paris: PUF, 1991. p. 105-127). Para Jorge Filho, a história em Locke é o processo de atualização da liberdade humana, visando à formação de um estado de natureza ideal. Este não é um simples conceito normativo, mas constitui um fim prático, cuja realização no futuro é, em princípio, possível. Jorge Filho chama o estado de natureza real, que em algumas de suas variantes conceituais pode ter existido na história, de forma mais ou menos generalizada, de estado de natureza comum. (JORGE FILHO, Edgar José. *Moral e história em John Locke.* São Paulo: Loyola, 1992. p. 139-191).

[10] LOCKE, op. cit., p.73.

[11] Ibidem, p. 73.

[12] Ibidem, p. 69.

[13] HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 74-77.

[14] Ibidem, p. 75.

outras palavras, o termo propriedade tem em Locke dois significados. Tem um significado amplo, que é a ideia de direito em geral, ou seja, a soma dos direitos à vida, à liberdade e aos bens materiais. E tem um significado estrito, que se reduz fundamentalmente aos bens materiais.[15]

De acordo com Locke, o estado de natureza é um estado de perfeita liberdade e igualdade entre os homens. Cada indivíduo é dotado das mesmas faculdades por Deus. Todos têm igual poder. Cada indivíduo está submetido apenas à lei da natureza, que ordena a cada um conservar-se e, tanto quanto possível, preservar a humanidade. Pois, "[...] embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado de liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse [...]".[16] Mesmo assim, há razões imprescindíveis que embasam a urgência para sair do estado de natureza: – a falta de uma lei estabelecida, firmada, conhecida, aceita como padrão de justo e injusto; – a falta de um juiz conhecido e imparcial investido da autoridade devida; – a falta de poder para dar apoio e sustentação à sentença, quando justa, a fim de se proceder à devida execução.[17] Sublinha Locke:

> A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com as outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Qualquer número de homens pode fazê-lo, porque não prejudica a liberdade dos demais; ficam como estavam na liberdade do estado de natureza. Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos.[18]

[15] Para Jorge Filho, sobretudo, no capítulo sobre a propriedade, prevalece o sentido estrito, ou seja, remete primeiramente ao direito de autopreservação, seguido dos meios de subsistência: comida, bebida, vestuário. O mundo foi entregue aos homens em comum para a subsistência e o conforto. (JORGE FILHO, op. cit., p. 78). Noutra direção, para Tully, a propriedade, em Locke, deve ser entendida no sentido amplo, ou seja, a propriedade de sua pessoa, ações, liberdade e vida. Assim, em Locke, o termo *propriedade* pode ser aplicado à propriedade da própria pessoa, vida, liberdade e bens fundamentais, visto que ninguém pode apoderar-se da propriedade de alguém sem seu consentimento. (TULLY, James. *Locke:* droit naturel et propriété. Paris: PUF, 1992. p. 167). Segundo MacPherson, Locke não definiu, clara e objetivamente, propriedade. Locke utiliza propriedade, ora em sentido amplo: vida, liberdade e posses, ora em sentido estrito, ou seja, apenas aos bens e à fortuna. (MAcPHERSON, C. B. *La théorie politique de l'individualisme possessif: de Hobbes à Locke*. Paris: Gallimard, 1971. p. 214-243).
[16] LOCKE, op. cit., p. 36.
[17] Ibidem, p. 82.
[18] Ibidem, p. 71.

## Os direitos inalienáveis do indivíduo

Embora houvesse uma longa tradição do conceito direito e uma viva discussão a seu respeito entre alguns de seus contemporâneos e de seus predecessores imediatos, Locke não tem uma definição ou discussão sistematizada sobre os direitos inalienáveis do indivíduo. Há, porém, inúmeras referências a certo número de direitos específicos e inalienáveis, encontradas em seus escritos, principalmente no *Segundo tratado sobre o governo*. Os direitos naturais são direitos conferidos aos homens pela lei da natureza.

O estudo da lei da natureza precisa ser visto no contexto da crítica de Locke ao inatismo. Locke foi quem formulou o mais extenso ataque contra a teoria das ideias inatas, doutrina segundo a qual as ideias já estariam impressas na mente, esperando apenas ser reconhecidas pela razão ao voltar-se sobre si mesma. Locke, nesse sentido, não é contra a lei da natureza. Pelo contrário, a lei da natureza constitui-se em um importante pilar de sustentação de sua moral e política. Ele referiu sua crítica à concepção de que verdades são literalmente impressas na mente e no coração dos homens. Não referiu suas críticas às verdades e ao conhecimento obtido pela luz da razão, sendo tal conhecimento denominado de inato. É imprescindível fazer a distinção entre lei inata e lei da natureza, entre algo impresso e algo descoberto com a aplicação das faculdades naturais.[19]

Neste sentido, é importante saber como a lei da natureza é conhecida. Nos *Ensaios sobre a lei da natureza.* de 1664,[20] Locke demonstra como a lei da natureza vem a ser conhecida pela luz da natureza.[21] Ele nega, por um lado, que a lei da natureza seja inscrita na mente dos homens, mas, por outro, admite-a como inata. Na terminologia lockiana dos *Ensaios sobre a lei da natureza*, é preciso distinguir conhecimento inato e inscrito. Por inato, entende-se uma lei nascida

[19] Para mais esclarecimentos acerca da ligação lei da natureza e crítica do inatismo e dos cuidados que se deve ter ao fazer a crítica do inatismo em Locke, verificar: YOLTON, John W. Locke on the law of nature. *The Philosophical Review*, v. LXVII, p. 479-498, 1958. Para Leyden, a teoria do conhecimento e a política vêm fundamentadas pela doutrina da lei da natureza. (LEYDEN, W. von. Locke and natural law. In: ASHCRAFT, Richard (Ed.). *Critical assessments*. London; New York: Routledge, 1991, p. 9. v. II.).

[20] Locke tratou o problema da lei da natureza e de sua cognoscibilidade nos oito ensaios acerca da lei da natureza. Os temas tratados nos ensaios podem ser reagrupados em torno de três problemas fundamentais: a) a existência da lei da natureza (Ensaio: I); b) a cognoscibilidade da lei da natureza (Ensaios: II, III, IV, V); c) a obrigatoriedade da lei da natureza (Ensaios: VI, VII, VIII). A sucessão da problemática é lógica e clara. Ao saber se existe a lei da natureza, cabe saber se ela é cognoscível e de que modo e, por fim, saber por que ela é obrigatória. (LOCKE, John. *Essays on the law of nature* (Edited by W. von Leyden). Oxford: Clarendon, Press, 1954).

[21] Ibidem, p. 122-135.

com a natureza humana, ligada à natureza humana, desde o nascimento, sendo-lhe congênita. A lei da natureza permanece, então, não no homem, mas para o homem como uma verdade fundamental. Por inscrita, entende-se uma lei inscrita na mente do homem. Logo, se os homens usarem suas faculdades naturais, eles podem chegar ao conhecimento da lei da natureza sem tal ajuda, ou seja, inscrição na mente.[22] Em outras palavras, Locke não se levanta contra a existência de uma lei da natureza inata, coexistente à natureza humana, congênita à natureza humana, mas à existência de uma lei inscrita, gravada no espírito humano.[23]

A lei da natureza é, para Locke, a lei da razão.[24] A lei da natureza é o objeto da razão, ao mesmo tempo, em que é a lei da razão ela mesma. A lei da natureza é a comum lei da razão.[25] Por isso, agir de acordo com a lei da natureza é agir de acordo com a razão e violar a lei da natureza significa atingir a razão. Para Locke, reconhecer a lei da natureza é vir a fazer uso da razão. Isto é, a lei da natureza é a lei que Deus requer dos homens para que ajam de acordo consigo. Pois a verdadeira vontade de Deus não deve ser contrária à razão e à lei da natureza, que é universal e aplica-se a todos os homens em todos os tempos e lugares.[26] Assim, a lei da natureza deve ser preservada por todos e racionalmente justificada e necessária em todas as circunstâncias da vida humana, pois seu fim não é outro senão a preservação da humanidade.

A justificação racional de uma lei da natureza em Locke é teleológica, pois uma lei derivada da natureza se mostra ser racionalmente necessária na luz das circunstâncias usuais da vida humana, tendo por fim a preservação da humanidade. A lei da natureza é, então, a vontade de Deus, aplicada à humanidade e inscrita na ordem teleológica da obra divina.[27] No *Ensaio acerca do entendimento humano* de 1690, Locke identifica a lei da natureza com a lei divina, considerada como regra e medida do bem geral do gênero humano.[28] De acordo

[22] LOCKE, op. cit., p. 122-145.
[23] POLIN, op. cit., p. 103.
[24] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 87.
[25] Para Polin: "La raison, la loi de nature et la nature humaine sont ramenées à un unique principe. Violer la loi de nature, c'est, en effet, dévier par rapport à la règle de la droite raison et montrer que l'on renonce aux principes de la nature humaine. La loi de nature est bien the *common law of reason, the law of right reason.*" (POLIN, op. cit., p. 121).
[26] Nos *Ensaios sobre a lei da natureza*, ao perguntar se a lei da natureza é perpétua e universal, Locke não tem dúvidas em afirmar que sim. (LOCKE, op. cit., 1954, p. 191; THOMAS, D. A. Lloyd. *Locke on government.* London; New York: Routledge, 1995, p. 15).
[27] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 36. "La loi de nature exprime, sous la forme d'une obligation convenable à des êtres doués de raison et de liberté, la volonté de Dieu que son oeuvre soit conservée selon son bon plaisir." (POLIN, op. cit., p. 97).
[28] LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 215.

com Locke, a natureza humana responde às determinações essenciais estabelecidas por Deus na ordem da criação. Então, o dever do homem é de observar a lei da natureza e realizar os fins de sua natureza dotada de razão e, como a liberdade da espécie humana está inscrita na ordem teleológica do mundo, a tarefa do homem é de trabalhar pela sua realização.[29]

Para Locke, a lei da natureza forma verdadeiramente a lei própria da natureza humana enquanto esta é racional. Os homens não podem agir racionalmente contra a lei da natureza, porque há uma íntima conveniência entre lei da natureza e a natureza humana racional. A liberdade do homem está em decidir suas ações e dispor seus bens como julgar conveniente, segundo a obrigação da lei da natureza, ou seja, segundo a lei da razão. Segundo Locke, nenhum homem pode ser chamado livre se não seguir a lei da natureza, pois o homem é livre na medida em que é racional. A liberdade está fundada no fato de que o homem possui razão, que o instrui sobre esta lei pela qual ele está na obrigação de se governar.[30] Com efeito, é o conhecimento desta lei pela razão que permite ao homem exercer sua liberdade, porque a liberdade está fundada sobre a razão e a lei.[31] O homem tem uma lei própria, porque tem uma liberdade e ele tem uma liberdade, porque tem uma lei. Ele é obrigado, porque é livre e é livre, porque é obrigado.[32] Em suma, a lei da natureza é obrigatória, porque é fonte reguladora da liberdade e igualdade entre os homens. Permite distinguir o bem e o mal, o vício e a virtude, o justo e o injusto, pois, sendo uma regra prescrita por Deus, é a verdadeira e única medida da virtude.[33]

Após a breve reflexão sobre a lei da natureza, deve-se salientar que, em Locke, os direitos devem ser entendidos em sentido objetivo, enquanto qualificam

[29] GOYARD-FABRE, op. cit., p. 108. Segundo Bobbio: "La legge naturale è obbligatoria in quanto deriva direttamente dal potere divino, cioé dal potere che Dio ha sugli uomini ex iure creationis." (BOBBIO, op. cit., p. 144).
[30] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 43.
[31] Ibidem, p. 56.
[32] POLIN, op. cit., p. 95-128. Para Bobbio, reconhecer que existe uma lei é reconhecer que existe uma fonte de obrigações. Segundo Bobbio, Locke entende a obrigação, sobretudo como consciência, ou seja, devemos assumir a obrigação não com o temor das penas, mas com a convicção de que o comando a que nos submetemos é legítimo. A obrigação que deriva da lei da natureza é da própria força derivada diretamente do poder divino e não de um poder legado. Três argumentos para provar a obrigação da lei da natureza: – a lei da natureza contém tudo o que é necessário para tornar uma lei vinculante; – se a lei da natureza não obrigasse, sequer a lei positiva divina seria obrigatória; – se a lei natural não obrigasse a mesma lei positiva humana, não existiria no sentido que não obrigaria em consciência, mas apenas por temor. Assim, a lei positiva tem vigor e é verdadeira enquanto está fundada na lei da natureza. (BOBBIO, op. cit., p. 142-150).
[33] LOCKE, *Ensaio acerca do entendimento humano*, p. 151.

algo como justo, e, em sentido subjetivo, enquanto designam um direito. Todo homem, no estado de natureza, tem direito a governar suas ações como ele vê adequado. Ou seja, todos são iguais e livres por natureza. Por isso, muito embora não haja autoridade política antes da sociedade civil, todo homem tem alguns direitos inalienáveis e constitutivos de sua própria natureza humana. Neste sentido, poder-se-ia dizer que a teoria política de Locke é, por assim dizer, uma teoria normativa dos direitos naturais. Seu sistema político está fundamentado na declaração dos direitos naturais individuais.

O objetivo aqui não é enumerar pormenorizadamente todos os direitos do indivíduo tanto no estado de natureza como no estado político. Trata-se tão somente de chamar a atenção para a importância dos direitos naturais individuais no sistema político de Locke e de acenar para alguns direitos elementares em sua concepção política. No estado de natureza, todos têm o direito de punir aqueles que transgridem a lei da natureza e o direito de procurar reparação. A execução da lei da natureza encontra-se nas mãos de todos e de cada um e qualquer um tem o direito de castigar os transgressores da lei e quem foi prejudicado tem o direito de procurar reparação da parte de quem o prejudicou.[34] Pois o direito básico é o direito de autopreservação. Este é um dos direitos fundamentais que todos os homens devem observar, uma vez que Deus dotou o homem com forte desejo de preservação da vida. E a lei da natureza, por sua vez, quer exatamente a paz e a preservação de toda a humanidade.

> E para impedir a todos os homens que invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que se observe a lei da natureza, que importa na paz e na preservação de toda a Humanidade, põe-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe impeça a violação, pois a lei da natureza seria vã, como quaisquer outras leis que digam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que não tivesse poder para pôr em execução aquela lei e, por esse modo, preservasse o inocente e restringisse os ofensores.[35]

Apesar de não tratar especificamente de cada direito fundamental do homem, quer-se, a seguir, dar atenção especial ao direito de propriedade, uma vez que propriedade é o direito primordial e um conceito em torno do qual gira a filosofia política de Locke. A teoria sobre a propriedade é um dos aspectos mais

[34] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 36.
[35] Idem.

importantes e singulares de seu sistema político, apresentando-se, pois, como a parte mais original de sua filosofia política, diferindo muito da concepção de Hobbes a respeito da propriedade. Para Hobbes, a propriedade inexiste no estado de natureza e foi instituída pelo Estado, após a formação da sociedade civil, sendo, portanto, uma instituição de direito positivo, pois, antes da instituição do Estado, tudo era comum e nada era posse própria. "Visto portanto que a introdução da *propriedade* é um efeito do Estado, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que o representa, ela só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano."[36] Assim sendo, o Estado pode dar e tolher a propriedade dos súditos em vista da equidade e do bem comum,[37] uma vez que o mesmo tem em vista a paz e a segurança, ou seja, a superação de "[...] uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual portanto cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força, o que não é *propriedade* nem *comunidade*, mas *incerteza*".[38]

Para Locke, ao contrário, a propriedade existe já no estado de natureza e, sendo uma instituição anterior à sociedade, é um direito natural do indivíduo que não pode ser violado pelo Estado.[39] No *Segundo tratado sobre o governo*, Locke abre o capítulo, *Da Propriedade*, reiterando a convicção de que Deus "deu a terra aos filhos de Adão" (Sl 115, 16) e concede-a em comum a toda humanidade.[40] Mas, pergunta-se Locke, como alguém chega a obter propriedade de algo.[41] Frente a esta interrogação, "[...] esforçar-me-ei por mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus deu à Humanidade em comum, e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade".[42]

Deus deu o mundo aos homens em comum e deu-lhes também a razão para fazer bom uso e para melhor proveito da vida e da própria comodidade pessoal. Os frutos que a natureza produziu e produz naturalmente e os animais que a terra

[36] HOBBES, *Leviatã*, p. 151.
[37] Idem.
[38] Ibidem, p. 150.
[39] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 34.
[40] Ibidem, p. 45.
[41] O conceito de propriedade em Locke é polivalente e sua interpretação nem sempre é fácil. Os três aspectos centrais na discussão acerca da propriedade são: – a originária propriedade da terra; – a propriedade como direito comum da humanidade; – a propriedade da própria pessoa e dos bens materiais. (GOYARD-FABRE, Simone. La propriété dans la philosophie de Locke. *Archives de Philosophie*, v. 55, p. 607-630, 1992).
[42] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 45.

alimenta pertencem à humanidade em comum. Ninguém, portanto, tem um domínio privado com a exclusão do restante da humanidade sobre qualquer das produções da natureza em seu estado natural. Porém, mesmo sendo dados como produtos para o uso dos homens, ainda assim, deve haver necessariamente um meio de apropriá-los de algum modo, antes que possam ser usados ou vir a beneficiar, de qualquer maneira, um indivíduo em particular. Todavia, segundo Locke, a apropriação, no caso do alimento, requer que este seja de algum proveito para o homem, ou seja, que ele se torne parte dele e seja dele.[43] Assim, embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, existe, mesmo antes de qualquer apropriação, alguma propriedade privada. Cada homem tem a propriedade em sua própria pessoa e sobre a própria pessoa ninguém tem direito. Porque, segundo Locke, a pessoa é um ser inteligente dotado de razão e reflexão e tem consciência, enquanto espírito finito, do lugar e do tempo determinados em que começou a existir, da sua participação na mesma vida continuada em um corpo organizado e da sua responsabilidade moral perante sua felicidade ou infortúnio, em seu estágio atual, diante das decisões de outrora, das atuais e das vindouras. Dito isso, Locke está pronto para dar o passo determinante. Além da minha pessoa, algo que é fruto do meu trabalho, do trabalho do meu corpo e da obra das minhas mãos, não é mais comum, mas meu.[44] Nesse sentido, para Locke, o homem, ao usar o corpo e as mãos de que é dono, mistura seu trabalho aos produtos da natureza, retira-os da esfera comum e torna-os seus. Com o trabalho, o homem adiciona algo à natureza e torna algo privado.[45]

Locke começa fundamentando sua ideia de propriedade na tese de que Deus deu a terra à humanidade em comum. O homem no estado de natureza deve ser apto a apropriar as coisas necessárias para seu sustento, ou seja, apropriar é fazer algo próprio para si mesmo. Locke fez da apropriação o início e a fundação do direito de propriedade. Para Locke, propriedade está ligada à personalidade. Consequentemente, um ataque ao que pertence à propriedade de uma pessoa constitui uma injúria e a parte injuriada é licenciada a reagir. Assim, a apropriação

[43] Idem.
[44] Iidem.
[45] Ao combinar os dois modos de apropriação, comer e trabalhar, Locke diz ser a colheita dos frutos e não o comê-los que faz com que eles sejam propriedade de alguém, embora, é claro, o alimento que o homem recebe da natureza seja dele. É o adicionar à natureza que faz com que o alimento que alguém cultive e coma seja dele, dando-lhe um direito privado. Assim, há uma diferença significativa entre o *tomar de* e *adicionar* à natureza mais do que havia nela. (YOLTON, John W. *Dicionário Locke.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 207-212).

infunde algo de minha personalidade em um objeto e o poder do homem sobre sua própria pessoa e ações é a grande fonte de seu direito de propriedade nas coisas dadas por Deus em comum a todos.

O homem, portanto, é senhor de sua própria pessoa, propriedade e bens e está nele mesmo o fundamento de toda propriedade,[46] pois a noção de pessoa é inseparável da noção de direito. Dito de outro modo, o conceito de pessoa é um conceito de direito que confere às ações os seus méritos, suas punições e suas recompensas. Implica, por conseguinte, diretamente na responsabilidade do homem. Aqui, pessoa é o homem considerado na sua significação jurídica. Por isso, o conceito de pessoa aplica-se tão somente a um agente inteligente e racional, capaz de uma lei e viver segundo a lei, isto é, segundo um direito, porque não há pessoa sem direito, sem direito à liberdade em particular.[47] Em suma, cada homem nasceu com um duplo direito: direito à liberdade de sua pessoa e direito à liberdade de seus bens.[48] Desse modo, o homem não pode alienar os direitos que o constituem como ser humano.

O trabalho é o fundamento originário da propriedade. "Deus, que deu o mundo aos homens em comum, também lhes deu a razão para que o utilizassem para maior proveito da vida e da própria conveniência. Concedeu-se a terra e tudo quanto ela contém ao homem para sustento e conforto da existência."[49] Mas os homens acreditam que os frutos precisam ser apropriados para uso dos indivíduos.[50] Por isso, embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens e cada homem tenha uma propriedade em sua própria pessoa por direito, há, entretanto, a necessidade de ter um meio que permita a cada um apropriar o que lhe é necessário para sobreviver. A propriedade fundamenta-se, por conseguinte, em apropriar-se do necessário à sobrevivência.[51] A partir deste

[46] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 51.
[47] POLIN, op. cit., p. 132.
[48] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 55.
[49] Idem.
[50] Idem.
[51] POLIN, op. cit., p. 260. Para Dunn, a teologia é a chave para uma compreensão coerente da existência humana. Segundo Dunn, sustentar a teologia é a condição necessária da solidez para a verdadeira compreensão de Locke, porque a liberdade religiosa é condição necessária à compreensão correta, por parte dos homens, de seus deveres em direção a Deus. (DUNN, op. cit., p. 264). Para Tully, o modelo análogo da relação entre o trabalhador e sua produção é a relação Deus com o homem e tem uma caracterização de relação ontológica, porque, se, de um lado, o homem guarda uma relação de dependência com o Criador, por outro lado, na mesma medida, lá onde o homem é fazedor, ele tem um direito original sobre os produtos de sua atividade. De acordo com Tully, a tese da propriedade está ligada diretamente a tudo isso que na filosofia e na

direito fundamental, o trabalho do próprio corpo e das próprias mãos constitui-se como propriedade do trabalhador. Este trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador. Nenhum outro homem tem, por conseguinte, direito ao que o outro juntou pelo trabalho.[52]

Então, o trabalho, por remover os frutos da terra do estado comum, cria o direito de propriedade. Mas, este, por sua vez, impõe limitações à propriedade. O limite da propriedade é fixado de acordo com a capacidade de trabalho do ser humano e o direito de usar aquilo do qual o homem apropria por seu trabalho não é absoluto e incondicional. Ou seja, o homem deve observar a lei da natureza e respeitar os direitos naturais de cada homem. Com efeito, o direito à apropriação está sujeito à existência de um número suficiente de frutos para os outros e à observância de não desperdiçar o que cada um apropria, pois o desperdício é um crime contra a lei comum da natureza. Nenhum homem tem o direito de tomar para si mais do que pode consumir. Assim sendo, a injunção moral contra o desperdício, a fim de que sobre o suficiente para os outros, aplica-se também à posse da terra.[53] Há, portanto, segundo Locke, já no estado natural, limites naturais que determinam o limite e o padrão de apropriação. Todavia, com o aparecimento do dinheiro, o problema do desperdício é resolvido. Com o dinheiro surge o comércio e também uma nova forma de aquisição da propriedade, que, além do trabalho, pode ser adquirida pela compra. O dinheiro permite a acumulação da riqueza e libera o desejo de posse ao possibilitar que cada homem detenha mais do que pode consumir. O uso do dinheiro leva finalmente à

---

teologia de Locke funda a eminente dignidade da atividade produtiva ou criativa. (TULLY, op. cit., p. 8).

[52] Deve-se distinguir propriedade e posse. Ter posse significa ter o controle de algo, mas ainda não significa posse física. Propriedade é o direito de posse; minha propriedade é o que é meu próprio e distinto do que meramente possuo. O conceito de propriedade é essencialmente moral, legal, noção normativa, ao passo que posse é factual, naturalístico, não moral, não legal, não normativo. Portanto, direito de propriedade é o direito de adquirir e de manter a propriedade. Segundo Lemos, deve-se fazer tal distinção, para que seja possível fundamentar moralmente o trabalho. O trabalho é o dispêndio da energia em direção à aquisição de algo que não viole os direitos de qualquer outra pessoa. O trabalho é essencialmente honesto e como propriedade é uma noção essencialmente moral. Por isso, quando alguém violar o direito dos outros, pode adquirir a posse, mas não a propriedade. E se o trabalho é essencialmente moral, então, o valor do trabalho também é moral. Se acaso houver injustiças, estas são devido às posses e violações do direito e não do trabalho. (LEMOS, Ramon. Locke's theory of property. In: ASHCRAFT, Richard (Ed.). Op. cit., p. 343-361).

[53] O homem só pode cercar a terra que tem condições de cultivar e, se não o fizer ou deixar de consumir seus produtos, o direito de possuir a terra, baseado no trabalho de cercá-la, é anulado, podendo qualquer homem que dela necessite tomar posse da terra para seu uso próprio. (MACFARLANE, L. J. *Teoria política moderna*. Brasília: UnB, 1981. p. 183).

concentração da riqueza e à distribuição desigual dos bens entre os homens. Por conseguinte, o advento do dinheiro determina a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação, possibilitada pelo advento do dinheiro.[54]

**Os direitos naturais do indivíduo no estado civil**

O estado de natureza, relativamente pacífico, não está isento de inconvenientes, como a violação da propriedade: vida, liberdade, bens. O estado de natureza, segundo Locke, é aquele em que os homens vivem num estado de liberdade, para agir e dispor de seus bens e de seu corpo da forma que lhes aprouver dentro dos limites das leis da natureza sem depender da vontade de outrem,[55] vivendo juntos segundo os ditames da razão.[56] Portanto, quando Locke diz que o estado de natureza é uma situação em que os homens vivem segundo os ditames da razão e sem uma autoridade na terra, ele está usando a expressão numa acepção normativa ou ideal, significando o modo pelo qual os homens deveriam e poderiam viver se não fossem desencaminhados pela parcialidade e pelas paixões. Neste sentido, o estado de natureza, como um estado de paz e harmonia social, é contrastado com o estado de guerra.[57] Sabe-se, porém, que Locke usa a expressão

[54] As opiniões acerca do posicionamento de Locke frente à descoberta e contribuição do dinheiro em seu tempo e às etapas posteriores são diversas. Não há unanimidade. Mas há um número muito grande de intérpretes que defendem a tese de que Locke é um defensor da sociedade capitalista burguesa. MacPherson, de tendência marxista, destaca em Locke o teórico da incipiente produção capitalista e da forma de Estado que lhe é correspondente. O núcleo do individualismo de Locke é a afirmativa de que o homem é naturalmente o único proprietário de sua própria pessoa e de sua própria capacidade. Além disso, com Locke, terra e dinheiro são usados como capital. (MAcCPHERSON, op. cit., p. 214-286). Locke, como também Hobbes, seria o precursor do moderno totalitarismo e foi o ideólogo do nascente capitalismo. (STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire.* Paris: Flammarion, 1986. p. 152-219). Locke, com o *Segundo tratado sobre o governo*, estabelece as bases do Estado do tipo liberal. (CRIPPA, Romeo. *Studi sulla conscienza etica e religiosa del seisento:* esperienza e libertà. Milano: Marzorati, 1960. p. 57-85). Se, por um lado, Locke é fundamental para o pensamento marxista posterior, por outro lado, é burlesco ver Locke apenas como um apologista do capitalismo. (RYAN, Alan. *Property and political theory.* New York: Basil Blackwell, 1984. p. 14-48). Por outro lado, segundo Jorge Filho, o dinheiro foi introduzido por um comum acordo e não aceita ver Locke como o formulador da doutrina clássica do espírito capitalista. (JORGE FILHO, op. cit., p. 77-137).

[55] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 35.

[56] Ibidem, p. 36.

[57] O estado de natureza é aquele em que os homens vivem juntos segundo os ditames da razão, sem uma autoridade na terra que julgue suas disputas. Por sua vez, o estado de guerra é a força ou o propósito declarado de usar a força sobre outrem, não existindo uma autoridade na terra à qual se possa apelar para obter socorro. No estado de guerra, a lei da natureza não prevalece, ocorrendo, então, inimizade e destruição. Nele a legitimidade do estado de natureza cede lugar à força. (LOCKE, op. cit., 1978b, p. 40).

*estado de natureza* numa acepção menos precisa, referindo-se simplesmente à condição em que os homens se encontram quando não dispõem de uma autoridade comum. Neste caso, o estado de natureza inclui a possibilidade de degeneração no estado de guerra, que "[...] é um estado de inimizade e destruição".[58] Nesta última acepção, o estado de natureza torna-se uma hipótese realista, baseada na condição efetiva dos homens e não no que eles poderiam ou deveriam ser.

Assim sendo, da possibilidade dos inconvenientes no estado de natureza, Locke mostra que sua hipótese realista do estado de natureza, distinto do estado ideal e normativo, explica não apenas porque os homens deveriam desejar a criação da sociedade política, mas também porque nela deveriam entrar efetivamente. Apesar de não ser possível viver fora da sociedade política, os riscos de cair num estado de guerra são permanentes, uma vez que a maior parte dos homens não observa, de forma estrita, a equidade e a justiça, e a fruição da propriedade que possui neste estado é muito insegura e arriscada.[59] Assevera Locke a respeito:

> Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de "propriedade".[60]

As principais razões que fundamentam a passagem do estado de natureza à sociedade política são estas: a) no estado de natureza se ressente a falta de uma lei estabelecida, fixa e conhecida, aceita por consentimento geral, como padrão do que é certo e do que é errado, bem como medida comum para decidir todas as controvérsias entre os homens; b) no estado de natureza não há um juiz conhecido e imparcial com autoridade para redimir todas as disputas de acordo com a lei estabelecida; c) no estado de natureza não há poder para sustentar a sentença justa e garantir a sua execução.[61] Diante de tais carências, os homens são rapidamente conduzidos à sociedade. Assim, o estado de natureza, não obstante contenha algumas vantagens, é uma condição de possibilidade insegura para todos. Os indivíduos estão em permanente possibilidade de cair no estado de guerra de uns contra os outros.

[58] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 40.
[59] Ibidem, p. 82.
[60] Idem.
[61] Idem.

A necessidade de superar tais inconvenientes leva os homens a unirem-se e estabelecerem livremente entre si o contrato social e realizarem a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. O contrato social representa, por conseguinte, o passo do estado de natureza à sociedade civil. Ao ato de sair do estado em que todos são livres, iguais e independentes, segue-se, por necessidade, a lógica de que a única maneira pela qual alguém abre mão de sua liberdade natural e aceita os grilhões da sociedade civil é através de um acordo com outros homens, para se unir numa comunidade, a fim de garantir uma vida confortável, segura e pacífica.[62] Neste sentido, o ato do consentimento, que se manifesta no contrato social, é aquilo que os homens devem fazer para escapar a uma situação indesejável, constituindo, para Locke, a única base de legitimidade e de obediência política. O contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza, pois o Poder Político tem sua origem no estado natural.[63] No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão ainda mais protegidos, pois estão sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo unitário.

A passagem do estado de natureza para a sociedade civil ocorre, quando, através do contrato social, os indivíduos dão seu consentimento unânime para a entrada no estado civil. No estado de natureza os homens podiam dispor de sua propriedade e atuar dentro dos limites marcados pela lei da natureza. Mas, no estado de natureza, havia, segundo Locke, um inconveniente. Todos podiam aplicar a lei da natureza[64] e nem todos respeitavam o mandato de equidade e justiça. A sociedade civil nasce e constitui-se para unificar os poderes individuais e estabelecer leis fixas. Em Locke, quando surge o Estado, passa-se da pluralidade dos poderes naturais à unidade do Poder Político. “Sempre que, portanto, qualquer número de homens se reúne em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público, nesse caso e somente nele haverá uma sociedade civil ou política”.[65]

[62] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 87.
[63] Ibidem, p. 35.
[64] No estado de natureza o homem possui dois poderes: o de fazer o que bem lhe parece para salvaguardar sua própria vida e a dos demais dentro dos limites da lei da natureza e o de castigar os delitos cometidos contra a lei da natureza. (LOCKE, op. cit., 1978b, p. 36).
[65] Ibidem, p. 67.

O estado civil, segundo Locke, nasce do desejo que os homens têm de conservar os direitos naturais fundamentais, ou seja, a propriedade, a vida, a liberdade. Portanto, quem entra no estado civil não renuncia aos direitos, mas, pelo contrário, quer garanti-los. O estado civil é substancialmente a criação de uma autoridade superior aos simples indivíduos para a proteção dos direitos naturais fundamentais. No estado de natureza o homem tem os direitos, mas não estão garantidos. No estado civil o homem não perde os direitos naturais, mas conserva-os, garantidos pelo poder supremo. Pois a passagem do estado de natureza para a sociedade civil se opera, quando, através do contrato social, os indivíduos dão seu consentimento à entrada no estado civil, porque, neste, com a criação de uma autoridade superior aos simples indivíduos, os direitos naturais fundamentais do homem estão garantidos. O homem, ao entrar no estado civil, não renuncia aos seus direitos naturais fundamentais, mas, ao contrário, conserva-os sob a legitimação e proteção de uma autoridade superior.[66] A finalidade principal da união política e da submissão a um governo é a conservação da propriedade dos indivíduos: vida, liberdade, posses. A união dos homens em comunidade coloca-se sob a égide do governo objetiva, portanto, é a preservação da propriedade.[67] Desse modo, sendo os homens:

> [...] por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela.[68]

Neste sentido, a filosofia política de Locke objetivou as condições da liberdade. O que caracteriza um homem enquanto indivíduo, tornando-o distinto e independente dos outros, é, para Locke, sua liberdade natural. Cada homem está, por natureza, num estado de perfeita liberdade, ou seja, ele dispõe de si próprio e encontra-se independente da vontade de qualquer outro indivíduo.[69] Então, individualizado por sua liberdade natural, cada um se afirma como igual a cada um dos outros e dotado, pela natureza, das mesmas vantagens, das mesmas

[66] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 67.
[67] Ibidem, p. 83.
[68] Ibidem, p. 71.
[69] Ibidem, p. 82.

faculdades e, em particular, da mesma razão. A liberdade humana é dotada de razão e reflexão e não é liberdade de um nada. Ela é livre disposição de seu corpo, de seus membros, de sua saúde e de seus bens.[70] Esta liberdade natural é para o indivíduo o princípio da propriedade de *si mesmo*. É um direito igual para todo homem. Cada homem nasceu com duplo direito: o direito à liberdade de sua pessoa, o direito à propriedade de seus bens. Com efeito, são precisamente esses dois direitos naturais que, para Locke, definem fundamentalmente a natureza humana e uma vez que esses direitos constituem a natureza e a essência do homem, eles são, por sua vez, inalienáveis. O homem não pode, portanto, alienar os direitos que possui naturalmente sobre sua vida, sua liberdade e seus bens, direitos que precisamente fazem dele um ser humano.

Ninguém pode renunciar ao direito natural à liberdade de sua pessoa e à propriedade de seus bens. Mas, para ter ainda mais garantidos os seus direitos naturais, o homem, através do contrato social, expresso pelo consentimento, entra na sociedade civil, para superar os perigos do estado de natureza e para garantir seus direitos naturais fundamentais, especialmente o direito de propriedade. Neste sentido, no estado civil, os direitos do homem estão mais bem garantidos por ter uma regra comum a todos os membros desta sociedade, elaborada pelo Poder Legislativo nela constituído para não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. Assim, para Locke, a lei não constitui uma restrição aos direitos dos homens, mas sua garantia. A lei não é limitação, mas orientação livre e inteligente. Seu propósito não é abolir, mas preservar e ampliar a liberdade. Esta, por sua vez, não é fazer o que cada um deseja, mas fazer o que se deve fazer. É o cumprimento positivo dos princípios da lei da natureza. A verdadeira liberdade, por conseguinte, é viver de acordo com os postulados da racionalidade, determinados pela lei da natureza. Os homens se organizam em sociedade, a fim de obter um grau de liberdade efetiva maior do que dispõem fora dela. Locke objetivou o estabelecimento das condições necessárias à liberdade. Foi um apaixonado pela verdadeira liberdade. Enfim, segundo Locke, liberdade é dispor e ordenar, conforme lhe apraz, a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive.

> De sorte que, apesar de possível equívoco, o objetivo da lei não consiste em abolir ou restringir, mas em preservar e ampliar a liberdade. Como em todos os estados de seres criados capazes de leis, onde não há lei, não existe liberdade. A liberdade tem de ser livre de restrição e de violência de

[70] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 36.

> terceiros, o que não se pode dar se não há lei; mas a liberdade não é como nos dizem: licença para qualquer um fazer o que bem lhe apraz – porquanto, quem estaria livre, se o capricho de qualquer outra pessoa pudesse dominá-lo? –, mas liberdade de dispor e ordenar, conforme lhe apraz a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguindo livremente a própria vontade.[71]

A sociedade civil é o lugar da plena realização do indivíduo enquanto portador de direitos naturais inalienáveis. A partir, por conseguinte, da primazia conferida ao indivíduo, Locke é teórico dos direitos naturais do homem. O homem, já no estado de natureza, é dotado de direitos naturais fundamentais à sua felicidade. Os direitos naturais inalienáveis do homem à vida, à liberdade e à propriedade de sua própria pessoa e bens constituem a origem e fundamento da sociedade civil. Através do consentimento expresso no contrato social, os homens livremente consentem em entrar na sociedade civil, a fim de ver seus direitos naturais melhor garantidos. O Estado, por sua vez, tem como finalidade primordial conservar e garantir os direitos naturais dos homens, sobretudo sua propriedade.

Para concluir, a primeira geração dos direitos humanos acontece a partir do século XVI, mas, muito especialmente, nos séculos XVII e XVIII, podendo-se elencar, entre tantos pensadores importantes e determinantes, tais como Thomas Hobbes, que busca explicar o Estado como produto de uma construção racional, John Locke, que considera, sobremaneira, os direitos à vida, à liberdade e à propriedade da própria pessoa como direitos inalienáveis, e, também, Immanuel Kant, que vê o ser humano com uma disposição à sociabilidade e portador de uma vontade autônoma, a ponto de dominar os instintos e de instituir normas de conduta fundadas na razão. Grosso modo, afirma-se concentrar-se no *Século das Luzes* o ambiente aglutinador do confronto entre o antigo regime absolutista com o novo período moderno, caracterizado pela emersão paulatina e progressiva do sujeito, como centro de articulação de sentido. Segundo Ruiz, o indivíduo moderno existe por si e em si e como portador de todos os direitos da natureza. “Os direitos humanos entram em cena na modernidade como direitos do sujeito, identificados como os direitos do eu. A relação entre os direitos e o sujeito é tão estreita que no horizonte conceitual da modernidade chegam a se confundir como

[71] LOCKE, op. cit., 1978b, p. 56.

similares".[72] Essa tese de o indivíduo ser portador de direitos, a qual também pode ser denominada de jusnaturalista, é tão forte e arraigada na concepção moderna que ela os tem como direitos naturais inalienáveis. Segundo Ruiz, o artifício do estado de natureza foi muito importante para a derrocada da sociedade que aprisionava a subjetividade a uma heteronomia servil. "A emergência do eu individual como portador de direitos naturais foi decisiva para a derrubada das sociedades aristocráticas e o estabelecimento de uma isonomia formal, base da cidadania moderna".[73] O homem seria como que sujeito detentor de direitos inatos e indispensáveis para a realização de sua natureza moral autônoma e universal.

**Referências**


ASHCRAFT, Richard (Ed.). *Critical assessments*. London; New York: Routledge, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Locke e il diritto naturale*. Torino: Giappiachelli, 1963.

CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.* 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1982.

CRIPPA, Romeo. *Studi sulla conscienza eica e religiosa del seisento:* esperienza e libertà. Milano: Marzorati, 1960.

DUNN, John. *La pensée politique de John Locke.* Paris: PUF, 1991.

GOYARD-FABRE, Simone. *John Locke et la raison raisonnable.* Paris: Vrin, 1986.

GOYARD-FABRE, Simone. La propriété dans la philosophie de Locke. *Archives de Philosophie*, v. 55, p. 607-630, 1992.

HERRERO, Xavier. Filosofia da religião e crise da fé. *Síntese*, v. XII, n. 35, p. 13-39, 1985.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JORGE FILHO, Edgar José. *Moral e história em John Locke.* São Paulo: Loyola, 1992.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Lisboa: Edições 70, 1995.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOCKE, John. *Essays on the law of nature* (Edited by W. von Leyden). Oxford: Clarendon, Press, 1954.

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


[72] RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os direitos humanos como direitos do outro. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi (Org.). *Direitos humanos na educação superior:* subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. p. 189.
[73] Ibidem, p. 194.

MACFARLANE, L. J. *Teoria política moderna*. Brasília: UnB, 1981.

MAcPHERSON, C. B. *La théorie politique de l'individualisme possessif:* de Hobbes à Locke. Paris: Gallimard, 1971.

POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke.* Paris: PUF, 1960.

RYAN, Alan. *Property and political theory.* New York: Basil Blackwell, 1984. p. 14-48.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os direitos humanos como direitos do outro. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi (Org.). *Direitos humanos na educação superior:* subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. p. 189-227.

STORCK, Alfredo. Direitos humanos. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética:* questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 535-557.

STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire.* Paris: Flammarion, 1986.

THOMAS, D. A. Lloyd. *Locke on government.* London; New York: Routledge, 1995.

TULLY, James. *Locke:* droit naturel et propriété. Paris: PUF, 1992.

YOLTON, John W. *Dicionário Locke.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

YOLTON, John W. Locke on the law of nature. *The Philosophical Review*, v. LXVII, p. 479-498, 1958.

# Ética como liberdade política de contestação ao estado: uma crítica à ética política kelseniana

Newton de Oliveira Lima*

## Introdução

A reforma dos costumes desde o século XVIII implicou o afastamento da Ética como virtude, enquanto força de caráter pessoal para uma transformação do caráter cogente das normas morais em normas procedimentais, justificadas racionalmente por discursos intersubjetivos e de preferência públicos. A moral deixa gradativamente de ser o domínio de um ensinamento privado transmitido pelas famílias e suas tradições orais com inspiração religiosa e passa a ser o processo público de interação com a comunidade via espaço público e afeita ao sistema de educação formal.

A moral religiosa e sua exigência de vinculação ao Absoluto metafísico-religioso são substituídas por uma moralidade laica e de fundo cívico, na qual o valor da conduta pessoal é medido por sua ação pública e por sua formação perante a esfera pública (literária, jornalística, política).

A republicanização e a democratização do Estado tornaram-no instrumento de garantia do acesso de todos aos efeitos protetivos à formação do cidadão; a ideia de educação pública ganhou força e forma com a igualização dos cidadãos, e o Estado foi o substituto desse processo, todavia, o Estado passa a planificar essa educação, e os efeitos de sua proteção também podem ser tomados como meio de dominação das condições de oferta de educação e de substitutivo da família na educação dos indivíduos; em suma, a tarefa de esclarecimento via educação pública por vezes se torna meio de dominação, quando não ofertada uma educação universal de qualidade, com acesso a todos e com a garantia da igualdade das oportunidades para todos os níveis de acesso e formação; essa foi a promessa constitucional universal a que os Estados se submeteram após a Revolução Francesa.

E um problema adicional foi assomando: com o fortalecimento do Estado a ideia de contestação pública veio a regredir, e assim, não se fez mais do que seguir os ditames, que a lei estatal impunha a partir do governo de Napoleão, e o

* Professor adjunto no Centro de Ciências Jurídicas da UFPB. Doutor em Filosofia pela UFPB. Mestre em Direito pela UFRN.

domínio do Estado contemporâneo. O antigo impulso moral de insurgência contra a injustiça e os desmandos do Príncipe geralmente externalizado como força para a rebelião e em último grau para a Revolução, foi gradativamente substituído por uma conformidade com o *status quo* vigente.

Ao invés do cidadão engajado preconizado por Rousseau se obteve um cidadão conformista e apático, consciente de suas limitações legais, educado dentro de uma formação universal, mas sem uma educação filosófica suficientemente concessora de uma formação crítica. As próprias universidades, ao se estatizarem em grande medida, se tornaram órgãos extensivos do Estado.

O esclarecimento mediano não gerou um esclarecimento "crítico", como uso não dominado da razão discursiva pelo cidadão, para uma cidadania participativa como quis Kant. Ao contrário, o aumento da burocratização e mercantilização da vida gerou mais subserviência ao Estado do que a intenção kantiana de reformá-lo constantemente, veja-se o fenômeno do fascismo no século XX com a aceitação passiva de grande parte das populações nacionais onde ocorreram regimes totalitários dos ditames autoritários dos governantes.

A exigência de uma ética do Estado vem a partir de Kant e de sua máxima de que todo o Direito deve possuir forma pública, publicizar seus processos de exercício de poder e de tomada de decisões – permeando ao cidadão o exercício do poder. Ao contrário, o enfraquecimento do cidadão foi contraposto ao fortalecimento do Estado. O positivismo se erigiu no século XIX como ideologia da ciência, que se julgou capaz de construir um ordenamento isento de valores e de uma finalidade ética para o Estado. Os valores seriam planificados em grandes projetos de ação estatal como mostrou Niklas Luhmann em sua "teoria dos sistemas", deixando de ser grandes metas vitais para a ação e se tornando planificações possíveis pela ação estatal.

A questão que se obtém da ideia de Kant sobre a cidadania é que o remédio sistêmico para a ausência das condições ideais de democratização e de educação não é mais fortalecimento do Estado como pensaram o positivismo e Kelsen, mas sim o uso real da liberdade de expressão e de pensamento, isso é o que há de mais sagrado em uma República é seu próprio espírito.

O objetivo da ética política é a possibilidade de sua expressão como liberdade política não censurada, não tutelada, não dominada e, assim, radicalmente republicana; nesse sentido sua tarefa consiste a nosso ver em essencialmente criticar o Estado como meio de expressão do poder. Kelsen e a

doutrina jurídica decorrente do publicismo dominante no século XX não abriram espaços suficientes para essa crítica ao Estado; procuramos mostrar os mecanismos de fortalecimento não democrático do Estado em Kelsen e suas consequências jurídicas e depois ofertar uma crítica de base kantiana ao seu pretenso anseio de justificação "neutra" do Estado em relação aos valores e à liberdade política, neutralidade essa que obliterou a própria necessidade de pensar um limite ao poder do Estado, como exercício do poder do cidadão sobre o *Leviathan.*

## Ética e liberdade absorvidas no sistema de Kelsen: necessidade de uma crítica kantiana à teoria pura do direito

Sobre a natureza da *Teoria pura do direito*, Kelsen saudou sua pureza nestes dizeres:

> Os facistas declaram-na liberalismo democrático, os democratas liberais ou os sociais-democratas consideram-na um posto avançado do fascismo. Do lado comunista é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desqualificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. O seu espírito é – asseguram muitos – aparentado com o da escolástica católica; ao passo que outros crêem reconhecer nela as características distintivas de uma teoria protestante do Estado e do Direito. E não faltam também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateísta. Em suma, não há qualquer orientação política de que a Teoria Pura do Direito não se não tenha ainda tornado suspeita. Mas isso precisamente demonstra, melhor do que ela própria o poderia fazer, a sua pureza.[1]

As perguntas fundamentais da *Teoria pura do direito*, de Kelsen, são: o que é o Direito e como é que se comporta o Direito (fenômeno de existência e relação de normas jurídicas).

Para Kelsen, o Direito encontra uma posição na ordem do ser entre a natureza (física) e a normatividade. Kelsen prossegue, através da lição da *Escola de Marburg*, a distinção entre ser, plano de existência (decorre da *Natur*, natureza) e dever-ser, plano de projeção de fins (decorre da *Freiheit*, liberdade). Kelsen, na verdade, influenciado pela doutrina neokantiana do primeiro quartel do século XX, concebe as normas como produto da estrutura lógica de um pensamento que

[1] KELSEN, H. Prefácio. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Armênio Amado, 1984. p. 92.

põe os objetos pela construção do sujeito.[2] A origem do conhecimento é a consciência relevando o objeto de cognição, que deve possuir uma estrutura lógica, que é a norma dentro do arranjo sistêmico de um ordenamento jurídico.[3]

A validade induz à legitimidade pela adesão consciencial à legitimidade política de um Estado positivo, cujas leis foram pressupostamente votadas em um parlamento livre e democrático. Essa é a expectativa de legitimação pelo consentimento que Kelsen quer imprimir ao Direito, obedecer o Direito válido é naturalmente consensuado pelo cidadão; Kelsen naturalizou a consciência jurídica na apreensão da normatividade existente pelo cidadão, na interiorização passiva da norma jurídica.

Kelsen precisa vincular a produção da lei norteada pela norma fundamental como centro lógico do sistema jurídico e sua possibilidade de coagir a liberdade pelo eventual descumprimento individual do comando da norma, com a ideia de que foi o próprio cidadão que autorizou esse fundamento de coerção, através da liberdade política de votar em um parlamento. Kelsen não aceitou que o problema dos valores fosse associado ao sistema metafísico de uma estrutura não empírica de pensamento e que esse problema transcende a esfera parlamentar e está presente nos conflitos da política.

O conhecimento axiológico para Kelsen não transcende, mas se detém no próprio marco da ciência positiva. Kelsen concordou com Weber (na polêmica sociológica alemã do primeiro quarto do séc. XX), que a Ciência é neutra, e o debate sobre os valores deve ser tratado cientificamente. Não havendo por que se considerar que os valores, como acreditava Schmöller, possam mudar a realidade, a ciência jurídica deveria agir de modo objetivo e não especificamente axiológico.[4]

Existem, pois, em Kelsen, valores de cunho subjetivo-psicológico, que se referem ao mundo dos fatos, sentimentos de justiça presentes na consciência ética do juiz, ao proferir uma decisão, e valores objetivos que se referem ao

[2] AFONSO, Elza M. M. Passos da Teoria de Kelsen rumo à construção da Teoria do direito. In: OLIVEIRA, J. A.; TRIVISONNO, A.T.G. (Org.). *Hans Kelsen:* teoria jurídica e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 42, em carta endereçada em 1933 a Renato Treves Kelsen, admitiu que o fundamento teórico da Teoria Pura foi a filosofia kantiana, em sua interpretação na linha neokantiana de Hermann Cohen da Escola de Marburg.

[3] PAULSON, S. Reflexões sobre a periodização da Teoria Pura de Hans Kelsen, com pós-escrito inédito. In: OLIVEIRA, J. A.; TRIVISONNO, A. T. G. (Org.). *Hans Kelsen:* teoria jurídica e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 15.

[4] O Prefácio e estudo introdutório de Mário Losano. In: KELSEN, H.*O problema da justiça*. Trad. de João Batista Machado. São Paulo: M. Fontes, 2003. p.XX.

cumprimento do conteúdo da norma quanto à questão da especulação sobre um sistema político afeito ao sistema jurídico, sendo objetivo se seguir a norma vigente.[5]

Kelsen se mantém em uma visão psicológico-sentimental dos valores, impedindo a construção de uma validação racional e objetiva dos valores morais. Para Kelsen o valor representa uma projeção de fins, a partir de uma consideração subjetiva humana de um ponto de vista moral sobre o mundo, a posição de Kelsen em relação aos valores é uma posição subjetivista ou psicologista, com consequências políticas que se fazem observar de um ponto de vista das consequências do poder que os valores pretendem justificar – consequência do valorar é impor aos outros certos valores, daí a inevitabilidade do caráter conflituoso dos valores.

A impossibilidade de Radbruch em aceitar o formalismo de um Direito "neutro" em Kelsen indicou que a legitimidade deveria ser novamente pensada como problema jurídico no séc. XX. Na verdade, transfere-se o problema de uma acepção meramente jurídica a uma esfera mais ampla, a da ligação do Direito com a produção da norma jurídica e da fundamentação da validade jurídica.[6]

A ideia de uma liberdade política como meio de construção das leis no Parlamento já fora considerada por Carl Schmitt como problemática, em relação ao fundamento liberal do Direito, por considerar que o parlamento liberal não forma verdadeiramente consenso e não representa todos os interesses em jogo na sociedade.[7]

Para Kelsen, o pressuposto da liberdade de expressão e de voto era suficiente para legitimar politicamente o Direito; isso esgotaria o debate político e a ação política do cidadão; os liberais, até Kelsen e o positivismo, não debateram o fundamento político do Direito; a crise gerada pelo totalitarismo, que utilizou o Direito liberal sob a batuta positivista para fins não democráticos e não humanitários, fez com que a crítica à ausência de debate político no liberalismo, sobre os fundamentos da própria natureza da soberania democrática, feita por

[5] KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Armênio Amado, 1984. p. 43.
[6] LIMA, N.O. *Teoria dos valores jurídicos:* o neokantismo e o pensamento de Gustav Radbruch. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2009. p. 201.
[7] SCHMITT, C. *Legalidade e legitimidade.* Trad. de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p.35.

Schmitt[8] ganhasse coro no contexto político alemão da República de Weimar, incitando movimentos contra o liberalismo e a democracia.

Acreditamos que sim, dado o fato de que o modelo de separação proposto por Kelsen se apresentou como um normativismo sem vinculação com a realidade da política, que serve de base não apenas ao momento da formação lógica do Direito, mas à projeção da norma hipotética fundamental integradora do sistema no momento constante da dinâmica jurídica.

O Direito não é um fato ou dado lógico que possa ser descrito, mas é um processo constante de construção e reconstrução de sentido de normatividade e de relações de poder. Kelsen parece ter minimizado esse processo de poder. Apartou seu normativismo da realidade política, e assim o fez presa de um realismo sem normatividade pressuposta, mas vinculada ao decisionismo baseado no exercício legal do poder.

Os valores são relativos ao sistema jurídico que lhes serve de parâmetro e não a padrões deontológicos absolutos; em todo caso, os valores pertencem ao mundo do ser, mas não ao do dever-ser, sendo, assim, de esferas diversas o mundo dos valores e o mundo normativo do Direito.[9] Dias,[10] intérprete de Kelsen, frisa:

> O princípio do absolutismo dos valores contém a convicção de que existe um sistema geral de valores vigente para toda a humanidade, o qual transmite aos seres humanos o certo, o justo, o correto e etc. Isso deve ser fornecido essencialmente por meio do sistema moral, geral, absoluto e em vigor.

A formação do princípio da causalidade na mentalidade moderna se opõe à imputação não empírica, de origem mágica ou imaginativa para Kelsen.[11] O princípio da causalidade e a busca de um fundamento racional para as causas fenomênicas é um progresso em relação à corrente de imputações mágicas e não causais das relações fenomênicas.

---

[8] SCHMITT, C. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996, p. 17, defende que os conflitos políticos estão à frente das garantias liberais e estas não as controlam. Em *A Ditadura,* (trad. de José Díaz Garcia. Madrid: Allianza, 2009. p. 189), Carl Schmitt defende que o Estado liberal se tornou presa de decisões do soberano de modo incontornável, principalmente na esfera da crise emergencial, quando se precisa integrar o poder e somente um soberano pode fazê-lo. Nessa fase, Schmitt defendeu uma posição soberanista forte, que somente no pós-Segunda Guerra Mundial modificaria.

[9] KELSEN, op. cit., 1984, p. 40.

[10] DIAS, G. N. *Positivismo jurídico e a teoria geral do direito:* na obra de Hans Kelsen. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010. p. 31.

[11] KELSEN, op. cit., 1984, p.34.

A formação do pensamento positivista de Kelsen passa pelo critério kantiano da formação da experiência, do princípio da investigação das causas dos fenômenos e dos objetos naturais, com a finalidade de serem descritos pela racionalidade científica. Kelsen quer uma autoridade que decide, antes da discussão racional de como se exerce a dominação.[12]

## A volta do contratualismo e o direito racional de Kant

Em 1971, a filosofia política, até então obscurecida pelas exigências estratégicas da Guerra Fria entre socialismo real e democracia parlamentar ocidental, entra em pauta com a renovação filosófica do juízo político, ao utilizar a razão discursiva de Aristóteles e a razão prática de Kant feita por J. Rawls em *Uma teoria da justiça*.[13]

A partir do renascimento do contratualismo, o tema kantiano da legitimidade do Direito será necessário para se fazer a discussão em torno da relação entre Direito e Política. Assim, para as novas correntes contratualistas de inspiração kantiana, a ideia de um cidadão independente, que almeja um direto racional, se concretizará ao transpassar a ideia de uma democracia parlamentar formal e liberal clássica, em busca de uma democracia participativa pela proposta republicana de manejo dos princípios racionais do Direito em Kant.

A ideia de um *Rechtstaat* (Estado de Direito) não somente existe em Kant, dada a limitação do poder pela lei e as finalidades constitucionais desse Estado, mas antes se amplia quando se observa a capacidade crítica do Direito Político

[12] Kelsen quis uma Política "sem sujeito", confiando no âmbito do positivismo jurídico e de um liberalismo democrático formal de garantia de direitos; a decisão voluntarista pela Democracia é tão perigosa que a coloca a reboque de uma indefinição de um modelo que seja vinculante entre Direito e Política, de modo a estabilizar o próprio Estado e assegurar, no âmbito deste, a posição crítica do sujeito; a retomada do sujeito político é obra da reflexão política kantiana. A construção política kantiana possui na cidadania jurídica com efeitos políticos uma saída em termos de racionalidade política bem mais eficaz que os modelos publicistas que fizeram desaparecer o Direito estatal moderno, nos quais o indivíduo termina por ser ofuscado enquanto pessoa humana e cidadão na estrutura do Estado. O sistema de direitos e de funções do Estado kantiano, utilizado como meio crítico do Estado kelseniano, é mais eficaz para possibilitar a reconstrução da posição do sujeito na esfera da Política. A finalidade do Estado em Kelsen é o posicionamento dependente do sujeito em relação ao Estado. O sujeito não é dotado de poderes crítico-racionais frente ao Estado. Isso marca diferença na concepção de sujeito político ativo em um sentido crítico individual e racional, encontrada em Kant. Não se trata de desconstruir a concepção de Estado kelseniano para negar-lhe todo o valor, mas adequá-la ao sentido de apropriação de sua estrutura conceitual racional ao sistema de direitos e de fins políticos do modelo de Estado kantiano, cuja finalidade é a liberdade e a construção contratualista de formas jurídicas de instrumentalização dos conflitos políticos, condizentes com o pressuposto de que a liberdade política deve ser mantida.

[13] RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2000. p. 105.

kantiano, que alarga a função do cidadão desse Estado, sem afetar a ideia de uma autonomia da vida privada face à vida pública. Não é preciso ferir o ideal de cidadania kantiana, que resguarda o âmbito privado da vida burguesa das intervenções assoladoras da autonomia pública, pretendendo uma hiperpolitização do indivíduo.

O racionalismo não crítico de Kelsen separou lógica e vontade, de modo que o soberano (povo) não poderia criticar a ordem instaurada, apenas deve se contentar com as decisões do parlamento e do executivo. A racionalidade lógica descritiva de Kelsen não trata do problema da legitimação na *Teoria pura do direito*, porque isso seria transcender a ideia de uma forma racional autoexplicativa do fenômeno jurídico.

Partindo do mesmo dado básico da coercibilidade, o tratamento que Kant dá para o problema da coerção pública, cerne da regulação jurídica, é uma discussão sobre o que legitima o uso da violência, em um governo instaurado sob um Estado que se pretenda de Direito, portanto, limitado em seu poder. O modelo de Estado kantiano serve para enfrentar problemas de legitimação política que o publicismo moderno encobriu, com a necessidade crescente de abandonar a Política e a figura do sujeito político em sua vinculação com o Estado, que chega a ponto de fazer da ação do sujeito uma consequência autorizada do Direito (estatal).

Na apropriação do conceito de Direito coercitivo e normativo não político, o Direito a partir de Kelsen tem se tornado um espaço colonizado pela tecnocracia, pelas elites políticas aliadas às elites econômicas, que facultam uma democracia formal e não política, deteriorando o discurso político, sufocando a práxis democrática de uma cidadania participativa.

Todavia, a obrigação estatal de executar a lei não desobriga o indivíduo de criticar o Estado em sua ação, nem desobriga o soberano de respeitar o pacto contratual que funda o próprio Estado, pressuposto como criado através da lei e assegurado pela lei. A vontade geral de fazer política, autorizando o Legislativo a realizar sua função, não exclui ou impede outras formas de reflexão sobre a legislação como visou Kant. Limitar o cidadão ao mero cumprimento da lei seria coibir o alcance universal da razão prática; completamente inconsistente de um ponto de vista do próprio interesse universal da razão, portanto, anti-kantiano.

Certamente, que a vontade geral legislativa e soberana do Legislativo é uma garantia do povo contra a arbitrariedade e o paternalismo. Mas o povo, na pessoa de cada cidadão, não pode abdicar de utilizar a faculdade de julgar os atos do

Estado. A legitimidade da vontade do povo, em constituir uma República, indica a formação da vontade política como vontade universal de fundamentar a soberania, que é a institucionalização da "vontade de poder" de determinado povo. A institucionalização do Estado é a instauração da vontade coletiva de poder. Ela necessariamente não se divide, não se coloca como fundação da vontade de um indivíduo, mas defende a expressão da vontade de liberdade política como expressão pública.

Se o cidadão pudesse utilizar a razão prática para propor normas ele mesmo, caso considerasse necessário para legitimar o processo político, o ganho para uma República seria o debate político enriquecido, ampliando a função da expressão discursiva da democracia. Afinal, o objetivo de Kant era limitar o poder do Executivo, fazendo com que reconhecesse os direitos do povo mesmo após o pacto político originário.

Propomos que a liberdade crítica ao Estado, expressa como uso da razão prática enquanto juízo político, não iria derrogar a vontade geral de soberania legislativa kantiana, mas isso remete ao problema da competência legislativa no modelo de Estado kantiano. Todo cidadão apto intelectualmente poderia fazê-lo, desde que pudesse votar. Para seguir a determinação de Kant (cidadão é aquele que vota), a argumentação em defesa da liberdade crítica deveria admitir que cada legislação positiva definisse quem são os votantes. Isso superaria qualquer crítica, no sentido de atacar a democratização da cidadania em Kant. Afinal, para ele, a cidadania pode ser pensada como uma conquista da cidadania participativa com intenção reformista. Portanto não é uma cidadania que defenda a mobilização de massas, ou de plebiscitos, mas mediante reformas institucionais.

A lei é a manifestação da vontade do povo que, enquanto vontade unida, é soberana quando autoriza a ação do Estado, cujo poder se exerce através da possibilidade de coerção, a fim de assegurar o cumprimento da lei. A estratégia de fundamentação do Estado em Kelsen apela a uma ontologia dos valores relativistas como fundamento de uma esfera de legitimação do Estado, cuja missão é sintetizar o debate de valores na ideia da legalidade positiva.

Ainda que coloque que o Estado, como a própria realidade dos valores objetivos, expresso na forma de um Estado jurídico e coercitivo assegurado por um soberano, se for democrático-parlamentar seria mais interessante de um ponto de vista de assegurar o próprio valor da liberdade, porém, se não for democrático, mas assegurar o cumprimento do Direito seria legítimo, pois a Democracia é um

valor apenas ideológico e perspectívico para Kelsen; para ele, Estados totalitários, se possuírem centralização de poder para a produção de normas jurídicas reconhecidas pela maioria, são Estados jurídicos.

O modelo de Estado de Kant inverte essa relação e não reduz o Direito ao Estado, mas o reconduz ao seu pressuposto natural e racional, que é o indivíduo em sua liberdade inata pressuposta racionalmente à ideia de um Estado republicano. No âmbito dessa concepção racional de Estado, a liberdade inata, exercida pós-pacto político, é concebida como liberdade política de cada indivíduo, em anuir mediante eleições livres com o poder do soberano estatal que governa através de leis públicas.[14]

Quando Kelsen concebeu sua visão do Estado, o contexto político era de um embate radical de valores, em que as visões de mundo estavam em conflito e onde a Filosofia servia a interpretações metafísicas das ideologias políticas em conflito, das 'visões de mundo' em confronto e suas pretensões de domínio e seus pressupostos axiológicos sobre como conduzir a vida humana (liberalismo individualista *versus* coletivismos marxistas e fascistas).[15]

A objetividade normativa do Estado traçada por Kant e pelo positivismo estava ameaçada por choques de valores políticos e culturais em conflito, em constante destruição dos pressupostos democráticos da pluralidade e dos pressupostos liberais da racionalidade política.

O próprio positivismo sociológico (Roscoe Pound, Eugen Ehrlich, etc.) estava dominado por uma visão axiológica, de modo a se conhecer a norma como produto da sociedade e não da razão ou do Estado, que baseava sua validade em pressupostos políticos e não estritamente jurídico-dogmáticos e o isolava da construção racional. Já os juristas nazistas (Larenz, Jerusalem, etc.) foram dos primeiros a recorrer à teoria dos valores, a fim de justificar uma interpretação jurídica adequada aos fins axiológicos visados pelo *povo alemão*.

Desse ponto de vista, a adesão ao normativismo e a uma metodologia "científica" sobre o Direito seria um critério não político para Kelsen, daí o sucesso histórico de seu normativismo e sua ética política de conformidade ao Estado positivo e da segurança que ele prometia ante às intempéries políticas, principalmente após as agruras nazistas serem descobertas e denunciadas.

[14] KANT, op. cit., 2005, p. 43ss.
[15] DILTHEY, op. cit., 1992, p. 38.

## O resgate democrático do Estado e a crítica a Kelsen

Afora essas críticas de matriz kantiana, existe um problema linguístico na *Teoria pura do Direito*: o Direito é aquilo que o próprio sistema determina como um ato linguístico de comando protegido pela força coercitiva possivelmente exercitável contra quem descumprir o comando. Direito é aquilo que recai sobre o poder estatal, sendo descrito, como linguagem jurídica, o ato jurídico é produzido pelo próprio sistema, o ato natural só surte efeitos jurídicos se é reconhecido (imputabilidade) pelo sistema de normas jurídicas, como conduta relevante para o Direito.

O comportamento juridicamente aceitável deve ser reconhecido pelo Direito como um ato imputável, sendo lícito se atende a pressupostos normativos de autorização do agir, ou ilícito, se ofende pressupostos de autorização de agir do Direito (antijuridicidade). Havendo ilicitude opera o caráter coercitivo do Direito, não existe norma jurídica sem sanção, pois Direito e faculdade de coagir são iguais (Kant).[16] Nesse ponto Kelsen seguiu Kant de perto.

Para ele, seria preciso estatuir o caráter científico do Direito, que esteve geralmente envolto em uma relação de dependência com as demais ciências e campos culturais – Filosofia, Sociologia, Religião. Kelsen pretendeu excluir da estrutura institucional do Direito elementos metafísicos, culturais ou ideias que não fossem especificamente objetos cognoscíveis, no âmbito de uma estrutura científico-normativa enquanto tal, para um dado ordenamento reconhecido como jurídico.[17]

A definição da metodologia jurídica possuindo apenas objetos ditos "puros" (as normas), que não sejam oriundos de outras áreas do conhecimento ou de áreas diversas do espectro cultural (normas jusnaturalistas de conteúdo metafísico, ético ou cultural) decorre de um esforço metodológico de definir um objeto do Direito não dependente de aspectos advindos de outras ciências ou extrínsecos ao sistema jurídico.

---

[16] KANT, I. *A metafísica dos costumes*: princípios metafísicos da doutrina do direito. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2005. p. 45ss.

[17] Na teoria dos objetos de Alexis Meinong existem objetos naturais, processos físicos de causalidade; ideais, os matemáticos; históricos, relativos à cultura e suas projeções de sentido; objetos normativos, formais e transcendentais, que revelam um sentido de regulação da conduta humana; e objetos psicológicos, que ao mesmo tempo pertencem à esfera do sujeito como sentimentos e desejos e à esfera transubjetiva de comunicação emocional. (HESSEN, J. *Filosofia dos valores*. Coimbra: A. Amado, 1980. p. 139). Kelsen trabalha no âmbito de objetos normativos como discurso. São elementos formais apresentados como linguagem discursiva.

Kelsen[18] elabora a crítica da Ciência do Direito e da Filosofia Jurídica do século XIX no sentido de que as teorias desenvolvidas não se pautaram pela pureza metódica do conhecimento dogmático-científico do sistema jurídico.

A importância para a ciência do Direito de uma metodologia "pura" faz-se notar, por exemplo, quando da definição do ato juridicamente relevante. O ato jurídico deve ser entendido como um ato natural que se traveste numa forma jurídica metodologicamente definida, a partir do próprio ordenamento jurídico.[19]

Enfim, conforme Kelsen,[20] é no âmbito da ciência do Direito que se definirá o objeto jurídico, no sentido de qualificar como jurídicos atos naturais, posto que a Ciência do Direito define em seu âmbito (categorialmente) as estruturas que recepcionam os atos naturais como atos jurídicos. A metodologia jurídico-estatal possui como objeto a norma jurídica, que qualifica os atos ou fatos naturais como jurídicos ou antijurídicos, a partir dos conceitos jurídicos fundamentais: validade (coerência produtiva de normas a partir de uma norma hipotética fundamental logicamente pressuposta como integradora do ordenamento, a *Grundnorm*), vigência: tempo de validade de uma norma; efetividade: capacidade de produzir efeitos reais a partir da aplicação pelo Estado dos comandos do ordenamento; coercibilidade: possível exercício de força asseguradora do cumprimento da norma. As categorias universais, apriorísticas e constitutivas do Direito, como manifestação científica são: imperatividade, imputabilidade, prescritividade e legalidade. Imperatividade é o caráter cogente irresistível do Direito, um comando jurídico não admite negociação, ele deve ser cumprido necessariamente por quem é obrigado a acatar sua ordem, isso nos limites legais da autoridade jurídica aplicadora da norma. Não se pode exigir do obrigado nada além daquilo que a lei prevê. Imputabilidade é o caráter concessor de sentido do Direito em relação aos fatos, o Direito a partir de suas categorias normativas traça um paradigma de análise dos fatos e os tutela conforme seu poder prescritivo. A prescritividade é a função de normatizar num sentido estrito, projetar normas e ordenar como função específica do Direito, um caráter ilocucionário como diz Hebert Hart,[21] o Direito

[18] KELSEN, op. cit., 1984, p. 18.
[19] A distinção entre Direito e Natureza é fundamental dentro do pressuposto de que o Direito é construído como um sistema de imputações e Natureza é explicada cientificamente pelo princípio da causalidade, Kelsen (1984, p. 23) descreve essa necessária distinção metodológica entre *Nomos* e *Physis* no I Cap. da *Rechtlehre* (*Teoria pura do direito*).
[20] KELSEN, op. cit., 1984, p. 20.
[21] HART, H. *O conceito de direito.* Trad. de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1989. p. 140.

cria normatizações para os fatos e altera pelo seu poder prescritivo situações fáticas. A legalidade é a forma universal do Direito, que só é reconhecido cientificamente para Kelsen por sua estrutura normativa, proposta a partir de um fato político de soberania que estatui as condições de produção normativa do Direito, mas sem indagar do fundamento democrático e discursivo-comunicativo (Habermas) e autolimitado e assegurador da liberdade individual (Locke), que deve possuir toda soberania estatal.

O modelo de Estado de Kelsen foi pressionado pela ineficácia da abstração normativista frente ao problema concreto da legitimação política, que sempre perdura ante o pluralismo; à necessidade de legitimação da posição do indivíduo frente ao Direito, e pela ideia de um direito democrático e justo, problemas que a Filosofia Política moderna abordou com o contratualismo, o positivismo apenas planificou o Estado técnica e burocraticamente, sem ofertar uma solução justificatória racional ao problema da legitimação do Direito, numa situação na qual o cidadão continua a se considerar um indivíduo à parte do Estado e não um seu integrante participativo.

O Estado de Direito expressa a etapa de decadência do absolutismo teológico-monárquico e representa o legítimo exercício do poder pós-metafísico no Ocidente; estabelecido fora da ordem de transcendência "espiritual", que se construiu a partir da Modernidade, sua forma universal enquanto ente que se constitui pela legalidade imanente (histórica e antropocêntrica) perfez uma restrição a ordens religiosas e metafísicas e suas pretensões de legitimidade transcendentes à vontade humana livre. Todavia, o afastamento da "Metafísica Política" do Estado Absoluto nem por isso desbastou a violência do poder, o modelo do contrato como mecanismo racional de saída do estado de natureza – opondo a possibilidade do Estado justificado via razão (discursiva) à irracionalidade na Política, tentou justificar racionalmente o Estado, mas ao invés disso o estatismo positivista do séc. XIX foi sociologicamente centralizador e violento, e o modelo de discurso político, como debate de ideias proposto por Kant, foi suplantado por uma concepção do conflito violento como forma aceitável de contestação política. O ente estatal positivista promoveu violência sem ofertar possibilidades de diálogo com a sociedade na tutela dos conflitos; a sociedade por sua vez viu emergir de seu seio respostas também violentas, veja-se a história do Estado positivista brasileiro e seus momentos de combate às

manifestações populares (Canudos, Revolta da Vacina, etc.) com base na defesa legalista abstrata da "ordem".

A falta de mecanismos de proteção do cidadão da ação do Estado encaminhou o positivismo alemão a soluções autoritárias como no *Estado nazista*, diante da ausência de uma liberdade crítica do cidadão ao manuseio político-autoritário do Direito Positivo – sem uma concepção jusfilosófica de um núcleo moral como proteção à liberdade o Estado de Direito pode ficar à mercê de um eventual governo autoritário (no caso da tradição kantiana esse núcleo moral é a proteção à liberdade do cidadão de se expressar contra o próprio Estado se necessário).

Quem discute a repercussão da política nazista de manipulação do Estado Positivo é Yang, para o qual o positivismo foi impotente para resistir ao uso que o nazismo fez do Direito. Já Radbruch denunciou essa situação de inoperância jurídico-moral do positivismo legalista à época e defendeu os direitos humanos como instância pós-positivista necessária ao combate do arbítrio.[22] Para Ingeborg Maus,[23] a não presença de um direito racional como o kantiano, que propusesse garantias ao poder do Estado alemão levou ao enfraquecimento do próprio positivismo e ocasionou o reforço da "jurisprudência nazista dos valores", isso teria ocorrido porque a "República de Weimar" relutou a adotar a matriz racionalista e liberal de fundamentação kantiana dos direitos individuais e suas garantias processuais e constitucionais.[24]

Depois do fortalecimento do poder dos juízes no nacional-socialismo é que a "jurisprudência dos valores" se fortificará, como deixa claro K. Larenz,[25] para quem o nacional-socialismo representou um patamar novo da vida jurídica alemã (concepção de mundo contra o positivismo e o jusnaturalismo). Essa posição não afasta, mas reforça o problema da legitimidade do Estado em sua relação com a ética política. Sem ocultar o problema, Gustav Radbruch não aceitou uma legislação nazista amoral, taxando-a de *antijurídica,* pois não havia uma

[22] YANG, K. The rise of legal positivism in Germany: a prelude the nazi arbitraness? *The Western Australian Jurist*, v. 3, p. 245-257, 2012. *"The Nazi's cruelty, upon donning the vestures of statutes, rendered German justice helpless. Legal positivism not only offered no theoretical legal resource for the German legal profession to resist Nazi arbitrariness, it may have assisted in legitimizing Nazi rule."*

[23] MAUS, I. O judiciário como superego da sociedade – o papel da atividade jurisprudencial na sociedade órfã. *Novos Estudos do Cebrap*, n. 58, p. 183-202, nov. 2000.

[24] MAUS, op. cit., p.40.

[25] LARENZ, K. *La filosofia contemporánea del derecho y del Estado*. Trad. de E. Galán Gutierrez e A. Truyol Serra. Madrid: Reus, 1952. p. 49-50.

concepção jusfilosófica de proteção à dignidade humana no positivismo de então, e acusou o positivismo ainda em 1934 de propiciar uma interpretação do Direito vinculada ao poder do Estado como perigosa para a democracia e os *direitos morais* fundamentados a partir das ideias *a priori* do Direito (justiça, finalidade e segurança). A tese "moralista" de Radbruch foi atacada por Alexy,[26] no sentido de uma defesa da separação entre Direito e Moral, mas sem implicar um poder "incontrolável" do Estado, porém uma defesa do controle da ação estatal via argumentação justificada, principalmente no âmbito constitucional, que é onde Direito, Moral e Política se aproximam.

O modelo de Estado kantiano, na interpretação aqui adotada, ou seja, uma visão jusfilosófica que conceba a separação entre Direito e Estado, seria bem mais apto a julgar a ascensão do totalitarismo que foi o modelo kelseniano, partimos da hipótese de que a coerção estatal no pensamento kantiano se vincula ao fundamento moral do Estado de Direito. Robert Alexy realiza uma "virada kantiana" ao reconhecer que não basta o apelo axiológico como finalidade do Direito, como defendeu Radbruch, mas é necessário um esforço argumentativo para justificar razões públicas de limitação à violência do Estado. Para Kant,[27] o objetivo de todo Estado deve ser o de se republicanizar, fortalecendo suas razões públicas, já que a forma pública é o princípio transcendental (revelador) de todo o Direito.

## Conclusão: ética política como possibilidade de contestação ao Estado

O Estado kantiano é afeito a um republicanismo liberal constitucionalista; como liberal, garante a lei e a liberdade individual; como Estado republicano, assegura a Constituição e a participação cidadã dentro dos limites da lei. O Estado kantiano é fundamentalmente jurídico-liberal e republicano e não um "Estado de bem-estar social", o qual para Kant seria paternalismo: a ideia de cidadania participativa radicalizada na proposta de uma liberdade de crítica ao Estado; como expressão do poder cidadão, ataca juridicamente o problema da igualdade quando se pensa na questão das minorias, essencialmente estas devem ser dotadas de poder de contestação e de expressão, para requerer seus direitos perante o Estado

[26] ALEXY, R. *O conceito e a validade do direito.* Trad. de Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo: M. Fontes, 2009. p. 78.
[27] KANT, op. cit., 2005, p. 105.

e contra o Estado se necessário (manifestações políticas de reinvindicação e de protesto).

O acesso de todos a um poder de normatização inclui juridicamente aqueles menos representados no parlamento, os indivíduos que se sentem não representados ou as minorias malrepresentadas. Isso implicaria um reforço da ideia de democracia constitucional como acesso a todos não a bens concedidos pelo Estado, mas ao próprio processo constitucional.

Para Kant a ideia da formação da verdade entre os participantes do diálogo se dá pela qualificação dos debatedores; creio que a ideia de uma liberdade de crítica expressa como cidadania jurídica participativa, desenvolvida nos moldes de um republicanismo constitucional. A fim de reformar o Estado, o que se requer é esclarecimento como meio garantidor de um constante impulso de reformismo; defendemos um uso do esclarecimento como participação ampliada através da cidadania como possível ação jurídica, o que implica o meio de uma discussão da verdade do ser do próprio Estado; a resposta se é um Estado igualitário ou não, é consequência da própria abertura discursiva que os cidadãos promovem por sua ação jurídico-normatizadora individual, enquanto exercício institucional da liberdade política, que é o próprio fundamento de existência do Estado. Dentro da participação do cidadão, no processo legislativo, é que o modelo estatal kantiano asseguraria sua independência, como mostra Sven Arntzen. Não se trata apenas da liberdade "negativa" de não interferência do Estado na vida privada, mas de uma liberdade "positiva" como atuação do cidadão na defesa de suas próprias liberdades perante o Estado. Arntzen chega bem próximo de nossa posição ao frisar a *participação direta do cidadão no processo legislativo*. Os limites legislativos e judiciais processuais do exercício da cidadania jurídica são frisados por Kant, bem como a leitura jurídica dos motivos políticos que chegam até o Legislativo. Diz Arntzen:[28]

> *Since freedom is held to be the sole innate right, Kant's philosophy of law cannot de indifferent to the political and legal organization of those who possess this right. This right entails, ideally, every citizen´s direct participation in the legislative process.*

[28] ARNTZEN, S. Freedom in Kant's Philosophy of law. In*: Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses/hrsg. im. Kant- Gessellschaft e V. von Volker Gerhardt et al. Berlin; New York; de Gruyter, Band IV, Sektionen XI-XIV, 2001. p. 61. Tradução livre: "Como a liberdade é tida como o único direito inato, a Filosofia do Direito de Kant não pode ser indiferente à organização política e jurídica daqueles que possuem esse direito. Esse direito implica, idealmente, a participação direta de todos os cidadãos no processo legislativo."

O fato de uma ética política "neutra" frente a um Estado ser insuficiente é comprovada pela necessidade de uma abertura do Estado a argumentos incentivadores de uma nova postura estatal com a cidadania, permeável e construtiva, em que, de vez, a não publicidade seja afastada e o povo possa não apenas votar – mas principalmente intervir numa realidade estatal de novas feições de ação que sejam coirmanadas, com a perspectiva normativa de quebra do elitismo e da desigualdade, e em que a democracia possa assegurar a ordem pela justiça distributiva e equânime e não pela violência impessoal, baseada simplesmente no cumprimento da lei.

**Referências**


AFONSO, E. M. M. Passos da Teoria de Kelsen rumo à construção da Teoria do Direito. In: OLIVEIRA, J. A.; TRIVISONNO, A.T.G. (Org.). *Hans Kelsen:* teoria jurídica e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ALEXY, R. *O conceito e a validade do Direito*. Trad. de Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ARNTZEN, S. Freedom in Kant's Philosophy of Law. In*: Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses/hrsg. im. Kant- Gessellschaft e V. von Volker Gerhardt et al. Berlin; New York; de Gruyter, Band IV, Sektionen XI-XIV, 2001. p. 50-62.

DIAS, G. N. *Positivismo jurídico e a teoria geral do direito:* na obra de Hans Kelsen. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

DILTHEY, W. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.

HART, H. *O conceito de direito*. Trad. de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1989.

HESSEN, J. *Filosofia dos valores*. Coimbra: Armênio Amado, 1980.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*: princípios metafísicos da doutrina do Direito. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2005.

KELSEN, H. *O problema da justiça*. Trad. de João Batista Machado. Prefácio e estudo introdutório de Mário Losano. São Paulo: M. Fontes, 2003.

KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Armênio Amado, 1984.

LARENZ, K. *La Filosofia contemporánea del derecho y del Estado.* Trad. de E. Galán Gutierrez e A. Truyol Serra. Madrid: Reus, 1952.

LIMA, N.O. *Teoria dos valores jurídicos:* o neokantismo e o pensamento de Gustav Radbruch. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2009.

MAUS, I. O judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na sociedade órfã. *Novos Estudos do Cebrap*, n. 58, p. 183-202, nov. 2000.

PAULSON, S. Reflexões sobre a periodização da teoria pura de Hans Kelsen, com pós-escrito inédito. In: OLIVEIRA, J. A.; TRIVISONNO, A.T.G. (Org.). *Hans Kelsen:* teoria jurídica e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

SCHMITT, C. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, C. *A Ditadura*. Trad. de José Díaz Garcia. Madrid: Allianza, 2009.

SCHMITT, C. *Legalidade e legitimidade*. Trad. de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

YANG, K. The rise of legal positivism in Germany: a prelude the nazi arbitraness? *The Western Australian Jurist*, v. 3, p. 245-257, 2012.

# A cidade sustentável é uma construção epistêmica e de garantia de direitos fundamentais

Adir Ubaldo Rech*

## Aspectos antropológicos e ontológicos da origem da cidade

O direito urbanístico tem ignorado que a cidade é uma construção epistêmica, que exige primeiro uma visão antropológica e que transcende o próprio tempo, pois deve levar em consideração o passado, presente e futuro. Por isso, para conhecermos a cidade e projetarmos seu futuro, remete-nos a necessidade de uma reflexão da origem da construção da própria cidade.

Munford afirma que, apesar da origem das cidades ser obscura, estar enterrada, ou irrecuperavelmente apagada uma grande parte do seu passado... também é difícil pesar suas perspectivas futuras... mas, mesmo assim, se quisermos lançar novos alicerces para a vida urbana, cumpre-nos compreender a natureza histórica da cidade e distinguir, entre suas funções originais, aquelas que dela emergiram e aquelas que podem ser ainda invocadas.[1]

A ocupação humana no Planeta, ao longo da História, sempre levou em consideração e foi preponderante o ambiente natural e a proteção dos ecossistemas, como forma da própria sobrevivência humana. A intervenção humana sobre um determinado espaço não tem vida própria, mas é interdependente do território, do meio ambiente natural sobre o qual se levanta. O homem sempre escolheu o espaço para habitar, levando em consideração necessidades de sobrevivência, como a existência de água, de frutas, caça, terra cultivável, etc. Mas também escolheu no passado espaços que garantissem segurança, como no alto dos morros; por questões de transporte, como ao longo dos rios, ou mesmo por opções de conforto, beleza e paisagens. Na realidade, o homem sempre buscou aquilo que a nossa Constituição preceitua, no seu art. 225, isto é, o direito subjetivo a um ambiente ecologicamente equilibrado e está também regulamentado no Estatuto da Cidade, como *cidade sustentável*, e cujo conceito necessita de uma construção científica, que vai muito além de um

* Formado em Direito e Filosofia. Mestre e Doutor em Direito Público. Professor no Mestrado em Direito da UCS. Tem uma grande produção científica que trata de cidades sustentáveis.

[1] MUNFORD, Lewis. *A cidade na história.* Trad. de Neil da Silva. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 1998. p. 9.

conceito urbanístico ou jurídico, mas é epistêmico e não se esgota ao longo das abordagens que faremos.

A verdade é que a forma de ocupação do homem, muito antes da intervenção do Estado, estabelecendo regras de ordenamento dos espaços escolhidos pelo homem, nasceu de necessidades antropológicas, que não podem ser ignoradas pelo direito urbanístico, sob pena de criar normas sem efetividade e sem eficácia, que acabam gerando graves problemas urbanos de sustentabilidade socioambiental.

Não podemos ignorar, também, que a ocupação, sob o aspecto antropológico, primeiro busca atender às necessidades como convivência e segurança do homem.

> Antes da cidade, houve a pequena povoação, o santuário e a aldeia; antes da aldeia, o acampamento, o esconderijo, a caverna, o montão de pedras; e antes de tudo isso, houve certa predisposição para a vida social que o homem compartilha, evidentemente, com diversas outras espécies animais.[2]

A fragilidade dos indivíduos em proteger suas famílias, naturalmente, buscava a convivência, para proteger-se dos animais, das intempéries, garantindo segurança, alimentos e bem-estar. Conforme Munford,

> a pequena colônia individual se achava à mercê dos elementos, podia ser varrida numa tempestade ou morrer de fome numa seca, sem ser capaz de buscar auxílio de seus vizinhos mais próximos, a poucos quilômetros de distância. Essas condições se alteraram quando a cidade pôde analisar a força de trabalho e exercer o controle centralizado. Na transferência da autoridade para a cidade, o aldeão perdia em grau pequeno seu autogoverno, mas era recompensado com a prosperidade e com a segurança que jamais gozara antes.[3]

Construídas no alto das colinas, as cidades eram cercadas de muralhas. As muralhas, segundo Aristóteles, eram necessárias para evitar a violência que vinha dos vales.[4] Não há dúvidas de que exerciam um verdadeiro fascínio, dando-lhe prestígio e domínio sobre as planícies, os campos e as aldeias vizinhas. As grandes edificações: o palácio, o celeiro e o templo concentravam o poder temporal, econômico e divino. Mostravam-se aos olhos da maioria da população que vivia nos campos como algo majestoso, misterioso e indestrutível. A

[2] MUNFORD, op. cit., p. 68.
[3] Ibidem, p. 69.
[4] ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. de Carlos Garcia Gual e Aurélio Pérez Miménez. Madrid: Alianza, 2000. p. 287.

fragilidade dos homens e dos campos tinha segurança nas cidades. A origem das cidades teve, como essência, "a visão comum de uma vida melhor e mais significativa, ao mesmo tempo que esteticamente atraente, uma boa vida em embrião, como a que Aristóteles um dia iria descrever na obra a Política".[5] Aristóteles afirma que a cidade é a comunidade, procedente de várias aldeias perfeitas que reúnem-se para viver bem e que, à margem das cidades, vivem as bestas, sendo a cidade o ente das grandes transformações políticas das tribos bárbaras e o auge da civilização. A convivência em cidade decorre da própria natureza social do homem.[6] Mesmo antes de os homens viverem em aldeias, sonhavam com uma vida em comum, em local maravilhoso, organizado, misterioso, eterno e indestrutível. Os cemitérios e templos encontrados antes das primeiras aldeias, demonstram "que a cidade dos mortos antecede a cidade dos vivos".[7] O túmulo, segundo Fustel, é a segunda morada, onde repousam várias gerações de antepassados, que continuam agrupados na cidade eterna.[8] O fato comprova a visão natural e ontológica que os homens já tinham da necessidade de vida em comum, limitada por um território e adequadamente organizada, projeto e desejo que se consolidou historicamente na cidade. A cidade, segundo Fustel, passou a existir a partir do dia em que várias tribos puderam associar-se entre si, com a condição de que o culto de cada uma delas fosse respeitado.[9] As várias tribos reunidas passavam a adotar um santuário comum chamado urbe.[10] Por isso, a cidade é uma ideia ontológica, apesar de sua construção ser antropológica. A cidade era o lugar onde as pessoas podiam se reunir para reverenciar o mesmo Deus, se proteger e criar condições de sobrevivência. Um lugar sagrado, onde a proteção vai muito além da convivência humana, mas é o lugar onde o homem tem uma comunicação direta com o ente. O universo é a origem natural de tudo, inclusive do homem. No universo tudo está em comum e tudo se move de forma harmoniosa em comunicação com o ente. Esse espírito consolida-se na cidade e

[5] MUNFORD, op. cit., p. 14. Na p. 81, o autor faz referência ao encanto das cidades construídas nas colinas, onde cada dia era um dia de festa, de encontro e de encantamento. É sem dúvida um contraste com as cidades instaladas nas colinas do Rio de Janeiro, onde a festa e a dança são comandadas pelo crime organizado, fazendo as pessoas pularem sob a mira de armas e tiros, transformando os morros em local sagrado dos fora-da-lei.
[6] ARISTÓTELES, op. cit., p. 47-48.
[7] Ibidem, p. 13.
[8] FUSTEL, de Colanges. *A cidade antiga.* Trad. de J. Cretella Júnior e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003. p. 115.
[9] Ibidem, p. 117.
[10] Ibidem, p. 123.

no desejo da cidade eterna, na qual, de uma forma ou de outra, todos acreditamos. Segundo Nodari, o ser humano, mesmo na sua relação com Deus, ele não quer mais deixar-se limitar por instituições e dogmas, passando a ter consciência de sua consciência própria e de sua força criadora. Mesmo sendo necessário voltar ao ente para descobrir alguma verdade, constrói sua própria cidade e o seu bem-estar, porque dotado de razão que é o seu maior poder e o fundamento de sua liberdade.[11] A cidade é a nova casa do homem, lugar de civilidade e meio de defesa do interesse comum do cidadão.

A cidade foi e é, sem dúvida, um lugar para a convivência idealizado pelo homem. "A principal função da cidade é converter o poder em forma, a energia em cultura, a matéria inanimada em símbolos vivos de arte, a reprodução biológica em criatividade social."[12] Para Aristóteles a cidade representa o fim da evolução da sociedade e da natureza humana.[13] Realmente uma cidade bem-organizada e que efetivamente assegura bem-estar é o desejo máximo de civilidade. Esse desejo ensejou o crescimento e a transformação das pequenas cidades em grandes metrópoles, fora de controle, para além dos muros que estabeleciam regras e limites. A política passa a dominar a razão e os indivíduos. O interesse público não é hoje mais o interesse dos indivíduos, mas da ideologia, dos partidos e da política. A cidade perde a sua natureza e se transforma no caos, pois desfocada de sua essência ontológica e antropológica. Passa a ser uma construção política e não racional, ética e de bem estar para todos. O ser humano é racional por natureza e político por força de um contrato social, que deve estar alicerçado nas razões e necessidades de viver em sociedade. A política é apenas um método de proteger o cidadão e a sua vida em comunidade. Mas a forma de proteção é uma construção epistêmica, que decorre da pesquisa, especialmente feita pelas universidades, que não pode ser cooptada pela política, na forma como tem ocorrido.[14]

A cidade tem também um profundo sentido familiar. A família natural é antropológica e ontológica como a cidade. Até Cristo nasceu de uma família. A cidade nesse sentido tem um profundo significado de terra dos pais, *terra-pátria*. Fustel afirma:

[11] NODARI, Paulo Cesar. *Ética, direito e política*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 28-29.
[12] MUNFORD, op. cit., p. 616.
[13] ARISTÓTELES, op. cit., p. 10.
[14] VEJA, Revista, ano 49, n. 03, 20 jan. 2016, p. 17. Entrevista concedida pelo Senador Cristovam Buarque.

> A pequena pátria era o recanto fechado da família, com túmulo e fogo sagrado. A grande pátria era a cidade, com a prítanes e os heróis, com o recinto sagrado e com o território, assinalado pela religião. Tudo o que o homem podia ter de mais caro se confundia com a pátria. Nela ele encontrava o bem, a segurança, o direito, a fé e deus. Ao perdê-la perdia tudo.[15]

Exilar significa colocar alguém para fora da cidade, além dos muros, tornando-o impuro e indigno.[16] Esse espírito legado pela História continua impregnado nos sentimentos de homens e mulheres de nosso tempo. Todos querem estar dentro da cidade, sentir-se dignos e poder participar, não do mesmo culto, como nas antigas cidades, mas do mesmo espírito, do bem-estar e da segurança. Todos buscam sustentabilidade, cujo conceito deve ser construído, a partir da origem da necessidade que o homem tem de se reunir em cidade.

Esse espírito que fez nascer as cidades foi ignorado ao longo da História pelos urbanistas, mas fundamentalmente pelo direito, que não conseguiu preservar o que é naturalmente direito e passou a transformar o ambiente natural em ambiente criado por padrões políticos, sem respeitar o que é e deve ser respeitado.

Platão, no seu livro *A República*, cuja tradução exata da obra seria *O regime de governo da cidade*, faz referência que a cidade foi a unidade social última do antigo mundo grego. Designava, primeiramente, a fortaleza no alto da montanha, ou na colina, que se estendeu depois ao conjunto edificado. Tal centro veio a submeter e incorporar as aldeias circunvizinhas. Platão faz referência ao fato de que a estrutura da cidade helênica foi favorecida pela disposição do território, com cordilheiras e golfos, distribuindo-se em pequenas comarcas. Alude também à necessidade de adequação do crescimento ao espaço físico ou geográfico, fato que é ignorado ainda em nossos dias, pela ineficiência de um ordenamento jurídico que defina um zoneamento dos espaços a serem ocupados pelas cidades contemporâneas. Trata a cidade como o princípio da vida social, único vínculo que liga os indivíduos à necessidade do Estado.[17] De outra parte, Aristóteles afirma que a cidade não se formou com vistas apenas ao necessário, senão também pelo bom e honesto,[18] o que nos remete à necessidade de definir, com base no indivíduo, com vista as suas necessidades ontológicas e antropológicas, o que efetivamente é bom e honesto para o homem e nos leva a um planejamento jurídico de normas de sustentabilidade de nossas cidades.

[15] FUSTEL, op. cit., p. 182.
[16] Ibidem, p. 183.
[17] PLATÃO. *La República*. Trad. de José Manuel Pabón. Madrid: Alianza, 2000. p. 8-9.
[18] ARISTÓTELES, op. cit., p. 676.

A cidade continua exercendo, como há cinco mil anos, o mesmo fascínio, a mesma influência mágica sobrenatural e de controle sobre os homens.[19] Tanto é verdadeiro que a maior parte dos homens do planeta vive nas cidades. Mas, diferentemente das antigas cidades construídas sobre as colinas, cercadas de muralhas que davam segurança à fragilidade dos homens dos campos, hoje transformamos nossa residência numa muralha para nos proteger da própria cidade, que não garante mais segurança, nem o que é bom, que não acredita mais na convivência e que nos torna sós no meio da multidão.

Platão afirmava:

> A cidade nasce, em minha opinião, pela circunstância de que nenhum de nós basta-se por si mesmo e que necessita de muitas coisas. Assim pois, cada um vai buscar determinado homem para satisfazer uma necessidade e outro para outra, deste modo, ao necessitar de muitas coisas comuns, reúnem-se numa única vivenda muitas pessoas, com qualidades de associados e auxiliares diferentes. Este lugar denominamos com o nome de cidade. Creio que essa é a razão pela qual se fundam as cidades.[20]

Acreditamos, como Platão, que ainda seja essa a razão pela qual os homens fundam e vivem em cidades. O descrédito na convivência e a insegurança evidenciada diante da violência, dos alagamentos, dos desabamentos, dos terremotos, do trânsito caótico, das periferias fora de controle, são anomalias das cidades modernas, cujo remédio está na necessidade de adotarmos um planejamento jurídico de sustentabilidade, cuja construção cientificamente correta passa pela conjugação de vários conhecimentos, como o direito, o urbanismo, a economia, a educação, a sociologia, a história, a geografia, entre outros.

*A República*, de Platão, não é um projeto de construção de uma sociedade perfeita, mas o remédio que entendia necessário ao regime de seu tempo, para que a cidade "enferma" pudesse recuperar "sua saúde".[21] A construção de normas de direito urbanístico de ocupação, convivência, segurança e sustentabilidade é sem dúvida o remédio para os problemas enfrentados pela cidade contemporânea. Os administradores não racionalizam o crescimento. As nossas universidades precisam produzir conhecimento útil, para servir de base para projetos de cidades sustentáveis. Pereira afirma "que a crise ambiental verte de uma irracionalidade

[19] O termo *cidade* refere-se ao núcleo urbano independentemente de sua organização política.
[20] PLATÃO, op. cit., p. 139.
[21] Ibidem, p. 9.

ecológica dos padrões humanos de consumo, poder, produção e capital",[22] o que evidencia a despreocupação com todos os elementos da sustentabilidade, que trataremos adiante.

Além da necessidade de segurança e garantia de justiça, buscadas pelo homem nas primeiras cidades, segundo Platão, a cidade tinha três finalidades básicas, a "primeira necessidade e a maior é a provisão de alimentos para manter a existência da vida, a segunda é a habitação e a terceira o vestir".[23] Acrescenta o autor que "a cidade organizada deve regular as atividades também das pessoas que não conseguem desempenhar qualquer ofício",[24] fazendo alusão à necessidade de criar e garantir condições de emprego às pessoas desocupadas. Aristóteles, nesse sentido, também afirma "que a vida nas cidades requer previamente o encaminhamento das necessidades básicas de sobrevivência, devendo evoluir para o bem-estar, mediante o desfrute do ócio e da arte".[25]

Na realidade, os pensadores nada mais afirmam que a necessidade de se construir uma cidade sustentável, de convivência e de bem-estar. São constatações antigas e atuais. No entanto, nem Platão nos diz como isso deveria ser organizado, concretizado e transformado em normas obrigatórias de direito, assim como as normas de direito urbanístico atuais são conceitos isolados que precisam ser codificados num projeto de cidade sustentável. Mesmo com o advento do Estatuto da Cidade, traz conceitos diversos e genéricos, mas não se constitui num sistema objetivo de concretização de um projeto de cidade sustentável. São regras gerais que vamos utilizar para propor uma estrutura de planejamento jurídico de cidade sustentável.

Já no princípio, Platão afirmava que a cidade precisa organizar-se, com tantas coisas, tantas atividades e infraestrutura, capaz de atender às necessidades pelas quais os homens se reuniam em cidades. Esta é, aliás, uma pergunta ainda atual e não respondida: Por que os homens buscam a cidade para viver? É preciso, afirmava o filósofo, que cada um se dedique à sua atividade, segundo as necessidades da cidade e de suas aptidões. Ele aduz, dessa forma, que as atividades comunitárias que interessam à cidade devem fazer-se segundo as normas estabelecidas pela própria cidade, e somente as atividades particulares,

[22] PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide. *Direito ambiental e biodireto*. Caxias do Sul: Educs, 2007. p. 23.
[23] PLATÃO, op. cit., p. 149.
[24] Ibidem, p. 143.
[25] ARISTÓTELES, op. cit., p. 23.

restritas ao interesse e no recinto do lar, devem ficar a critério do homem,[26] deixando clara a necessidade de um planejamento jurídico local que transcende as limitações de competência impostas pelo nosso sistema federativo ou, ainda, por desconhecimento jurídico não é construído em âmbito local.

Segundo Platão, "a cidade às vezes fica grande demais, com habitantes a mais do que o suficiente, com profissões a menos do que o necessário",[27] causa do desequilíbrio e da pobreza. Além de as cidades crescerem na sua infraestrutura sem normas de direito, desrespeitando o meio natural e criado (o meio ambiente), não há também normas que contemplem o crescimento demográfico, o que é mais um fator que deve ser acrescido na construção do conceito de sustentabilidade. O planejamento do crescimento das cidades nos dias atuais é uma questão de sustentabilidade, o que autoriza prefeitos a investirem na conscientização da paternidade responsável e na educação para um planejamento familiar responsável e sustentável. Não há cidade sustentável sem famílias sustentáveis. E o que é necessário transmitir aos novos cidadãos é um dos elementos indispensáveis, pois as cidades são construídas por ideias, por pessoas e pela sua capacidade de construir algo sustentável. A educação não pode ser usada como instrumento para transformar os alunos em seguidores de nossas ideologias, mas torná-los capazes de construir cidades sustentáveis, de serem autossuficientes, independentes, éticos e de viver com dignidade.

Platão faz referência à necessidade de educar homens e mulheres, como base para o encaminhamento dos problemas enfrentados pela cidade da época. "Não existe coisa mais vantajosa para uma cidade do que ter suas mulheres e homens dotados de educação. Também a música, a ginástica e o lazer atuam na educação."[28] E continua o filósofo: "Nós diremos que é por ignorância, má educação ou má organização política que se dá ali essa classe de gente",[29] referindo-se à pobreza de espírito e de bens. O mesmo é evidenciado por Aristóteles ao afirmar que "o homem sem virtude é o animal mais ímpio e mais selvagem que existe".[30] Portanto, a escola é lugar de construir virtudes, ética e capacidade de trabalho, para evitar a pobreza de espírito e de bens.

[26] PLATÃO, op. cit., p. 140.
[27] Ibidem, p. 148.
[28] Ibidem, p. 300.
[29] Ibidem, p. 476.
[30] ARISTÓTELES, op. cit., p. 49.

Não há dúvidas que uma cidade não se constrói apenas com ruas, praças, prédios, fábricas, etc., mas também com virtudes, valores éticos, morais e religiosos, que devem ser acrescidos ao conceito de sustentabilidade das cidades. As favelas do Rio de Janeiro, tomadas por traficantes, são exemplos do caos. O tráfico de drogas, a prostituição e a criminalidade organizada são questões mais de construção de uma hierarquia de valores no processo de educação do que propriamente um problema econômico. Conforme afirma Ávila, "não é possível avaliar qual comportamento humano é adequado à realização de um estado ideal de coisas sem considerar comportamentos passados e sua relação com um estado de coisas já conquistados".[31] Como se verifica, os problemas enfrentados pelas cidades são históricos. Mas nem sempre as lições da história são trazidas cientificamente para os dias atuais, para servir de embasamento ao encaminhamento de problemas de ontem e de hoje. Especialmente na América Latina, a história tem sido interpretada ao gosto da ideologia de esquerda ou de direita, um debate que tem durado séculos e que não tem contribuído para avançar numa postura científica da construção de um planejamento jurídico de desenvolvimento sustentável.

Não há dúvidas de que, nos dias atuais, precisamos buscar respostas para os motivos que levam tanta gente a viver nas cidades, muitas vezes em situações de miserabilidade. Nesse sentido, afirma Solano que "se impõe com urgência a necessidade de iniciar uma investigação antropológica acerca dos fatores humanos, ecológicos, econômicos que têm contribuído e seguem contribuindo para o desenvolvimento das cidades da forma que vem ocorrendo".[32] Na realidade, a ocupação humana já não é mais uma escolha, mas uma decorrência de onde você nasceu. É muito pouco provável que hoje o homem possa, como no passado, fazer escolhas de ocupação em locais sustentáveis (com água, alimentos, segurança, belezas naturais), mas já nasce em cidades com grandes densidades demográficas, o que reforça a necessidade de construção de normas de direito urbanístico, que definam as formas adequadas, racionais e científicas de ocupação, disciplinando o crescimento tanto na área urbana como rural de nossos municípios. O urbanismo é uma das ciências humanas que busca orientar a ocupação, mas não é regra de direito que torna obrigatórias e efetivas as normas

[31] ÁVILA, Humberto. *Teoria dos princípios:* da definição à aplicação dos princípios jurídicos. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 68.
[32] SOLANO, Francisco. *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*. 2. ed. Madrid: CSTC, 1983. p. 76.

de sustentabilidade. Na maioria dos cursos de arquitetura e urbanismo, sequer existe em seus currículos uma disciplina de direito urbanístico, assim como nos cursos de direito, o que torna impossível a efetivação de um planejamento jurídico de cidades sustentáveis.

**Da inexistência de normas urbanísticas que define um projeto de cidade para todos**

Apesar de a cidade nascer da própria necessidade de convivência e do desejo do homem em construir um local ideal para viver, a elite dominante sempre estabeleceu informalmente a ocupação e a organização do seu espaço, excluindo e relegando os demais a segundo plano e para fora dos "muros" da cidade. O atual perímetro urbano é uma linha imaginária que substitui o antigo muro que protegia os citadinos de malfeitores, assaltantes e controlava a entrada de camponeses desempregados. O traçado do perímetro urbano deixa, hoje, fora dos limites da cidade, aqueles que não têm recursos para pagar a moradia, segundo as normas de direito administrativo urbanístico, previstas nos planos diretores ou na lei de parcelamento e ocupação do solo.

A ampliação do perímetro urbano, prática adotada depois que encostas, morros e arredores foram ocupados de forma desordenada, tem mais a finalidade de cobrar tributos, especialmente o IPTU, antes de ser um gesto concreto de inclusão social e de melhoria das condições de infraestrutura e qualidade de vida dessas populações.

Não há dúvidas de que centralismo de poder, no Estado moderno, prejudica a autonomia das cidades, mas fundamentalmente limita a competência de os homens construírem sua própria dignidade e exercerem a democracia de forma mais plena.

A ideia da necessidade de um Estado todo poderoso intervindo na vida das pessoas, especialmente naquilo que elas necessitam fazer e fazem de forma muito mais eficiente, é um equívoco histórico, que nasceu no Imperialismo, quando uma cidade passou a dominar dezenas de outras cidades, subjugando-as e transferindo o poder para a cidade-capital.

Montesquieu apenas resolveu um conflito de poder de forma contextualizada existente na época entre a nobreza, a burguesia e os senhores feudais, pregando a divisão do poder em Executivo, Legislativo e Judiciário, mas não devolveu o poder da capital do império às cidades, na proporção da real necessidade, para que os homens pudessem ter liberdade e condições e construir

sua dignidade. O poder apenas foi dividido horizontalmente, mas verticalmente permaneceu concentrado na cidade-capital. Isso tira a autonomia das cidades.

Apesar de a concentração de poder ter começado com o Imperialismo e se consolidado com o Absolutismo, perpetuando-se nos dias atuais num sistema federativo, cuja capacidade política de legislar e tributar não está nas cidades, onde residem as necessidades de políticas públicas, pois é ali que mora o povo, a prática de exclusão social nasceu na origem das próprias cidades, contrariando sua intrínseca função antropológica. Ao contrário do que afirmou Rousseau de que, no pacto social de formação do Estado, mesmo desiguais em força ou talento, os homens se tornam iguais por convenção de direito,[33] na formação das cidades, historicamente e até os dias atuais, sempre houve, na verdade, um pacto de exclusão social, tendo como instrumentos normas urbanísticas informais adotadas pela elite dominante e transformadas em direito nos nossos municípios. Por isso, a correção dessa prática começa nas próprias cidades e não pode ser apenas atribuída ao centralismo, como desculpa de que a iniciativa deve partir da União e não dos municípios.

O Direito produzido pelo Estado centralizador, na prática, nunca impediu a definição de um projeto de cidade que contemplasse os interesses de todos, pressuposto da sustentabilidade. Um projeto de cidade sustentável não necessita de dinheiro, mas de boas cabeças, boas ideias. Os recursos apenas vão acelerar a construção do projeto. Na realidade, a exclusividade da União, em alguns campos do Direito, apenas restringiu a atuação dos municípios, especialmente no que tange à disponibilidade de recursos. A verdade é que os municípios nunca tiveram grandes preocupações em estabelecer normas de direito que significassem um ordenamento da cidade de bem-estar. O próprio Direito, conforme afirma o professor Nicz,

> [...] teve sempre a predominância privatística que, por influência romana, impera de um modo geral no pensamento dos juristas, uma vez que o direito privado alcançou o mais completo grau de elaboração doutrinária, tendo o direito público sofrido ingerência em seu campo, o que traz, muitas vezes, a insegurança e a incerteza na perfeita definição de seus institutos.[34]

Assim sendo, as relações jurídicas nas cidades sempre foram de ordem privativista; construídas sob a ótica dos interesses da classe dominante, da

[33] ROUSSEAU. *O contrato social.* São Paulo: M. Fontes, 1996. p. 30.
[34] NICZ, Alvacir Alfredo. *Estudos de direito administrativo*. Curitiba: JM, 1995. p. 8.

especulação imobiliária, nunca formando institutos jurídicos criadores de um sistema também jurídico de Direito Público que estabelecesse, de forma efetiva, legítima e eficaz, regras de direito, ordenando a forma de crescimento e contemplando a ocupação de espaços para todas as classes sociais, com vistas à construção de uma cidade sustentável e geradora de bem-estar para todos. O planejamento urbanístico municipal tem, como principal instrumento, a lei. No entanto, nas Secretarias de Planejamento, sequer há uma divisão especializada que trabalhe de forma epistêmica, hermenêutica, sistemática e permanente o planejamento jurídico da construção da cidade e da própria área rural dos nossos municípios, que historicamente nunca tiveram regras de ocupação. A profusão de normas sem efetividade, sem unidade e que conduzem a lugar algum ou não significam a construção de um projeto de cidade sustentável, é exemplo da insignificância que a lei tem como instrumento efetivo de organização das cidades.

A construção das cidades na América Latina e, particularmente, no Brasil, não prescindiu totalmente da inexistência de projeto urbanístico, mas sempre foi um projeto sem planejamento jurídico com normas cogentes de direito público, mas se trata de cópia de um modelo clássico, construído por particulares, sem a intervenção do Estado, para abrigar a classe dominante. Tais projetos estabeleciam apenas uns traçados, que previam um único centro, com a praça, a igreja, prédios para a administração e um entorno quadriculado destinado à residência dos colonizadores. Os colonizadores não tinham uma legislação que definisse um projeto de cidade, mas tinham um mapa que traçava a forma de ocupação de um espaço limitado, cópia das cidades clássicas da Europa, tendo o tamanho das suas necessidades e seu conforto. As construções não seguiam nenhuma legislação, mas eram reproduções de prédios com arquitetura tradicional e histórica. Não havia preocupação alguma em garantir direitos para todos, em projetar o futuro, mas apenas em contemplar o presente, especialmente o bem-estar dos colonizadores. Nesse compasso afirma Hardoy "que a forma urbana das cidades coloniais se ajustava a um traçado quadriculado que atendia os interesses dos colonizadores".[35] Não havia espaço destinado às classes mais humildes, trabalhadores, escravos, entre outros. Essas classes sempre estiveram exiladas[36] das cidades, por serem consideradas indignas, impuras para conviver dentro dela.

[35] HARDOY, E. Jorge. *Estudios sobre la ciudad*. In: SOLANO, op. cit., p. 316.
[36] FUSTEL, op. cit., p. 183. Afirma que "exilar o homem, segundo a fórmula empregada pelos romanos, era privá-lo do direito de cidadania, afastá-lo da cidade, por ser impuro e indigno".

E complementa esse autor "que a cartografia colonial raras vezes expressa visualmente a localização e o traçado dos subúrbios das cidades. Havia alguns distritos ocupados por alguns grupos mais humildes da sociedade colônia, mas que não constavam, no plano da cidade".[37] Ao se verificar, por exemplo, o plano da cidade do México, datado de 1522, constata-se a existência de uma praça central, com a localização da igreja, de prédios do governo e de uma dezena de quadras idênticas, sem nenhuma preocupação com a ocupação dos arredores, que acabavam sendo invadidos pelas classes mais humildes, como escravos, trabalhadores, ou mesmo imigrantes e migrantes que iam chegando depois.[38] O mesmo aconteceu com as cidades brasileiras, como Salvador, Rio de Janeiro e tantas outras.

Apesar da cartografia do núcleo básico que deu origem às principais cidades da América Latina, não se tem conhecimento de qualquer preocupação em adotar uma legislação que tivesse estabelecido princípios e diretrizes norteadoras do desenvolvimento das cidades. Com o tempo, especialmente com a industrialização, elas foram crescendo no entorno de um único centro planejado, de forma espontânea e sem critérios. Hardoy observa que

> [...] a legislação espanhola em matéria urbanística do século XVI contém algumas disposições gerais sobre o traçado de uma cidade, que contempla a forma como o clima afeta a comunidade e a saúde dos habitantes. Trazia recomendações sobre a localização da praça de uma cidade costeira ou do interior do território. Mas nada recomenda sobre a variação das formas urbanas em relação às características geográficas locais. Contempla o núcleo destinado aos colonizadores, mas não existe nenhum mapa que reserve espaços destinados aos escravos, trabalhadores, índios, imigrantes, bem como à forma de sua ocupação.[39]

Conforme Fustel, voltando na História e na origem da própria cidade, "a lei das cidades não existia para o escravo como não existia para o estrangeiro".[40] Todo aquele que não cultivava o mesmo deus da cidade ou morava fora dos muros

[37] HARDOY apud SOLANO, op. cit., p. 317.
[38] HARDOY apud SOLANO, op. cit., p. 320. (Ver a cartografia da cidade do México.) Já na p. 326-329 afirma que a coleção contemporânea de planos de cidades antigas e pouco numerosas. Existem coleções de cartografia das cidades de Lima, Cartagena, Caracas, Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Buenos Aires, México, etc. o que dá a ideia exata de como nasceram e se desenvolveram as mais recentes cidades. Mas, dos 134 planos conhecidos, a maior parte segue o modelo clássico, sendo que apenas 14,95% não têm esquema definido. O fato de não ter nem o projeto inicial definido demonstra a despreocupação com a definição de normas, sequer de nascimento, muito menos de crescimento.
[39] HARDOY apud SOLANO, op. cit., p. 343.
[40] FUSTEL, op. cit., p. 175.

ou em outra cidade era considerado estrangeiro. Cidadão era aquele que era admitido na cidade.[41] A plebe, os de fora da cidade de Roma, possuía uma terra sem caráter sagrado, profana e sem demarcação.[42] Eram os fora-da-lei. Da mesma forma, hoje as normas urbanísticas não contemplam os pobres, que normalmente não têm condições econômicas para adquirir um terreno regular nas nossas cidades. A eles só resta construir fora do perímetro urbano, porque não são cidadãos. Os patrícios e plebeus[43] das antigas cidades romanas repetem-se nos dias atuais, na figura do cidadão e do favelado ou do morador do loteamento irregular, distante, nos burgos que surgem ao redor das cidades, sobre os morros, nas áreas irregulares, porque as normas urbanísticas adotadas por nossas cidades são excludentes.

O plebeu podia tornar-se patrício, assim como o favelado ou morador dos loteamentos irregulares pode virar cidadão. Mas a realidade historicamente pouco se alterou. Substituíram-se apenas os figurantes. A lei considera todos iguais, mas leis iguais não servem para desiguais. A inexistência de normas adequadas e não excludentes sempre foi regra de ocupação das cidades. A própria Europa viu surgir, fora do núcleo central, o crescimento de bairros sem nenhuma condição de vida digna, maiores do que a própria cidade, constituindo-se num verdadeiro caos urbano. Somente em 1909, em Londres, foram aprovadas as primeiras normas de planificação. Conforme Hall, na defesa da lei, Burns, presidente da Junta Governo Local, afirmava:

> Precisamos evitar a construção de bairros humildes. Esses lugares que dão guarida a ladrões, a imundíces devem desaparecer. A finalidade desta lei é oferecer condições que permitam a gente melhorar a sua saúde física, seu caráter, suas condições sociais em conjunto. Esta lei pretende e espera proporcionar uma casa bonita, um povo agradável, um bairro saudável e uma cidade dignificada.[44]

Hall acrescenta, em seu comentário ao discurso de Burns, que a lei era contraditória em relação à maneira como as autoridades locais deviam dispor de suas propriedades para organizar a questão habitacional, restringindo-se mais à construção de casas populares do que propriamente em definir a ocupação e a

[41] FUSTEL, op. cit., p. 174-175.
[42] Ibidem, p. 221.
[43] FUSTEL, op.cit., p. 129-223, define patrício como aquele que mora na pátria, na cidade, e plebeu aquele que mora fora da cidade, que não tem pátria, não é cidadão.
[44] HALL, Peter. *Ciudades del mañana:* historia del urbanismo en el siglo XX. Trad. de De Consol Feixa. Barcelona: Serbal, 1996. p. 63.

organização de espaços adequados para todos, reclamando que as autoridades locais deviam ter mais poderes para encaminhar soluções.[45] As autoridades locais, conforme especialmente no Brasil, sempre tiveram mais responsabilidades do que poder. Poder significa não apenas a possibilidade de iniciativa em definir um projeto de cidade, mas as condições reais de construí-lo, o que implica competência em legislar e, ao mesmo tempo, financiar a infraestrutura adequada, tema dependente da devolução do poder necessário aos municípios. O fato é que aquela legislação adotada por Londres previa muito mais a edificação e uma campanha de reconstrução das subabitações do que normas de um projeto de cidade com inclusão social e previsão de espaços adequados para a classe pobre.[46] O próprio discurso do presidente da Junta do Governo Local é discriminatório, ao afirmar que "precisava evitar a construção de bairros humildes", ignorando que o que precisava era exatamente o contrário, isto é, garantir a construção de bairros humildes, em espaços adequados através de zoneamentos especiais, de forma ordenada, planejada e que garantisse um mínimo de dignidade. Nesse sentido Osório e Menegassi apontam:

> A ausência de planejamento urbano para as Cidades, ou melhor, para uma significativa porção do território das cidades, intensificou o crescimento das periferias, principalmente metropolitanas. A legislação cumpria a função de estabelecer padrões de qualidade elevados para determinadas áreas da cidade, geralmente centrais e bem localizadas, cujo preço só podia ser pago pela elite. Se não havia como pagar o preço, a solução era construir onde a legislação não era tão exigente: na periferia, nos rincões.[47]

Concluem as estudiosas: "O estudo do fenômeno urbano brasileiro, no século XIX, prova sua origem no modelo clássico característico de uma economia colonial, ignorando que a periferia cresceu e não se ajusta ao modelo clássico."[48] A maior parte das cidades coloniais ajustava-se a um traçado quadriculado, quando dotadas de normas formais; já as cidades espontâneas foram construídas ao longo dos caminhos, seguindo o traçado do próprio caminho, conformando-se em alguns aspectos com o modelo clássico, especialmente a praça, a igreja e os prédios públicos.[49]

---

[45] HALL, op. cit., p. 40, 63.
[46] OSÓRIO, Letícia Marques; MENEGASSI, Jaqueline (Org.). *Estatuto da cidade e reforma urbana*: novas perspectivas para as cidades brasileiras. Porto Alegre: S. Fabris, 2001. p. 63-64.
[47] Ibidem, p. 43.
[48] Idem.
[49] HARDOY, apud SOLANO, op. cit., p. 316, 321.

O que se constata é que, durante muitos séculos, insistiu-se no fato de que a cidade restringia-se a um centro urbano culturalmente herdado da colonização, ignorando o entorno que se expandia de forma diversa, espontaneamente subindo morros e descendo vales, sem nenhuma legislação que pudesse ordenar e adequar seu crescimento. Hardoy reforça o já dito, afirmando que

> [...] a origem dos centros urbanos, planejados ou espontâneos e as funções que cumpriam estavam intimamente relacionadas com sua colonização. Foram os fatores que mais influenciaram para desviar as cidades colônias de uma legislação que pretende-se orientar, mediante certos princípios urbanísticos, adequados a nossa estrutura geográfica e social.[50]

Continua o pensador:

> [...] o modelo clássico, sem dúvida não foi simplesmente transplantado da Europa para a América. Mas foi um produto de um processo de aperfeiçoamento de certos conceitos isolados que pela primeira vez foram integralmente utilizados na América. A legislação respaldou inicialmente o modelo, mas não foi capaz de adequá-lo às novas modificações da sociedade.[51]

Conclui o estudioso: "As ordenações não trazem nenhum parágrafo que permita variar as formas urbanas em relação às características geográficas."[52] A Ordenação Felipina (L. 1,T.1, §§ 6,13,14 e 17), assim preceituava:

> Na fundação das cidades, determinareis o lugar mais próprio para servir de Praça fazendo levantar no meio delas o Pelourinho: assinalando área para se edificar uma Igreja capaz de receber um competente número de fregueses quando a Povoação se aumentar, como também as outras áreas competentes para as casas das Vereações e Audiências, Cadeias, e mais Oficinas públicas; fazendo delinear as casas dos moradores por linha reta, de sorte que fiquem largas e direitas as ruas.

Muito pouco tem evoluído o direito urbanístico nesse sentido. O modelo atual de cidade apenas ampliou o projeto das Ordenações, sem uma preocupação epistêmica e sustentável. As periferias e a área rural continuam sem regras de ocupação, mesmo após o advento do Estatuto da Cidade, que manda planejar todo o território do município.

O direito português, na realidade valorizava muito os espaços públicos, os prédios institucionais, como a igreja, a prefeitura, o pelourinho, etc. Os

[50] HARDOY, apud SOLANO, op. cit., p. 344.
[51] Idem.
[52] Idem.

portugueses buscavam sempre um equilíbrio entre os interesses individuais e o coletivo, nos centros urbanos que implantaram. Exemplo disso é a cidade de Ouro Preto. Mas a independência do Brasil modificou a ordem jurídica, adotando um ideário do legalismo liberal clássico, do direito de propriedade absoluta, deixando sua função social para um segundo plano, gerando um padrão excludente e espoliatório. O direito imobiliário antecedeu o direito urbanístico e continua pautando, o que é determinante e responsável pelo avanço da ocupação e do desenvolvimento informal no Brasil, cujos resultados estamos assistindo, nos alagamentos, no trânsito caótico, na falta de infraestrutura, nas invasões, nas favelas, nas ocupações clandestinas das periferias e encostas, nos desmoronamentos e nas novas ordens jurídicas implantadas pelos traficantes e bandidos dos morros das grandes cidades.

A fundação de uma cidade foi um dos principais instrumentos de colonização e garantia de renda da Monarquia portuguesa e continua sendo no Brasil atual. A produção de riqueza, como a indústria e a circulação dessa riqueza, o comércio, deve-se fundamentalmente às cidades, que hoje têm poder para definir o seu Plano Diretor, mas não têm recursos para incrementá-lo, pois, na repartição do bolo tributário, fica com migalhas.

Os prefeitos até hoje ainda não descubriram que cidades planejadas não precisam de dinheiro, mas de "cabeças pensantes" e capazes de usar a lei como instrumento efetivo de planejamento, e o resultado é que durante muitos séculos as cidades cresceram sem normas, exceto o projeto original que abrigava os colonizadores. Apesar da modernização das últimas décadas, as cidades têm improvisado formas urbanas, fabricado miséria nas suas periferias e amargado com o caos.

## O processo de urbanização no Brasil está fora de controle das autoridades

Na visão de Osório e Menegas, "o processo de urbanização brasileiro experimentado nos últimos cinqüenta anos produziu um padrão de crescimento das cidades, de concentração urbana e de uso e ocupação do solo que retrata nossa modernização incompleta e excludente no contexto global".[53]

Efetivamente o processo de urbanização no Brasil está fora de controle das autoridades, apesar de a Constituição Federal de 1988 ter resgatado a noção de função social da propriedade, renovando antigos princípios e institutos jurídicos.

[53] OSÓRIO; MENEGASSI, op. cit., p. 43.

O Estatuto da Cidade é um novo paradigma de direito urbanístico, mas que ainda carece de um doutrinário interpretativo juridicamente correto. Enquanto isso não ocorre, o caos urbano é uma realidade crescente em nossas cidades, e as soluções apontadas são paliativos. Apesar de estar se produzindo uma abundância de normas, as mesmas não significam um projeto de cidade sustentável e carecem de efetividade, legitimidade, eficácia e bases científicas. São normas urbanísticas que não significam um planejamento jurídico, capaz de tornar obrigatório o desenvolvimento sustentável, mas um amontoado de regras sem diretrizes, que apenas assegura a especulação imobiliária. Aranovich advoga que "o processo de urbanização na América Latina, sua forma acelerada de crescimento, sua mudança violenta de um país agrícola e atrasado para um país industrializado, criou uma série de problemas, que exigem o encaminhamento de soluções atuais".[54] O desafio para reverter a situação, afirmam Osório e Menegassi, "é combinar a adoção de medidas e estratégias de inclusão, valorizando-se o aspecto de desenvolvimento local".[55] Acrescentaríamos um planejamento jurídico local de cidade sustentável.

Não há proteção ao meio ambiente, desenvolvimento sustentável, sem regras de ocupação sustentáveis. Os graves problemas de alagamentos em cidades como São Paulo e no Estado de Santa Catarina e os deslizamentos como o de Angra dos Reis, Rio de Janeiro e Niterói são problemas graves de ocupação sem sustentabilidade ambiental, que estão apenas dando os primeiros sinais da reação da natureza. A degradação ambiental se dá pela forma inadequada de ocupação humana. Quando se fala no princípio da precaução e da prevenção no direito ambiental, nada mais está se afirmando que precisamos ocupar corretamente onde é possível e estabelecer restrições onde é cientificamente necessário.

O planejamento jurídico sustentável não diz mais respeito apenas a um determinado lugar, mas tem relação com a ocupação sobre a *orbe*, o que nos leva a concluir que não se trata mais de urbanismo, mas de *orbanismo*, pois os efeitos da ocupação têm consequências não apenas em um determinado lugar ou país, mas em todo o globo. É o caso do efeito estufa, das mudanças climáticas, chegando aos alagamentos e desabamento de encostas.

É importante observar que não há cidadania e tampouco dignidade da pessoa humana, com o caos urbano que se verifica nas grandes cidades, com

[54] ARANOVICH apud SOLANO, op. cit., p. 383.
[55] OSÓRIO; MENEGASSI, op. cit., p. 42.

ocupações urbanas ou rurais sem sustentabilidade ambiental, física, social e econômica. É preciso equilibrar saneamento ambiental com moradia, com trabalho, com infraestrutura urbana, com lazer, com qualidade de vida para as presentes e futuras gerações. É preciso estabelecer cientificamente um padrão ideal de qualidade de vida e construir um planejamento jurídico que garanta que todos os empreendimentos do homem assegurem esse padrão de qualidade e sustentabilidade. É preciso organizar e redefinir a forma de destinação final dos resíduos sólidos e líquidos, decorrentes do consumo e da industrialização.

Não há dúvidas de que se somos capazes de utilizar tecnologia para dar novas formas, agregar novos elementos e mais utilidade aos bens potencialmente existentes na natureza; somos também capazes de fazer o mesmo ao devolvê-los à natureza de forma correta.

O Estatuto da Cidade é um avanço, editando instrumentos e normas gerais de direito urbanístico, as quais buscam orientar a construção de um projeto de cidade. Mas o projeto de cidade se constrói através do Plano Diretor e de demais leis municipais, como Parcelamento do Solo, Código de Posturas, Código de Obras, Código Tributário, Zoneamento Ambiental, o que significa construir, planejar um doutrinário de direito urbanístico municipal de forma científica, que assegure um projeto de cidade sustentável, de dignidade e qualidade de vida. É a que nos propomos nos próximos capítulos.

**A cidade é o instrumento de garantir direitos fundamentais e dignidade**

Apesar da evolução e superação de erros históricos, na verdade, o Estado contemporâneo se transformou numa organização distante do cidadão, cujos resultados são mais sentidos na carga tributária do que na presença efetiva de seus serviços. O Estado distante, dificilmente consegue suplantar a ordem burocrática e vir a socorrer o cidadão, no momento em que este necessita. Quando chega, o faz com anos de atraso. O Estado distante apesar de gerencial, conforme pretende a reforma de 1990,[56] somente vai administrar a cidade se adotar normas definidoras do projeto de cidade, em nível local, o que implica utilizar obrigatoriamente o sistema federativo, para delegar competências legislativas e financeiras aos municípios. O distanciamento do Estado do povo traz como consequência a perda

[56] Ver sobre a reforma do Estado de 1990 no *Plano Diretor da Reforma do Aparelho do Estado*. Brasília: Presidência da República, 1995, onde ficam explicitadas as medidas que introduzem a forma Gerencial de Administração Pública.

de legitimidade, a ineficácia das políticas públicas, o sentimento de um Estado inútil e desnecessário. A quem interessa e serve esse Estado? É um Estado que até tem garantido a ordem jurídica, mas não tem conseguido assegurar o bem-estar a todos os indivíduos. Está longe de ser um instrumento de convivência social e garantia da dignidade humana. Aplicar direitos iguais para desiguais não é sinônimo de justiça social tampouco de direito justo. Usar as mesmas normas para realidades distintas nem sempre dá os mesmos resultados e não é nada científico. Cada município e cada cidade têm suas próprias características e necessita de autonomia para conseguir tratar as diversidades.

Os neoliberais acreditam que não há lugar para a autonomia municipal num mundo globalizado.[57] Mas os primeiros sinais de que isso não procede é a afirmação de um dos mais eficientes consultores de empresas multinacionais, Johansen, quando diz "que o sonho da aldeia global cedeu lugar à diversidade global. Seremos globais e locais".[58] O mundo dos negócios não entende muito de filosofia ou ciência política, mas está atento e sabe como ninguém das novas tendências e da necessidade de mudanças, buscando ir ao encontro do comportamento e atender às demandas de mercado manifestadas pelo homem. As preocupações com os mercados locais deve, ao menos, servir de referencial para as mudanças que já estão ocorrendo, e antecipar providências jurídicas em defesa do cidadão.

O Estado, apesar de suas adequações mais lentas, também, sem dúvida, terá que ser global e local. E aqui, para enfatizar essa reflexão, é oportuno repetir o questionamento inicial. Qual estrutura de Estado cuidará das questões globais e quem cuidará das questões locais? É possível à União, ao poder central cuidar de tudo? Quais questões são globais e quais são locais? A resposta a essas questões deve estar alicerçada numa investigação científica, dotada de racionalidade e não apenas embasada por interesses econômicos, políticos ou ideológicos, que não refletem epistemologicamente a verdade.

---

[57] MARTIN, Hans Peter; SCHUMANN, Haroldo. *A Armadilha da globalização*. Trad. de Rose Waldtraut e Clara C. WW. Scackiewinez. 5. ed. São Paulo: Globo, 1999. p. 259-268. Os autores afirmam que o neoliberalismo está falindo os governos, e o dinheiro encontra-se nas mãos de poucos abastados, enquanto o sistema global é dirigido por um sistema autoritário, isto é, por tecnocratas. A autonomia política, com a participação do povo, fica cada vez mais afastada.

[58] JOHANSEN, Robert. *Depois da reengenharia*. Trad. de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996. p. 34.

Como afirma Diaz, "não basta que o poder seja legal, mas ele deve estar alicerçado na realidade e construir-se de legitimidade".[59] Os Estados absolutistas eram legais. As ditaduras firmavam-se sob o Estado de Direito. O Estado comunista era legal. O Estado nazista também. Mas, sem dúvida, o desrespeito aos direitos fundamentais, às identidades e diversidades locais, sociais, culturais e religiosas, entre outras, levou-os, com o tempo, a perder a legitimidade. Para ilustrar tais afirmativas, cita-se Habermas, quando ensina a respeito do final trágico do comunismo na Alemanha Oriental e do sonho que virou pesadelo:

> Eu creio que nós ainda não temos uma idéia correta sobre as proporções da decomposição da infra-estrutura moral da vida do dia-a-dia entre conhecidos e parentes, na família e na escola, na vizinhança e no meio comunal, no trabalho, etc., produzida pela suspensão e intervenção administrativa. A destruição de relações informais, de grupos sociais, a dissolução de identidades sociais, a doutrinação planejada de novos valores, a erosão de normas de comportamento costumeiros, a paralisação da iniciativa e da atividade autônoma, a insegurança quanto ao direito – eles destruíram a lógica das condições de entendimento público e privado, introduzindo a devastação dos domínios da reprodução cultural, da integração social e até da própria socialização. Por tudo isso, na República Democrata Alemã, por enquanto, o passado domina o futuro.[60]

As nossas cidades ainda são dominadas pelo passado, e o seu futuro é decidido por intervenções administrativas de um Estado centralizador e absolutista que ainda pensa que é capaz de administrar o dia a dia de cada comunidade. O Estado não pode agir impondo regras de cima para baixo, resultado de alguns interesses ou de iluminados, por mais eficientes e brilhantes que sejam, tentando criar uma sociedade ideal, impondo normas e controles burocráticos que impeçam as organizações espontâneas da sociedade.[61] Tampouco vai chegar até a maioria do povo que mora nas cidades, pelo fato de ter adotado a forma de administração gerencial. O Estado deve acontecer de acordo com as realidades e problemáticas de cada cidade. Ele deve ser resultado do consenso democrático, da forma de vida livremente estabelecida, do pacto de poder que garante a autonomia local, buscando a garantia de direitos individuais e sociais. Não pode ser um mero fruto de experiências idealistas de poder. Os homens não podem ser cobaias para experiências, pois quanto mais próxima a organização do

[59] DIAZ, Elias. *De la maldad estatal y la soberania popular*. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997. p. 27.
[60] HABERMAS, Jurgen. *Passado como futuro*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. 24. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1993. p. 87-88.
[61] Ibidem, p. 88.

Estado estiver da realidade, mais se aproximará da Justiça. O Estado comunista tentou igualar todos os homens, impondo a todos as mesmas normas de comportamento, ignorando as realidades e diversidades culturais, religiosas, morais, étnicas e históricas, e acabou destruindo a própria identidade que, agora, desesperadamente tenta recompô-la, partindo do tempo em que foi destruída. A respeito disso, reflete Habermas: "[...] o passado domina o futuro, na República Democrática Alemã".[62] Ninguém é conduzido para lugar algum se não consentir e não participar, pois ao reconquistar a liberdade, ele retoma o caminho de onde foi impedido de caminhar por conta própria. O homem é depositário e defensor de sua própria dignidade e liberdade. Precisa do Estado exatamente para impor a todos o respeito a esse direito e não para obrigá-lo a fazer o que não considera digno. É o que preceitua Morais quando afirma que "não temos o direito de obrigar os outros a agirem segundo nossa própria maneira de ver a verdade".[63] Diaz não deixa dúvidas quando afirma: "Todo sistema de legalidade de imediato, incorpora uma realidade e através de suas normas um determinado sistema de legalidade. Não há legalidade neutra, por trás de todo o direito, há sempre uma concepção de mundo. Em toda legalidade se encontra uma legitimidade."[64] As amarras impostas às cidades nada têm de legitimidade e por isso carecem de legalidade, porque não significam o mundo específico de cada cidade. Essa concepção de mundo, de realidade, deve estar contemplada no ordenamento jurídico, significando um Estado presente e não um Estado afastado da forma de vida do cidadão. A legitimidade não está no simples fato de a lei ser elaborada na cidade, mas à medida que é reflexo dos problemas que ela enfrenta, como forma de garantia de direitos.

Não podemos negar que o Estado moderno foi muito eficiente em definir direitos, mas ainda não conseguiu encontrar formas de garanti-los. Ocorre que a definição de direitos pode acontecer em local distante, na cidade capital, mas a garantia de direitos se dá na cidade onde vive o cidadão. A necessidade de conhecer, definir e respeitar a realidade local para poder incrementar políticas públicas e assegurar direitos é o grande desafio do Estado Contemporâneo. Os prefeitos têm autonomia para organizar um projeto de cidade sustentável, mas ele será apenas um projeto, que até pode com o passar do tempo ir se concretizando, mas será como uma casa muito bonita e confortável, ocupada por pessoas pobres,

[62] HABERMAS, op. cit., p. 88.
[63] MORAIS, op. cit., p. 682.
[64] DIAZ, op. cit., p. 27.

que não têm recursos para manter o projeto construído. Por isso, nossas cidades são como casas, poluídas, sem conforto, sem garantia de bem-estar, por absoluta falta de recursos. Nós pagamos condomínio (impostos) para manter o poder das decisões distante de nós e por isso sem condições de priorizar o que é necessário para cada realidade distinta. As nossas cidades são realidades distintas, que necessitam de poder e recursos para ter autonomia, serem livres e decidirem sobre suas prioridades; terem bem estar e garantir direitos fundamentais onde efetivamente mora o cidadão.

**Referências**


ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. de Carlos Garcia Gual e Aurélio Pérez Miménez. Madrid: Alianza, 2000.

ÁVILA, Humberto. *Teoria dos princípios:* da definição à aplicação dos princípios jurídicos. São Paulo: Malheiros, 2003.

DIAZ, Elias. *De la maldad estatal y la soberania popular*. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

FUSTEL, de Colanges. *A cidade antiga.* Trad. de J. Cretella Júnior e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

HABERMAS, Jurgen. *Passado como futuro*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. 24. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1993.

HALL, Peter. *Ciudades del mañana:* historia del urbanismo en el siglo XX. Trad. de De Consol Feixa. Barcelona: Serbal, 1996.

JOHANSEN, Robert. *Depois da reengenharia*. Trad. de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

MARTIN, Hans Peter; SCHUMANN, Haroldo. *A armadilha da globalização*. Trad. de Rose Waldtraut e Clara C. WW. Scackiewinez. 5. ed. São Paulo: Globo, 1999.

MORAIS, Alexandre de. *Reforma Administrativa*: Emenda Constitucional 1998. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MUNFORD, Lewis. *A cidade na história*. Trad. de Neil da Silva. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 1998.

NICZ, Alvacir Alfredo. *Estudos de direito administrativo*. Curitiba: JM, 1995. p. 8.

NODARI, Paulo Cesar. *Ética, direito e política*. São Paulo: Paulus, 2014.

OSÓRIO, Letícia Marques; MENEGASSI, Jaqueline (Org.). Estatuto da cidade e reforma urbana: novas perspectivas para as cidades brasileiras. Porto Alegre: S. Fabris, 2001.

PLATÃO. *La República*. Trad. de José Manuel Pabón. Madrid: Alianza, 2000.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide. *Direito ambiental e biodireto*. Caxias do Sul: Educs, 2007.

ROUSSEAU. *O contrato social.* São Paulo: M. Fontes, 1996.

SOLANO, Francisco. *Estudios sobre La ciudad iberoamericana*. 2. ed. Madrid: CSTC, 1983.

VEJA, Revista, ano 49, n. 03, 20 jan. 2016, p. 17. Entrevista concedida pelo Senador Cristovam Buarque.

# *Casos do Romualdo*: leituras de um século de humor

Agemir Bavaresco*

Faço minhas as palavras da pesquisadora Lígia Chiapinni, por ocasião do artigo escrito em 2012, na revista *Nonada*, intitulado "Simões Lopes Neto, um poeta da imensidão". É difícil escrever de novo e, brevemente, sobre um escritor com o qual nos ocupamos tanto tempo. Uma possibilidade, para fugir à repetição ou à sedução de uma novidade fácil, é sistematizar algumas hipóteses e conclusões dos nossos trabalhos e dos outros pesquisadores e intérpretes da obra simoniana, que continuam escrevendo, num processo de recepção crescente e profundo.[1] Nosso objetivo neste texto é apresentar algumas leituras e interpretações de comentaristas sobre os *Casos do Romualdo*, de Simões Lopes Neto. Essa reconstituição tem como finalidade explicitar a contradição que está imanente na narrativa simoniana em geral e, especificamente, nos *Casos*. Essa contradição permite que tenhamos várias leituras com os diferentes vieses, novas hermenêuticas da obra do autor pelotense. Ora, a função dos *Casos* que se inserem no humor conduze à superação da contradição pelo riso, face às tragédias ou aos impasses do cotidiano.

a) *A obra*: *Casos do Romualdo* reúne vinte e um causos gauchescos, histórias curtas inventadas que fazem parte da cultura gaúcha tradicional. Os casos deste livro são criações de um personagem que realmente existiu, o engenheiro Romualdo de Abreu e Silva. O mérito de Simões Lopes Neto não está em haver criado as histórias, mas, a exemplo de *Lendas do Sul*, o de lhe haver dado forma literária com o seu estilo próprio, resultado do ato de frequentar os galpões de estância, onde os gaúchos, reunidos em volta do fogo e tomando chimarrão, entretinham-se, contando histórias inventadas ou verdadeiras. São 21 contos, com histórias bem-humoradas sobre caças, viagens e outros assuntos relacionados à temática gauchesca, típicas do Rio Grande do Sul.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Professor, coordenador do PPG Filosofia/PUCRS. Coordenador doGrupo Pesquisa CNPq Filosofia & Interdisciplinaridade. *E-mail*: abavaresco@pucrs.br; site: www.abavaresco.com.br

[1] CHIAPPINI, Lígia. Simões Lopes Neto, um poeta da imensidão. *Nonada Letras em Revista*, Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 97, 2012.

b) *Romualdo de Abreu e Silva*: contemporâneo de Simões Lopes Neto, Romualdo de Abreu e Silva nasceu no seio de tradicional família gaúcha e residiu grande parte de sua vida em Pelotas, onde trabalhou como engenheiro do município e, depois, como fiscal do imposto de consumo. Vários prédios tradicionais de Pelotas foram construídos por ele, inclusive o da Prefeitura Municipal. Romualdo era dotado de grande imaginação e veia inventiva. Presença marcante, por sua altura, vasta cabeleira branca, trajando sobrecasaca preta e cartola, sobressaia-se nas rodas sociais, onde narrava os seus casos. Morreu em Porto Alegre, em 1917.

c) *Recuperação da obra*: após a morte de Simões Lopes Neto, consideravam-se os originais de *Casos do Romualdo* como perdidos. Porém, a obra foi recuperada pelo trabalho de pesquisa do escritor Carlos Reverbel, que encontrou um volume encadernado do jornal pelotense *Correio Mercantil*, contendo vinte e um exemplares publicados em junho de 1914. Neles, estava o texto completo da obra, que fora originalmente publicado em folhetins no referido jornal. Carlos Reverbel fez uma cópia dos vinte e um textos, material que serviu de base para a edição que a Editora Globo publicou em 1952.[2]

**Um século de humor: transgressão e cooperação**

O humor é um estado de ânimo cuja intensidade representa o grau de disposição e de bem-estar psicológico e emocional de um indivíduo face à linguagem do humor: "A vertente lúdica e criadora de transgressão das normas do 'bom uso' convida à exploração de zonas da linguagem onde reina o implícito e onde se realiza o humor. Polissemia, ambigüidade, pressuposição e subentendido reúnem condições privilegiadas que se conjugam na construção do humor verbal".[3]

Mouta elabora o conceito de humor a partir do estatuto social da comunicação que se dá num contexto de linguagem cultural:

> O humor é um fenômeno eminentemente comunicativo em íntima relação com o contexto situacional, social e cultural, contexto cujo conhecimento é essencial à informação subsidiária da mensagem humorística. No caso particular do humor verbal, esta inter-relação estende-se ao co-texto, implicando um conhecimento do jogo de associações das palavras e das

[2] Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Casos_do_Romualdo>.
[3] MOUTA, Margarida Amélia de Sá Vieira. *Linguagem, transgressão e disfuncionalidade:* uma abordagem enunciativo-pragmática do humor na comunicação verbal. 1996. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Porto, 1996. p. 7.

> relações intrafrásicas que se estabelecem no enunciado e que está obviamente em correlação com o conhecimento partilhado da língua e das convenções culturais.[4]

No entender de Mouta, o humor é um discurso transgressor explicitado na linguagem:

> O discurso humorístico afirma-se, pela sua natureza desviante e subvertora, como um discurso da transgressão no seio da comunicação. Num processo em que a atividade cognitiva alia-se à emoção e ao prazer da descoberta, o humor permite atacar o estereótipo de certas formas fossilizadas da linguagem, dando a ver o não dito, despertando o implícito, reelaborando o sentido, ciosamente guardado nas teias de um discurso que se constrói na desconstrução.[5]

Junto com esta dimensão de transgressão, o humor tem um viés de cooperação, permitindo aos interlocutores a conversação, transgredindo o convencional e deslocando o sentido para o imaginário da comunicação humorística, criando uma "simbiose entre transgressão e cooperação, no convite tácito feito ao interlocutor, para participar no enigma que ela enuncia".[6]

É nesse sentido que os *Contos* podem ser caracterizados como histórias de humor, que podem ser de dois tipos para a análise de nossa pesquisa: desmitificação transgressora e catarse cooperativa.

1ª) *Desmitificação transgressora*: o papel do humor, como crítica aos costumes da sociedade da qual emerge, da ideologia vigente, serve para criticar sociedades, pessoas ou algum fato, nesse sentido, aproximar-se-ia da sátira, da paródia e da ironia.[7] Uma das marcas do humor é a preocupação social, que transparece na criação de personagens como crítica à situação econômica e sociocultural. A criação de personagens reforça a concepção do humor e do riso

[4] MOUTA, op. cit., p. 34.
[5] Ibidem, p. 143.
[6] Ibidem, p. 146.
[7] "O humor é uma conduta de luto (trata-se de aceitar aquilo que nos faz sofrer), o que o distingue de novo da ironia, que seria antes assassina. A ironia fere; o humor cura. A ironia pode matar; o humor ajuda a viver. A ironia quer dominar; o humor liberta. A ironia é implacável; o humor é misericordioso. A ironia é humilhante; o humor é humilde." "[...] é nisso que é essencial ao humor ser reflexivo ou, pelo menos, englobar-se no riso que ele acarreta ou no sorriso, mesmo amargo, que ele suscita. É menos uma questão de conteúdo do que de estado de espírito. [...] Podemos rir de tudo, mas não de qualquer maneira. O riso não é tudo e não desculpa nada. De resto, tratando-se de males que não podemos impedir ou combater, seria evidentemente condenável contentar-se com gracejar. O humor não substitui a ação, e a insensibilidade, no que concerne ao sofrimento dos outros, é uma falha. Mas também seria condenável, na ação ou na inação, levar demasiado a sério seus próprios bons sentimentos, suas próprias angústias, suas próprias revoltas, suas próprias virtudes. Lucidez bem ordenada começa por si mesmo. Daí o humor, que pode fazer rir de tudo contanto que ria primeiro de si." (SPONVILLE, A. C. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: M. Fontes, 1995).

que faz pensar, revelando as deformações da identidade dos indivíduos e as injustiças sociais. Neste tipo de humor, temos a dissertação de Figueiredo (2002), que defende o riso desmitificador da figura do gaúcho, construído pela ideologia da democracia sulina, livre e senhor, representando o gaúcho herói. O riso desmistificaria essa condição de monarca das coxilhas, desvelando a "verdadeira" identidade do gaúcho, mostrando que o heroísmo nada mais seria que narrativas construídas para alimentar esta representação.

> Os *Casos* teriam a função de ridicularizar o personagem Romualdo pelas suas fraquezas e defeitos. Ao rir das situações contadas por Romualdo, o leitor estaria rindo dos elementos da cultura gaúcha que serviriam de base para a formação do mito do monarca das coxilhas. Então, rir do cavalo de Romualdo, da figueira, do cachorro, das viagens do personagem, das tentativas frustradas de se fixar em uma propriedade agrícola e das caçadas, enfim, de todas as mentiras, seria rir da cultura do gaúcho "herói".[8]

2ª) *Catarse cooperativa*: catarse (termo vindo do grego *kátharsis*: purificação, purificar) é uma palavra utilizada em diversos contextos, como a tragédia, a medicina ou a psicanálise, que significa *purificação*, ou *purgação*. Segundo Aristóteles, a catarse refere-se à purificação das almas, por meio de uma descarga emocional provocada por um drama. Para Aristóteles, o teatro tinha para o ser humano a capacidade de libertação, pois quando o indivíduo via as paixões representadas, conseguia libertar-se delas. Essa purgação ou purificação tinha o nome de catarse, que era provocada no público durante e após a representação de uma tragédia grega. A catarse era o estado de purificação da alma experimentada pela plateia através das diversas emoções transmitidas no drama.

Para a psicanálise, catarse é experimentar a liberdade em relação a alguma situação de bloqueio, tanto as psicológicas quanto as cotidianas. Na arte (literatura, teatro, cinema, etc.), ocorre ao ler ou assistir a uma cena que provoque "descargas de sentidos e emoções", despertando a catarse.[9]

O humor é integrante da dinâmica da sociedade como fenômeno social, ajudando a equilibrar contextos, a fim de ultrapassar limites e estruturas, reelaborando significados. O humor faz parte da sociedade em mudança que se refaz para além de convenções.[10] Bastos Neto opta por interpretar os *Casos do Romualdo*, como manifestações do riso popular, pois aqui

[8] BASTOS NETO, Oscar Ferreira. *O riso popular nos Casos do Romualdo, de Simões Lopes Neto*. Trabalho de conclusão de curso. 2011. (Curso de Letras) – UFRGS, Instituto de Letras, 2011. p. 8.
[9] Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Catarse>.
[10] BASTOS NETO, pó cit., p. 10.

> se materializa um caráter humano muito propício ao riso: o mentiroso. Então, o riso fácil e bonachão que emerge das mentiras de Romualdo não precisa estar condicionado ao conhecimento prévio da narrativa do gaúcho. O cômico na obra se relaciona com a tradição do riso popular. A causa do riso na obra dá-se por motivos mais "universais" da condição humana, e o efeito é um riso descompromissado e lúdico. O cômico suscita o riso de caráter popular e universal nas histórias. Esse meio aponta um riso que vem "de dentro" da narrativa, e que não precisa, necessariamente, estar vinculado a alguma ideologia.[11]

Bastos Neto defende que o cômico suscita, de um lado, o riso festivo desvinculado das ideologias vigentes e, de outro, propõe a coexistência entre o *sério* e o *risível* em relação aos mitos, na medida em que este não anula aquele. Narrativas cômicas conviveram com as narrativas *sérias* durante toda a Idade Média, na forma de paródias, como fala Bakhtin, sendo que hoje vemos situações semelhantes em relação à cultura do gaúcho, em que os *Casos de Romualdo* seriam um exemplo.[12]

O mundo de Romualdo é constituído pelo elemento rural: matas, sítios, animais peçonhentos, cavalos, bugios, caçadas, feras, etc. Os *Casos* são mentiras bem contadas, pois, a "mentira é o ponto de partida do efeito cômico das narrativas".[13] Pode-se enumerar uma série de casos que são quase impossíveis de ocorrer. Assim, nas histórias do cavalo que pula em uma balsa e, pela força do impulso, a leva para a outra margem; ou a caçada com velas no lugar das balas, que saem quentes da arma, derretidas e param no nariz da onça, para matá-la por sufocamento e não estragar o pelo; ou o bugio que, depois de trabalhar para Romualdo moendo pinhão, vai embora, casa-se, constrói uma casa na mata e constitui família, depois chama Romualdo para conhecer sua morada, etc.[14]

Tensão e elasticidade caracterizam a dialética do agir de Romualdo, que, face aos problemas, vive esta tensão do drama e do humor, buscando a solução pragmática, tomando dimensões de elasticidade, ou seja, de amplitude, pois, exagera e aumenta, consideravelmente, os métodos para solucionar os casos, provocando riso.[15]

O otimismo cômico é um outro traço marcante da personalidade de Romualdo, por exemplo, na sua habilidade de caçador. "O otimismo é marca das

[11] Idem.
[12] Idem.
[13] Ibidem, p. 19.
[14] Ibidem, p. 23.
[15] Ibidem, p. 25.

histórias, tanto nas suas habilidades motoras e intelectuais, quanto sua crença na capacidade de sucesso em qualquer projeto que venha a se engajar".[16] Por exemplo, "O dia das munhecas" em que apresenta os cálculos da produção e dos lucros posteriores. "As qualidades de Romualdo foram suficientes para exterminar os jacarés. Mas não bastaram para levar adiante seu projeto com as tartarugas. Restou a todo o seu otimismo o caráter cômico, e ao leitor um riso de surpresa com uma aventura tão grandiosamente atrapalhada".[17]

A engenhosidade de contar uma mentira mostra-se na capacidade fantasiosa do contador. Pode-se constatar nos *Casos* uma engenhosidade que se expressa pela criatividade com que o narrador inventa suas histórias; às imagens regionais evocadas; aos personagens que participam das histórias; à estrutura recorrente em cada caso, ou seja, o narrador começa a história citando algum conhecimento empírico do senso comum, para construir sua história fantasiosa a partir desse conhecimento imediato (Uma balda do Gemada, Caçar com Velas, O dia das munhecas).[18] Há um pragmatismo, no sentido do *know how*, ou seja, como fazer, como resolver os problemas e encontrar saídas para as tragédias do cotidiano.

Chiappini também entende que em Simões Lopes encontram-se tanto o sério como o cômico, ou seja, a desmitificação transgressora e a catarse cooperativa:

> Já tive oportunidade de afirmar algo que me parece essencial para entender a grandeza desse escritor e de sua obra: Ele escreveu como viveu, sob o signo do entre: entre o campo e a cidade, entre o culto e o iletrado, entre o lírico, o épico e o dramático, entre o novo e o velho, entre dois séculos e – por que não? – entre o sério e o cômico.[19]

Nossa leitura é de que Simões Lopes construiu sua obra literária diante de um cenário em profunda transição, por isso, ele engajou-se em muitos projetos, desde o campo do empreendedorismo industrial, passando pelo cívico-educacional, até o sociopolítico. Então, a sua obra literária é uma expressão de seu projeto, ou seja, ela tinha a intenção de legitimar ou dar suporte aos diversos campos de ação, tornando-se, porém, posteriormente, uma obra estética autônoma. Assim, temos, de um lado, um *intelectual orgânico* e, de outro, um gaúcho temperado pela sabedoria do humor. Seu profundo engajamento era dosado pelo

[16] Ibidem, p. 29.
[17] Ibidem, p. 32.
[18] Ibidem, p. 33.
[19] CHIAPPINI, op. cit., p. 106.

ritmo dos *Casos do Romualdo*, ou seja, as contradições e tragédias do pampa eram superadas pelo humor cotidiano.

## Leituras e projetos: humor e engajamento

A literatura é um reflexo da cultura de uma sociedade, o reconhecimento dos valores histórico-sociais de um povo. Há uma ligação da literatura com as demais áreas do conhecimento, como a História, a Sociologia, a Filosofia, etc., tecendo-se um diálogo interdisciplinar. A obra simoniana possibilita um pluralismo de interpretações e pontos de vista que ampliam a recepção de seus textos. Escolhemos, dentre as muitas leituras, apenas estas, para mostrar como o texto simoniano permite opiniões opostas, fazendo emergir a contradição narrativa, o que torna a sua obra ainda mais fascinante e atual.

a) *Mito do gaúcho herói* versus *anti-herói: a contradição narrativa*

Há uma idealização do gaúcho, segundo Arendt, pelos setores sociais que dominam os cenários político e econômico da sociedade sul-rio-grandense, desde os primórdios da conquista e da colonização do território sulino.

> O mito do gaúcho-herói é visto pela maioria dos estudiosos contemporâneos como uma construção ideológica dos grupos dominantes que serviu para encobrir os problemas sociais do trabalhador rural, principalmente da região da Campanha, nas áreas fronteiriças com a Argentina e o Uruguai, onde, historicamente, se desenvolveu a atividade pecuária. É aí, nesse cenário, que o gaúcho-herói, na figura do peão de estância, surgiu e exerceu sua função principal de trabalhar com o gado e defender o território contra o 'invasor' castelhano.[20]

O imaginário do gaúcho é reforçado a partir da República Velha, por meio da literatura, dando ênfase ao heroísmo, à honradez e à harmonia entre patrões e peões, tanto nas batalhas de fronteiras como no trabalho da estância. Uma análise da obra de Simões Lopes Neto permite afirmar que o escritor tinha um projeto de resgatar o passado sul-rio-grandense, descrevendo sua geografia, seus usos e costumes, colocando-se em favor dos dominados, "por meio de uma denúncia da degradação provocada pelo progresso tecnológico e pela importação de 'produtos' estrangeiros".[21] Pode-se delimitar dois períodos: a) período do século XVII ao início do século XIX, caracterizado pela formação do latifúndio e da

[20] ARENDT, João Cláudio. O imaginário social em João Simões Lopes Neto. *MÉTIS: história & cultura*, v. 2, n. 4, p. 113, jul./dez. 2003.
[21] Idem.

domesticação do gado em estâncias, quando o patrão e o peão oferecem um imaginário de convivência sem distinções sociais; b) período do fim do século XIX e início do século XX em que o progresso técnico no campo teria provocado uma deterioração dos costumes do gaúcho, resultando a presença, na obra de Simões Lopes, do anti-herói e do herói degradado, como representante destas mudanças instaladas no território gaúcho.

Simões Lopes em sua narrativa explicita a contradição deste contexto colocando em oposição o herói e o anti-herói, ou seja, os papéis e as posições sociais na sociedade sul-rio-grandense. Há uma narrativa que expressa a contradição, pois ela permite que se encontre, em sua literatura, tanto argumentos interpretativos que legitimam o *status quo* da identidade do gaúcho herói, como é possível ler a crítica a este imaginário típico, apontando as transformações e os interesses dos grupos sociais em questão. Então, não se pode tirar conclusões apressadas ou excludentes sobre a narrativa de Simões Lopes, uma vez que é possível encontrar esta tensão narrativa de atores sociais em contextos culturais em contradição.

b) *Projetos implícitos do autor* versus *leituras explícitas dos pesquisadores*

Lendo a biografia de Simões Lopes Neto, constatamos que ele teve uma atuação profícua, tanto como escritor quanto como cidadão, empreendendo iniciativas para espraiar ideais tanto em nível sociopolítico, econômico, cívico-educacional e de literatura. Devido a essa ampla atividade que unia literatura e engajamento intelectual, emergiram muitas leituras sobre a sua obra literária e as intenções de sua ação social. Selecionamos, apenas, três interpretações, dentre outras, em que se defende existirem projetos na obra simoniana que seriam implícitos. Porém, segundo os pesquisadores encontram-se fortes indícios e provas, relacionando literatura e ações do autor, que permitem torná-los explícitos nas suas pesquisas.

1ª) memória histórica – esta posição é defendida por Aldyr Schlee, que afirma que "Simões Lopes Neto queria escrever a história do Rio Grande e registrar seu populário para não deixar apagar-se a memória do gaúcho e da sua cultura", através da ficção de "figuras históricas e seres míticos com homens e mulheres anônimos".[22] Schlee entende que o escritor contribuiu para resgatar a

[22] CHIAPPINI, op. cit., p. 101.

história e a memória rio-grandense e brasileira, participando em várias instâncias da sociedade, incluindo como prioritária a educação cívica.

2ª) obra estética – opinião defendida por Lígia Chiappini que entende ser "necessário tentar recompor o projeto ideológico, explicitado pelo escritor, e confrontá-lo com o seu projeto estético, implícito e, em grande parte, inconsciente. O resultado é a ficção mais verdadeira, indo muito além da intenção documental ou diretamente pedagógico-política".[23] Esta posição defende a autonomia da obra literária, insistindo no seu valor estético, independentemente, de qualquer projeto. Ela entende que a literatura simoniana transcende o projeto político-pedagógico.

3ª) projeto cívico-pedagógico e republicano – esta opinião é defendida, com diferenças em alguns aspectos, por Carlos Francisco Diniz e Luís Borges, e por Elomar Tambara e Eduardo Arriada.

Luís Borges afirma em sua tese que pretende "chamar a atenção dos estudiosos simonianos para o nexo entre projeto cívico-pedagógico e a alta literatura do autor, cujo fulcro é sua concepção política da educação".[24] Esse projeto seria algo implícito em Simões Lopes Neto: "Eu não afirmo que o escritor pelotense acalentasse um projeto lítero-educacional, mas que os intelectuais de sua época, em geral, o acalentavam e que ele deixou claros indícios de adesão a esse programa, que era inerente àquele caldo de cultura. Em que medida isso foi consciente não sei".[25]

No entender de Tambara e Arriada, "é inquestionável que Simões Lopes Neto teve uma inserção muito intensa na área da educação, e mais do que isto, teve uma efetiva intencionalidade em formatar muitos de seus textos no sentido de moldar um comportamento mais comprometido com os valores cívico-patrióticos em vigor à época".[26] Os dois ratificam que Simões Lopes Neto "esteve efetivamente engajado num projeto de cunho continental que primava pela divulgação e consolidação de um ideal cívico patriótico que plasmou a consolidação do republicanismo nesta região. Este processo de "apostolização" do

[23] CHIAPPINI, op. cit., p. 101.
[24] BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto um pensador social da educação*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – UFPEL, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013. (Texto usado para qualificação de tese). p. 102.
[25] Idem.
[26] TAMBARA, Elomar; ARRIADA, Eduardo. Civismo e educação na primeira república: João Simões Lopes Neto. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, v. 13, n. 27, p. 280, jan./abr. 2009.

civismo pode ser dimensionado em diversas iniciativas de João Simões Lopes Neto, tais como: o projeto terra gaúcha (livro didático); as conferências cívicas; a semana centenária; os Cartões postais".[27]

As leituras e os projetos apresentados, acima, não são excludentes, mas complementares, provando nosso objetivo de apresentar um Simões Lopes Neto versátil em sua ação de escritor e de empreendedor, vivendo entre o engajamento e a convivência em rodas de chimarrão aquecidas pelo fogo de chão e animadas pelas narrativas dos *Casos do Romualdo*.

## Leituras dos *Casos do Romualdo*

Apresentamos a seguir alguns exemplos de leituras dos *Casos do Romualdo*, para ilustrar nossa opinião de que temos uma narrativa que permite uma diversidade de abordagens, em contradição e também em complementaridade, ampliando cada vez mais uma hermenêutica criativa, entre o horizonte do autor e do leitor.

a) *Do Blau dos tempos heroicos, ao Romualdo em tempos de contradição*

No entender de Chiappini, os contos-casos encaixam-se, também, "numa lógica mais geral do livro, em que se subvertem as qualidades heroicas do gaúcho e a solenidade das narrativas de Blau Nunes, a começar pela paródia da sua própria caracterização".[28] Assim é apresentado Blau:

> [...] desempenado arcabouço de oitenta e oito anos, todos os dentes, vista aguda e ouvido fino, mantendo seu aprumo de furriel farroupilha, que foi, de Bento Gonçalves, e de marinheiro improvisado, em que deu baixa, ferido, de Tamandaré. [...] perene tarumã verdejante, rijo para o machado e para o raio, e abrigando dentro do tronco cernoso enxames de abelhas, nos galhos ninhos de pombas [...]. Genuíno tipo-crioulo-rio-grandense (hoje tão modificado), era Blau o guasca sadio, a um tempo leal e ingênuo, impulsivo na alegria e na temeridade, precavido, perspicaz, sóbrio e infatigável; dotado de uma memória de rara nitidez brilhando através de imaginosa e encantadora loquacidade servida e floreada pelo vivo e pitoresco dialeto gauchesco.[29]

Enquanto Romualdo auto-apresenta-se assim: "De corporal, sou baixinho e gordo, ruivo e imberbe; de moral, sou casado e tagarela, violento e calmo; em

[27] TAMBARA; ARRIADA, op. cit., p. 281.
[28] CHIAPPINI, op. cit., p. 104.
[29] LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos e Lendas do Sul*. Edição Crítica organizada por Aurélio Buarque de Hollanda. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1961. Posfácio de Carlos Reverbel. p. 42.

tudo, homem para as ocasiões".[30] Romualdo é o narrador que ri e faz rir, caracterizando-se pela comicidade que faz levar a vida com leveza e criatividade, diante dos problemas e contradições do cotidiano.

b) *Ouvidos de viajante, ouvidos de criança: aprendendo a superação*

Nos *Casos do Romualdo*, Simões Lopes não inclui, explicitamente, a terra natal, Pelotas, embora o cidadão Romualdo, que, de fato, existiu, era pelotense, foi engenheiro e responsável pela urbanização de boa parte da cidade. Grande contador de histórias, suas aventuras agradam pela força da invenção e por apelarem continuamente ao imaginário representacional. Romualdo pode ser visto como um tipo de narrador que, através da imaginação criativa bem humorada, ajuda a suportar a dureza e o peso da existência cotidiana.

Simões Lopes Neto inicia a obra com o primeiro caso, contando que um desconhecido, na véspera de Natal, deixou em sua casa um pacote sem remetente, sem endereço e sem destinatário. Ao abrir o pacote, encontra um caderno com os *Casos do Romualdo*. Desta forma, o autor isenta-se, passando a palavra para o próprio Romualdo, que se apresenta como contador no segundo caso "Sou Eu, O Homem" e classifica os ouvintes em três tipos: 1) Toco plantado; soleira de porta, parafuso de dobradiça (metáfora dos que nunca saíram de sua terra) – para esses, ele não fala; 2) galo de torre de igreja, coleira de cachorro, sanguessuga de barbeiro (metáfora dos que viajaram pouco) – para esses, pouco fala; 3) realejo de gringo, travesseiro de hotel, patacão de prata (metáfora dos muito viajados) – esses são os ouvintes preferidos dele.

Embora, estes últimos ouvintes sejam os preferidos, o leitor ideal, para esses casos, são as crianças. São elas que o autor elege para acompanhar as aventuras de Romualdo: "O merecimento deste livro subsiste na paciência com que foi ele coligido; falta-lhe relevância artística, é certo; destinado à leitura entre golpes de cousas sérias, aos homens graves entediará; pois, demo-lo então aos frívolos e, destes, aos mais elevados: às crianças".[31] Além das crianças, os casos privilegiam leitores não sedentários, como afirmamos acima, pois estão abertos para mundos novos a descobrir. Porque aí se projeta o Simões Lopes cosmopolita, viajando para fora dos limites do Rio Grande do Sul, buscando outras paragens pelo Brasil afora e louvando a vida nômade.[32]

[30] LOPES NETO, J. Simões. *Casos do Romualdo*. 6. ed. Porto Alegre: Globo, 1983. p. 20.
[31] LOPES NETO, op. cit., p. 9.
[32] CHIAPPINI, op. cit., p. 105.

c) *O riso popular – universal e particular*

Bastos Neto aborda o cômico e o riso em *Casos do Romualdo*, entendendo o cômico como uma forma de produção artística, com a intenção de provocar um efeito, isto é, o riso do leitor. O riso dos *Casos* insere a narrativa na tradição popular do riso. Nessa interpretação, o cômico nos *Casos* dá-se mais pelas atitudes do personagem "Romualdo", que diz coisas absurdas ou realiza ações insensatas, do que pela sátira ao mito do gaúcho.

Essas histórias viram atitudes cômicas e podem ser encontradas em histórias do folclore em outras culturas, em diferentes épocas e em manifestações artísticas contemporâneas. O cômico relaciona-se com a tradição do riso popular, ou seja, o riso dá-se por motivos mais universais da condição humana, e o efeito é um riso descompromissado e lúdico. Assim, o cômico mantém viva a tradição popular do riso, sendo uma comprovação os *Casos do Romualdo*, em particular.[33]

d) *Desmitificação pelo riso*

Associa-se a esta interpretação Zilberman, que entende a concepção do personagem Romualdo como a continuação do projeto de Simões Lopes Neto, nesse caso como desmitificação do gaúcho herói, presente nos *Contos gauchescos*.

> A crítica ao presente determinou a criação de Romualdo, exemplo do gaúcho despojado do poder, que conta apenas com sua verve narrativa para assegurar a atenção e o interesse do grupo social. Extensão e contrapartida de Blau, porque conta histórias inacreditáveis, Romualdo é igualmente o desdobramento do processo de desmitificação que o contador dos *Contos Gauchescos* já deixava implícito na denúncia do presente.[34]

Em sua dissertação de mestrado, Figueiredo tem como objetivo analisar a obra *Casos do Romualdo*, observando como o autor, por meio da construção do cômico sobre os traços característicos do mito do monarca das coxilhas, estes subvertidos na figura do narrador-protagonista, contribui para rever e desfazer a imagem do mito. O cômico construído suscita o riso desmitificador, que aponta para uma problematização histórico-literária da questão, ou seja, a comicidade advinda desses relatos, devido ao exagero e ao inusitado dos acontecimentos; que revela a herança da literatura oral marcante nessa obra, principalmente no que a liga à vertente da literatura, que não enalteceu o homem gaúcho, mas que optou

[33] BASTOS NETO, op. cit.
[34] ZILBERMAN, Regina. *A literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p. 60.

por retratá-lo em sua miséria. Na dissertação, explicita-se o processo criativo do autor que resulta na sugestão ao cômico e ao riso, como elementos para a concretização do significado subversor da obra, em relação ao mito do monarca das coxilhas e à literatura que o estabeleceu.[35]

e) *A unidade dos opostos na simbologia do número sete*

Em *Casos do Romualdo,* constata-se a incidência do número sete que transita entre o sagrado e o profano, a mentira e a verdade, a fantasia e a verossimilhança, convertendo-se num indicador de construção telúrica da realidade gaúcha.

> A utilização do humor popular, alicerçado em uma linguagem folcloricamente gaúcha, apelando para a significância característica do número sete – como revelação no âmbito da mentira – reitera o domínio criativo de Simões Lopes Neto. O número sete, dentre as simbologias atribuídas aos números, é especial: mágico, mítico e místico. Seu significado encontra esta correspondência em todos os reinos (animal, vegetal e mineral), em várias religiões e em manifestações culturais diversas.[36]

Assim, argumenta Zanchet: "Entretanto, se o número sete encontra acolhida no campo do mítico e do sagrado, da perspectiva profana, principalmente com referência à cultura popular, especificamente, como folclore, o sete tem sido caracterizado com o número da mentira. Incluir o sete no número de ações praticadas, vividas, vencidas ou vivenciadas corresponde à conta do mentiroso e, como tal, ganha um sabor pitoresco, às vezes mesclado com a dúvida e a comicidade". Ela conclui: "É nessa acepção folclórica que Simões Lopes Neto insere os *Casos de Romualdo*. O sete corrobora o tom fantástico do caso, apelando para a mentira e a invencionice, tipificando as conversas à roda do fogo, entre cuias de chimarrão".[37] Por exemplo: "A Quinta de São Romualdo" tem sua estrutura assentada no número sete: Romualdo, por sete vezes, procede da mesma forma: acaba com uma praga colocando outra em seu lugar. As sete pragas correspondem à aquisição de: sementes de barba-de-bode, preás, gatos, cachorros, gringos toucadores de realejo, advogados e doutores.

[35] FIGUEIREDO, Janaína Bacelo. Casos do Romualdo, de João Simões Lopes Neto: o monarca das coxilhas desmitificado pelo riso. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.
[36] ZANCHET, Maria Beatriz. Simões Lopes Neto: O sagrado e o profano da mentira. *Revista Trama*, v. 1, n. 1, 1º sem. 2005. p. 55.
[37] Ibidem, p. 56.

Se a incidência do número sete subjaz às sequências fabulares de "A Quinta de São Romualdo", em outros contos, a reiteração deste número vai aparecer, mesmo que não seja como elemento motivador da estrutura. É o caso de "O Papagaio" ("a sete passos de distância estava agachada, de bocarra aberta"); "O Tatu-Rosqueira" ("descobri logo umas sete covas, portanto sete tatus; destorci sete rabos, pu-los no chão"); "A Figueira" (Há de haver uns sete anos fez um inverno molhado e frio como nunca passei outro"); "Uma Balda do Gemada" (Isto feito, afastei-me como umas sete braças, firmei as rédeas e cravei as esporas na barriga do cavalo teimoso..."), para citar apenas alguns.

O humor tem essa função de unir o sagrado e o profano, representado pelo número sete. Aqui não há separação entre sagrado e profano, nos *Casos*, há esta mistura de dimensões, formando uma unidade dos opostos entre humor e dor.

Assim, são os *Casos* um misto de humor e dor que descrevem a figura do Romualdo construindo sonhos, empreendendo ações, resolvendo problemas, atravessando terras e mares, cavalgando em meio ao minuano frio e aquecendo-se junto ao fogo de chão, uma rede de opostos na unidade do humor.

## Conclusão

No entender de Bastos Neto, há um caráter universal do riso, que assume as particularidades conforme os mecanismos dos quais o autor lança mão para compor sua obra. "No caso da obra de Simões, pensar o riso suscitado a partir dos preceitos românticos, de negatividade, de destruição do original, e 'engessar' o riso suscitado como crítica ao mito do gaúcho, única e exclusivamente, pouco permite que se encontre ali a riqueza dos contos de humor do folclore".[38] Segundo o autor, o riso popular ajuda a entender melhor as imagens evocadas por Simões Lopes para compor os *Casos*, dialogando com a cultura popular do riso, do que reduzir o riso apenas à crítica ao mito do gaúcho. Ou seja, não se trata de assumir um modelo dualista sério – mito; riso – desmitificação, mas de ler e compreender os *Casos* nesta tensão da narrativa em contradição, emergindo da própria situação vivida pelo autor.

Então, podemos concluir que "a presença desse riso popular e permanente em obras cômicas faz com que a versão 'risível' dos mitos conviva com a versão 'séria' dos mesmos, num movimento paródico de integração entre as formas,

[38] BASTOS NETO, op. cit., p. 45.

enfraquecendo (mas não inviabilizando) o esvaziamento ideológico do sentido original".[39]

A figura de Romualdo, nos *Casos*, estabelece estão tensão dialética entre o risível e o sério, convidando o leitor a interpretar o lado *risível* de um mundo *sério*, constituído pela dureza do cotidiano, portanto, convidando a superação criativa pelo humor. A temática gaúcha vive nesta contradição do cômico e da seriedade, porém, convidando o leitor à fantasia e ao riso alegre, ou seja, à superação, porque "se não podemos escapar à seriedade da existência, se o sério baliza nossas atitudes do cotidiano, deixemos um tempo para a fantasia, para o sonho, onde se encontra certo 'descanso' para a alma, e o riso pode ser uma ferramenta para isso".[40] Como diz o narrador: "Findava aqui, no caso, deste talho. Apenas, ao canto da página, a lápis, havia ainda uns dizeres que custei a decifrar, e que afinal eram estes: o 2º volume será dos "Sonhos de Romualdo". Durmamos, pois, e vamos sonhar também...

**Referências**:


ARENDT, João Cláudio. O imaginário social em João Simões Lopes Neto. *MÉTIS: história & cultura*, v. 2, n. 4, p. 107-118, jul./dez. 2003.

BASTOS NETO, Oscar Ferreira. *O riso popular nos Casos do Romualdo, de Simões Lopes Neto*. Trabalho de conclusão de curso. 2011. (Curso de Letras) – UFRGS, Instituto de Letras, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento:* o contexto de François Rabelais. Trad. de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BERGSON, Henri. *O riso*: ensaio sobre o significado do cômico. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto um pensador social da educação*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – UFPEL, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013. (Texto usado para qualificação de tese).

CHIAPPINI, Lígia. Simões Lopes Neto, um poeta da imensidão. *Nonada Letras em Revista,* Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 97-108, 2012.

FIGUEIREDO, Janaína Bacelo. Casos do Romualdo, de João Simões Lopes Neto: o monarca das coxilhas desmitificado pelo riso. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

LOPES NETO, J. Simões. *Casos do Romualdo*. 6. ed. Porto Alegre: Globo, 1983.

LOPES NETO, João Simões. *Casos do Romualdo*. Ed. rev. Porto Alegre: M. Livreiro, 2004.


[39] BASTOS NETO, op. cit., p. 46.
[40] Ibidem, p. 47.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos e Lendas do Sul*. Edição Crítica organizada por Aurélio Buarque de Hollanda. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1961. Posfácio de Carlos Reverbel.

MOUTA, Margarida Amélia de Sá Vieira. *Linguagem, transgressão e disfuncionalidade:* uma abordagem enunciativo-pragmática do humor na comunicação verbal. 1996. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Porto, 1996.

SPONVILLE, A. C. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: M. Fontes, 1995.

TAMBARA, Elomar; ARRIADA, Eduardo. Civismo e educação na primeira república: João Simões Lopes Neto. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, v. 13, n. 27, p. 279-292, jan./abr. 2009.

ZANCHET, Maria Beatriz. Simões Lopes Neto: O sagrado e o profano da mentira. *Revista Trama*, v. 1, n. 1, 1º sem. 2005.

ZILBERMAN, Regina. *A literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

# A abrangência do direito: a defensoria pública como instrumento do estado para reconhecimento. Um estudo de caso sobre a comarca de Belo Horizonte

Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia[*]
Janaina Santos Curi[**]

## Introdução

Apesar das mudanças sobre a compreensão acerca do acesso à justiça, ela ainda se mostra insuficiente para descrever determinadas situações e solucionar certos problemas vivenciados dentro do Direito. Um desses problemas, objeto do presente texto, é a dificuldade de inserção de demandas daqueles indivíduos/grupos marginalizados no Judiciário.

Uma resposta a esse problema nos é ofertada pela Teoria do Reconhecimento proposta por Axel Honneth, na medida em que se mostra como uma alternativa mais abrangente e precisa à compreensão do processo de inserção de demandas situadas à margem da concepção vigente do princípio da igualdade.

Quando se trata da inclusão de pleitos e indivíduos marginalizados, a Defensoria Pública se mostra uma peça-chave, ainda que as condições em que atua sejam precárias. Todavia, a sua atuação pode ser vista de duas maneiras: como a de um simples órgão que viabiliza o acesso à Justiça, ou como promotora de acesso e, ao mesmo tempo, de reconhecimento de causas marginais – interpretação estruturada e adotada nesta pesquisa.

Neste sentido, este trabalho procura demonstrar que a Defensoria Pública pode ser entendida como um instrumento do Estado para promover reconhecimento. Para tanto, se utilizou de revisão bibliográfica acerca da Teoria do Reconhecimento, de Axel Honneth, e do acesso à Justiça. O marco teórico foi aplicado, então, na análise de demandas da Defensoria Pública de Direitos Humanos de Belo Horizonte, relacionadas à concessão de uso especial para fins de moradia, de forma a testar a hipótese segundo a qual a Defensoria Pública pode representar um papel mais relevante no sistema institucional, atuando como agente na "luta pelo reconhecimento".

[*] Doutor em Direito pela UFMG. Professor adjunto na Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop) e Instituto Brasileiro de de Mercados e Capitais (IBMEC-BH). Bolsista de Produtividade do CNPq. Advogado. *E-mail*: alexprocesso@gmail.com
[**] Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto. *E-mail*: janainacuri@gmail.com

Assim, no primeiro capítulo são apresentados os objetivos geral e específicos da pesquisa. Em seguida, o trabalho se divide em duas fases. A primeira, expõe a revisão bibliográfica sobre a Teoria do Reconhecimento e o acesso à justiça. Sobre a Teoria do Reconhecimento, o trabalho trata da diferenciação entre as esferas de interação denominadas Amor, Direito e Mercado (ou Solidariedade) e do conceito de excesso de validade, essencial para a compreensão da atuação da Defensoria Pública. Sobre o acesso à Justiça, procurou-se realizar um estudo sobre a sua atual concepção e como se deram suas mudanças.

Na segunda fase, são apresentados os resultados da pesquisa. Como resultado da revisão bibliográfica, o trabalho apresenta as condições necessárias para o reconhecimento na Teoria de Honneth, o conceito de demandas marginais que pode ser extraído da teoria e a diferenciação entre reconhecimento e acesso à justiça.

Por fim, no último capítulo, é apresentada a análise das demandas da Defensoria Pública de Belo Horizonte, relacionadas à concessão de uso especial para fins de moradia, que foram comparadas à Teoria do Reconhecimento, tendo seus resultados expostos na conclusão.

## Teoria do Reconhecimento

O projeto tem como marco teórico a Teoria do Reconhecimento proposta por Axel Honneth.[1] Essa teoria é desenvolvida a partir dos escritos do jovem Hegel,[2] mas se torna independente ao adotar objetivos próprios. Honneth aponta a insuficiência dos argumentos de Hegel em explicar e formular uma teoria social capaz de diagnosticar patologias sociais.[3] Apresenta também a impossibilidade de sustentar toda uma teoria sobre a premissa metafísica de que a formação do "Eu

[1] HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento:* a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.
[2] Honneth enfrenta mais detidamente os argumentos apresentados por Hegel no livro *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel* (2007). Ainda que reconheça partir dos escritos do jovem Hegel, Honneth aponta também a insuficiência destes em explicar e formular uma teoria social dos conflitos capaz de diagnosticar patologias sociais (HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação:* uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Singular, 2007. p. 52).
[3] Idem.

prático”[4] se relaciona à pressuposição de um reconhecimento recíproco entre os sujeitos.[5]

Diante do primeiro problema da teoria de Hegel, Honneth, como membro da Escola de Frankfurt e adepto da Teoria Crítica, propõe uma teoria que possa realizar um diagnóstico da sociedade, apontando as suas patologias através de seus mecanismos de interação. Para o segundo problema, o autor se utiliza da psicologia social de George Herbert Mead, que permite revestir a teoria hegeliana de argumentos pós-metafísicos.

Honneth estabelece, como ponto de partida da sua teoria social, o ponto em comum entre a teoria de Hegel e a psicologia social de Mead: indivíduos só adquirem uma autorrelação prática, quando se veem na posição de seus parceiros de interação, como destinatários sociais. Somente assim, podem enxergar a si mesmos de maneira sólida e segura. Esse mecanismo é o que se chama de imperativo de reconhecimento recíproco e é responsável pela reprodução da vida social.[6]

O reconhecimento, para Axel Honneth, é atingido quando o indivíduo consegue estabelecer consigo mesmo uma autorrelação prática, através, primeiramente, do reconhecimento de um outro como parceiro de interação. Na esfera do Direito, isso significa que o indivíduo só será capaz de se ver como sujeito de direito ao reconhecer o outro como tal, devendo a ele determinadas obrigações que também lhe serão devidas em troca.

O imperativo de reconhecimento recíproco se manifesta em três esferas, que se verificam nos escritos de Hegel e de Mead, conferindo a essa divisão a justificação empírica necessária. Cada uma delas possui um padrão de reconhecimento recíproco específico, orientado de acordo com um critério e permite ao sujeito desenvolver determinada capacidade moral e uma autorrelação característica.

[4] Hegel chama de “Eu prático” o indivíduo dotado de consciência humana. Aquele que, através da experiência adquirida nas três esferas de reconhecimento, é capaz de enxergar a si mesmo como o outro e retornar à sua própria subjetividade. (HONNETH, op. cit., 2009, p. 69).
[5] HONNETH, op. cit., 2009, p. 119.
[6] Ibidem, p. 155.

### *Esfera do amor*

A primeira esfera de interação é a do amor, no seu sentido mais amplo. Essa esfera não envolve somente as relações amorosas sexuais, mas também as relações estabelecidas entre familiares e amigos, nas quais cada sujeito demanda a satisfação de suas carências. São as relações entendidas como primárias, caracterizadas por um laço emocional forte, que um indivíduo não estabelece com muitas pessoas.

Essas relações são marcadas por uma tensão constante entre autonomia e ligação, visto que há uma expectativa recíproca de dedicação amorosa e necessidade de encorajamento afetivo, que coexistem com o fato de que ambos os parceiros de interação também precisam se aceitar e se amar como pessoas independentes.[7]

Se essa tensão puder se manter de maneira equilibrada, o reconhecimento se verificará. O sujeito saberá que o parceiro continua a amá-lo, independentemente de voltar a sua atenção para outras pessoas ou coisas. Esse sentimento tem sua raiz da relação entre mãe e filho, mas se repete em todas as outras relações primárias, desde que seja possível a identificação do outro e de si mesmo como um sujeito independente.

A autonomia desenvolvida nessa esfera é a base de toda a eticidade, ainda que contenha um alto grau de particularismo moral, condicionando-se à existência de empatia e atração, elementos não controláveis pelos indivíduos. Somente um indivíduo que desenvolveu a autonomia proporcionada pela esfera do amor é capaz de participar independentemente da vida pública.

### *Esfera do direito*

Honneth apresenta a esfera do direito como o segundo lugar de desenvolvimento do sujeito, ressaltando a sua variação, de acordo com o tipo de sociedade analisada. Assim, em uma sociedade convencional, o reconhecimento jurídico significa a mera concepção de um sujeito como portador de direitos. Verifica-se quando o indivíduo, uma vez inserido em uma coletividade, percebe que tem obrigações em relação ao outro, visto de maneira generalizada. Todavia, neste momento, o Direito se encontra atrelado à estima social do indivíduo, ou seja, os direitos e deveres de um sujeito são determinados pelas tarefas que ele

[7] HONNETH, op. cit., p. 160-165.

executa e que são avaliadas de maneira distinta, dentro da estrutura de cooperação dessa sociedade.

Com a passagem para a modernidade, "direitos individuais se desligam das expectativas concretas dos papeis sociais",[8] fazendo com que o mecanismo de reconhecimento jurídico passe a incluir e expressar interesses universalizáveis dos membros da sociedade, que não mais admite privilégios. Assim, os sujeitos reconhecem uns aos outros como capazes de tomar decisões autonomamente acerca de normas morais, todos em um mesmo patamar, pelas características que fazem dele uma pessoa. Não há qualquer gradação, independentemente de suas características pessoais ou da sua função, na estrutura de cooperação social.

Daí decorre que toda comunidade jurídica se baseia na imputabilidade moral de todos os seus membros. Afinal, a incapacidade de os sujeitos decidirem autonomamente sobre as regras morais dessa comunidade afetaria a sua legitimidade. O que uma análise histórica demonstra é que a definição de quais características fazem de um indivíduo uma pessoa – e, portanto, um sujeito de direitos – pode mudar. A luta social para a ampliação dos direitos individuais, sociais e coletivos desde o século XIX demonstra que a existência de uma pressão associada à ideia de igualdade é capaz de promover alterações significativas na esfera do Direito, ampliando o número de indivíduos moralmente imputáveis e conteúdo material da esfera jurídica.

A esse fenômeno de ampliação da esfera jurídica Honneth dá o nome de luta por reconhecimento. O sujeito dotado de direitos individuais é, por causa desses direitos, respeitado pelos demais. Uma vez privado desses direitos – ou de algum deles, – a experiência de desrespeito cria nele um sentimento que pode inspirar uma luta por reconhecimento.

### *Esfera da solidariedade ou do mercado*[9]

Se na esfera do Direito não há uma gradação entre os indivíduos, a terceira esfera é marcada justamente pela existência de uma valoração social distinta entre eles. É por esta razão que Honneth realiza uma diferenciação entre duas formas de respeito. O primeiro é incondicional, basta que se trate de um indivíduo e ele será respeitado. É o respeito que se alcança na esfera do Direito. O segundo é

[8] HONNETH, op. cit., p. 183.
[9] O nome da terceira esfera de interação é alterado entre os livros *A luta por reconhecimento* e *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*.

alcançado na terceira esfera e se condiciona a um critério social variável, que pode levar em conta, por exemplo, as realizações pessoais de cada indivíduo.

O autorrespeito alcançado na terceira esfera é essencial à formação completa da autorrelação prática do sujeito. Leva em conta características pessoais dos sujeitos, que os diferenciam uns dos outros, mas o seu critério é definido pelos valores éticos e culturais de uma sociedade como um todo, fazendo-o poroso e aberto. A estima social de um sujeito é determinada, enfim, pela maneira como a sua sociedade enxerga a si mesma.

Dessa forma, assim como a segunda esfera, os seus contornos são historicamente variáveis, tendo experimentado uma alteração significativa no momento da passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna. Em uma sociedade dividida em estamentos, o valor social de um sujeito se dá, primeiramente, pelo grupo ao qual pertence e, num segundo momento, ao cumprir – ou deixar de cumprir – aquilo que se espera desse grupo social.

Com o advento da modernidade, a estima social acompanha a evolução jurídica no que diz respeito a direitos individuais e o reconhecimento nesta esfera passa a se condicionar às características, capacidades e realizações de um indivíduo que o diferenciam como tal dos outros indivíduos daquela sociedade. A autoestima individual dependerá da capacidade de determinados grupos sociais representarem a si mesmos, publicamente, como formas de vida valiosas.

Neste momento, Honneth ressalta a ligação entre as relações de estima social e os padrões de distribuição de renda, afirmando a inclusão dos confrontos econômicos dentro do seu conceito de luta por reconhecimento.[10] Todavia, críticos da teoria ainda acreditam que ela se preocupa somente com movimentos de caráter identitário. Uma das principais críticas de Fraser à Teoria do Reconhecimento consiste na sua incapacidade de incluir um movimento tão histórica e socialmente relevante como a luta trabalhista.[11]

A importância dos movimentos sociais é ressaltada não somente dentro da terceira esfera. Todavia, o autor ressalta que a própria concepção de movimentos sociais tem uma carga exclusiva, uma vez que nem todas as lutas sociais conseguem se organizar e ganhar esse *status*, permanecendo à sombra da esfera político-pública.[12]

---

[10] HONNETH, op. cit., p. 208.
[11] FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?:* un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata S.L., 2006. p. 19-47.
[12] Ibidem, p. 97-98.

Na verdade, o que Fraser faz é reduzir toda a Teoria do Reconhecimento à terceira esfera. Em suas críticas, a autora é incapaz de compreender que Honneth elaborou uma teoria mais complexa, ampla e capaz de incluir não somente demandas por *reconhecimento* identitário – feminismo, movimento LGBTTT, movimentos pela igualdade racial, entre outros – como também demandas de caráter redistributivo. Enquanto para Fraser reconhecimento representa somente as demandas relacionadas a problemas de identidade,[13] para Honneth o termo envolve o complexo processo de formação da autorrelação prática dos indivíduos – o que pode, eventualmente, dar origem a um movimento identitário.

A experiência vivenciada através dos estamentos, nesta esfera, transmite ao sujeito um sentimento de orgulho de grupo, criando uma relação solidária entre seus membros. Com a individualização, a autorrelação desenvolvida também se individualiza, passando a se expressar através de uma autoestima, um sentido de valor próprio. A solidariedade se manifesta quando um sujeito vê, no outro, capacidades e realizações valorizadas pela sociedade como um todo. Diferentemente da esfera do Direito – em que o reconhecimento é atingido pelo tratamento igualitário –, aqui, há um interesse na diferença e nas características mais particulares do outro indivíduo.

### *Excesso de validade*

O excesso de validade permeia toda a teoria, mas o objeto deste projeto guarda relação direta com ele, fazendo necessária uma elucidação mais detida do conceito. Honneth defende a existência de uma luta por reconhecimento nas três esferas de interação,[14] mediante a qual indivíduos não reconhecidos poderiam demandar reconhecimento, permitindo o desenvolvimento de uma autorrelação prática concernente à esfera, na qual o reconhecimento foi pleiteado.

Todavia, se cada esfera carrega consigo um critério norteador da *concessão* de reconhecimento, a negativa deste haveria de ser definitiva, sendo impossível uma *revisão* do reconhecimento negado e, portanto, inexistente a luta por reconhecimento. A História demonstra que não é isso o que ocorre: demandas por

[13] Importante anotar que Fraser reviu algumas de suas posições sobre reconhecimento e redistribuição posteriormente – inclusive acrescentando uma terceira esfera, a representação. (FRASER, Nancy. *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder, 2008).

[14] No livro *Luta por reconhecimento* (2009), Honneth não trata da possibilidade de uma luta por reconhecimento na esfera do amor. Todavia, ao ser provocado por Fraser, no livro *Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico* (2006, p. 114), ele reconhece ser possível que ela se realize também na primeira esfera.

reconhecimento foram aceitas ao longo dos séculos, criando e ampliando o rol de direitos individuais, por exemplo.

O conceito de excesso de validade permite compreender adequadamente esse processo. Por mais que uma esfera tenha um critério que determina a sua amplitude e quais indivíduos serão reconhecidos, esse critério nunca é totalmente rígido. Ainda que determinável, esse critério permite que novos indivíduos ou grupos de indivíduos – ressaltando a importância dos movimentos sociais – pleiteiem a sua inserção.

Assim, é possível que uma comunidade jurídica, com normas escritas consolidadas e, aparentemente, claras, veja novas demandas serem reconhecidas como legítimas. A premissa da esfera do Direito continua sendo a igualdade, mas a igualdade adquire um significado um pouco diferente a cada novo sujeito juridicamente reconhecido por ser dotada de uma instauração hermenêutica.[15]

A própria mudança histórica da igualdade – formal, material e igualdade como reconhecimento da diversidade[16] – é um reflexo da existência do excesso de validade. É esse conceito que permite à igualdade adquirir formas diferentes ao longo da trajetória de uma sociedade. O mecanismo de reconhecimento, os seus possíveis efeitos na construção da autorrelação de cada indivíduo e a luta por reconhecimento são uma constante, mas o conteúdo da igualdade permite variações materiais relevantes na esfera do Direito como um todo.

## Acesso à justiça

É parte importante deste trabalho diferenciar reconhecimento de acesso à justiça, para que seja possível demonstrar o papel da Defensoria Pública na promoção do primeiro, e não somente do segundo.

O conceito de acesso à justiça mudou ao longo do tempo, experimentando o processo descrito por Honneth na esfera do Direito, uma vez que se trata de um direito individual que decorre da própria igualdade. Se num primeiro momento a

[15] FRASER; HONNETH, op. cit., p. 118-119.

[16] BAHIA, Alexandre Melo Franco. A Igualdade é Colorida: por uma nova compreensão do direito de igualdade que reconheça o direito à diversidade. In: ALVES, Cândice Lisbôa; MARCONDES, Thereza Cristina Bohlen Bittencourt (Org.). *Liberdade, igualdade e fraternidade:* 25 anos da Constituição brasileira. Belo Horizonte: D'Plácido, 2013. p. 307-327; BAHIA, Alexandre Melo Franco; MORAES, Daniel. *Desqualificados cívicos*: o não reconhecimento como entrave aos direitos fundamentais da comunidade LBTTT e a necessidade de superação do estado moderno. In: ALVES, Cândice Lisbôa (Org.). *Vulnerabilidades e invisibilidades*. Belo Horizonte: Arraes, 2015. p. 145-166.

igualdade era formal, entendida como igualdade perante a lei ou igualdade de tratamento pelo Estado, o acesso à justiça no século XVIII também era caracterizado por um conteúdo meramente formal. Ao Estado cabia uma atuação negativa, quase inerte, somente para impedir que um indivíduo violasse o direito de outro de ter acesso à justiça.

Tal concepção se justificava pela adoção de um Estado mínimo, que deveria deixar que o mercado e a sociedade se regulassem autonomamente.[17] Não havia espaço para atuações positivas do Estado e o acesso à justiça se restringia a aspectos meramente processuais e condições para ingressar com uma ação.

Com o passar do tempo – e a ampliação do significado do princípio da igualdade através de lutas por reconhecimento diversas –, o conceito de acesso à justiça se amplia. O entendimento de que uma igualdade formal não se adequava à sociedade, e que era necessária uma postura mais ativa do Estado, fez com que o acesso à justiça passasse a incluir uma preocupação com as condições financeiras, culturais e educacionais dos indivíduos que buscavam o Judiciário.[18]

Isso se justificou, historicamente, pela impossibilidade de manter a coesão de uma sociedade constituída de disparidades econômicas e sociais. Além disso, a crescente relevância do movimento trabalhista pós-Revolução Industrial fez com que direitos sociais ganhassem o centro do debate público.

No entanto, também essa ideia *materializante* do direito de igualdade não só se mostrava insuficiente como também trouxe problemas. Insuficiente porque se centrava apenas em questões de diferença econômica, sem perceber que há outras esferas de igualdade e reconhecimento. Problemática, por outro lado, por aumentar excessivamente o papel do juiz – em detrimento da autonomia das partes –, colocando o magistrado numa posição na qual ele deveria dar menos atenção à demanda postulada e mais a "escopos metajurídicos" (de cariz socializador) do processo.[19]

O conceito de acesso à justiça hoje se alterou novamente para uma preocupação com a qualidade do direito provido. Ele continua a se relacionar com a promoção de igualdade formal e material, mas o número de processos judicias se multiplica cada vez mais. Com isso, os procedimentos adotados nas últimas três

[17] NUNES, Dierle; TEIXEIRA, Ludmila. *Acesso à justiça qualitativo*. Brasília: Gazeta Jurídica, 2013.
[18] CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça*. Porto Alegre: S. Fabris, 1988.
[19] Para uma descrição e críticas a isso ver por todos: NUNES, Dierle. *Processo jurisdicional democrático*. Curitiba: Juruá, 2008.

décadas mitigaram a participação das partes, reduzindo o conceito de acesso à Justiça, novamente a tecnicismos vazios de conteúdo[20] e demandando, por isso, uma revisão dos seus termos.

O acesso à Justiça, visto através da Constituição da República de 1988 assume uma relação direta com a promoção da cidadania. Mas o Judiciário não deve ser entendido como a única forma de realização desse direito, ou estará fadado ao fracasso, por acabar destruindo a participação democrática da sociedade como um todo.

Hoje, a proposta é de um processo visto de maneira coparticipativa – entre as partes e o juiz[21] – e que isso se aplique a qualquer jurisdicionado, para que o acesso à Justiça não represente somente a justiça gratuita.

Nesse sentido, o Novo CPC – Lei 13.105/2015 – possui algumas referências diretas a tais preocupações, como uma renovada compreensão do contraditório – arts. 9º-10 (e mesmo o art. 7º) e da fundamentação das decisões – art. 489, §§1º e 2º. A nova lei segue pretensões contrafáticas de mudança sobre o papel desempenhado pelos sujeitos do processo, na construção do provimento jurisdicional, de forma que a eficiência *quantitativa* não seja o único critério a guiar a máquina judiciária – ou, noutro sentido, que mesmo a eficiência quantitativa pode ser obtida a partir de decisões melhor fundamentadas. Assim, de um lado, o contraditório deixa de significar apenas "dizer e contradizer", para incorporar também as garantias de *influência* e *não surpresa*. De outro lado e complementar a isso, a decisão judicial, seja qual for e de que grau for, apenas se pode considerar *fundamentada,* se seguir as exigentes determinações dos parágrafos do art. 489, não se considerando fundamentada, v.g., a decisão que apenas cita/faz paráfrase de lei, ementa ou súmula ou a que, valendo-se de conceitos jurídicos indeterminados (como "dignidade da pessoa humana"), é tão genérica que poderia ser utilizada em qualquer outro caso.[22]

Dessa forma, um *acesso qualitativo* à justiça[23] não significaria um entrave ao Judiciário, como invariavelmente vemos afirmado na literatura e espelhado nas várias reformas pelas quais o processo passou desde os anos 1990, principalmente

[20] NUNES; TEIXEIRA, op. cit.
[21] NUNES, Dierle José Coelho; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco. Por um novo paradigma processual. *Revista Faculdade de Direito do Sul de Minas*, Pouso Alegre, v. 26, p. 95-96, jan./jun. 2008.
[22] THEODORO JÚNIOR et al. *Novo CPC: fundamentos e sistematização*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2016.
[23] NUNES; TEIXEIRA, op. cit.

se concebemos o sistema de acesso como um local "multiportas" e no qual cada possibilidade possui igual proteção da lei (*equal protection under law*).[24] Este é um desafio assumido pelo Novo CPC e certamente precisará do engajamento de doutrinadores e profissionais da área do Direito para se concretizar.

**Demandas marginais**

A revisão bibliográfica acerca da Teoria do Reconhecimento e, em especial, a determinação do conteúdo do excesso de validade permitiu conceituar as demandas marginais. Como o excesso de validade confere certa plasticidade à esfera jurídica – e não somente, mas o objeto de estudo se restringe a ela – é mais do que esperado que indivíduos não reconhecidos vejam nesse fato uma oportunidade de construir uma autorrelação prática mais concreta e positiva. Diante disso, demandarão, perante o sistema jurídico o reconhecimento desejado.

Cabe ressaltar que o conceito de demandas marginais não se refere ao simples ato de ingressar com uma ação judicial – ainda que possa com ele coincidir. A demanda marginal por reconhecimento jurídico consiste naquele direito que ainda não faz parte do conceito atual de igualdade – e que o seu pleiteante acredita que deveria fazer.

Em segundo lugar, é preciso descartar do conceito de demandas marginais aquelas incapazes de promover reconhecimento recíproco. A base da Teoria do Reconhecimento é que a construção de uma autorrelação prática dos indivíduos e a reprodução da vida social se dá através do outro e da possibilidade de enxergá-lo como um parceiro de interação. Se o conteúdo de uma demanda por reconhecimento leva à exclusão de um indivíduo ou grupo de indivíduos do *status* de pessoa a ser respeitada como portadora dos mesmos direitos, essa demanda não pode ser entendida como demanda legítima e não compreende, portanto, o conceito formulado de demanda marginal. Essa é a razão pela qual, por exemplo, não é entendida como demanda marginal aquela que pretende a eliminação de um determinado grupo étnico – muito embora os seus defensores possam se ver reconhecidos nesta demanda, os indivíduos do grupo étnico a ser eliminado deixariam de ser vistos como parceiros de interação e de gozar do *status* de pessoa portadora de direitos.

[24] THEODORO JÚNIOR et al., op. cit.

## Acesso à Justiça e reconhecimento

A diferenciação entre acesso à Justiça e reconhecimento se faz necessária para identificar o papel da Defensoria Pública. O estudo da literatura demonstra que o acesso à justiça é um conceito que faz parte e que mudou através do mecanismo de interação social que a Teoria de Honneth descreve.

Garantir acesso à Justiça e reconhecer o direito de um indivíduo não podem se confundir – ainda que a segunda ação eventualmente venha a incluir a primeira. Conforme a revisão bibliográfica evidenciou, o conceito de acesso à Justiça envolve preocupação com o ingresso no Judiciário e com as normas e os métodos adequados para garantir que todos – independentemente de condições financeiras ou nível educacional – possam fazê-lo. O acesso à Justiça carrega, portanto, um caráter procedimental.

Já o ato de reconhecer uma demanda por um direito envolve uma preocupação muito maior com o conteúdo material dessa demanda. O conceito de excesso de validade se mostra, mais uma vez, essencial. Se entendemos o Direito como mutável e flexível, demandas por reconhecimento têm o poder de ampliá-lo ao ressignificar mais uma vez a igualdade.

Dessa forma, a Defensoria Pública promove o acesso à Justiça ao garantir que uma criança carente possa pleitear alimentos ao ascendente, que não detém a sua guarda; afinal, o direito de alimentos está positivado no Código Civil de 2002 – e pode ser inferido do que dispõe a Constituição de 1988 sobre a proteção à criança/adolescente – e é concedido diuturnamente pelo Judiciário brasileiro. Por outro lado, **a Defensoria Pública garante mais do que simples acesso à Justiça** ao permitir que um indivíduo, também carente, pleiteie um direito jamais concedido, não positivado ou ainda controverso, como, por exemplo, o direito à concessão especial de uso para fins de moradia. Na segunda situação, a Defensoria abre o caminho para que a igualdade ganhe um novo sentido e o Direito se expanda.

## O direito à concessão de uso especial para fins de moradia

O direito à concessão de uso especial para fins de moradia foi inserido no Código Civil de 2002, pela Lei 11.481, de 31 de maio de 2007, e está previsto no art. 1.225, inciso XI, tratando-se, portanto, de direito real sobre o qual pode, inclusive, incidir hipoteca, conforme dispõe o art. 1.473, inciso VIII, também do

Código Civil.[25] Todavia, o art. 183, § 1° da Constituição Federal já trazia a figura da concessão de uso especial e a Medida Provisória 2.220, de 4 de setembro de 2001, a regulamentou, portanto, antes do Código Civil trazer a sua previsão expressa como direito real.

Na Constituição, esse direito se vincula à adoção de uma concepção da propriedade dotada de função social, que, no meio urbano, tem como objetivo "ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes" (art. 182, da Constituição de 1988). O mesmo artigo determina ainda que as diretrizes gerais da política urbana deverão ser fixadas em lei – papel cumprido, dentre outras, pela lei 10.257, de 10 de julho de 2001, que ficou conhecida como o Estatuto da Cidade. Ainda, o art. 183, §1º dispõe não só sobre o "título de domínio", mas também sobre a "a concessão de uso".

A Medida Provisória 2.220 não só regulamenta a concessão de uso especial, como também traz a nomenclatura concessão de uso especial para fins de moradia. Esse direito é descrito quase que da mesma maneira como prevê a Constituição, com exceção da ressalva quanto à data da posse e da titularidade do imóvel sobre o qual recai a concessão – que sempre será público. Assim, os arts. 1° e 2° trazem os requisitos para obter a concessão de uso especial para fins de moradia pelo Poder Público, são eles:

a) o imóvel deve ser público e situado em área urbana;

b) o imóvel deve ser utilizado há mais de cinco anos – completos antes do dia 30 de junho de 2001 – podendo o requerente somar a sua posse à de quem possuiu o imóvel anteriormente (*acessio possessionis*);

c) o requerente deve utilizar o imóvel como sua moradia e a de sua família;

d) o requerente não deve ser proprietário de outro imóvel ou titular de outra concessão;

e) a posse deve ser exercida de forma mansa e pacífica;

f) o imóvel deve ser utilizado pelo requerente como se proprietário fosse (*animus domini*);

g) o imóvel não deve ter mais de 250 m²;

h) caso o imóvel seja superior a 250 m², deve haver um número maior de pessoas (a medida provisória utiliza a palavra *população*) residindo no local, sem que seja possível delimitar a área de exercício da posse de cada uma delas, sendo

[25] Cumpre ressaltar que o Código Civil não traz regulamentação específica acerca da concessão de uso especial para fins de moradia, tendo inovado somente ao incluí-la expressamente no rol de direitos reais do art. 1.225.

conferida fração igual de terreno para cada uma – entendida como a modalidade coletiva da concessão de uso especial para fins de moradia.

É importante ressaltar que, caso o imóvel sobre o qual se pleiteia o direito esteja, por exemplo, em condição de risco, o Poder Público deve garantir aos demandantes o exercício deste em direito em outro local, em conformidade com o art. 5°. Ademais, a lei estabelece o dever da Administração Pública em conceder este direito no art. 6°, conferindo-lhe prazo de 12 (doze) meses para decidir e, caso não o faça, garante ao demandante a via judicial para ter seu direito reconhecido. Neste sentido, Carvalho Filho refere:

> Ao exame do regime jurídico desse tipo de concessões, que tem lineamentos singulares, está claro que o legislador atribuiu a Administração *atividade vinculada* para o fim de reconhecer ao ocupante o *direito subjetivo* a concessão para moradia, desde que cumpridos os requisitos legais. Quer dizer: cumprido o suporte fático do direito pelo ocupante, outra conduta não se espera da Administração senão a de outorgar a concessão. A lei não lhe outorgou qualquer margem de liberdade para decidir sobre a outorga ou não da concessão. Ora, justamente por isso e que a concessão de uso especial para fins de moradia só pode ostentar a natureza jurídica de *ato administrativo vinculado,* e não de contrato administrativo, como poderia parecer à primeira vista em razão do que sucede nas demais formas de concessão.[26]

O autor afirma ainda que, caso a administração se negue a conceder o direito, deve indenizar o concessionário, como o faria em caso de desapropriação. Ou seja, a concessão de uso especial para fins de moradia só é apresentada como faculdade da Administração Pública, nos casos em que o imóvel é utilizado para fins comerciais, conforme dispõe o art. 9°.

A demanda pelo "direito à concessão de uso especial para fins de moradia" cumpre, pois, o requisito de demanda marginal, ao se situar como uma demanda a direito já reconhecido a outros – direito de propriedade e direito à moradia –, mas negado à parcela significativa da população brasileira.[27] Ademais, a condição de hipossuficiência, em que se encontram os possíveis demandantes, reclama a atuação da Defensoria Pública, como agente propulsor do reconhecimento de direitos.

---

[26] CARVALHO FILHO, José dos Santos. *Manual de direito administrativo.* São Paulo: Atlas, 2012. p. 1167.

[27] PIVATO, Luciana C. F. O Acampamento Elias de Meura e uma experiência de assessoria jurídica popular na defesa dos direitos humanos dos trabalhadores rurais sem terra. In: FRIGO, Darci et al. *Justiça e direitos humanos:* experiências de assessoria jurídica popular. Curitiba: Terra de Direitos, 2010. p. 223-249.

**Resultados da análise dos processos relacionados à concessão de uso especial para fins de moradia**

Após a revisão bibliográfica, foi feita a análise dos processos existentes na Defensoria Pública de Direitos Humanos de Belo Horizonte, relacionados ao direito de concessão de uso especial para fins de moradia, apontados como demanda marginal no projeto.

A Defensora Pública, responsável pela Defensoria Pública de Direitos Humanos, indicou as demandas que ela acreditava que se relacionavam ao objeto da pesquisa ora apresentada – Anexo 1.[28] O nome dos interessados foi protegido, razão pela qual a identificação das demandas se deu por números e a tabela conta somente com a matéria dos processos analisados e a data em que a demanda foi criada na Defensoria Pública. Cabe ressaltar que nem todos os arquivos analisados envolvem demanda judicial, uma vez que muitos deles foram resolvidos administrativamente ou, por alguma outra razão, foram encaminhados a outro órgão.

Todavia, o arquivo da instituição não é devidamente organizado – o que incluiu nessa lista demandas que em nada se relacionam com o objeto da pesquisa. Ademais, não foi possível analisar todos as demandas indicadas, uma vez que, como demonstra o Anexo 1,[29] 35 das pastas dessas demandas não foram encontradas e 126 não se relacionavam ao objeto central da pesquisa, ainda que muitas delas envolvessem problemas relacionados à moradia.

Ao todo, 19 demandas envolviam o direito à concessão de uso especial para fins de moradia, mas a pasta de duas delas não foi encontrada – ainda que tenha sido possível colher algumas informações da lista de demandas indicadas, como demonstra o Anexo 2.[30] Cada uma dessas demandas tem suas peculiaridades, mas em todas elas o direito à concessão de uso especial para fins de moradia foi pleiteado, sob o argumento de que todos os requisitos trazidos pela Medida Provisória 2.220/2001 se encontravam satisfeitos.

Os pedidos de concessão de uso especial para fins de moradia foram direcionados, em sua maioria, para a Administração Pública em primeiro lugar. Em seguida, quando foi o caso de negativa da administração, a defensoria propôs a medida judicial cabível.

[28] Planilha com os dados coletados disponível em: <http://migre.me/tmAbv>.
[29] Idem.
[30] Planilha com os dados coletados disponível em http://migre.me/tmAe9.

A instituição procurou ressaltar em todas as petições analisadas, sejam elas direcionadas à administração pública ou ao Judiciário, a utilização do imóvel como residência de uma família, comprovando este fato através de documentos diversos. É notória também a preocupação da instituição em garantir que os assistidos tenham o seu direito reconhecido, ainda que em outro imóvel, uma vez que o art. 9° da Medida Provisória 2.220 concede essa prerrogativa à administração nos casos em que o imóvel que vinha sendo utilizado como moradia pelo pleiteante não possa continuar sendo habitado – por exemplo, por estar em área de risco.

A instituição também traz argumentos relacionados ao direito constitucional à moradia e ao direito à regularização fundiária. Estes direitos se alinham à Constituição da República de 1988, que inaugura uma preocupação com a dignidade da pessoa humana, a função social da propriedade e prevê, no art. 6º, a moradia como direito social. Neste sentido, o art. 23, inciso IX da Constituição determina ainda que é competência de todos os entes da federação "promover programas de construção de moradias e a melhoria das condições habitacionais e de saneamento básico" – a Defensoria também poderia acrescer a tudo o que foi indicado que o §1º do art. 5º dispõe que os direitos e as garantias fundamentais têm aplicação imediata, garantindo-se, ao menos, uma aplicação mínima dos mesmos (o chamado "mínimo existencial").[31]

Para garantir esses direitos, o ordenamento brasileiro dispõe do Estatuto das Cidades (Lei 10.257/2001). O art. 2º deste diploma trata das diretrizes gerais da política urbana, ressaltando a importância da regularização fundiária, para que a função social das cidades e da propriedade urbana seja cumprida. A defensoria ressalta ainda a necessidade de conferir proteção jurídica à posse, uma vez que a sua relevância independe da existência do direito de propriedade.[32]

Apesar de posse e propriedade serem compreendidas de maneira independente, em muitos dos casos analisados, a demanda chegava à defensoria, após uma notificação da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, através da Companhia Urbanizadora e de Habitação de Belo Horizonte (Urbel), para que o imóvel fosse desocupado, mediante o pagamento de uma indenização somente

[31] SARMENTO, Daniel. O neoconstitucionalismo no Brasil: riscos e possibilidades. In: LEITE, George S.; SARLET, Ingo W. *Direitos Fundamentais e Estado Constitucional:* estudos em homenagem a j. J. Gomes Canotilho. SP: RT; Coimbra: Coimbra Ed., 2009.
[32] FARIAS, Cristiano Chaves de; ROSENVALD, Nelson. *Direitos reais.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. p. 40-43.

pelas benfeitorias realizadas no terreno. A posse exercida sobre o imóvel – em muitos casos há dezenas de anos – era ignorada. Com isso, os valores ofertados eram insuficientes para adquirir outro imóvel na mesma área da cidade.

Ainda tratando do direito à regularização fundiária, a Defensoria Pública também utiliza a Lei 11.977/2009, citando especialmente o art. 46.

> Art. 46. A regularização fundiária consiste no conjunto de medidas jurídicas, urbanísticas, ambientais e sociais que visam à regularização de assentamentos irregulares e à titulação de seus ocupantes, de modo a garantir o direito social à moradia, o pleno desenvolvimento das funções sociais da propriedade urbana e o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

A instituição defende ainda que, diante de todo esse aparato legal, a regularização fundiária se trata de um direito público subjetivo de cada um dos demandantes. E esse direito foi violado em várias demandas, como quando a Administração Pública negou o pagamento de indenização pela posse do imóvel, o direito ao reassentamento em outro local ou a concessão da escritura de imóvel, que havia sido doado pela Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. Como o próprio art. 46 diz, a regularização fundiária pode se dar através de diversas medidas jurídicas, urbanísticas, ambientais e sociais, sendo uma delas a concessão de uso especial para fins de moradia.

Nos dizeres de Carvalho Filho[33] – autor citado nas petições da Defensoria Pública –, a concessão de uso especial para fins de moradia é, assim como a usucapião de imóvel particular, *direito-meio* para o exercício de *direito-fim*, o direito à moradia, que constitui, inclusive uma das principais diretrizes estabelecidas no Estatuto da Cidade (art. 2°) para construir uma cidade sustentável.

O Anexo 2[34] demonstra os detalhes que diferenciam uma demanda da outra, mas os argumentos utilizados pela Defensoria Pública, em relação à concessão de uso especial para fins de moradia são os mesmos. Em alguns casos, a concessão foi pleiteada de maneira subsidiária, sendo requerida somente se o Judiciário entendesse que era indevida a concessão de escritura pública de imóvel supostamente doado pela Prefeitura de Belo Horizonte, ou que não era cabível a usucapião coletiva.

[33] CARVALHO FILHO, op. cit.
[34] Planilha com os dados coletados disponível em: <http://migre.me/tmAe9>.

As demandas relacionadas ao "Beco" – localidade assim nomeada para evitar a identificação dos demandantes de números 6 a 16 no Anexo 2[35] – foram pleiteadas individualmente, a princípio. Na esfera administrativa o pedido foi negado, mas a esfera judicial ainda não apresentou uma resposta definitiva, tendo em vista que foi ajuizada uma Ação Civil Pública, para garantir que a concessão de uso especial para fins de moradia seja reconhecida para todos os moradores do "Beco". Dentre estas demandas, algumas incluem o pedido de direito real de uso e/ou autorização de uso para fins comerciais, em conformidade com o que dispõe o art. 9° da Medida Provisória 2.220.

A demanda de número 11 merece destaque por faltar o requisito temporal da concessão. É sabido que é possível somar a posse atual à do antecessor, mas a petição inicial de ajuizamento da ação não continha o relato de quem seria o possuidor do imóvel antes de 2011. Todas as outras, entretanto, se constituem de possuidores que vivem no local desde a década de 1990.

Na Ação Civil Pública ajuizada pela defensoria, os argumentos utilizados são os mesmos apresentados nas demandas individuais. Assim, a instituição reafirma a concessão de uso especial para fins de moradia como *direito-meio* para o exercício de um *direito-fim* – o direito constitucional à moradia –, ressaltando a importância de uma política regularização fundiária urbana coerente e preocupada com o bem-estar dos cidadãos.

Por fim, nenhum dos processos analisados teve seu provimento final – o que provavelmente se deu em razão da morosidade do Poder Judiciário. Todavia, uma pesquisa junto ao *site* do Tribunal de Justiça de Minas Gerais pelos termos *concessão*, *uso*, *moradia* e *1.225* não fornece resultados relacionados à concessão de uso especial para fins de moradia, ou seja, não constam demandas relacionadas a este direito, apreciadas pela segunda instância do Judiciário Estadual mineiro. É sem dúvida um direito recente e pouco estudado, ainda que se trate de um instrumento importante para a política urbana de qualquer cidade.

## Conclusões

Primeiramente, é necessário reconhecer que a situação em que se encontram os arquivos da instituição não permitiram uma análise completa e precisa dos dados. Isto deveria ser um motivo para que se procure repensar o papel da

[35] Planilha com os dados coletados disponível em: <http://migre.me/tmAe9>.

Defensoria Pública no País, afinal, a incapacidade de manter um arquivo organizado é indício de falta de investimento público e organização institucional.

De outro lado, a negativa da Administração Pública em reconhecer um direito previsto na Constituição e regulamentado minuciosamente por Medida Provisória e a inexistência de sentenças judiciais demonstram o caráter marginal da concessão de uso especial para fins de moradia. Ademais, se considerarmos que os indivíduos que se encaixam na descrição dos arts. 1° e 2° da Medida Provisória 2.220 são pessoas em situação financeira precária – posto que não possuem casa própria ou condições para adquirir um –, concluiremos que elas também não teriam condições de arcar com um advogado particular e jamais levariam o questionamento quanto ao reconhecimento deste direito ao Poder Judiciário.

Ao aceitar as demandas analisadas, a Defensoria Pública permitiu que indivíduos desprovidos de condições financeiras pudessem ter acesso ao Judiciário. Para além do acesso à Justiça, a defensoria permitiu ainda que uma demanda marginal passasse a ser discutida dentro do Poder Judiciário – cujas decisões devem ser orientadas, primordialmente, pelo princípio da igualdade.

A análise das demandas relacionadas à concessão de uso especial para fins de moradia da Defensoria Pública de Belo Horizonte, em paralelo à Teoria do Reconhecimento, permite demonstrar também que uma das principais críticas à Teoria desenvolvida por Honneth, relacionada à inaplicabilidade da sua teoria às demandas individuais por reconhecimento, não merece prosperar. Dentre as demandas analisadas, encontravam-se demandas coletivas (como a demanda dos moradores do "Beco", de números 6 a 16 no Anexo 2)[36] e demandas individuais. Assim, ainda que todas elas tenham semelhanças entre si, muitas delas são independentes umas das outras, desenvolvendo-se a partir de um sentimento de injustiça, sem que fosse necessária a organização destes indivíduos em um movimento social. Além disso, a própria demanda coletiva dos moradores do "Beco" foi organizada após a existência de demandas individuais por reconhecimento.

Ainda que os arquivos desorganizados da instituição demonstrem certa falta de organização e preparo, a sua atuação nas demandas analisadas indica o seu potencial como instrumento de reconhecimento do Estado. A Defensoria Pública se mostrou capaz de incluir um novo sentido para o princípio da igualdade em um

[36] Planilha com os dados coletados disponível em http://migre.me/tmAe9.

dos principais centros de debate da esfera do Direito. Independentemente do provimento destas demandas, o papel da instituição consiste em garantir que a esfera do Direito e o princípio da igualdade não sejam imunes às mudanças cotidianas da sociedade brasileira. A Defensoria Pública, dentro da Teoria do Reconhecimento, de Axel Honneth, pode ser entendida como uma das principais responsáveis por assegurar a existência do excesso de validade.

**Referências**


BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco. A igualdade é colorida: por uma nova compreensão do direito de igualdade que reconheça o direito à diversidade. In: ALVES, Cândice Lisbôa; MARCONDES, Thereza Cristina Bohlen Bittencourt (Org.). *Liberdade, igualdade e fraternidade:* 25 anos da Constituição Brasileira. Belo Horizonte: D'Plácido, 2013. p. 307-327.

BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco; MORAES, Daniel. Desqualificados cívicos: o não reconhecimento como entrave aos direitos fundamentais da comunidade lbttt e a necessidade de superação do estado moderno. In: ALVES, Cândice Lisbôa (Org.). *Vulnerabilidades e invisibilidades*. Belo Horizonte: Arraes, 2015. p. 145-166.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei 10.257, de 10 de julho de 2001. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 11 jul. 2011. Seção 1, p. 01.

BRASIL. Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Seção 01, p. 01.

BRASIL. Lei 11.481, de 31 de maio de 2007. Dá nova redação a dispositivos das Leis nºs 9.636, de 15 de maio de 1998, 8.666, de 21 de junho de 1993, 11.124, de 16 de junho de 2005, 10.406, de 10 de janeiro de 2002 – Código Civil, 9.514, de 20 de novembro de 1997, e 6.015, de 31 de dezembro de 1973, e dos Decretos-Leis nºs 9.760, de 5 de setembro de 1946, 271, de 28 de fevereiro de 1967, 1.876, de 15 de julho de 1981, e 2.398, de 21 de dezembro de 1987; prevê medidas voltadas à regularização fundiária de interesse social em imóveis da União; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 31 maio 2007. Seção 1, edição extra, p. 01.

BRASIL. Lei 11.977, de 7 de julho de 2009. Dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV e a regularização fundiária de assentamentos localizados em áreas urbanas; altera o Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, as Leis nºs 4.380, de 21 de agosto de 1964, 6.015, de 31 de dezembro de 1973, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 10.257, de 10 de julho de 2001, e a Medida Provisória nº 2.197-43, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 jul. 2009. Seção 1, p. 02.

BRASIL. Medida Provisória 2.220, de 4 de setembro de 2001. Dispões sobre a concessão de uso especial de que trata o § 1° do art. 183 da Constituição, cria o Conselho Nacional de Desenvolvimento Urbano – CNDU e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 5 set. 2001. Seção 1, p. 237.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Secretaria de Assuntos Estratégicos. *Mapa da Defensoria*. 2013. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/sites/mapadefensoria>. Acesso em: 6 fev. 2014.

CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça*. Porto Alegre: S. Fabris, 1988.

CARVALHO FILHO, José dos Santos. *Manual de direito administrativo.* São Paulo: Atlas, 2012.

DEFENSORIA PÚBLICA DE MINAS GERAIS. *A defensoria. perfil*. Disponível em: <http://www.defensoria.mg.gov.br/a-defensoria/perfil/>. Acesso em: 18 mar. 2014.

DEFENSORIA PÚBLICA DE MINAS GERAIS. *Diretoria de Recursos Humanos. Defensores Públicos*. Disponível em: <http://www.defensoria.mg.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/DPMG_defensor.xls>. Acesso em: 18 mar. 2014.

FARIAS, Cristiano Chaves de; ROSENVALD, Nelson. *Direitos reais.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?:* un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata S.L., 2006.

FRASER, Nancy. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008.

HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado Democrático de Direito. In: HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro:* estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação:* uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Singular, 2007.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento:* a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

HONNETH, Axel. *El derecho de la libertad:* esbozo de una eticidad democrática. Madrid: Katz, 2014.

NUNES, Dierle. *Processo jurisdicional democrático*. Curitiba: Juruá, 2008.

NUNES, Dierle José Coelho; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco. Por um novo paradigma processual. *Revista Faculdade de Direito do Sul de Minas*, Pouso Alegre, v. 26, p. 79-88, jan./jun. 2008.

NUNES, Dierle; TEIXEIRA, Ludmila. *Acesso à justiça qualitativo*. Brasília: Gazeta Jurídica, 2013.

PIVATO, Luciana C. F. O acampamento Elias de Meura e uma experiência de assessoria jurídica popular na defesa dos direitos humanos dos trabalhadores rurais sem terra. In: FRIGO, Darci et al. *Justiça e direitos humanos:* experiências de assessoria jurídica popular. Curitiba: Terra de Direitos, 2010. p. 223-249.

SARMENTO, Daniel. O Neoconstitucionalismo no Brasil: riscos e possibilidades. In: LEITE, George S.; SARLET, Ingo W. *Direitos fundamentais e estado constitucional:* estudos em homenagem a J. J. Gomes Canotilho. São Paulo: RT; Coimbra: Coimbra Ed., 2009.

THEODORO JÚNIOR, Humberto; NUNES, Dierle; BAHIA, Alexandre Melo Franco; PEDRON, Flávio Quinaud. *Novo CPC:* fundamentos e sistematização. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

# Ética da alteridade e democracia por vir: o politicamente outro

Augusto Jobim do Amaral[*]
Gustavo Oliveira de Lima Pereira[**]

*"O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido não poderá ser compreendido, isto é, englobado".*
Emmanuel Levinas[1]

## Introdução

As linhas que seguem se debruçarão sobre a decisão primigênia da ética da alteridade como reconstrução de sentido na questão do reconhecimento da diferença no âmbito das relações humanas e também uma possibilidade inédita de fundamentar os direitos humanos. A alteridade pressupõe uma outra compreensão de si mesmo a partir do outro.

A justiça, considerada aqui como o "suportar o peso da responsabilidade perante outrem", mesmo em um horizonte de incertezas, tal como se apresenta na modernidade recente, ultrapassa os limites do campo jurídico. O arsenal reflexivo que se debruça sobre o tema deve atentar a essa condição. "Viver perigosamente não é o desespero, mas a generosidade positiva da incerteza".[2]

Neste instante, problematizaremos de forma densa a perspectiva da alteridade, como ruptura do trauma do deparar-se com outra subjetividade, nas concepções dos filósofos que dimensionam a matriz teórica principal desta perquirição.

## A questão do *ser* e seu *sentido*

A preocupação primordial do pensamento – vê isso claramente em Heidegger – é, de fato, pelo sentido do ser. Porém, o "*Dasein* jamais tem fome" dirá o alerta de Levinas.[3] O ser-aí instala-se desde a preocupação com o ser.

[*] Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais (mestrado e doutorado) da PUCRS. Doutor em Altos Estudos (Universidade de Coimbra/Portugal) e Doutor em Ciências Criminais pela PUCRS. Guto_jobim@hotmail.com
[**] Doutor em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Direito pela Unisinos e Especialista em Ciências Penais pela PUCRS. Professor no Departamento de Propedêutica Jurídica da PUCRS.
[1] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito:* ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 207.
[2] LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous:* essais sur le penser-à-l'autre. *Paris: Bernard Grasset*, 1991. p. 88.
[3] LEVINAS, op. cit., p. 153.

Pergunta pelo ser. Por conseguinte, seu pensamento seria indiferente à questão ética. Para muitos autores, a exagerada preocupação ontológica de Heidegger o fez subestimar a questão ética.

Nesse sentido, o pensamento de Heidegger é tido como uma tautologia do mesmo. Existir é compreensão. *Ser* articula-se com o *pensar*.[4] Filosofar é pensar sobre os atos impensados que constituem a existência – os atos simples do cotidiano e do mundo prático. Para Heidegger, este mover existencial que vem antes da consciência é o digno de ser pensado.[5] É o exato momento de compreensão do ser, em um movimento circular de compreensão hermenêutica. Assim, tudo retoma e retorna ao Ser-aí, e, por isso, muitos pensadores entendem a filosofia heideggeriana, apesar de realmente instigante e renovadora, como ainda imersa em uma totalidade.[6]

Algumas linhas de Derrida podem nos ajudar a esclarecer esta ideia:

> Na leitura desse jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.[7]

Levinas foi quem introduziu o pensamento fenomenológico na cultura filosófica francesa, como tradutor de Husserl e, ao longo de suas obras, demonstra uma relação ambígua com a percepção husserliana. Por vezes a crítica é atroz, por outras, é perfeitamente verificável o teor da influência de Husserl em seu pensamento.[8] Levinas afirma que apenas faz uso do método fenomenológico, pois vincula a este a necessária inquietação do pensamento avesso a premissas edificantes e pretensões totalizantes, introduzindo a "dúvida subversiva", mas

---

[4] "Dito sem rodeios, o pensamento é o pensamento do Ser". In HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 28.

[5] HEIDEGGER, op. cit., p. 38.

[6] "Enquanto o Ser é o peso e o sentido absoluto da realidade, tão estupendamente abrangente que *até a diferença pode "sobreviver" em seu seio sem ser dialeticamente incorporada*, como faria celeremente um processo de totalização mais ingênuo ou, em outras palavras, insuficiente. O Ser heideggeriano é a totalidade perfeita". (SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo:* estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 80).

[7] DERRIDA, Jacques. Os fins do homem. In: _____. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991b. p. 175.

[8] "A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar direto do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl". (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito*, p. 54).

aufere que a articulação da "significação sem contexto",[9] pedra de toque de suas obras, dá-se no ultrapassar da pretensão fenomenológica.[10]

Com isso, a questão que se instituiu, apesar das conquistas inegáveis da fenomenologia e da ontologia fundamental,[11] é sobre a possibilidade de existir um pensamento fora do horizonte da intencionalidade, já que esta é sempre feita de representações. O próprio pensar filosófico não seria um ultrapassar os horizontes da representação?[12] A ontologia estaria disposta a isso?

Para serem ultrapassadas as barreiras de qualquer ontologia, há de se perguntar pelo verdadeiro sentido desta pergunta: *Para que perguntar o ser?*[13] Por que a obsessão pelo ser? O que há por detrás disso? O que está construído como sentido de existência no perguntar-se pelo ser? "Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência".[14] Se devemos considerar a inovação do pensamento heideggeriano, no que tange ao retorno das antigas questões filosóficas e sua forma inédita de abordagem, não podemos esquecer que tal aporte pode carregar uma dimensão ainda perigosa – ainda englobante.[15] Há de se reinaugurar o fundamento do pensamento filosófico para além do sentido do ser. Algo que interrompa o reino do ser. Um outro modo *que* ser.[16] Um modo distante

[9] LEVINAS, op. cit., 1999, p. 50.

[10] PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à "metafenomenologia" e "meta-ontologia" – Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje I:* existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 284.

[11] Levinas, por diversas vezes, deixa clara sua admiração pela filosofia de Heidegger, apesar de sempre compreender a necessidade de superação desta: "*Sein und Zeit* [...] é um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão [...] Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua "versatilidade" [...] Devo ainda sublinhar um último contributo do pensamento de Heidegger: uma nova maneira de ler a história da filosofia [...] Em Heidegger, há uma nova maneira, directa, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente atuais". (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito:* diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 29-35).

[12] Levinas define "representação" como "una determinación del Outro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro". (LEVINAS, op. cit., 1999, p. 188).

[13] SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença:* aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 136.

[14] LEVINAS, op. cit., 1991, p. 151.

[15] PELIZZOLI, op. cit., p. 289. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Org.). *Fenomenologia hoje I:* existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 289.

[16] "O "de outro modo que ser", na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu dês-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente". (LEVINAS, op. cit., 1982, p. 92). Ideia que orienta todo o centro do pensamento levinasiano desenvolvido (LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser:* o más allá de la essência. Cuarta Edicción. Trad. de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003).

dos modos do ser, pois inexiste uma resposta ontológica para a questão do poder ontológico.

Como referido, a sutileza do pensamento levinasiano já se instaura no título de uma de suas mais importantes obras: "*De outro modo que ser, ou mais além da essência*". O termo *que* já traz a ruptura do modo de pensar ontologizante, pois não visa um outro modo *de* ser , mas sim um outro modo de pensar que vá além do que o modo de pensar do ser. Um outro ponto de partida. Uma notória an-arquia na formatação do pensamento ocidental. Levinas esclarece que o "des-inter-esse" é o que quer dizer o título do livro "de outro modo que ser". A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana.[17] Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num "de outro modo que ser". Não apenas num "ser de modo diferente"; ser diferente é ainda ser.[18]

Conforme Souza:

> A verdade do não-ser não é menos verdadeira e importante do que a verdade do ser, somente porque seu "conteúdo de verdade" – sua Alteridade – não pôde conservar sua dimensão própria e teve de entregá-la à determinação da Totalidade. A verdade do Outro-que-ser é uma outra verdade, que não tem seus alicerces na dinâmica da liberdade do ser.[19]

Esta é a percepção de Levinas. Enquanto para Heidegger a história da filosofia está no esquecimento do Ser, para Levinas o limiar da crise não está propriamente no esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. A problematização se insere a partir do esquecimento do *outro* como foco de responsabilidade do mesmo. Inverte-se a lógica do que significa *pensamento*. "Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo".[20]

Ultrapassar as barreiras de uma mera unidade psíquica solitária e monádica para uma dimensão de subjetividade, que suporte o peso da decisão pelo outro,

[17] O argumento está precisamente exposto em LEVINAS, op. cit., 1982, p. 43-66.
[18] "Essa resposta já é sua própria resolução na questão de fato, em um círculo de racionalidade autoclarificadora, onde tudo de certa forma, já tinha e já sabia suas mais íntimas respostas, e onde os fundamentos da questão nunca podem ser questionados". (SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história:* Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 93).
[19] SOUZA, op. cit., 1999, p. 151.
[20] LEVINAS, op. cit., 1991, p. 15.

como loucura pela justiça, é o que move Levinas a se perguntar se "a ontologia é fundamental". Levinas percebe que, partindo do ponto de vista ontológico como filosofia primeira, sempre compreender-se-á a ética com "estilhaços" do ser,[21] apesar de manter um diálogo[22] com aquela que considera ser a reformulação filosófica mais antidogmática, como é caso da analítica existencial.

Levinas é ilustrativo na temática que estamos abordando:

> O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade.[23]

Seria necessária uma transontologia; uma metafenomenologia,[24] o ultrapassar os limites da diferença ontológica à filosofia da diferença, para assim sairmos dos arredores da insuficiência do ser-com-outros (*miteinandersein*) heideggeriano.[25] Direcionar a intencionalidade existencial para a intencionalidade ética. Uma espécie de má consciência ou consciência não intencional, como assim denominou Levinas, pois consciência como consciência de algo não pode ter a si mesma como o foco da questão. Algo como uma consciência reduzida, que está na margem da ideia de consciênciae

> que, na reflexão sobre si mesma, reencontra e domina como objetos do mundo seus próprios atos de percepção e de ciência, e se afirma, assim, consciência de si e ser absoluto – permanece, também, como por acréscimo, consciência não-intencional de si mesma, sem nenhuma visada voluntária:

---

[21] "A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere significação a partir do ser". (LEVINAS, op. cit., 1991, p. 21.

[22] Para Ricardo Timm "é com Heidegger que se dá o diálogo, mas um diálogo que se dirige continuamente para um horizonte "*meta-ontológico*" (grifo do autor), que sugere um "mais além" do sentido do ser". (SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade:* dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 68). (Coleção filosofia – 120).

[23] LEVINAS, op. cit., 1991, p. 14.

[24] O primeiro a perceber a dimensão metafenomenológica no pensamento de Levinas é Jacques Derrida, na obra A escritura e a diferença (DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 121), no conhecido texto "Violência e metafísica". No ensaio "Os fins do homem", Derrida questiona a superação do humanismo tomada por Heidegger como obliteração do pensamento do ser, e coaduna que a superação do modelo edificante da ontologia "comece por tomar a forma de uma crítica da fenomenologia. Se se considera, por outro lado, que a destruição heideggeriana do humanismo metafísico se produz primeiramente a partir de uma questão hermenêutica sobre o sentido ou a verdade do ser, pode conceber-se que a redução do sentido se opere por uma espécie de ruptura com o pensamento do ser que tem todos os traços de uma superação do humanismo". (DERRIDA, Jacques. Os fins do homem. In: ____. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991b. p. 175).

[25] SOUZA, op. cit., 1998, p. 157-158.

> consciência não-intencional exercendo-se como saber, sem ela saber, do eu ativo que se representa mundo e objetos.[26]

O filósofo lituano afirma que "a relação com outrem não é ontologia"[27] e assim consagra a ética como filosofia primeira.[28] O olhar do rosto[29] do outro não é uma figura. Não é fenômeno ou não fenômeno. É contrafenômeno.[30] Para se dar a relação com o outro é necessário que este apareça como uma não fenomenalidade. "Fenomenologia alguma pode, portanto, explicar a ética, a fala e a justiça".[31]

Analisando a ontologia de Heidegger, Levinas aponta que "a relação ética 'ser-com-outrem' não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não tem lugar central".[32] Neste âmbito, outrem se torna objeto de compreensão do ser-aí, e só depois se torna um interlocutor.[33] "A ontologia heideggeriana que subordina a relação com o Outro à relação com o ser em geral [...] permanece na obediência do ânimo e leva, fatalmente, a outra potência, à dominação imperialista, à tirania".[34]

## Desafios – da democracia por vir

Todavia, quando interrogamos o terceiro, ou seja, o outro do outro, já estamos no campo da política, porém radicalmente fundada. Mas poderemos avançar e tentar pôr à disposição dentro de uma sociedade capitalista, tal como temos, elementos para uma nova subjetividade ética? Tocar a *democracia* por outros impulsos seria possível? É necessário primeiramente que façamos a distinção tanto entre democracia *real*, como constituição do corpo político, e a democracia como mera técnica de administração das leis fetichistas da rentabilidade quanto também à democracia para além da sua subordinação à

[26] LEVINAS, op. cir., 191, p. 162.
[27] Ibidem, p. 20.
[28] "A confirmação de que a ética como encontro originário com Outrem é designada como 'primeira', não porque se trate de dizer que o importante é o 'sentido da vida', de preferência ao desvelamento do que está na teoria, mas porque a ética é reconhecida como lugar original de todo o sentido, de toda significação". (SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: estação liberdade, 2009. p. 71).
[29] Seguidamente Souza alerta que a melhor tradução para a ideia de "rosto" (*visage*) em Levinas estaria na concepção de "olhar". A ideia de "olhar" remonta o absolutamente inapropriável pela racionalidade. Até mesmo mais enigmática que a própria concepção de rosto.
[30] SEBBAH, op. cit., p. 124.
[31] DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: _____. *A escritura e a diferença.* São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 151.
[32] LEVINAS, op. cit., 191, p. 134-5.
[33] LEVINAS, Ibidem, p 17 ss.; ver também: SOUZA, op. cit., 2005, p. 77.
[34] LEVINAS, op. cit., 1999, p. 70.

forma estatal. Cremos, ademais, nesta altura, nada auspicioso meter-se a apresentar receitas. Contudo, não podemos usar a *democracia* como paradigma, muito menos nas instâncias processuais penais, se não dissermos como hoje a *democracia* tem se portado. Se, entretanto, quisermos propugnar ainda por ela, devemos pensar algo que não tenha relação alguma com aquilo que até aqui remetemos a este nome. Para pensar em *desconstruir* de outro modo o conceito de *democracia* que aqui foi pintado, deve-se pensar uma diferença de natureza e não meramente de grau. A fuga empreendida deve ter como arranque firme, como visto, este estado de democracia capitalista tão violento que, paradoxalmente, faz sentir como se o sistema se portasse como que num ponto zero, e qualquer energia oposta à estagnação fosse inviável.

Jamais se imiscuindo no deplorável espetáculo hipócrita do compromisso democrático falsamente despolitizado, urge (re)pensar neste viés uma *democracia*, agora *por vir*. Convite paradoxal, nunca cego ao apelo sedutor de algum regime político estreito, contudo, que arrisca, para além da contingência de alterar as coordenadas do que parece possível e poder dar condições a algo novo,[35] sobretudo a resguardar *como se*[36] possível fosse a radicalidade da abertura de um *talvez im-possível?*[37] Não estaríamos às voltas com tantos mal-entendidos sobre a

[35] Desenvolvimento muito próximo ao que seria para Žižek como que uma *politização da ética* ou uma *ética do Real*, que tenderia à ruptura de normas buscando novas direções que, por definição, levariam a transformações traumáticas. Seria a ética do *Real* lacaniano que aceita a contingência, independente de alguma autoridade externa ou superior, mas que está disposta a arriscar o impossível no sentido de romper as posições estandartizadas. Ética, noutros termos, que obtém sua força do político enquanto tal – aí a simetria pressuposta em Žižek que naturalmente o afastará da incondicionalidade ética de Derrida. (ŽIŽEK, Slavoj. *Arriesgar lo imposible*: conversaciones com Glyn Daly. Trad. de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2006).

[36] O *als ob*, venerado pela tradição filosófica (cf., por todos, o papel enigmático e decisivo desempenhado pelo *als ob* em todo o pensamento de Kant, em especial com relação à ideia reguladora. (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 545-585), é posto, em contrapartida, em nome da própria razão, como escreve Derrida, para salvaguardar a sua própria honra. *Como se* fosse possível dar conta de uma incondicionalidade que permanece incalculável, para que, entre outras questões, evite com que a razão perca seu desejo de razão, sua dignidade mesma, autoimunizando-se e convertendo-se num mero, porém ameaçador *poder*. (DERRIDA, Jacques. *Vadios*: *dois ensaios sobre a razão.* Coord., Trad. e Notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2003a. p. 219, 239).

[37] A ênfase está no "talvez" como experiência do possível *como* impossível: "ora, a experiência do 'talvez' seria, de uma só vez, a do possível e a do impossível, do possível como impossível. Se apenas acontece [arrive] o que já é possível, portanto antecipável e esperado isso não faz um acontecimento. O acontecimento só é possível se vindo do impossível. Ele acontece como a vinda do impossível, ali onde um 'talvez' nos priva de toda segurança e deixa o porvir ao porvir. O 'talvez' se alia necessariamente a um 'sim': sim, sim a(o) que vem. O 'sim' seria comum à afirmação e à resposta, viria antes mesmo de toda a questão. Um 'talvez' como 'perhaps' (*it may happen*, como se diria), de preferência à ligeireza do 'vielleicht', de preferência ao chamado do ser

democracia, se não houvesse mesmo uma imperativa complexidade desconcertante no seu trato? Em todo o terreno, as complicações nunca se fazem por prazer, todavia fingir estar certo de alguma simplicidade onde ela não existe é postura por demais desaconselhada.[38] Concedido algum espaço a isto, por fim, qual seria em parte o alcance político-democrático deste pensamento? A certa essencialização ou estabilização que o termo *democraticidade* convida, em contraste ainda maior com certa abertura burocrática tímida de algum horizonte que – somente por sê-lo – logicamente se antecipa, o que se apõe é uma *experiência aporética do impossível*. Novamente afirmando, um pensamento radical de *desconstrução*[39] em *democracia*, se é que isto pode-se dar, estaria longe de qualquer fatalismo niilista ou outra técnica menos eficaz de neutralização, que possa apagar seu *rastro*, e ainda muito distante de algum método analítico. Esta hipérbole, imprevisível aposta, de maneira geral, muito mais comprometida estaria, sim, em desestabilizar propriedades estruturais que mantêm unidos certos esquemas conceituais. Noutros termos, tratar-se-ia de suspender de maneira argumentada as hipóteses, pressuposições e oposições diametralmente rígidas que identificam uma construção conceitual.[40] *Intervenção,* pois, sobre identidades

---

ou à insinuação ontológica, o *to be or not to be*, de um 'maybe', eis talvez o que, exposto como o 'sim' ao acontecimento, ou seja, à experiência do que acontece (*happens*) e de quem então chega (*arrives*) longe de irromper a questão, dá-lhe sua respiração." (DERRIDA, Jacques. Como se fosse possível, "within such limits".... In: _____. *Papel-máquina*. Trad. de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 258- 259).

[38] "Os que querem simplificar a todo o preço e apregoam a obscuridade porque não reconhecem as clarezas de seu good old aufklärung são, a meu ver, dogmáticos perigosos e aborrecidos obscurantistas. Também perigosos (em política, por exemplo) são os que querem purificar a todo o tempo." (DERRIDA, Jacques. Em direção a uma Ética da Discussão. In: _____. *Limited Inc*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991a. p. 161).

[39] "Mais de um/a" [*plus d´une/e*] é uma das várias aproximações de Derrida à *desconstrução* (da origem, do fundamento ou da identidade em geral). Vale ainda uma digressão menos sucinta: "A desconstrução, evidentemente, podemos considerar que consiste justamente em colocar os ladrilhos do avesso, enfim, perturbar uma ordem. Mas consiste também em interrogar-se sobre o que não funciona na ordem, sobre o que na ordem é uma desordem, o que a ordem oculta como desordem. A desconstrução não consiste apenas em recolocar uma ordem, mas se interessa pela desordem. Daí o interesse que tive, interesse doloroso, fascinado etc., por aquele ladrilho mal colocado, e o interesse de estilo desconstrutor pelas coisas que são mal agenciadas, ali onde elas estão solidificadas. [...] Ora, a desconstrução se interessa por essas coisas que não funcionam e que se encontram chanceladas na ordem. Como o senhor sabe, não são apenas questões de política, de direito, etc., são questões de inconsciente, desordens que estão chanceladas. Os ladrilhos não são pedras, não estão na natureza. São pedreiros a quem se deram ladrilhos geometricamente desenhados e que um dia, no que foi uma história, colocaram mal aquele ladrilho. É uma história". (DERRIDA, Jacques. Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo. In: _____. *Pensar em não ver:* escritos sobre as artes do visível. MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Org.). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012a. p. 138).

[40] "Porque a desconstrução, se algo de tal existisse, permaneceria a meus olhos, antes de mais, um racionalismo incondicional que não renuncia nunca, precisamente em nomes das Luzes por vir, no

homogêneas, a qual não pretende negociar com seu objeto em troca de algum sentido ou significação, mas busca *traços* desconstrutivos que destotalizem totalidades autoinclusivas (não precisamos lembrar a totalizadora lógica que ostenta a democracia capital-parlamentar).

De certo modo, estamos já pulsando sob o espaço que *pode* vir. Tudo aquilo que trazemos gira em torno, a rigor, de termos democráticos, de uma invocação *por vir* [*à venir*] da *democracia* – cada vez de novo, à-vez [*tour à tour*], e de uma vez por todas [*une fois pour toutes*][41] – num cenário urgente que não ignora o motivo que isto implica: não se pôde querer ver o que permanece insistentemente *por vir*.[42] Algo quiçá nada latente quando se afirmam comumente os argumentos sobre os horizontes democráticos não realizados, mas a serem alcançados como metas a serem perfectibilizadas teleologicamente. Falseiam as boas intenções, pois ainda estaremos sobre a miríade do cálculo, daquilo que se antecipa. E arrancar efetivamente a *democracia* para tocá-la *radicalmente* é ir além do mero círculo econômico (antecipações, projeções programadas de *ideias reguladoras*) que ainda tal lógica acaba por remeter.

A *democracia por vir* (*la démocratie à venir*)[43] com que lidamos não significa, tal qual escreve Derrida – é um de seus traços mais marcantes, ao

---

espaço por abrir de uma democracia por vir, a suspender de forma argumentada, discutida, racional, todas as condições e pressuposições, a criticar incondicionalmente todas as condicionalidades, incluindo as que ainda fundam a ideia de crítica, a saber, a do krinein, da krisis, da decisão e do juízo binário ou dialético." (DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 251) (sobre os equívocos na sua acepção a parte da *Destruktion* heideggeriana, consultar p. 263, nota 4).

[41] DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 31.

[42] É à própria *experiência do acontecimento* que uma *democracia por vir* convida. *Acontecimento* não é apreensão, que está lá para ser prevenido ou para ser percebido antecipadamente: "Um acontecimento é o que vem; a vinda do outro como acontecimento só é um acontecimento digno deste nome, isto é, um acontecimento diruptivo, inaugural, singular, na medida em que precisamente não o vemos vir. Um acontecimento que antecipamos, que vemos vir, que pré-vemos, não é um acontecimento: em todo caso, é um acontecimento cuja acontecimentalidade é neutralizada, precisamente, amortecida, detida pela antecipação." (DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver. In: _____. op. cit., 2012a, p. 70). De saída, é imprevisível, não podendo ser predito, pois não podemos vê-lo vir e, portanto, não possui horizonte – ele é *vertical*. Digno deste nome, apenas pode vir do *outro*, e não haverá *responsabilidade* nem *decisão* com o peso necessários sob esta *experiência* se não houver de se pensar como dizer deste *im-possibilidade* indizível. *Im-possível* que não é somente impossível, o contrário do possível, mas que é também condição ou chance do possível, ou seja, que é a sua própria experiência – e uma *decisão* que arrisque dizê-lo supõe, pela indispensabilidade responsabilidade pelo outro, que esgarce a trama do possível. (DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento (tradução de Piero Eyben). *Revista Cerrados*, do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, Brasília, v. 21, n. 33, p. 244-245, 2012.

[43] Ao ponto direto sobre o *traço*, *reenvio*, *espaçamento* democrático: "A democracia não é o que é senão na diffé*a*nce pela qual se difere e difere de si mesma. Ela não é o que é senão espaçando-se para além do ser, e mesmo para além da diferença ontológica; ela é (sem ser) igual e própria a si

contrário do que se poderia pensar – ser uma democracia futura que um dia será presente, pois diretamente uma democracia no sentido levantado nunca será presente, apresentável em si mesma, tampouco subordinada a uma *ideia reguladora* kantiana. Ter esta aporia como base nos leva ao epicentro do conceito de *democracia*, em última análise, não como *regime político*, mas como a instância capaz de acolher a possibilidade de ser contestada, de se criticar e se aperfeiçoar indefinidamente. Esta indecidibilidade de base, novamente, não se inscreve num horizonte teleológico qualquer e leva a sério a aporia do *demos* que, segundo o filósofo franco-argelino,

> [...] é simultaneamente singularidade incalculável de qualquer um, antes de qualquer "sujeito", o possível desfazer do laço social por um segredo a ser respeitado, além de toda cidadania, além de todo "Estado", na verdade de todo "povo", na verdade além do estado corrente da definição de um ser vivo como ser vivo "humano", e a universalidade do cálculo racional, da igualdade dos cidadãos perante a lei, do laço social de estar junto, com ou sem contrato [...].[44]

Vislumbra-se uma história a ser pensada de modo completamente alheia de qualquer horizonte, porque acredita na permanência do *impossível*. É nesta *existência do impossível* que a *promessa* da *democracia* se inscreve; logo a ordem do possível, de um ideal possível, não encontra domínio. Tal recurso, que os próprios meios tons (inclusive críticos) assumem quando falam sobre *democracia*, corre o risco de tornar-se um álibi. Para nós, sucintamente, Derrida[45] oferece reservas fundamentais a *ela* como *ideia reguladora*. No contexto kantiano, a *ideia reguladora* mantém-se na ordem do que é ainda virtual ou potencial, um possível infinitamente postergável, dentro de uma fórmula de poder nada livre de fins teleológicos. Reservadamente, em primeiro lugar, uma *democracia por vir* concentra seus esforços, como dito, sob o título do *im-possível*, uma heteronomia da lei vinda do *outro*. *Im-possível*, frise-se, que não é o inacessível, muito menos

---

mesma apenas enquanto inadequada e imprópria, ao mesmo tempo atrasada e adiantada em relação a si mesma, ao Mesmo e ao Uno de si mesma, interminável no seu inacabamento para além de todos os inacabamentos determinados, de todas as limitações em ordens tão diferentes como o direito de voto [...], a liberdade da imprensa, o fim das desigualdades sociais no mundo inteiro, o direito ao trabalho, este ou aquele direito novo, em suma, toda a história de um direito (nacional ou internacional) sempre desigual à justiça, não procurando a democracia o seu lugar senão na fronteira instável e inencontrável entre o direito e a justiça, quer dizer, também entre o político e o ultra-político." (DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 96-97).

[44] DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos: um diálogo com Jacques Derrida. In: *Filosofia em tempo de terror*: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. BORRADORI, Giovanna. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. p. 130.

[45] DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 164-168.

que eu possa postergar indefinidamente, pois me apanha num *aqui e agora* urgente da minha decisão, que não pode aguardar simplesmente no horizonte – injunção premente que, enfim, não pode ser idealizada. Portanto, por segundo, há uma *responsabilidade* que verticalmente se abate para ser feita, assimétrica à obediência de uma norma. Mesmo quando existe regra, por mais problemática que seja, sabe-se o caminho a tomar, não se hesita mais e, a rigor, mesmo a decisão já não decide mais nada, pois foi desdobrada pelos automatismos – o lugar da *justiça* ou da *responsabilidade* não mais se entrevê.

Consequentemente, noutras palavras, é a vinda singular do *outro*. Uma força fraca (nada segura, garantida ou coberta de sucesso), dirão alguns (com razão), para outros, apenas restará o equívoco de acusar tal faceta de uma abertura inescapável à fé messiânica. Àqueles, de fato, esta força vulnerável da *alteridade* comprova o limite da *ex-posição* incondicional *ao que* ou a *quem vem* e que vem afetá-la eticamente. Aos últimos – àqueles que em seus pobres registros de uma apropriada política democrática que consente apenas sobre aquilo que se *sabe* deve fazer, pelo dever e pela dívida – ressoaria sem dúvida ainda um chamado racional, mas de um outro *lugar*: o hiato de um espaço racional de uma *fé hipercrítica*, desprovida de dogma ou religião, uma outra maneira de fazer a razão *razoar*.[46]

[46] É mais um dos muitos conceitos aporéticos debatidos por Derrida: "messianicidade sem messianismo", incrédula razão de ser da crença *para o* outro ou *no* outro. A espera sem horizonte, de um espaço que abre para este excesso da razão que se *ex-põe* ao seu *por vir* – ao evento incalculável. Não conhecemos resumo mais adequado e imprescindível: "Nessa medida, a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o por-vir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensando de antemão para surpresa absoluta de quem chega, a que não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida [...], justa abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não se teria meios de esperar como tal, nem, portanto, de reconhecer de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança – e se trata precisamente do lugar da espectralidade. Semelhante hospitalidade sem restrições, condição, no entanto, do acontecimento e, portanto, da história (nada nem ninguém chegaria de outro modo, hipótese que não se pode nunca excluir, é claro) seria fácil, fácil demais, mostrar que ela vem a ser o impossível mesmo, e que esta condição de possibilidade do acontecimento é também sua condição de impossibilidade, como esse conceito estranho do messianismo sem conteúdo, do messiânico sem messianismo, que nos guia aqui como cegos. Mas seria igualmente fácil mostrar que, sem essa experiência do impossível, melhor seria renunciar à justiça e ao acontecimento. Seria ainda mais justo ou mais honesto. Melhor seria, também, renunciar a tudo isso que ainda se pretenderia salvar na reta consciência. Melhor seria confessar o calculismo econômico e declarar todas as barreiras alfandegárias que a ética, a hospitalidade ou os diversos messianismos

Pensar este encontro impossível com a *democracia por vir* – sob a égide do "*agir como se"*,[47] tal qual o *performativo da acusatoriedade,* o qual viemos a desenvolver (ambos convocam-se longe de quaisquer idealizações e realizam-se a cada instante, responsavelmente desde uma heterogeneidade de ordem diversa) –, além de todo o mais, em contraste com as ambições político-reguladoras democráticas, facilita a pedagogia das chamadas *figuras metonímicas do incondicional*. Naturalmente, a mais importante delas para os nossos interesses, a qual cabe ao menos referir (ainda que sob o preço de alguma celeridade prejudicial), é a *heterogeneidade* e *indissociabilidade* da *justiça* e do *direito*.[48] Se ingressamos a fundo no respaldo filosófico que o assunto da *democracia* envia, correlato aos trâmites jurídico-penais, não é senão para destacar algo aparentemente comezinho, mas que funda a questão: se *direito* e *justiça* apelam-se mutuamente, esta excede aquele. No entanto, a *justiça,* mesmo excedendo não apenas o *direito*, mas a própria *política*, jamais deve ser rechaçada, subtraída ou preterida nesta convocação. Se há um núcleo no qual aquela *desconstrução* que propomos (tanto à *democracia* quanto ao *direito*) encontra espaço, trata-se, ao mesmo tempo, do intervalo do seu próprio limite: a *justiça*. A *justiça*, como a possibilidade mesma da *desconstrução*, é o que ainda dará, não obstante, a autoridade do direito como possível exercício desconstrutor.[49] É o desligamento deste espaço livre que se relaciona à singularidade incalculável do outro que faz,

instalariam ainda nas fronteiras do acontecimento para examinar quem chega." *(*DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 93).

[47] O tratamento mais aprofundado do tema pode ser lido em DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006. p. 94-129.

[48] Para tanto, indispensável referir o colóquio "Desconstruction and the Possibility of Justice" na *Cardozo Law School* em outubro de 1989 que dará origem, em parte, à obra DERRIDA, Jacques. *Força de Lei:* o fundamento místico da autoridade. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: M. Fontes, 2010. p. 3-58. Para uma reflexão abalizada, por todos. (SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos:* dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 61-104).

[49] "1. A desconstrutibilidade do direito [...] torna a desconstrução possível. 2. A indesconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde. 3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não, ou nunca, existe a justiça. Em toda a parte em que se pode substituir , traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que existe X (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que existe (o indesconstruível). Por outras palavras, a hipótese e as proposições em direção às quais eu aqui tateio solicitariam preferivelmente como subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito como possibilidade do exercício da desconstrução." (DERRIDA, op. cit., 2010, p. 27-28).

incomensuravelmente, a *justiça* exceder o *direito*; contudo, nenhum impulso maior há ao devir da sua própria racionalidade jurídica. Enquanto heterogêneos, como dito, *justiça* e *direito* apelam a sua *indissociabilidade*. Por isso, aquilo que a uma primeira vista poderia ser visto como uma condição (de justiça) importante (ninguém negaria), porém apartada diretamente dos escaninhos do processo penal (sintoma de alguma fraqueza envergonhada), deve sempre ser reconhecida *conjunta* e *intransigentemente* como sua exigência. É preciso à razão jurídica ver-se sempre às voltas com o *cálculo* e o *incalculável* – precisamente, é este transação impossível entre o *condicional* (direito) e o *incondicional* (justiça) que não se cansa de falar: "Não há justiça sem apelo a determinações jurídicas e à força do direito, não há devir, transformação, história e perfectibilidade do direito que não apele a uma justiça que, não obstante, a excederá sempre".[50] Por mais que receemos, o cuidado nunca será demasiado diante da prudência necessária para que se evite a neutralização deste movimento. Nosso exercício sob o *dispositivo inquisitivo* – neste apartado em particular atravessado pela resistência aos blocos falsamente indesconstruíveis de uma democracia sequestrada pelo capitalismo – inclina-se em direção a este *por vir*, agora e urgente, de abertura radical a uma *performance acusatória* afeta a uma *justiça*, em seus termos, indissociavelmente jurídica.

O desafio jurídico, e naturalmente da *democracia*, neste ponto, para não dizer da própria razão digna deste nome, em qualquer dimensão que a ela seja convocada, não poderá ter outra pedra de toque senão o irrenunciável momento decisivo de *captar o incalculável no reino do cálculo*. Para além da arquitetônica da razão, há racionalidades plurais que a põem sempre em crise, dignidade esta emprestada, indispensável e insuprimível de qualquer pensamento que se coloque incansavelmente avesso à neutralização do *acontecimento*, da *alteridade singular e excepcional do que vem, incluso de quem vem, e sem a qual nada ocorre*. Nada de idealismos e racionalismos transcendentes regidos sempre por teleologias – novamente, os entremeios democráticos e especialmente o "reino dos fins", no processo penal encontram-se francamente anêmicos a esta disposição –, pelo contrário, mas uma vinculação preocupada com o que há de mais concreto e radicalmente desafiador: "Como articular esta justa incalculabilidade da dignidade

[50] DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 265.

com o indispensável cálculo do direito?"[51] Como relacionar o singular com o universalizável?

Tais considerações, para uma lógica especializada e propensa ao objetivismo reducionista, podem soar irresistivelmente estranhas, particularmente se esta racionalidade instrumental estiver rendida – querendo debater iludidamente com responsabilidade as questões candentes da esfera da política, da democracia e dos dispositivos criminais – às mesclas de certos pragmatismos (de perguntas e respostas fáceis), com os funcionalismos das mais variadas espécies – catalogadas, quase que por inércia, de "impossíveis" ou de "estéreis", sem qualquer fundo prático. Para dizer o menos, pouco atentos estariam à assimetria insubsumível das regras jurídicas, tanto a uma *justiça* quanto a uma *democracia por vir* em si mesmas, sem que isto deixe radicalmente, contudo, de impor(tar) indissociavelmente um movimento impostergável da sua própria racionalidade.

Assim, o idioma de uma *democracia* não poderia ver sua gramática reduzida meramente à contabilidade, nem a algum horizonte programável possível. A um tal pensamento não se conjugaria uma categoria mais justa do que o *por vir*, porque, se o possível em democracia fosse apenas o possível – não possível, seguramente e certamente possível – e acessível de antemão, já seria um possível sem *por vir* (sem vida). Por assim dizer, haveria uma democracia posta de lado, "segura da vida" – no sentido de seu desinteresse sobre ela, como se a contabilização e a calculabilidade no seu regime a tivesse colocado sob a lógica de qualquer "seguro de vida" – um programa causal de desenvolvimento sem desenrolar algum.[52]

## Conclusões

Salvaguardar a democracia viria da invenção posta por uma *escrita singular da razão democrática* – instável, que incita e induz ao alcance da *preferência do irredutível* sobre o racional. Democracia *razoável* preferível ao *racional* – diferença frágil de uma língua precária – que, como aponta Derrida, se por um lado teria em conta a "contabilidade da justeza jurídica, [...] esforçar-se-ia também [...] em direcção à justiça." O *razoável* da democracia não seria nada muito diverso que "uma racionalidade que tem em conta o incalculável, para dele prestar

[51] DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 238.
[52] DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade:* seguido de O Ouvido de Heidegger. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras, 2003a. p. 42.

contas, ali mesmo onde isso parece impossível, para o ter em conta ou para contar com ele, quer dizer, com o evento do que [ce qui] vem ou de quem [qui] vem".[53] Apenas uma *democracia por vir*, desafeta à banalização dos fetiches da *alteridade*, pode dar seu sentido e a sua racionalidade prática a todo e qualquer conceito de *democracia*, a toda e qualquer *democraticidade*, porque em sua grafia já seria o intervalo do *outro lugar sem idade* da *democracia*: *democraticidade.* Por isso o *apelo*: Apelar a um pensamento do evento *por vir*, da democracia *por vir*, da razão *por vir.*[54] A certeza de que deveríamos ter começado por aqui já não cede mais. Todavia, a tempo: Haveria como deixar de fazê-lo, a todo custo, ao fim, como questão inicial?

**Referências**


BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Trad. de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte.* Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei:* o fundamento místico da autoridade. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: M. Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. Em direção a uma Ética da Discussão. In: _____. *Limited Inc.* Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991a. p. 161.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991b.

DERRIDA, Jacques. Como se fosse possível, "within such limits".... In: _____. *Papel-máquina.* Trad. de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 258- 259.

DERRIDA, Jacques. *Políticas da Amizade:* seguido de O ouvido de Heidegger. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Companhia das Letras, 2003a.

DERRIDA, Jacques. Rastro e arquivo, imagem e arte. Diálogo. In: MASÓ, Joana. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível.* MASÓ, Joana; MICHAUD, Ginette; BASSAS, Javier (Org.). Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012a.


[53] DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 276.

[54] "Este apelo porta, é certo, todas as esperanças, mas permanece em si mesmo sem esperança. Não desesperado mas estranho à teleologia, à esperança e ao salve [salut] de salvação. Não estrangeiro à salvação [salut] ao outro, não estrangeiro ao adeus («vem» ou «vai» em paz), não estrangeiro à justiça, mas ainda heterogêneo e rebelde, irredutível ao direito, ao poder, à economia da redenção." (DERRIDA, op. cit., 2003b, p. 36).

DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. *Revista Cerrados,* do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB, Brasília, v. 21, n. 33, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Vadios*: *dois ensaios sobre a razão.* Coord., Trad. e Notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura.* 5. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser:* o más allá de la essência. 4. ed. Trad. de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous:* essais sur le penser-à-l'autre. *Paris: Bernard Grasset*, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito:* diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito:* ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1999.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à "metafenomenologia" e "meta-ontologia": aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Org.). *Fenomenologia hoje I:* existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

SEBBAH, François-David. *Levinas.* São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença:* aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos:* dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo:* estudos de filosofia e pós-modernidade. *Porto Alegre*: Edipucrs, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade:* dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2005. (Coleção filosofia, 120).

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história:* Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje I:* existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 284.

ŽIŽEK, Slavoj. *Arriesgar lo imposible*: conversaciones com Glyn Daly. Trad. de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

# O impacto socioambiental do hiperconsumo na sociedade moderna e a sustentabilidade[*]

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

## Introdução

No presente trabalho, procura-se investigar as consequências do hiperconsumo no meio ambiente, que acaba sofrendo os impactos da produção, do consumo e do descarte de produtos. Desta forma, o artigo é desenvolvido em partes que se interligam, discutindo o tema sobre o impacto ambiental do hiperconsumo na sociedade moderna e as consequências socioambientais do mesmo. Como solução, busca-se o ideal de sustentabilidade, em que as ações locais podem permitir uma nova visão para a sociedade moderna hiperconsumista.

Na primeira parte, que trata sobre o hiperconsumo e seus impactos ao meio ambiente, pretende-se demonstrar que o hiperconsumo é, substancialmente, o elemento que, advindo da sociedade humana, é prejudicial ao meio ambiente, porque nele interfere desde o momento em que o produto que vai ser consumido é pensado. Esse hiperconsumo acaba gerando impacto ao meio socioambiental, que

[*] Uma versão de parte deste texto foi publicada em: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe ; CALGARO, Cleide. O impacto ambiental do hiperconsumo na sociedade moderna: as políticas públicas de sustentabilidade local. In: RIBEIRO, José Claudio Junqueira; COUTO, Mônica Bonetti; SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Direito e sustentabilidade II [Recurso eletrônico on-line] organização Conpedi/UFMG/ Fumec/Dom Helder Câmara. 01ed.Florianópolis: Conpedi, 2015, v. 01, p. 328-344.

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

[***] Doutora em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorado em Filosofia e Pós-Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Professora e pesquisadora no Mestrado e na graduação em Direito, da Universidade de Caxias do Sul. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa "Metamorfose Jurídica", vinculado ao Centro de Ciências Jurídicas e Mestrado em Direito, da Universidade de Caxias do Sul (UCS). CV: http://lattes.cnpq.br/8547639191475261. *E-mail*: ccalgaro1@hotmail.com

[****] Acadêmico do curso de Direito da UCS. Bolsista Voluntário do Grupo de Pesquisa "Metamorfose Jurídica" (UCS). CV: <http://lattes.cnpq.br/9063196599611399>. *E-mail*: goborile@ucs.br

necessita de soluções urgentes para que as presentes e futuras gerações possam viver de forma sustentável.

O segundo item se desenvolve sobre a ideia de sustentabilidade local, dano ambiental e o dever de reparação através de políticas públicas. Trabalham-se as definições de políticas públicas e a doutrina sobre o dano ambiental, fechando esse item com a elaboração de análise sobre o dever de reparação do dano e as responsabilidades normativas sobre o tema.

No terceiro e último item trabalham-se as políticas públicas de sustentabilidade local, como alternativa para reduzir o impacto do hiperconsumo ao meio ambiente, para a redução dos impactos socioambientais. A importância deste item está na análise das políticas públicas de sustentabilidade serem desenvolvidas no âmbito local, porque somente através dessa forma se pode aproximar o cidadão/consumidor dos problemas ambientais causados pelo hiperconsumo.

No final deste artigo, espera-se proporcionar aos estudiosos do tema manancial para uma discussão profunda, em que a preocupação com o meio ambiente seja um elemento presente na ideia de que as políticas públicas, voltadas ao espaço local, possam servir para a inserção do cidadão/consumidor, no âmbito das soluções dos problemas socioambientais, criados pelo hiperconsumo da sociedade moderna, empoderada num modelo de desenvolvimento que visa o lucro e o capital.

## O hiperconsumo e seus impactos socioambientais

A sociedade contemporânea consolidou-se sobre a denominada sociedade moderna, que se transformou, nos dois últimos séculos, em sociedade de consumo, na qual o aparentar ser e ter se apresenta como elemento principal. Nessa nova sociedade, ato de consumir passou a ter importância fundamental na satisfação dos novos desejos, uma vez que consumir é a ordem do dia. Assim, o ser humano se pauta numa lógica de mercado voltada para o consumir; o mesmo trabalha mais, mas visa com isso gastar mais para se adaptar a um modelo de sociedade que visa o aparentar e se esquece do que o indivíduo realmente é. O sentido de pertencimento está no ato de consumir. Desta forma, se não consigo consumir não pertenço a certos grupos, categorias ou classes sociais.

Nessa seara, o consumo coloca-se como prioridade sobre os demais que embalariam as necessidades humanas de sobrevivência, como é o caso do meio

ambiente. Não se analisa no presente artigo os danos normais ao meio ambiente, que são causados pelo consumo normal e necessário à sobrevivência humana, mas sim aqueles danos que provêm do consumismo, ou seja, do consumo exagerado, fruto exclusivo dos desejos humanos, endereçados à obtenção de *status* social e elemento impulsionador dessa sociedade que recebe, muitas vezes, a alcunha de "sociedade hiperconsumista".

O hiperconsumo é fato gerador de danos ao meio ambiente; porém, o que se quer mostra é que não é apenas na fase do consumo que esses danos aparecem. Os danos ao meio ambiente, provocados pelos bens consumidos, iniciam na produção desses bens, desenvolvem-se com o uso da maioria deles e, por final, quando são descartados por não mais cumprirem sua função.

O hiperconsumo é, como já se disse, o consumo exagerado: as pessoas consomem sem a real necessidade de sobrevivência, mas tão somente por exigências sociais. Muitas vezes, se compra para ser aceito num grupo social, ou para mostrar aos demais que se tem poder econômico. Com essas atitudes desregradas, o ser humano tornou-se o maior perigo para a destruição do meio ambiente, na forma como ele se oferece à conservação da vida.

Implementando esse sentido abstrato de necessidade, tem-se a publicidade como geradora de pessoas adestradas ao consumo, autômatos, que compram sem necessidade, seres fúteis que vivem num mundo de ilusão, onde o consumo se sobrepõe à própria existência. A vida, hoje, em sociedade, é pautada num mundo de ilusões, de marcas, de moda. O ser humano se satisfaz comprando, mesmo que seja sem a real necessidade de sobrevivência. Na realidade, o hiperconsumo atinge, nefastamente, não só o meio ambiente, mas também a própria sociedade. Nesse sentido, dispõe Pereira et. al. que as pessoas ainda querem consumir mais, pois, em nossa sociedade, se não consumirem não existem aos olhos dos demais, ou seja, o consumo é *status*:

> No aspecto social, também se configuram problemas graves vinculados a esse modo de vista hiperconsumista: embora a modernidade tenha prometido a todos a felicidade por meio do consumo, é indiscutível que nem todos têm acesso aos produtos colocados no mercado, surgindo populações excluídas dessa economia: populações que desejam os produtos, mas jamais os terão. Populações estas que, pela subjetividade, acreditam ser capazes de, em algum dia consumir. Em outras palavras, acreditam que, em algum dia, poderão existir já que, em nossa sociedade, quem não consome não existe.[1]

[1] PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe; PEREIRA, Mariana Mioranza Koppe. Hiperconsumo e a ética ambiental. In: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. HORN,

O ato de comprar, nessa sociedade de consumo é "existir", sem pensar nas consequências ao meio ambiente, as quais advêm da produção, utilização e do descarte dos produtos. Aparentemente, mas tão só aparentemente, as pessoas não sabem que a natureza é, indiscutivelmente, a provedora da vida na Terra. Desta forma, o meio ambiente e a própria sociedade estão cada vez mais degradados pelo hiperconsumo: o meio ambiente, pelos rejeitos do consumo – resíduos sólidos e líquidos –, que não conseguem ser absorvidos pela natureza; a sociedade pela exclusão social daquele que não consegue ser um hiperconsumidor.

Nessa seara, como se pode observar com Pereira et al.: "O meio ambiente é deixado de lado, o que importa é produzir e consumir. Danos são problemas criados pelos denominados, pejorativamente, de 'ecochatos'. Ou seja, estamos adiante de uma produção sem ética sociedade, muito menos, ambiental".[2]

Essa é a realidade, pois quando a sociedade começar a pensar e se preocupar com o meio ambiente, com o consumo inadequado e com o descarte de lixo, poderá ser tarde. Assim, com o surgimento das cidades, a preocupação foi aumentando em relação aos resíduos, o *lixo* passou a ser uma questão de interesse global. E os problemas são os mesmos de um lado a outro do globo: o destino do lixo e seu acondicionamento inadequado têm trazido graves problemas para todas as nações. Assim, o meio ambiente tem sofrido as consequências e, consequentemente, o ser humano. Nesse sentido:

> É de se reconhecer que a natureza sempre proporcionou ao homem condições de vida, de alimentação e de continuidade da espécie. Entretanto, hoje vivemos um momento de inversão. A utilização excessiva dos recursos naturais, o grande desenvolvimento tecnológico e o consumismo exacerbado, dentre outros fatores, geraram o desgaste do meio ambiente natural.[3]

Observa-se que o lixo está aumentando cada vez mais, pelo fato de as pessoas trocarem seus bens antigos por novos, sem que haja efetiva necessidade, além, é claro, da já identificada obsolescência programada. O lixo criado por essa sociedade hiperconsumista acaba sendo uma ameaça para o meio ambiente,

---

Luiz Fernando Del Rio. *Relações de consumo meio ambiente.* Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 2009. p.16.

[2] Ibidem, p.19.

[3] LEMOS, Patrícia Faga Iglecias. *Resíduos sólidos e responsabilidade civil pós-consumo.* São Paulo: Revista dos Tribnais, 2014, p.78.

provedor da vida como ela se encontra hoje no planeta. Desta forma, o material descartado – resultado da produção e do consumo – está deixando, literalmente, o meio ambiente doente e, consequentemente, deixando doente toda a vida do planeta.

Para se delimitar a exposição aqui elaborada, deve-se dizer que o conceito de meio ambiente deve ser globalizante, abrangente de toda a natureza original e artificial, bem como os bens culturais correlatos, que incluem o solo, a água, o ar, a flora, as belezas naturais, o patrimônio histórico, artístico, paisagístico e arqueológico.

Para a Constituição Federal de 1988, todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, sendo o mesmo um bem de uso comum, como se pode observar: "Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações".[4]

Há uma visão antropocêntrica de meio ambiente, em que o mesmo não é um ente em si, mas um objeto. Esse objeto é de uso comum; as pessoas e a sociedade podem dispor com a ressalva de que o Poder Público e a coletividade têm o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações, o que não retira o antropocentrismo colocado na Constituição, embora se fale em "ecologicamente equilibrado". Segundo Weschenfelder, "a palavra equilíbrio tem significado de igualdade de força entre duas ou mais coisas ou pessoas, grupos".[5]

O equilíbrio do meio ambiente permite que o mesmo seja alterado. O problema é que a sociedade moderna hiperconsumista está alterando o meio ambiente desequilibradamente, e os impactos causados por esse desequilíbrio começam a ser sentidos, de acordo com Butzke, Ziembowicz e Cervi:

> Neste momento ainda cabe considerar o planeta Terra como nosso mundo-ambiente, nosso mundo referencial, que, em todos os seus quadrantes, está se ressentindo, de alguma forma, os impactos gerados pela ação antropogênica, em especial em nossos dias. Uma análise, ainda que rápida, mostra que na mesma velocidade das conquistas e da geração de bens, estamos marchando para o esgotamento de grande parte de nossos recursos naturais. Estamos gerando níveis insuportáveis de poluição; estamos perdendo nossa biodiversidade e nossa água potável. Talvez devamos redimensionar nosso

[4] BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo: Saraiva, 2015.
[5] WESCHENFELDER, Paulo Natalício. *Do direito constitucional ao meio ambiente equilibrado.* Caxias do Sul: Educs, 2012. p. 38-39.

> modus vivendi e até mesmo nosso paradigma de desenvolvimento, buscando a sustentabilidade.[6]

O ser humano tem o dever de defender e preservar o meio ambiente, uma vez que todos os seres vivos, sejam humanos ou não, estão sendo ameaçados por não se ter um meio ambiente ecologicamente equilibrado, devido aos rejeitos criados pelo hiperconsumo. Desta forma, quando se fala em meio ambiente, o mesmo é integrado por seres vivos, sejam eles humanos ou animais.

A Constituição Federal de 1988 diz que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida. Segundo Butzke, Ziembowicz e Cervi:

> Está se referindo ao meio ambiente em que estamos inseridos e com o qual nos relacionamos. Vale dizer: refere-se ao solo que nos serve de substrato e de base para a produção de alimentos; refere-se igualmente à água com bom teor de potabilidade para o consumo humano e animal e bem de uso em nossas necessidades de higiene e limpeza; refere-se a alimentos de qualidade e não comprometidos por substâncias prejudiciais à saúde humana e animal; refere-se ao ar que respiramos e também à conservação da camada de ozônio, essencial à permanência da vida no planeta Terra. [7]

Com isso ter consciência de que deve haver respeito ao meio ambiente é essencial para a vida, tanto humana, como não humana. Também é importante a conscientização de que quanto mais se consome, mais se está poluindo, mais se está degradando. Portanto, o planeta Terra vive um momento de grandes transformações, a humanidade de certa maneira tomou consciência dos abusos cometidos contra a natureza, em nome do poder econômico, que move a sociedade. Como afirma Condesso,

> [...] o planeta terra encontra-se, hoje, perante o dilema de viver uma "civilização" industrial e agrícola poluidora, conter uma população que cresce a um ritmo galopante e ter um patrimônio e recursos naturais, incessantemente, degradados pela humanidade, à escala mundial. Como vimos, os problemas ambientais situam-se, hoje, entre as principais questões mundiais.[8]

A humanidade sempre se utilizou e utiliza dos recursos naturais para seu benefício, como a água, o solo, os vegetais, os animais, os minerais e o próprio ar.

---

[6] BUTZKE, Alindo; ZIEMBOWICZ, Giuliano; CERVI, Jacson Roberto. *O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.* Caxias do Sul: Educs, 2006. p.15
[7] Ibidem, p. 9.
[8] CONDESSO, Fernando dos Reis. *Direito do ambiente*. Portugal: Almedina, 2001. p. 39

Sem sombra de dúvida, a humanidade não existiria sem esses elementos.[9] Percebe-se que a estrutura da civilização está se tornando cada vez mais complexa e, conforme aumenta essa complexidade, afasta-se cada vez mais distantes do meio ambiente que a cerca. A civilização está em meio a uma jornada trágica, quando o ser humanos somente se apega a bens de consumo e ao poder, esquecendo-se do sentimento de integração e cooperação com a natureza. A cooperação é um dos fatores de relevância na sociedade. Assim, se a esfera pública e privada cooperarem, pode-se ter um novo modelo, em que as preocupações socioambientais podem ser minimizadas.

Existe a necessidade de romper muitos paradigmas, que às vezes as sociedades por comodismo não os fazem. O equilíbrio entre a ecologia e a relação de consumo depende da capacidade humana de restaurar a harmonia entre o insaciável apetite humano de poder e consumo, com o frágil meio ambiente. Além do que é importante observar, em última análise, a necessidade de restaurar a harmonia entre os próprios seres humanos.

A seguir, estuda-se a sustentabilidade e o dano ambiental, além de se verificar como procede o dever de reparação desses danos.

## A sustentabilidade local e o dano ambiental: o dever de reparação

Para o desenvolvimento do presente item, é importante definir o que se entende por políticas públicas, pois as mesmas, associadas à ideia de cooperação social, no espaço local, permitem que se minimizar os problemas socioambientais trazidos pelo hiperconsumo na sociedade moderna.

Na ótica de Derani, "a política pública é um fenômeno oriundo de um determinado estágio de desenvolvimento da sociedade. É fruto de um Estado complexo que passa a exercer uma interferência direta na construção e reorientação dos comportamentos sociais".[10] A atuação governamental não pode ser realizada de modo seccionado, a fim de evitar danos colaterais e comprometer a finalidade de ação.

---

[9] O art. 3º, I, da Lei 6.398/81, a Lei da Política Nacional do Meio Ambiente, o mesmo é definido como:
Art. 3º – Para os fins previstos nesta lei, entende-se por: I – meio ambiente, o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas.

[10] DERANI, Cristiane. Políticas públicas e a norma política direito. In: BUCCI, Maria Paula Dallari. *Políticas Públicas*: reflexões sobre o conceito jurídico. São Paulo: Saraiva, 2006. p.131.

Esse agir da política pública segue o que se chama de "ciclo deliberativo", formado por vários estágios e constituindo um processo dinâmico e de aprendizado. O ciclo da política pública é constituído pelos seguintes estágios: definição de agenda, identificação de alternativas, avaliação das opções, seleção de opções, implementação e avaliação".[11] A partir desse ciclo se dá toda a construção da ação pública, desde a constatação do problema como algo relevante para a sociedade até a implementação e a avaliação de eficácia da política pública. A sociedade atual é marcada por uma crise no Estado, em virtude das ações serem feitas, preferencialmente, no espaço global, deixando a participação local como uma segunda via.

Do mesmo modo, a democracia participativa começa em nível local, em que os problemas são resolvidos. Percebe-se que o espaço local é fundamental para o homem poder desenvolver suas atividades e suas necessidades. Assim sendo, nesse espaço existe um fortalecimento tanto da qualidade de vida quanto das instituições, consubstanciando as normas de proteção social que constam na Constituição Federal. São salvaguardas a quem está em situação de vulnerabilidade, garantindo a condição de cidadão na sociedade brasileira.

Na visão de Baracho,[12] "as política públicas, através da estrutura e de operações do governo local, tomam nova conscientização, com referências ao conceito político de federalismo". Dessa maneira, percebe-se que, quando se atua no âmbito local, a estrutura federativa acaba sendo consolidada e as desigualdade existentes conseguem ser visivelmente diminuídas, visto que, se as políticas públicas forem feitas no âmbito nacional, não conseguem atingir a integralidade dos cidadãos. Ao se ter a atuação do cidadão, na esfera local, as ações governamentais se consolidam de forma mais justa e permitem que as pessoas se sintam pertencentes. Esse sentimento de pertencimento faz com que esses cidadãos participem de forma ativa com seus governantes, o que leva a uma mudança de paradigma e à democracia participativa.

Assim, a atuação do governo local permite que o federalismo possa se concretizar de forma mais ampla e com a participação popular; o povo delibera sobre os temas dos quais tem necessidade. Baracho afirma que "o Estado não pode ser considerado como um corpo estranho, no qual os cidadãos são vistos

[11] SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 8, n. 16, p. 29, jul./dez. 2006.
[12] BARACHO, José Alfredo de Oliveira. *O princípio de subsidiariedade*: conceito e evolução. Rio de Janeiro: Forense, 1996. p. 20.

burocraticamente. Suas atividades precisam ser compreendidas, em relação às comunidades menores e aos particulares".[13]

Dessa forma, a participação das comunidades é crucial para que se mantenha o Federalismo e a República, haja vista que, no século XXI, tem-se uma imagem desgastada do Estado brasileiro, no que se refere à administração pública. Essa deterioração da imagem pública diz respeito à ação estatal e aos políticos de modo geral. Consequentemente, a mudança dessa imagem pode dar-se por meio de iniciativas advindas e promovidas pelos governos locais, estabelecendo uma nova relação entre o Estado e a sociedade civil. Portanto, a atuação dos governantes no espaço local garante a mudança do paradigma político e social na sociedade brasileira atual.

Portanto, as políticas públicas voltadas ao espaço local permitem que o cidadão se sinta pertencente ao seu espaço e se conscientize dos danos ambientais que são causados ao planeta e aos espaços sociais públicos e privados. O dano ambiental, então, nada mais é do que um estrago, uma deterioração. Butzke, Ziembowicz e Cervi cometam que: "A palavra dano deriva do latim e significa prejuízo, perda".[14] A responsabilidade para fiscalizar e para manter o controle ambiental é do Poder Público, mas, pelo que se tem visto, existe uma incapacidade desse poder para elaborar essa tarefa, como comentam Butzke, Ziembowicz e Cervi:

> No entanto, diante da incapacidade de o Poder Público fiscalizar e implementar efetivamente tais mecanismos, provocando uma proliferação desenfreadas de danos ambientais, é salutar e indispensável a existência de uma forma de reparação de tais danos, representado pelos princípios da responsabilidade, que também possui seu valor pedagógico e reparador. [15]

No âmbito internacional, a Declaração do Rio, em seu princípio 13, estabelece:

> Os Estados deverão desenvolver a legislação nacional relativa à responsabilidade e à indenização referente às vítimas da contaminação e outros danos ambientais. Os Estados deverão cooperar de maneira diligente e mais decidida no preparo de novas leis internacionais sobre responsabilidade e indenização pelos efeitos adversos dos danos ambientais causados pelas atividades realizadas dentro de sua jurisdição, ou sob seu controle, em zonas situadas fora de sua jurisdição. [16]

[13] BARACHO, op. cit., p. 40.
[14] BUTZKE, Alindo; ZIEMBOWICZ, Giuliano; CERVI, Jacson Roberto. *O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.* Caxias do Sul: Educs, 2006. p. 46.
[15] BUTZKE; ZIEMBOWICZ; CERVI, op. cit., p. 72.
[16] BRASIL. *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio ambiente.* Rio de Janeiro, 1992. p. 596.

Como já dito, tem-se três tipos de responsabilidade. A responsabilidade civil – que abarca a reparação dos danos; a responsabilidade administrativa – que se efetiva através das multas; a responsabilidade penal – cujo mote se desenvolve sobre a aplicação de penas. Butzke, Ziembowicz e Cervi referem exatamente o que é cada uma delas.

> A responsabilidade Civil consiste na obrigação de reparar danos advindos de comportamentos ou atividades lesivas e se fundamenta nos preceitos já referidos. A expressão reparar ou indenizar, expressa no parágrafo primeiro da Lei 6.938/81, não possui como pode parecer numa interpretação gramatical, caráter de facultatividade devendo privilegiar a reparação do meio ambiente agredido, sendo cabível a indenização somente naqueles casos em que a primeira de ressarcimento não for possível. A responsabilidade administrativa advém da inobservância da norma administrativa, resultando numa sanção também de ordem administrativa, derivada do exercício do poder de política pelo Estado, podendo implicar, por exemplo, advertência, multa, interdição da atividade, suspensão de benefícios, dentre outras sanções, jamais podendo consistir em prisão do infrator, a qual somente é viável na hipótese de responsabilidade criminal. Essa modalidade de responsabilização funda-se na "capacidade que têm as pessoas jurídicas de Direito Público de impor condutas aos administrados. Esse poder administrativo é inerente à Administração de todas as entidades estatais – União, Estados, Distrito Federal e Municípios, nos limites das respectivas competências". Já a responsabilidade penal ambiental representa a imposição pelo Estado, por meio do Poder Judiciário, de uma pena que pode ser pecuniária, restritiva de direitos, privativa de liberdade, ou ainda prestação social alternativa, conforme art. 5º, XLVI da CF/88 e art. 32 do Código Penal, devido ao cometimento de algum crime ou contravenção, previamente estabelecido em lei. A tutela penal do meio ambiente justifica-se na medida em que o bem protegido (direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado) consiste em um direito fundamental de todos, o que requer, em determinados casos, uma punição mais rigorosa, uma vez que certas condutas antiecológicas sejam consideradas intoleráveis e objeto de grande repulsa social. [17]

Sobre esses aspecto, verifica-se que ter cuidado com o meio ambiente produz reflexos no cidadão, tanto no âmbito de sua vida biológica – por exemplo, o impacto sistemático da pluição sobre seu organismo – quanto em sua vida sociojurídica – formas de punição na esfera civil, administrativa ou penal.

No que se refere, especificamente, aos danos ambientais, já está consagrada, cientificamente, a ideia da impossibilidade de recuperação total dos danos impingidos ao meio ambiente. Butzke, Ziembowicz e Cervi explicam como é a forma de reparação do dano ambiental. Assim, "a recomposição integral do dano

[17] BUTZKE; ZIEMBOWICZ; CERVI, op. cit., p. 74.

ambiental é praticamente inviável diante da dificuldade de valorá-lo e da sua difícil recomposição, motivo pelo qual o princípio preservação/conservação deve prevalecer ante o princípio da responsabilização".[18]

A indenização pecuniária somente é utilizada, de fato, na primeira forma de reparação em que não for possível. Tem-se então varias formas de reparação do dano. O direito ambiental admite a possibilidade de indenização dos danos morais. Consequentemente, o objetivo da reparação do dano causado é a recomposição, tanto ao meio ambiente como às pessoas afetadas, o modo principal é a restauração do bem agredido, devastado.

Apesar disso, apenas aparentemente e/ou ficcionalmente se consegue retornar o meio ambiente natural degradado ao seu *status quo ante.* Pode-se tomar como exemplo a extinção de um espécime que só existe em determinado lugar e é, degradado, o que tornaria impossível a reparação desse dano.

A seguir, analisa-se a possibilidade de conscientização do cidadão no seu espaço local, através de políticas públicas de sustentabilidade, que o levem a um desenvolvimento e consumo susentável.

## A sustentabilidade local como alternativa para reduzir o impacto do hiperconsumo ao meio ambiente

Para se iniciar este item formula-se uma pergunta: Como se pode resolver o impacto causado pelo hiperconsumo ao meio ambiente? Para se dar uma resposta a esta questão, pode-se trabalhar com Lemos, que desenvolve a importância de se perceber que existe a necessidade de valorizar a vida de cada ser em si. A cooperação entre os entes é algo fundamental. Observa-se que

> é preciso acordar para o fato de que o futuro da humanidade não é a evolução da natureza. As proposições de futuro devem considerar relações de alteridade e um diálogo de saberes. A relação com o outro, o que inclui as futuras gerações, se dá na ordem do ser e o saber. Trata-se de uma relação de deferência com o outro ser, mesmo que ainda ele não exista.[19]

A conscientização sobre a necessidade de valorização da vida, seja humana ou não humana, é fundamental à dignidade de todos os seres que habitam o planeta Terra. É claro que esse chamamento está intimamente ligado com o meio ambiente, uma vez que a preservação do mesmo se reflete na preservação de todos

[18] BUTZKE; ZIEMBOWICZ; CERVI, op. cit., p. 92.
[19] LEMOS, op. cit., p. 79.

os seres. Desta forma, quando se trabalha sobre a sociedade de consumo, é crucial que se verifique a possibilidade de redução dos resíduos que são lançados na natureza e que degradam o meio ambiente.

Nesse contexto de discussão, existe a necessidade de implantação de um novo sistema que se desenvolva sobre o que se denomina de "consumo consciente". Nesse sistema, o consumo não está proibido, a compra não está proibida – comprar ainda é preciso –, porém estas compras devem estar vinculadas ao que é necessário, deixando de lado o supérfluo que nada soma à existência humana.

Do mesmo modo existe, inicialmente, a necessidade de se conciliar o desenvolvimento social com o meio ambiente, porque, este não necessita de desenvolvimento, muito pelo contrário, ele deve permanecer na forma como se apresenta, pois esta é a que permite a vida. Neste contexto, o desenvolvimento sustentável pode ser uma solução. O desenvolvimento sustentável é, segundo Butzke, Ziembowicz e Cervi, uma forma de preservação:

> Desenvolvimento sustentável, uso dos recursos naturais e conservação da biodiversidade vêm preocupando, cada vez mais, cientistas, pesquisadores, gestores públicos e boa parte o cidadãos comuns, além de muitas entidades públicas e privadas. Reduzir a velocidade de consumo dos recursos naturais renováveis, dando à natureza tempo para o seu ciclo de renovação ou usar mais racionalmente os recursos não renováveis e permitindo à ciência e à tecnologia pesquisar e disponibilizar o aproveitamento de outros recursos naturais, é uma forma inteligente de ação para o homem de hoje e das próximas décadas.[20]

O desenvolvimento sustentável objetiva a sadia qualidade de vida. Para isso, os cidadãos devem assumir a sua responsabilidade socioambiental. A proposta que se traz para este artigo é formar essa responsabilidade dentro do espaço local, através do desenvolvimentos de políticas públicas adequadas à situação e que possam fazer com que o cidadão assuma seu papel de agente formador da história e não, apenas, um sujeito passivo robotizado para o consumo.

Portanto, os cidadãos que compõem a sociedade local devem assumir a responsabilidade e, ao assumi-la, se sentem pertencentes à sociedade e, consequentemente, percebem os impactos criados por quaisquer ato nocivo a ela. A partir daí esses cidadãos começam a cooperar entre si, fazendo com que os problemas socioambientais possam ser minimizados. A cooperação somente será atingida quando as pessoas souberem que as demais também vão cumprir as

[20] BUTZKE; ZIEMBOWICZ; CERVI, op. cit., p. 15-16.

regras impostas. Desse modo, pode-se chegar a uma preservação e a uma conscientização dos cidadãos, tanto na esfera local quanto global.

> Os cidadãos como indivíduos, a sociedade organizada e o Estado nos diferentes países e em suas diferentes organizações internacionais, devem assumir suas responsabilidades com base em princípios éticos, jurídicos e educacionais cabíveis, com vistas a recuperar e/ou garantir uma sadia qualidade de vida para a presente e as futuras gerações, salvando a natureza para, com ela, salvar o homem.[21]

Na ótica de Butzke, Ziembowicz e Cervi, é preciso se preocupar com a questão ambiental, pois o ser humano continua "agindo como se os recursos da natureza fossem inesgotáveis e como se o poder de absorção de poluentes da biosfera fosse sem limites".[22]

É importante observar que a conscientização da preservação ambiental e da concretização do desenvolvimento sustentável somente se dá quando forem feitas políticas públicas locais, nas quais o cidadão se sente participante e consegue vislumbrar o real impacto de suas atitudes para o meio ambiente. Nalini menciona que deve haver consciência, além de ter limite da forma de degradação, entendendo que o meio ambiente está cada dia mais poluído e degradado pelo descarte de resíduos advindos do consumo. Para ele, "sem uma consciente conservação ética, direcionada à proteção ambiental, não haverá alternativa para o habitante deste planeta injuriado, no limite de sua degradação, e fornecendo contínuos sintomas de esgotamento".[23]

Para Arendt,[24] todo o ser humano precisa viver em comunidade, ou seja, em sociedade, mas, é necessário que este homem compreenda o sistema natural, ou seja, compreenda que é parte desse sistema, que é parte da complexidade que envolve esse sistema.

Na visão de Wilson, no provável mundo de 2100, caso as tendências atuais continuem, a herança mais memorável do século XXI será a era da solidão, que aguarda a humanidade. O testamento que se deixa a este mundo poderia ser escrito mais ou menos assim:

> Nós vos deixamos as selvas do Havaí e algumas árvores raquíticas onde outrora existiu a prodigiosa floresta Amazônica, juntamente com pequenas

[21] BUTZKE; ZIEMBOWICZ; CERVI, op. cit., p. 16.
[22] Ibidem, p. 18.
[23] NALINI, José Renato. *Ética ambiental.* Campinas: Milenium, 2003. p. 38.
[24] ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

> ilhas de vegetação nativa que não chegamos a destruir totalmente. Vosso desafio será criar novas formas de plantas e animais por engenharia genética e de alguma forma integrá-las em ecossistemas artificiais autossustentáveis. Compreendemos que talvez isto se revele impossível. Estamos certos de que, para alguns de vós, a simples idéia de fazer algo semelhante causará repugnância. Desejamos-lhes boa sorte. Se conseguires sucesso lamentamos que vossa obra jamais possa ser tão satisfatória quanto à criação original. Aceitai nossas desculpas e esta biblioteca audiovisual que mostra quão maravilhoso costumava ser o nosso mundo.[25]

É necessário haver predominância de uma tendência unificadora dos povos, de uma nova visão da vida e da complexidade que cerca os seres tanto humanos quanto não humanos. O ser humano está ligado por laços limítrofes – de formação e de informação – à Terra. Quando morre volta à Terra e é dessa Terra que brota a sua existência. Entende-se que é necessário alterar a trajetória do progresso e fazer uma transição para uma economia sustentável, para que o futuro dos seres humanos e não humanos deste planeta não fique comprometido.[26] Falando em consumo, convém limitar as demandas dos seres humanos, pois, conforme Penna: "Grande parte das questões ambientais e sociais baseiam-se no equilíbrio abastecimento *versus* demanda. Embora não se sabia com precisão os seus limites, o abastecimento (de qualquer coisa) é seguramente limitado, enquanto a demanda pode ser ilimitada. Não há limites intrínsecos à demanda dos seres humanos".[27]

Para Penna, "o que deveria ser apenas um meio está sendo cada vez mais confundido com os objetivos últimos, que são o desenvolvimento humano, a sobrevivência e o bem-estar presente e futuro da nossa espécie e daquelas que conosco partilham a biosfera".[28] Portanto, o consumo sustentável pode ser uma das alternativas para se alcançar o desenvolvimento sustentável, pois ele nasce na mudança de atitude dos cidadãos/consumidores para não comprometer as necessidades e aspirações das gerações vindouras. Associando o consumo sustentável com a cooperação social e políticas públicas voltadas ao espaço local, pode-se ter a redução dos problemas socioambientais advindos do hiperconsumo na sociedade moderna.

---

[25] WILSON, Edward Osborne. *O futuro da vida:* um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana. Trad. de Ronaldo Sérgio de Biasi. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p. 97.
[26] DALY, Herman E. Sustentabilidade em um mundo lotado. *Scientific American,* Edição especial – Brasil, São Paulo, n. 41, p. 92-99, out. 2005, p. 92.
[27] PENNA, Carlos Gabaglia. *O estado do planeta:* sociedade de consumo e degradação ambiental. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 127-129.
[28] Ibidem, p. 130-131.

Para finalizar, expressa-se a opinião de que para se atingir o desenvolvimento e o consumo sustentável, são necessárias políticas públicas voltadas para o espaço local, em que o cidadão tenha o senso de pertencimento ao seu espaço. Com o senso de pertencimento, o cidadão verifica quais as problemáticas que o hiperconsumo traz ao meio ambiente e, a partir disso, pode conscientizar-se de que deve haver a necessidade de compatibilização do sistema econômico e com o meio ambiente.

## Conclusão

No presente artigo, teve-se o escopo de enfrentar os problemas advindos do impacto sobre o meio ambiente, inferido pelo hiperconsumo na sociedade moderna, bem como demonstrar a possibilidade de se trabalhar com as políticas públicas de sustentabilidade local, como forma de enfrentamento dos referidos problemas.

Espera-se, no final deste artigo, ter possibilitado ao estudioso do tema, manancial para "abrir algumas portas" à entrada de luz que clareie as ideias complexas que rodeiam o tema. Para tanto, desenvolveu-se um item específico sobre o hiperconsumo e seus impactos ao meio ambiente e, trabalhando o tema, pode-se concluir que o elemento mais importante a ser atacado, quando se fala em preservação ambiental, é justamente o hiperconsumo, pois os resíduos produzidos por ele são os elementos que destroem o meio ambiente.

O segundo aspecto tratado foi a análise das políticas públicas de sustentabilidade local e o dever de reparação dos danos ambientais causados pelo hiperconsumo. Tendo em vista a importância das políticas públicas, optou-se por trabalhar as definições dessas políticas e, após, demonstrar que a responsabilidade de cada cidadão está atrelada a normativas que o obrigam à reparação dos danos ambientais, tanto na órbita cível quanto nas órbitas administrativa e penal.

Como último e mais importante ponto desenvolvido, trabalhou-se sobre as políticas públicas de sustentabilidade local, como alternativa para reduzir o impacto do hiperconsumo ao meio ambiente, juntamente com a ideia de cooperação social. As propostas aqui apresentadas resumem o posicionamento dos autores sobre o tema.

O hiperconsumo é, sem sobra de dúvida, um dos elementos sociais mais nefastos ao meio ambiento, pois os danos são causados desde a produção, o

consumo e até o descarte dos bens. As políticas públicas de sustentabilidade devem estar vinculadas ao espaço local, pois somente ali o cidadão/consumidor possui condições de verificar os danos e buscar soluções aos problemas ambientais.

As políticas públicas implementadas no âmbito local desenvolveriam a Democracia Participativa e, consequentemente, o senso de pertencimento no cidadão e, na mesma esteira, uma consciência mais crítica na busca de solução aos problemas ambientais. A ideia de cooperação social é uma outra solução possível, pois os cidadãos trabalham, em conjunto, em busca de soluções adequadas para os problemas. Desenvolvendo-se esses aspectos, pode-se atingir a noção de consumo sustentável e reduzir os impactos socioambientais advindos da sociedade moderna hiperconsumista.

Sem sombra de dúvida, outros aspectos, não menos importantes, que não cabem na conclusão, foram desenvolvidos sobre o tema no presente artigo, tanto na teoria-base quanto nos problemas práticos, mas que poderão ser inferidos durante a leitura do texto.

**Referências**


ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BARACHO, José Alfredo de Oliveira. *O princípio de subsidiariedade*: conceito e evolução. Rio de Janeiro: Forense, 1996.

BRASIL. *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio ambiente.* Rio de Janeiro, 1992.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2015.

BUTZKE , Alindo; ZIEMBOWICZ, Giuliano; CERVI, Jacson Roberto. *O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.* Caxias do Sul: Educs, 2006.

BUTZKE, Alindo. Os fundamentos ecológicos das questões ambientais na Constituição Brasileira de 1988. *Revista Trabalho e Ambiente*, Caxias do Sul: Educs, 2002.

CANOTILHO, J. J. Gomes; MOREIRA, Vidal. *Constituição da República Portuguesa Anotada*. Portugal: Coimbra, 2010. v. II.

CONDESSO, Fernando dos Reis. *Direito do ambiente*. Portugal: Almedina, 2001.

DALY, Herman E. Sustentabilidade em um mundo lotado. *Scientific American*, Edição especial – Brasil, São Paulo, n. 41, p. 92-99, out. 2005.

DERANI, Cristiane. Políticas públicas e a norma política direito. In: BUCCI, Maria Paula Dallari. *Políticas públicas*: reflexões sobre o conceito jurídico. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 131.

HERMANY, Ricardo. O empoderamento social local como pressuposto para o exercício da cidadania. In: HERMANY, Ricardo et al. *O mundo da cidade e a cidade no mundo:* reflexões sobre o direito local. Santa Cruz do Sul: IPR, 2009.

HERMANY, Ricardo. *(Re)discutindo o espaço local:* uma abordagem a partir do direito social de Gurvitch. Edunisc: IPR, 2007.

HERMANY, Ricardo. *Município na Constituição:* o poder local na constitucionalismo luso-brasileiro. Curitiba: Juruá, 2012.

HERMANY, Ricardo; BENKENSTEIN, Jeanine Cristiane; SODER, Rodrigo Magnos. O empoderamento social e o poder local como instrumentalizadores na formulação democrática de políticas públicas municipais. In: SCORTEGAGNA, Fernando; COSTA, Marli da; HERMANY, Ricardo. *Espaço local, cidadania e políticas públicas.* Santa Cruz do Sul: IPR, 2010.

HERMANY, Ricardo; COSTA, Dartagnan Limberger. *Elementos de emancipação social local:* a perspectiva do programa de governança solidária local como indutor da emancipação social dos cidadãos. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.

HERMANY, Ricardo; FRANTZ, Diogo. As políticas públicas na perspectiva do princípio da subsidiariedade: uma abordagem municipalista. In: HERMANY, Ricardo. *Gestão local e políticas públicas.* Santa Cruz do Sul: IPR, 2010.

HERMANY, Ricardo; RODEMBUSCH, Claudine Freire. O empoderamento dos setores da sociedade brasileira no plano local na busca de implementação de políticas públicas. In: HERMANY, Ricardo. *Empoderamento social local.* Santa Cruz do Sul: IPR, 2010.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental.* São Paulo: Cortez, 2002.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. *Dano ambiental*: do individual ao coletivo extrapatrimonial. Teoria e Prática. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

LEMOS, Patrícia Faga Iglecias. *Resíduos sólidos e responsabilidade civil pós-consumo.* São Paulo: Revistas dos Tribnais, 2014.

LÉVY, Pierre. *A conexão planetária:* o mercado, o ciberespaço, a consciência. Trad. de Maria Lúcia Homem e Ronaldo Entler. São Paulo: Ed. 34, 2001.

MILARÉ, Édis. *Direito ambiental.* 4. ed. São Paulo: RT, 2005.

NALINI, José Renato. *Ética ambiental.* Campinas: Milenium, 2003.

PENNA, Carlos Gabaglia. *O estado do planeta:* sociedade de consumo e degradação ambiental. Rio de Janeiro: Record, 1999.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe.; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe; PEREIRA, Mariana Mioranza Koppe. Hiperconsumo e a ética ambiental. In: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. HORN, Luiz Fernando Del Rio. *Relações de consumo meio ambiente.* Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 157. (Coleção Os Pensadores).

SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 8, n. 16, p. 29, jul./dez, 2006.

WESCHENFELDER, Paulo Natalício. *Do direito constitucional ao meio ambiente equilibrado.* Caxias do Sul: Educs, 2012.

WILSON, Edward Osborne. *O futuro da vida:* um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana. Trad. de Ronaldo Sérgio de Biasi. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

# O direito da pessoa adulta e idosa à aprendizagem: ser e conviver na era da informação e da comunicação

Delcio Antônio Agliardi[*]

## Introdução

Este ensaio tem como objetivo refletir sobre o direito à aprendizagem de pessoas *adultas maiores e idosas*[1] numa época marcada pelas tecnologias de informação e de comunicação. Os dados contidos neste texto resultam de pesquisa documental. A análise e a compreensão do fenômeno da aprendizagem, como direito humano fundamental, se estrutura a partir de contribuições teóricas de diferentes autores: Jarvis,[2] Freire,[3] Gallo,[4] Canário[5] e nas perspectivas conceituais da educação continuada e ao longo da vida – presentes no texto da VI Conferência Internacional de Educação de Adultos (Confintea, 2010) e dos sentidos de educar propostos por Skliar.[6]

Desde o mundo grego clássico, o ideal de formação humana ocupa espaço na agenda das ciências humanas e da educação. A Filosofia da Educação é uma área do conhecimento fértil em teorias e concepções, que buscam compreender como as mudanças de pensar e de agir da sociedade influenciam a formação dos indivíduos. Em resumo, na tradição ocidental, a educação tem sido pensada na matriz platônica, que afirma o aprender como recognição. Em Platão, o conhecimento é uma função da alma racional. Quando a alma se encarna em um corpo que nasce, ela se esquece de todas as ideias. A longo da vida, a alma vai, aos poucos, se recordando daquilo que já sabia. Desta forma, o aprender constitui-

[*] Doutorando em Letras. Mestre em Educação; especialista em Direito: ênfase criança e adolescente. Professor no Centro de Ciências Humanas, da Educação da Universidade de Caxias do Sul; coordenador do Programa UCS Sênior – Educaçao e Longevidade. *E-mail*: daagliardi@ucs.br.

[1] A expressão *adulto maior* é usada nos países ibero-americanos, sobretudo os de língua espanhola, para referir-se às pessoas na faixa etária dos 50 anos de idade ou mais.

[2] JARVIS, Peter. Aprendizagem humana: implícita e explícita. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 809-825, jul./set. 2015. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/48387>. Acesso em: 20 mar. 2016.

[3] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

[4] GALLO, Sílvio. As múltiplas dimensões do aprender. In: CONGRESSO DE EDUCAÇÃO BÁSICA: APRENDIZAGEM E CURRÍCULO, 2012, Florianópolis. ANAIS... Florianópolis: UFSC, 2012.

[5] CANÁRIO, Rui. *Educação de adultos*: um campo e uma problemática. Lisboa: Educa, 2013.

[6] SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem*: educar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

se numa recognição, em voltar a saber algo que já se sabia. Na visão de Gallo,[7] essa é a matriz do pensamento educacional e pedagógico ocidental. Na vertente contemporânea, os processos educativos estão arquitetados na noção de ensino e aprendizagem, como algo indissociável. As teorias pedagógicas do século XX, de forma geral, centraram-se neste vínculo: só se aprende aquilo que é ensinado; não se pode aprender sem que alguém ensine. O outro lado desta afirmação é que, se só se aprende aquilo que é ensinado, pode-se controlar o que, como, quanto alguém aprende.

A Sociologia da Educação, a partir dos estudos de Durkheim, busca compreender as relações entre o indivíduo e a sociedade que dela faz parte. A Psicologia da Educação se preocupa em saber como o cérebro humano aprende. Em diálogo com a Sociologia e a Psicologia, a Pedagogia desenvolveu saberes sobre os processos de aprendizagem que se dão na vida familiar, na escola, no trabalho, nas manifestações artísticas e culturais. A Pedagogia desenvolveu diferentes tipologias e práticas, visando o desenvolvimento do ensino e da aprendizagem, numa primeira fase da História da Educação recente, voltadas à escolarização das crianças e dos jovens; em seguida, dirigidas aos outros indivíduos não infantis e, recentemente, sobre a aprendizagem de adultos maiores e idosos, no âmbito da educação escolar e não escolar. Na visão de Canário,[8] a educação de adultos é um fenômeno recente mas não constitui uma novidade. A educação, concebida como processo largo e multiforme, que se confunde com a própria vida, sempre existiu. Porém, recentemente se desenvolveu como um campo específico de práticas pedagógicas e de investigação. Os sentidos de educar ou *os educares*,[9] na perspectiva das múltiplas percepções do ato de educar, têm relação com as experiências vividas e pensadas da ação educativa entre gerações.

O procedimento de Pesquisa Documental, deste ensaio, busca informações na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) – Lei 9.394/1996; no Relatório Delors;[10] no texto da VI Conferência Internacional de Educação de Adultos (Confintea) e no Estatuto do Idoso – Lei 10.741 sobre aprender a ser e a conviver. Estes quatro documentos são fontes importantes, constituem um *corpus*

[7] GALLO, op. cit.
[8] CANÁRIO, op. cit.
[9] SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem*: educar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
[10] DELORS, Jacques. *Educação*: um tesouro a descobrir. Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. São Paulo: Cortez, 1996.

satisfatório para a compreensão das questões da aprendizagem e da socialização da pessoa adulta maior e idosa, na sociedade contemporânea.

A análise destes quatro documentos apresenta pistas capazes de fornecer informações relevantes sobre o direito à aprendizagem de pessoas maiores e adultas, enquanto finalidade para a constituição do ser e do conviver na era do conhecimento. A análise de conteúdo dos quatro documentos em referência mostra que há aproximações conceituais e concepções similares para a sustentação do direito humano à aprendizagem ao longo da vida.

O art. 1º da LDB sinaliza que a ação de ensino e aprendizagem realizada fora da escola pode, e deve, ser considerada como educação, pois os processos formativos, que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e nas organizações da sociedade civil e manifestações culturais constituem o conceito de educação nacional. Esse ideal de processo formativo previsto pela LDB/1996 é complementado pelas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica (DCNEB/2010) ao defender o direito à aprendizagem e ao desenvolvimento de jovens e adultos.

O texto da VI Confintea destaca a aprendizagem ao longo da vida como uma filosofia, um marco conceitual e um princípio organizador de todas as formas de educação, tendo como base os valores inclusivos, emancipatórios, humanistas e democráticos, fazendo parte da visão da sociedade do conhecimento. E, por último, o texto do Estatuto do Idoso (2003) assegura, entre outros, o direito à educação e à convivência.

Aprender a ser e a conviver[11] são dois dos pilares da educação para o século XXI. Na visão do documento, constituem um tesouro a descobrir e, ao mesmo tempo, aprender a conviver, representa um dos maiores desafios da educação contemporânea. A descoberta do outro, possível de se realizar pela convivência, constitui um dos pilares da aprendizagem num mundo cheio de conflitos e intolerância. Com efeito, conviver é sempre uma relação de conflito, pois é uma atividade humana que coloca em diálogo e em contato pessoas que pensam e agem de forma diferente, situação geradora de encontros e desencontros. O filósofo Jacques Derrida[12] questiona se é possível educar para a convivência. O pensamento deste autor apresenta a questão da hospitalidade enquanto acolhida e

[11] DELORS, op. cit.
[12] DERRIDA, Jacques. *De la hospitalid.* Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 2002.

atenção ao outro, no sentido proposto pelo filósofo Emmanuel Lévinas. Neste aspecto, a educação para o convívio é pensada como aquilo que afeta o outro, como afeição, como relação entre diferentes, movimento contrário à hostilidade.

Portanto, esses quatro documentos – dois de abrangência internacional e dois nacionais – constituem marcos importantes para a compreensão, desde a tradição da educação da revolução francesa, do fenômeno da garantia dos direitos à aprendizagem e ao desenvolvimento humano de pessoas maiores e adultas. E mais. No mundo contemporâneo, a alfabetização e a escolarização são insuficientes para o indivíduo ser incluído na dinâmica sociocultural e no exercício pleno da cidadania.

## O direito à aprendizagem na era da informação e da comunicação

O conteúdo dos documentos internacionais, Relatório Delors/1996 e Confintea/2010, que sustenta concepções de políticas e de práticas de aprendizagem, influenciou o discurso e a elaboração de textos nacionais, visando a promoção da educação como direito do cidadão e dever do Estado. O direito à aprendizagem na era da informação e da comunicação configura-se como processo contínuo e ao longo da vida, pois a educação deve estar presente em todas as idades e não há alguma em que não seja inútil aprender.

O estudo sobre o direito à aprendizagem digital se dá em um momento ímpar das ciências humanas e da educação, pois trata-se de um fenômeno transitório, na medida em que a migração de adultos maiores e idosos para o mundo digital poderá não existir daqui a algumas décadas, considerando que os idosos do futuro já terão nascido na chamada era digital. Por outro lado, essas pessoas percebem, descrevem e atribuem significados diferentes na utilização das tecnologias digitais. Há efeitos variáveis na vida diária desse público. Contudo, as finalidades da aprendizagem destinam-se à sociabilidade e à convivência familiar e comunitária.

Acredita-se que a sociabilidade e a convivência possuem potencial mobilizador no âmbito da aprendizagem digital de pessoas adultas maiores e idosas, mesmo quando a tecnologia seja considerada, pelos usuários, complexa e causa de receio. De acordo com Gallo:

> Qualquer relação, com pessoas ou com coisas, possui o potencial de mobilizar em nós um aprendizado, ainda que ele seja obscuro, isso é, algo de que não temos consciência durante o processo. É apenas ao final que aquele conjunto de signos passa a fazer sentido; e, pronto, deu-se o aprender, somos

> capazes de perceber o que aprendemos durante aquele tempo, que nos parecia perdido.[13]

Esta afirmação de Gallo sugere que não é possível saber como alguém aprende. Que o aprender é processo indeterminado. Todavia, a inclusão digital e a aquisição de novas aprendizagens estão sendo destacadas pelas ciências humanas e da educação como atividades responsáveis pelo envelhecimento ativo e saudável. Neste contexto, de reconhecimento e valorização de ações educativas formais e não formais, que contribuem para o envelhecimento e a saúde do idoso, estão associados dispositivos legais e políticas públicas educacionais. A LDB assegura a educação também aos adultos e aos idosos que não tiveram acesso ou continuidade de estudos na idade própria. O texto do Estatuto do Idoso defende a oferta de atividades educacionais em três itens específicos: (1) O direito à educação; (2) A oferta, pelo Poder Público, de oportunidades de acesso do idoso à educação, adequação de currículos, metodologias e material didático aos programas educacionais a ele destinados; (3) O apoio do Poder Público à criação de universidade aberta para as pessoas idosas e o incentivo à publicação de livros e periódicos, de conteúdo e padrão editorial adequados ao idoso, que facilitem a leitura, considerando a redução da capacidade visual.

Os dispositivos pedagógicos, proporcionados pelas tecnologias de informação e de comunicação digital, permitem uma formação aberta, conduzem à reflexão sobre a disjunção – consciência de não saber[14] –, iniciando o jogo da permanente mudança proporcionada pela aprendizagem no contexto da atualização e da aquisição de novos conhecimentos. Diante disso, as pessoas adultas maiores e idosas podem apreciar e saborear o mundo que aí está. De acordo com o pensar de Skliar,[15] contemporâneo não é aquilo que está acontecendo agora, mas aquilo que move, perturba, independentemente de quando é produzido.

Neste sentido, a aprendizagem na velhice tem sido valorizada em termos do desenvolvimento de novas habilidades para a manutenção do envelhecimento saudável. A aquisição de aprendizagem nessa fase da vida possibilita novas experiências sociais, funcionando como estratégia de enfrentamento às perdas

[13] SKLIAR, op. cit., p. p. 3.
[14] JARVIS, op. cit.
[15] Ideia defendida na Aula Inaugural do curso de Doutorado em Educação da Universidade de Caxias do Sul, em 23 de março de 2016, sobre "Epistemologia para a convivência e a diversidade".

naturais que ocorrem, além de permitir a ressignificação dos saberes experienciais. A biografia dos adultos maiores e idosos é modificada pela existência de novos dispositivos de informação e comunicação, pois afetam a convivência e a sociabilidade dos mesmos.

O trecho da letra da música "Envelhecer", de Arnaldo Antunes,[16] sugere poeticamente "envelhecer é viver para ver o que vai acontecer". Assim, o envelhecimento é portador de descobertas, de significados, de perturbações que permitem à pessoa rever seu projeto de vida, seus ideais e expectativas, resultando numa pessoa mais experiente e autônoma. Noutro sentido, aprender a viver é uma questão de educação que tem relação com a hospitalidade e a hostilidade. Aprender a viver é um movimento de transformação, de educar-se e também de ensinar o outro. O aprender possibilita a reflexão sobre o que ainda não se é, compreender melhor a si e empreender projetos de mudança.

Por isso, a aprendizagem na era da informação e da comunicação é uma exigência ética à existência do outro. Pessoas adultas maiores e idosas buscam, em crescente grau, atividades de instituições educacionais, formais e não formais, dirigidas às novas tecnologias de informação e de comunicação. Os saberes da experiência já não são mais suficientes para a manutenção e construção de novas relações humanas. O uso da linguagem digital cria deslocamentos, excessos, perturbações e inquietações para aqueles que não são nativos digitais.

A tecnologia computacional, voltada para a informação e comunicação, pode ser uma importante contribuição para a redução da solidão e do isolamento do idoso, favorecendo a estimulação da mente, o bem-estar, o diálogo com parentes e amigos, aguçando, desta maneira, as relações interpessoais ou promovendo encontros geracionais na Web. Observa-se crescente acesso e uso das tecnologias informacionais por idosos, na busca de autonomia e independência.

O acesso e o uso de equipamentos digitais de informação e de comunicação pelos adultos maiores e idosos movimenta diferentes atores, saberes e contextos. Assim, o processo de aprender torna-se uma espécie de leitura pedagógica das diferenças, na medida em que envolve diversos sujeitos, práticas, finalidades, instituições, que constituem a diversidade do mundo contemporâneo. Aquilo que se ensina produz efeitos diferentes em cada um, porém a aprendizagem é uma

[16] Letra e música de "Envelhecer". Arnaldo Antunes. *Álbum lê lê lê*. Gravadora Rosa Celeste, 2009.

tarefa singular, individual, intransferível, constituída a partir das relações entre os indivíduos, os saberes e o mundo. Aprender a ser e a conviver é uma arte, ou seja, de pensar o outro como qualquer um, uma pedagogia dedicada à singularidade; e ela só pode ser narrada pelo sujeito que aprende.

## Aprendizagem digital e diversidade

Reflexões teóricas sobre os lugares de educação[17] sinalizam que desde os primórdios da educação popular, das associações e dos ateneus, das escolas itinerantes, da animação sociocultural e do desenvolvimento local, a formação integral do ser resistiu a fechar-se nas quatro paredes da sala de aula da escola. Inúmeras iniciativas educacionais na atualidade estão localizadas em espaços não formais, em ambientes de trabalho, no ciberespaço[18] e na vida social. Em síntese, o mundo de hoje é uma grande sala de aula e as tecnologias de informação e comunicação permitiram que os lugares de educação fossem ampliados, de forma rápida e em escala universal.

Os novos lugares de educação redesenham o tempo e os saberes escolares e não escolares. A ação educativa contemporânea aparece na diversidade de práticas (finalidades, modos e públicos), de instituições envolvidas (formais, informais, governamentais e não governamentais) e de educadores ou formadores de adultos maiores e idosos envolvidos com o ato educativo. De acordo com o documento "Declaração da Unesco sobre a Sociedade da Informação" (2013), um dos princípios-chave para o novo milênio é a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade. Portanto, a sociedade da informação deve basear-se no reconhecimento e respeito à identidade do indivíduo, à diversidade cultural e linguística, às tradições e religiões, além de promover um diálogo entre culturas e civilizações.

Outro princípio da Unesco é que cada pessoa deve ter a oportunidade de adquirir as habilidades e os conhecimentos necessários, a fim de compreender, participar e beneficiar-se das Tecnologias de Informação e de Comunicação (TIC) e da economia do conhecimento. A educação continuada de adultos, a atualização

[17] NÓVOA, António. Prefácio. In: CANÁRIO, Rui. *Educação de adultos*: um campo e uma problemática. Lisboa: Educa, 2013. p. 3-7.

[18] De acordo com o vocabulário da língua portuguesa, ciberespaço é constituído por informação que circula nas redes de computadores e telecomunicações. Do inglês *cyberspace* (Dicionário *online* da Língua Portuguesa, Porto Editora, 2016). Disponível em: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa>. Acesso em: 27 mar. 2016.

de conhecimentos, o aprendizado contínuo, o ensino interdisciplinar podem constituir bases para a longevidade em condições adequadas e saudáveis. Assim, aprender no ciberespaço é uma oportunidade para valorizar a diversidade linguística e cultural, a apropriação de novos saberes pelos indivíduos em comunicação.

De forma crescente, a inclusão digital e a diversidade nos processos de aprendizagem de adultos maiores e idosos são perspectivas importantes, na medida em que estimulam a compreensão e o respeito pelo outro numa sociedade marcada pelas diferenças. As redes sociais, os *blogs*, as *wikis*, os tutoriais disponíveis no *You Tube* são aplicativos gratuitos existentes na Web, que permitem a apropriação de informações, o estímulo à aprendizagem, a publicação de informação na complexidade tecnológica, ao mesmo tempo que se tornaram dispositivos populares em diversas esferas da vida em sociedade.

O advento da Web 2.0 trouxe outras facilidades para o ensino e a aprendizagem oportunizados por intermédio dos equipamentos digitais conectados à internet. Para além do acesso à informação, as tecnologias digitais permitem a divulgação da produção autoral de adultos maiores e idosos nas áreas das artes, da literatura, da música, do cinema, da fotografia, etc. Outro aspecto tem relação com a construção de projetos colaborativos, abrindo-se a outras comunidades, reduzindo distâncias e aproximando interlocutores de diferentes culturas e línguas. No campo da literatura, a biblioteca de livros digitais está disponível em diferentes plataformas, disponibilizando em tempo real acervos de livros literários, organizados por gênero, autores, faixa etária, etc., constituindo-se, assim, como um recurso favorável ao desenvolvimento das competências de leitura.

No centro de interesse da aprendizagem digital, marcada pela diversidade, surgem demandas específicas dos processos de ensino e aprendizagem. A autoavaliação, o ensino e a autoformação aparecem como elementos norteadores para as organizações públicas e privadas que lidam com o direito à aprendizagem de adultos maiores e idosos. Às vezes, estes elementos possuem forte relação com a tradição escolar. Noutras, surgem em decorrência da necessidade de dar e receber *feedback,* no âmbito das ações educativas informais.

Noutro sentido, os problemas não resolvidos, durante o processo de alfabetização e escolarização dos indivíduos adultos maiores e idosos, tornam-se evidentes no domínio das tecnologias de informação e de comunicação. A baixa

escolaridade, as dificuldades de domínio da língua materna, resultantes de processos de alfabetização precários, criam dificuldades para quem ensina e para que aprende. Além disso, a linguagem utilizada pelas tecnologias digitais têm predomínio no Inglês, aspecto que estimula, de forma indireta, o conhecimento básico de palavras, expressões ou diálogos em língua estrangeira.

O processo de aprendizagem digital movimenta saberes e habilidades diferentes, estimula o conhecimento interdisciplinar. O uso da informática, como recurso complementar do processo de aprendizagem e de inclusão social pelos adultos maiores e idosos, é aberto e largo; permite o relacionamento, o convívio, a leitura da palavra e do mundo, o acesso aos bens materiais e simbólicos produzidos historicamente.

O uso das TIC pelos adultos maiores e idosos pode gerar benefícios em todos os aspectos da nossa vida diária, considerando sua potencialidade diante de atividades e serviços na área da saúde, assistência social, educação, negócios e cultura. Por isso, a habilitação através da aprendizagem digital de adultos maiores e idosos para o acesso a informações é essencial na perspectiva da construção do conhecimento e promoção da diversidade.

## Aprender a ser e a conviver: um tesouro a descobrir

O ser humano não está sozinho no mundo e a educação não se restringe a procedimentos colocados no espaço e no tempo escolar para concretizar os saberes necessários às demandas da sociedade contemporânea. Por isso, o indivíduo vive "um permanente encontro e desencontro com corpos e vozes de desconhecidos".[19] Estar no mundo ou "[n] a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos".[20] Todavia, na sociedade de massa, de metas de produtividade e de aceleração do tempo, tornamo-nos seres privados, isto é, privados de ver e ouvir, de sermos vistos e ouvidos pelos outros, situação geradora do fenômeno conhecido como a solidão humana na era da comunicação. Essa é uma das contradições da sociedade atual, que foi capaz de criar dispositivos de distribuição e circulação da informação em tempo real, mas não distribui o pertencimento e acolhimento às pessoas na mesma perspectiva.

[19] SKLIAR, op. cit., p. 149.
[20] ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 60.

É perturbador não saber conversar com o desconhecido e não ver o outro. Assim, a hospitalidade transforma-se em hostilidade, o encontro em desencontro, o diálogo em monólogo. Neste aspecto, a educação é chamada a agir na direção do diálogo para o ser e o conviver. A procura pelo contemporâneo aí reside. A descoberta do outro, como alguém diferente de mim, que aprende do seu modo e a partir de suas condições existenciais, é um imperativo ético do tempo presente.

Na visão de Freire,[21] não é no silêncio e no isolamento que os homens se fazem, mas na palavra, no convívio, na ação-reflexão. O diálogo em Freire significa o encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo. Porém, não há diálogo na relação de dominação. Neste sentido, é o diálogo que humaniza, que permite encontrar o outro, descobrir o estranho, realizar a hospitalidade. Em Skliar e Derrida, hospitalidade é sinônimo de atenção, acolhida, rosto, palavra, relação; denota uma ética; envolve o ato de receber o outro, um estranho a mim, um estrangeiro na minha vida, na nossa, na rede de relações humanas.

Portanto, o exame dos quatro documentos da educação, objeto deste ensaio, transita pela compreensão da análise do conteúdo do discurso sobre o ser e o conviver nas organizações educacionais formais e não formais contemporâneas. No Relatório Delors, a descoberta do outro é compreendida no âmbito do viver juntos, visando a desenvolver a compreensão do outro e a percepção das interdependências. Isso possibilita a realização de projetos comuns e preparação para gerir conflitos, respeitando os valores do pluralismo, da compreensão mútua e da paz.

O discurso dos quatro documentos analisados defende que a aprendizagem continuada e ao longo da vida engloba todos os processos que influenciam a formação da pessoa, independentemente da faixa etária e da inserção institucional, e que colocam em movimento novos saberes, para enriquecer as relações humanas, uma experiência dinâmica de mundo, dos outros e de si mesmas.

O quadro abaixo mostra aspectos dos quatro documentos referentes ao conviver, os quais sinalizam a convergência de discurso no contexto da legislação e das políticas voltadas para a educação formal e não formal.

[21] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

Quadro 1 – Comparação – Educação e convívio

| Documento | Educação e convívio |
|---|---|
| LDB/1996 | A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, *na convivência humana*, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e nas organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais (art. 1º). |
| VI Confintea/2010 | O papel da aprendizagem ao longo da vida é fundamental para resolver questões globais e desafios educacionais. Reafirmamos os quatro pilares da aprendizagem, como recomendado pela Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI, quais sejam: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a ser e *aprender a conviver com os outros*. (p. 6) |
| Relatório Delors/1996 | [...] desde a mais tenra idade, vamos progressivamente nos convencendo de que precisamos conviver com os outros se quisermos sobreviver [...] prova que temos de *aprender a viver uns com os outros*. (p. 252) |
| Estatuto do Idoso/2003 | É obrigação da família, da comunidade, da sociedade e do poder público assegurar ao idoso, com absoluta prioridade, a efetivação do direito à vida, [...] ao respeito e à *convivência familiar e comunitária*. (art.3º) |

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos textos dos quatro documentos analisados.

Os grifos do texto do quadro acima são necessários para sinalizar que o discurso dos documentos internacionais e nacionais de direitos humanos, na área da educação, reconhecem a necessidade do convívio humano para a concretização de valores fundamentais. É uma resposta diante da necessária presença do estranho, do estrangeiro, numa sociedade marcada pela mobilidade de pessoas e pela velocidade da comunicação. A percepção da adultização da criança, da juvenilização do adulto e do idoso no mundo contemporâneo são realidades a ser superadas "nesse comum" entre gerações. A educação formal e não formal está desafiada a deixar a criança ser criança, o jovem ser jovem, o adulto a ser adulto e o idoso a ser idoso, sem clichês, falsos modernismos e renúncia à imposição da mercantilização das idades.

Em Arendt, a educação é compreendida como duplo processo. O primeiro tem relação com amar o mundo para que ele não acabe. O segundo processo, configura-se no amar os outros para que não fiquem à própria sorte. Deste modo, a educação transforma o indivíduo e torna-o sensível à presença do outro. Trata-se de conceber a diferença com princípio pedagógico, que cria condições para a abertura da convivência entre desconhecidos. As singularidades entram em relação para a construção de um espaço de amizade, de pertencimento. A

descoberta do outro torna-se herança, é aquilo que afeta a vida de quem se deixa descobrir pela presença do outro.

Enfim, o convívio faz pensar na configuração do ser mais, nas ilimitadas possibilidades de aprender na era da informação e da comunicação digital, na rede de conexões entre pessoas "distantes-próximas" ou "próximas-distantes". Ou seja, saber conviver é deixar o outro em paz, independentemente de onde ele estiver.

## Conclusões

O texto deste ensaio foi estruturado visando a compreensão da aprendizagem de adultos maiores e adultos na sociedade contemporânea, marcada pela forte presença das tecnologias de informação e de comunicação. Ao mesmo tempo, buscou refletir sobre as múltiplas dimensões da aprendizagem, na perspectiva do ser e do conviver. A análise de documentos internacionais e nacionais, considerados fundamentais para a garantia de direitos humanos, numa época conflagrada pelas enormes ameaças e violações, sobretudo dos mais vulneráveis socialmente, mostra desafios e oportunidades para educação em direitos humanos.

Conclui-se que a educação continuada ao longo da vida é iniciativa estratégica para a aquisição de novos conhecimentos, ou de atualização, na perspectiva do saber utilizar as tecnologias de informação e de comunicação no processo de envelhecer, de forma ativa e saudável. Por isso, é a defesa do saber conversar e do ver o outro, de acolher o desconhecido; a hospitalidade vista como valor constituinte do encontro, do diálogo na perspectiva do ser e do conviver. A procura pelo contemporâneo é entendida como a descoberta do outro, como alguém diferente de mim, que aprende do seu modo e afeta as relações humanas.

Neste sentido, o exame dos documentos da educação em referência trouxe alguns elementos que estruturam o conteúdo do discurso sobre o ser e o conviver nas organizações educacionais formais e não formais contemporâneas. A descoberta do outro, compreendida no âmbito do viver juntos, permite a realização de projetos comuns e preparação para gerir conflitos, respeitando os valores do pluralismo, da compreensão mútua, da justiça social e da paz.

Skliar, Freire, Jarvis contribuem com o pensar sobre os sentidos de aprender e educar em uma sociedade em mutação. Se os dispositivos de subjetivação do mundo pós-moderno fabricaram a adultização da criança, a juvenilização do adulto e idoso, a educação será uma das possíveis respostas para a desconstrução

desses equívocos, permitindo que a pessoa seja o que é, valorizando sua história de vida e apreciando aquilo que é patrimônio público material e simbólico.

Se conviver é uma relação de conflito, de pensamento e de ação entre indivíduos diferentes, a educação tem um papel decisivo no sentido de criar as condições para a tolerância e a hospitalidade enquanto vertentes da cultura da paz. Noutro sentido, as instituições formais e não formais de educação estão desafiadas a zelar para que a criança seja protegida como criança, o jovem como jovem, o adulto como adulto e o idoso como idoso, sem clichês ou falsos modernismos impostos pela mercantilização das idades.

**Referências**


ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BRASIL. *Lei 10.741*, de 1º de outubro de 2003. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/pessoa-idosa/legislacao/estatuto-do-idoso>. Acesso em: 20 mar. 2016.

BRASIL. *Lei 9.394*, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Câmara dos Deputados, 2010.

BRASIL. MEC. *Confintea VI:* marco de ação de Belém. Brasília: Unesco, 2010.

BRASIL. MEC. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica.* Brasília: MEC, 2010. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=15547-diretrizes-curiculares-nacionais-2013-pdf-1&Itemid=30192>. Acesso em: 25 mar. 2016.

CANÁRIO, Rui. *Educação de adultos:* um campo e uma problemática. Lisboa: Educa, 2013.

DELORS, Jacques. *Educação:* um tesouro a descobrir. Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI. São Paulo: Cortez, 1996.

DERRIDA, Jacques. *De la hospitalid.* Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GALLO, Sílvio. As múltiplas dimensões do aprender. In: CONGRESSO DE EDUCAÇÃO BÁSICA: APRENDIZAGEM E CURRÍCULO, 2002, Florianópolis. *Anais* ... Florianópolis: UFSC, 2012.

JARVIS, Peter. Aprendizagem humana: implícita e explícita. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 809-825, jul./set. 2015. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/48387>. Acesso em: 20 mar. 2016.

NÓVOA, António. Prefácio. In: CANÁRIO, Rui. *Educação de adultos:* um campo e uma problemática. Lisboa: Educa, 2013. p. 3-7.

SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem:* educar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

UNESCO. *Construir a sociedade da informação:* um desafio global no novo Milênio. Genebra: Reunião da Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação, 2003. Disponível em: <http://www.fbln.pro.br/downloadable/pdf/CMSI_declaracaoprincipios_Genebra2003.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2016.

# O "direito de dizer não" e a constituição em Hegel

Mateus Salvadori*

## Introdução

A eticidade hegeliana é a resposta aos problemas gerados pela concepção formal do direito e da justiça em Kant. A eticidade tem como grande objetivo a libertação da indeterminação, da imediatez e do natural. Isso ocorre instaurando-se a mediação e produzindo, consequentemente, a determinação (nas instituições sociais). Na eticidade, há o processo de autodeterminação nas mediações sociais, a preservação da autonomia individual e o modo como o sujeito se liberta do imediato e entra na segunda natureza. Ela preenche a insuficiência do direito abstrato e da moralidade, através da passagem da relação ética imediata à substancialidade ética, assegurada pelo Estado.

Eticidade corresponde à moralidade objetiva. É a mediação social da vontade livre enquanto princípio orientador. A opinião subjetiva é a mais indeterminada. Portanto, ela exige mediação. O ético, destarte, não se situa em nível do indeterminado. Ninguém é naturalmente ético. "A teoria dos deveres [...] não deve reduzir-se ao princípio vazio da moralidade subjetiva que [...] nada determina."[1] A superação da justiça formal kantiana ocorre por meio da passagem para a eticidade.

A imediatez é superada pela mediação. Onde é que a doutrina do dever busca o seu conteúdo? Como elaborar uma doutrina do dever, do direito e da justiça que não seja formal?

> Uma teoria dos deveres que não seja uma ciência filosófica extrai a sua matéria das relações apresentadas pela experiência e mostra as suas relações com concepções próprias, princípios e idéias, fins, institutos e sentimentos correntes, às quais ainda pode acrescentar, como motivos, as repercussões de cada dever noutras relações morais bem como no bem-estar e na opinião. Mas uma teoria coerente e imanente dos deveres só pode ser o desenvolvimento das relações que necessariamente provém da ideia de liberdade e portanto realmente existem no Estado, em toda a sua extensão.[2]

* Doutor em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Filosofia pela PUCRS. Bacharel em Filosofia pela UCS. Bacharelando em Direito pela UCS. Professor e coordenador do Colegiado de Filosofia pela UCS. Endereço eletrônico: mateusche@yahoo.com.br.

[1] HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: M. Fontes, 1997, § 148.

[2] Idem.

Não há dicotomia entre matéria e forma, conforme defendia Kant. Então, como uma doutrina do dever faz obrigações? Qual a implicação disso com o conceito de liberdade? A vontade "pode e deve figurar-se como uma limitação da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata, limitação dos instintos naturais bem como da vontade moral subjetiva [...]".[3] O dever é uma obrigação frente à subjetividade indeterminada. É necessária a libertação da indeterminação, pois a vontade imediata, ao ser mediada, é superada. A libertação da indeterminação[4] ocorre pela mediação.[5]

> Mas o que na realidade o indivíduo encontra no dever é uma dupla libertação: libertar-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão moral do dever-ser e do possível; liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação objetiva da ação e fica encerrada em si como inativa. No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial.[6]

No dever, pela mediação, há a libertação da indeterminação, do abstrato, do vazio. O trajeto da eticidade é partir do indeterminado para o substancial. O percurso da mediação é o percurso do indeterminado para a substancialidade ética que se concretiza, em última instância, no Estado. Esse é o percurso das instituições sociais, que se dá na objetividade, por meio de uma interpretação objetiva da moralidade.

Hegel critica a concepção de liberdade abstrata. Pode-se sim falar em corporações, em Estado e é nas mediações sociais que se pode falar de liberdade mediada e reconhecida e, portanto, restringida. A lei não pode ser vista unicamente do ponto de vista negativo (liberdade negativa), mas ela é resultado de

---

[3] HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: M. Fontes, 1997, § 149.

[4] HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. Trad. de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular, 2007.

[5] Honneth, na obra *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, afirma: "[...] nem o conceito de Estado de Hegel, nem seu conceito ontológico de espírito me parecem hoje passíveis de serem de algum modo reabilitados." (HONNETH, op. cit., p. 50-51). Desta forma, para reatualizar o pensamento hegeliano, Honneth desconsidera o conceito substancialista de Estado. Segundo Honneth, Hegel apresenta "[...] uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias da autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação". (HONNETH, op. cit., p. 67). Isso se relaciona com a crítica de Hegel ao formalismo kantiano, ou seja, com a crítica de que Kant desconsidera o contexto social.

[6] HEGEL, op. cit., § 149.

mediações (liberdade positiva). A lei não é apenas regulativa, mas também constitutiva.

A honestidade pode ser um princípio de uma comunidade ética que se dá por meio da mediação das vontades. Portanto, o sujeito sabe como se comportar em uma comunidade ética, pois isso é estabelecido e assinalado pelas circunstâncias. "Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume."[7] Quando se atua eticamente não se está atuando imediatamente, mas de modo universal. "O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência."[8]

A primeira natureza é a vontade meramente natural; a segunda natureza equivale às instâncias mediadoras (instituições sociais), ou seja, é aquilo que é criado pela mediação das vontades livres. Hegel abandona a primeira natureza por ela não ser mediada e reconhecida. "O direito que os indivíduos têm de estar subjetivamente destinados à liberdade satisfaz-se quando eles pertencem a uma realidade moral objetiva."[9]

O indivíduo não se realiza fora de uma realidade ética; ele deve ser membro de instituições e não tomado abstratamente. "O direito dos indivíduos à sua particularidade está também contido na substancialidade moral, pois a particularidade é o modo exterior fenomênico em que existe a realidade moral."[10] A substancialidade ética é a particularidade individual mediada e reconhecida. "Nesta identidade da vontade universal e da particular, coincidem o dever e o direito e, no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que têm direitos e direitos na medida em que tem deveres."[11]

Na eticidade, portanto, há uma identidade entre a vontade universal e a particular, ou seja, há uma coincidência entre direito e dever. Por meio do ético, o cidadão tem direitos na medida em que têm deveres e deveres na medida em que têm direitos. Segundo Hegel, há uma mútua restrição entre direitos e deveres. "No direito abstrato tenho eu um direito e um outro tem o dever correspondente. Na moralidade subjetiva, o direito da minha consciência e da minha vontade [...] são

[7] HEGEL, op. cit., § 151.
[8] Idem.
[9] Ibidem, § 153.
[10] Ibidem, § 154.
[11] Ibidem, § 155.

idênticos ao dever e só como dever-ser são objetivos."[12] Rawls destaca que "não adquirimos conhecimento moral através do procedimento do IC. Somente adquirimos conhecimento moral naquilo que Hegel denomina *Sittlichkeit*".[13]

Na eticidade (moralidade objetiva), o direito somente se afirma como direito quando é também um dever. Portanto, o escravo, por não ter direitos, não pode ter também deveres. O direito contém em si o dever. Isso torna possível a eticidade: a convivência nas instituições sociais. O "espírito do povo" fundamenta a eticidade.

O conceito se efetiva desde o mais natural e o imediato até o mais determinado, ou seja, vai do subjetivo e do contingente do conteúdo para a sua essência substancial. Esse é o trajeto do conceito: do natural ao substancial, do mais imediato ao mais concreto. Uma vontade sem liberdade é uma vontade morta. A vontade é uma vontade livre. A crítica de Hegel à concepção ética e jurídica da filosofia kantiana aparece de forma mais contundente na distinção feita entre a moralidade e a eticidade. Hegel embasa as suas ideias jurídicas, morais e políticas não na via contratualista, na ideia de natureza como em Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, mas na fundamentação ética do político.

Hegel insere um novo conceito nesse debate, a saber, o conceito *segunda natureza*, essa se opondo à ideia do natural, que significa imediatez e indeterminação. Esse novo conceito passa a significar determinação e mediação. Assim, a segunda natureza é o local onde se desenvolvem as instituições sociais.

Sem mediações, ou seja, de forma natural há apenas o livre-arbítrio; a liberdade só é possível na segunda natureza através das mediações. A primeira natureza corresponde ao imediato, ao instinto, à vontade natural. A segunda natureza trata do processo, do movimento da concretização da liberdade.

O princípio fundador da ciência do direito é a liberdade (vontade livre) e ela se realiza através das determinações. "Cada fase do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o seu direito particular porque é existência da liberdade numa das determinações que lhe são próprias."[14] No início de sua exposição, o conceito é abstrato. Através das determinações, ele vai se enriquecendo. É no Estado que ela encontra a sua plena concretização.

Na tríade do Espírito Objetivo, Hegel trabalha com os conceitos de pessoa, sujeito e cidadão. A pessoa é detentora da vontade, como livre-arbítrio; o sujeito é

[12] Idem.
[13] RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: M. Fontes, 2005. p. 382.
[14] Ibidem, § 30.

detentor da vontade livre subjetiva, e o cidadão da vontade livre objetiva. No direito abstrato, Hegel trata da pessoa do direito. Pessoa é o indivíduo com capacidade jurídica (deveres e direitos). Qualquer pessoa é sujeito (tem o direito de não ser visto como objeto). A plenitude, porém, só é alcançada no Estado, onde o indivíduo se torna cidadão (do Estado). Para Hegel, "o direito é o existir da vontade livre [...], vontade autoconsciente, cujo conteúdo é a liberdade".[15]

## O "direito de dizer não" como instância mediadora das determinações ético-políticas

As instâncias mediadoras das determinações ético-políticas ocorrem através da família, dos estamentos, das corporações, da opinião pública e do *direito de dizer não*. Serão aprofundados, neste capítulo, a opinião pública e o *direito de dizer não*, considerado como uma espécie de desobediência. O *direito de dizer não* e a desobediência civil são direitos dos cidadãos de se manifestarem contra o ordenamento jurídico caracterizado como injusto. Apesar de parecer um direito contra o próprio direito, a desobediência civil é um reforço para possíveis reformas na legislação.

A família é a base ética do Estado. Sendo a "substancialidade imediata do espírito",[16] a família é determinada pelo amor, sentimento que a unifica. A partir dela, o indivíduo passa a ser tratado como membro (*Mitglied*) e não mais como pessoa (direito abstrato) e sujeito (moralidade). A família é transitória, seja com o amadurecimento dos filhos ou com a morte dos pais. A base da família está no casamento e através dele a individualidade de cada um dissolve-se. O casamento é a "relação ética imediata".[17] Só há casamento se houver o consentimento de ambos. O mero formalismo não é suficiente para o casamento, pois o mesmo é uma relação ética. Isso implica o abandono dos sentimentos imediatos.

No casamento, caracterizado como uma relação ética e não uma relação natural, a escolha de se casar e com quem casar envolve uma ação ética da liberdade, correspondendo à segunda natureza. Portanto, o casamento não se esgota no contrato. Ele vai além do formalismo contratual. A individualidade de cada sujeito encontra-se dissolvida e superada na relação mediada que ocorre nessa primeira forma de vida comunitária. A realidade externa da família é a propriedade familiar. A propriedade não é apenas aquilo que satisfaz as carências

[15] SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 329.
[16] Op. cit., § 158.
[17] Ibidem, § 161.

dos membros da família, mas satisfaz também o *ser coletivo* da família. Já os filhos não representam os laços externos da família, mas a união interna, substancial. O dever dos pais é fazer com que seus filhos sejam disciplinados e educados para a convivência social. A dissolução da família pode ocorrer ou com a morte dos pais ou se os filhos constituírem outras famílias. As dissoluções das famílias geram novas famílias e pessoas reconhecidas. Faz-se necessário, destarte, a inter-relação entre as famílias devido suas necessidades e carências. Sem o contexto social não há uma realização plena do indivíduo. Somente através da mediação nas instituições é que a liberdade se concretiza. Há a associação em corporações devido à necessidade. Elas são a segunda família. Ao explicar as corporações, Hegel afirma:

> A natureza (de acordo com a sua particularidade) do trabalho na sociedade civil divide-se em vários ramos. O que há em si de uniforme nesta particularidade alcança a existência na confraria, como algo de comum, e então o fim, no particular interessado e para o particular orientado, é concebido também como universal. O membro da sociedade civil torna-se, segundo as suas particulares aptidões, membro da corporação cujo fim universal, desde logo, concreto e não sai dos limites que são próprios aos negócios e interesses privados das indústrias.[18]

A sociedade civil constitui-se em torno das necessidades dos indivíduos. Há nela a ausência de um "sentimento ontológico de pertença social".[19] A necessidade ocorre através da possessão da propriedade e pelo trabalho. A administração da justiça tem como objetivo a proteção da propriedade. Cada um, visando à resolução de sua necessidade, acaba auxiliando na resolução das necessidades dos outros. "A união em grupos diferenciados, motivados por interesses comuns e por intercâmbios recíprocos para a sua satisfação, dá lugar às diferenças de classe (Stände)."[20]

Devido à existência de várias formas de produção e, portanto, de trocas, há o surgimento de grupos com interesses comuns. Pertencendo a uma classe social, o indivíduo é membro da sociedade civil (segunda base do Estado, sendo que a família é a primeira). Somente com a classe social, o indivíduo preenche o vazio deixado na dissolução da família. A corporação visa a estabelecer uma unidade entre a particularidade individual e a universalidade do coletivo.

---

[18] HEGEL, op. cit., § 251.
[19] SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. 2. ed. Fortaleza: Uece, 2009. p. 140.
[20] WEBER, Thadeu. *Hegel:* liberdade, Estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 119.

Ser membro de um Estado é ser membro de uma corporação. Entre as corporações, há aquela que cuida da burocracia estatal. Nem todos participam dessa corporação, dessa classe universal. "Na opinião pública [...], todavia, pode cada qual encontrar os meios de se exprimir e de fazer valer a opinião subjetiva que possui do universal."[21] Assim, os cidadãos podem expressar o seu ponto de vista e os seus desejos.

> A liberdade subjetiva formal de os indivíduos terem e exprimirem os seus juízos próprios, a sua própria opinião sobre os assuntos públicos manifesta-se no conjunto de fenômenos a que se chama opinião pública. Nela, o universal em si e para si, o que é substancial e verdadeiro encontram-se associados ao que lhes é contrário: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, portanto, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É, ao mesmo tempo, o essencial e o inessencial.[22]

Por meio da opinião pública, a opinião dos povos passa a ser conhecida. Porém, essa opinião ocorre de forma inorgânica e subjetiva e não de forma orgânica, por meio das mediações dos estamentos. A opinião pública tem o direito de não aceitar as decisões do governo. O fundamento ético da Constituição não aceita que a força seja o caminho para as decisões políticas. A base deve ser os hábitos e os costumes dos povos.

Isso é manifestado através da opinião pública, mesmo ela sendo contingente. Ela é "apreciada, porque, sem contingência, não há alternativa e, sem estas, não há liberdade".[23] Há, nela, tanto o verdadeiro quanto o falso. Encontrar o verdadeiro é tarefa dos grandes homens. Ela contém os princípios "substanciais eternos da justiça: o conteúdo verídico e o resultado de toda a constituição, da legislação e da vida coletiva em geral na forma do bom-senso humano, e o dos princípios morais imanentes em todos na forma de preconceitos".[24]

> A opinião pública tem seu lugar lógico e legítimo na filosofia política [...]. Ora, ele aí situa a opinião pública justamente no interior da Constituição, na parte que fala do Poder Legislativo. O estatuto do político na sua totalidade da *Filosofia do Espírito* trata de uma análise filosófica da idéia de política, portanto de sua articulação no interior de um movimento ideal que constitui o

[21] HEGEL, op. cit., § 308.
[22] Ibidem, § 316.
[23] WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política*: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: Edipucrs, 2009. p. 162.
[24] HEGEL, op. cit., § 316.

> lógico do político. Na medida em que a opinião pública faz parte desta totalidade lógica do político, ela é, portanto, um conceito político.[25]

Hegel visa a que o Estado atue nas esferas das instituições sociais. Mas, não de forma autoritária, pois isso anularia a liberdade. O ideal é salvaguardar tanto a universalidade (coletividade) quanto a subjetividade (individualidade). Conforme Vaz, o "titânico esforço especulativo de Hegel, para o qual a liberdade é, simplesmente, o caminho e o fim da filosofia".[26]

O cidadão tem o direito de participar nos espaços públicos. O Estado não pode interferir nisso. A liberdade de comunicação pública, na época de Hegel, era composta pela imprensa (*Presse*) e pelo discurso oral (*mündliche Rede*). A opinião pública se dá por meio da participação nas assembleias dos Estados e do seu conhecimento através da publicidade. Por meio dela, os cidadãos se formam e informam. A liberdade de imprensa não significa escrever o que se deseja. Isso será igual à "liberdade de fazer o que se quer".[27] Ter liberdade de expressão não é ser irresponsável. A vontade livre somente se concretiza dentro de instituições políticas e sociais.

> A opinião pública tem duas funções importantes. Uma delas é trazer à atenção do governo queixas e desejos do eleitorado, provendo assim o governo de uma compreensão mais plena do que as pessoas têm em mente e de suas necessidades e dificuldades mais urgentes. A outra função da opinião pública é trazer os problemas e ideias do governo para o coletivo dos cidadãos, de maneira que eles adquiram um senso político e um conhecimento daquilo sobre o que se baseiam as decisões e políticas do governo esse intercâmbio ocorre nos debates da assembleia dos Estados [*Estates*].[28]

Se os indivíduos concluírem que os encarregados das atividades do Estado não são competentes, não há a possibilidade de realização do reconhecimento. O povo está satisfeito quando os encarregados das funções públicas são os mais capazes para tais cargos. Quando o povo está bem-informado não é possível manipulá-lo.

---

[25] BAVARESCO, Agemir. A contradição da opinião pública em Hegel. In: SOUZA, Draiton Gonzaga (Org.). *Amor scientiae*: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 40.
[26] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII*: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 1999. p. 127.
[27] HEGEL, op. cit., § 319.
[28] RAWLS, op. cit., p. 410.

Por meio da opinião pública é que ocorre a formação política dos cidadãos. E é possível, por meio dela, utilizar o *direito de dizer não*. O que não se quer é um poder sendo exercido de forma despótica e totalitária. O Estado é compreendido em Hegel como racional. Porém, isso não exclui a possibilidade de Estados tirânicos e injustos. Por isso, o *direito de dizer não* é essencial para os cidadãos superarem a atuação injusta do Estado.

> Suportar um Estado não significa que se deva submeter passivamente à opressão existente. Compete aos cidadãos acionar, pelo direito à crítica, os meios de resistir a este estado de coisas e de transformá-las à medida que progride a consciência do que é a emergência de uma liberdade necessária. Quando os indivíduos comportam-se em relação ao Estado como se ele fosse uma substância inerte e fixa, abre-se um período de degradação da livre organização social. [...] O exercício do direito, a atividade do pensamento e o pensar do cidadão perfazem e desenvolvem o conceito do Estado.[29]

O Estado não pode impor decisões sobre os cidadãos sem o consentimento dos mesmos. Eles devem reconhecer as decisões. Por meio da opinião pública é que se exige uma explicação das decisões do Estado. Porém, nem sempre ela expressa o necessário. Mesmo estando submetida ao acaso, a opinião deve ser sempre conscientizada. Somente assim tem-se a concretização do *direito de dizer não*. A vontade não pode aceitar o injusto somente porque ele foi imposto.

> Para Hegel, os que vivem no Estado, que contemporaneamente são todos, encontram nele sua satisfação para o seu saber e querer, e já o reconhecem como o mais racional, como o ético, pois, inclusive os que discordam dele e querem reclamar seus direitos, encontram aí sua possível justificação ética.[30]

Na moralidade, Hegel apresenta a concepção da liberdade subjetiva. É o momento em que o sujeito está consciente do seu processo de determinação de si. Portanto, o Estado não deveria dominar e impor a sua vontade sobre o sujeito. O Estado é a atualização do reconhecimento de cada indivíduo nas determinações do todo. O indivíduo, sabendo de sua liberdade, limita a ação de um Estado histórico despótico. Somente diante da ignorância dos indivíduos em relação à sua liberdade é que são possíveis Estados despóticos.

> Uma interioridade cultivada, crítica, constitui uma das melhores garantias contra todas as tentativas que visam à sujeição do homem, tornando-se, portanto, uma condição para o desenvolvimento da liberdade, sem a qual

[29] ROSENFIELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995. p. 231.
[30] MÜLLER, Rudinei. *A crítica de Hegel ao formalismo kantiano*: o argumento especulativo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2012. p. 125.

> qualquer comunidade pode vir a ser opressora em relação à vida individual. Trata-se de criar as condições que tornem possível uma coincidência efetiva entre a finalidade da ação moral e a finalidade da ação política.[31]

O direito, enquanto conceito, efetiva-se nas relações sociais, como, por exemplo, na legalidade da troca. É possível verificar, na troca, a determinação da igualdade e da justiça. A jurisdição se faz necessária para gerar a ordem. Através da jurisdição é possível viver na sociedade exercendo a sua liberdade. Apenas afirmar que os homens são iguais não basta. É necessário também viver isso subjetivamente na exterioridade das coisas. É por meio da cultura que a jurisdição efetiva-se na eticidade. A teoria política hegeliana visa, em última análise, formar o cidadão para a prática da liberdade, elevando a sua consciência à forma universal da cultura.

O Estado é regido pela racionalidade (e não pela força) ao aceitar que o povo expõe, por meio da opinião pública, a sua visão. Ao expor a sua opinião sobre assuntos públicos, o povo está exercendo a sua liberdade por meio de sua opinião. A imprensa forma a opinião pública. Por isso, ela não pode tratar os assuntos de forma descompromissada. Claro que a opinião está no terreno da contingência e da aparência, pois ela está embasada no imediato e não no racional.

Além disso, o exposto pelo povo pode estar embasado em seus interesses particulares. Imprecisões em suas deliberações são comuns, pois o povo não tem domínio sobre os assuntos estatais. O particular, o indivíduo tem seu papel no todo, no coletivo, no Estado. O Estado é a plena concretização da liberdade. Porém, mesmo ele pode cometer exageros. O *direito de dizer não* é uma conquista para o povo, pois quando o Estado comete um exagero, o povo pode opor-se a essa decisão.

> A força da opinião pública e o direito de oposição precisam estar assegurados. Aí está a importância dos estamentos, como órgãos mediadores entre governo e o povo. Sem os estamentos (com a função de mediação) o Estado fica totalitário e o poder do príncipe, ou de um presidente, arbitrário. O fortalecimento das instituições de mediação é o núcleo-chave para o limite do poder político. [...] A liberdade de expressão implica o direito do cidadão em "dizer não" e de poder fazê-lo publicamente. A própria desobediência civil deveria ser situada nesse contexto.[32]

[31] ROSENFIELD, op. cit., p. 110.
[32] WEBER, Thadeu. Direito e justiça em Kant. *Revista de Estudos Constitucionais, Hemenêutica e Teoria do Direito* (RECHTD), v. 5, n. 1, p. 38-47 jan./jun. 2013.

Os cidadãos devem conhecer as leis e devem aceitar apenas as leis justas. Esse assunto é desenvolvido por Hegel na administração da justiça (jurisdição), segundo momento da sociedade civil. Na jurisdição, Hegel investiga a contingência e a arbitrariedade do conteúdo e da aplicação das leis e também estuda a acessibilidade e o conhecimento das leis.

Caso a lei esteja a favor do injusto, os cidadãos têm a possibilidade, por meio do *direito de dizer não*, de não aceitar a lei injusta e se opor a ela. A lei (*Gesetz*) simboliza o direito positivo, que não é caraterizado pelo formalismo nos moldes kantianos, mas é resultado de mediações sociais, dos costumes, do *ethos* de um povo. "O que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que, com justiça, é e vale; é a lei. Tal direito é, segundo esta determinação, o direito positivo em geral."[33]

A figura do juiz aparece na aplicação do direito em um caso concreto. Devido à grande quantidade de leis, o juiz é quem decide, mesmo se a solução para o litígio não for evidente. Se não fosse dessa forma, a aplicação da lei seria mecânica. Porém, deixar tudo para o juiz decidir (discricionariedade do juiz) também é um problema, pois o conflito é inerente ao pensamento. "O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma de sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação."[34] Assim, Hegel defende a necessidade de uma legislação positiva em contraposição ao direito consuetudinário (nos moldes de Friedrich Carl von Savigny, fundador da Escola Histórica). "Quando os direitos consuetudinários chegam a ser reunidos e codificados [...], a coleção assim constituída é o código."[35]

Outro problema enfrentado pelo aplicador do direito, além do conflito entre as leis, é a arbitrariedade de conteúdo das leis. Isso fica visível na seguinte citação:

> Pela razão ou por qualquer condição precisa que o conceito forneça, não é possível determinar se a um delito corresponde uma punição corporal de catorze pancadas ou de catorze pancadas menos uma, uma multa de cinco ou de quatro dinheiros, uma pena de prisão de um ano ou de trezentos e sessenta e quatro dias, ou de um ano mais um, dois, três dias. E, no entanto, uma pancada, um dinheiro, uma semana ou um dia de prisão, a mais ou a menos, constituem uma injustiça.[36]

[33] HEGEL, op. cit., § 211.
[34] Idem.
[35] Idem.
[36] Ibidem, § 214.

Portanto, na administração da justiça, há o espaço para a contingência e não existe a completude da lei. Contingência, arbitrariedade e contradição fazem parte do conteúdo e da aplicação da lei. "A lei não estabelece essa última determinação que a realidade exige, confiando-a ao juiz dentro de limites que são um mínimo e um máximo."[37]

As leis visam proteger os indivíduos – pessoa de direito – de possíveis danos que lhes ocorrem. "O homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano."[38] Assim, o foco da lei, em Hegel, não é apenas o legislar, mas, além disso, ela é o pensamento, é a cultura situada no espaço e no tempo. É o justo. Ao ser aplicada, a lei visa à forma universal; porém, sendo que cada caso tem a sua peculiaridade, há o espaço para a contingência. "A realidade objetiva do direito está, por um lado, em existir para consciência, ser algo que se sabe, e, por outro lado, em ter a força e o valor reais e ser conhecido nesse valor universal."[39] Por isso, além do direito existir para a consciência, ele deve ser acessível a todos.

Todas as pessoas são iguais, com direitos e deveres. O homem vale enquanto homem e não devido à sua nacionalidade ou à sua religião. Todas as pessoas (de direitos) são titulares de direitos sendo, portanto, sujeitos. Os sujeitos não devem ser tratados como coisa. Hegel critica os que visam fazer da lei um conhecimento de poucos, excluindo os que não a dominam.

> Pendurar as leis tão alto, como fez Denis, o Tirano, que nenhum cidadão as pode ler, ou enterrá-las debaixo de um imponente aparato de sábios livros, de coleções de jusrisprudência, opinião de juristas e costumes, ainda por cima em língua estrangeira, de tal modo que o conhecimento do direito em vigor só seja acessível àqueles que especialmente se instruam, tudo isto constitui uma única e mesma injustiça. Os governantes que, como Justiniano, deram ao seu povo uma coleção, mesmo informe, de leis, ou, melhor ainda, um direito nacional num código definido e ordenado, não só foram grandes benfeitores, como tal venerados, mas também efetuaram um grande ato de justiça.[40]

O direito e as leis devem ser um conhecimento para todos e não apenas para alguns que dominam um pretenso saber acerca das leis. E, elas devem ser simplificadas. A linguagem jurídica deve ser acessível a todos. Hegel critica o

[37] HEGEL, op. cit., § 215.
[38] Ibidem, § 209.
[39] Ibidem, § 210.
[40] Ibidem, § 215.

direito romano, por exemplo, pois ele reteve "uma quantidade de regras e em particular de expressões próprias das solenidades [...] em vez de serem substituídas por regras intelectuais e expressões adequadas".[41] Somente conhecendo as leis de sua cultura é possível falar em autodeterminação e liberdade. Além disso, é impossível conquistar um código completo e pleno. "Exigir de um código a perfeição, querer que constitua algo de absolutamente acabado e não admita qualquer acréscimo [...] são erros que assentam no desconhecimento da natureza dos objetos finitos, como seja o direito privado."[42] O direito, fazendo parte dos objetos finitos, não é perfeito, mas está sempre sendo construído e reformulado para tal.

Hegel rompe com toda dicotomia entre conteúdo e forma e tenta mostrar que o mais imediato é o mais abstrato. Há momentos históricos que foram decisivos para a conquista do princípio da liberdade. Assim, Hegel apresenta a ideia da liberdade sendo concretizada nas instâncias mediadoras das instituições sociais. Nenhuma instância social poderá não valorizar esse princípio. "Pela decisão, afirma-se a vontade como vontade de um indivíduo determinado e como diferenciando-se fora dele em relação a outrem",[43] ou seja, a vontade se determina e se concretiza quando decide.

Não há determinação sem decisão e ela é a expressa do princípio pressuposto, a saber, da vontade livre. "A vontade imediata é também formal por causa da distinção entre a sua forma e o seu conteúdo."[44] O princípio da liberdade, inicialmente, está indeterminado; é necessária, portanto, a decisão, a determinação.

Dizer que a liberdade é o querer significa dizer que o que se quer é a maior indeterminação. Só se pode falar em vontade livre no direito abstrato, na moralidade e na eticidade através de suas mediações. A contradição do arbítrio está no fato de que há um conteúdo finito (eu quero isto) e uma forma infinita. Portanto, o arbítrio é um momento da liberdade, mas não é a liberdade mediata e reconhecida.

A racionalidade é o resultado do processo de mediação. O racional, destarte, é o efetivo (e não o real), pois ele permaneceu no processo de mediação do real. O princípio da liberdade tem um conteúdo e uma base histórica. Kant não aceita

[41] HEGEL, op. cit., § 217.
[42] Ibidem, § 216.
[43] Ibidem, § 15.
[44] Idem. § 15.

isso, pois o critério de moralidade não pode ser particular e contingente. Para Hegel, o princípio tem sim uma base histórica, mas também tem uma fundamentação lógica (que está provado na *Ciência da Lógica*). O conceito nunca se realiza plenamente.

A ideia é o conceito realizado, mas o conceito está no processo de efetivação. O princípio precisa se realizar em suas diferentes configurações. A purificação dos instintos representa "[...] a necessidade de os libertar da sua forma de determinismo natural imediato, da subjetividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência que lhes é substancial".[45]

> Ora, a verdade deste universal formal, que é indeterminado para si e só na matéria encontra a sua específica determinação, é o universal que a si mesmo se determina, a vontade, a liberdade. A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também livre para si: é a Ideia em sua verdade.[46]

As extravagâncias da liberdade da comunicação pública são cobradas pelas leis do Estado. Os excessos devem ser punidos e responsabilizados por dispositivos legais. Conforme Bavaresco, "[...] a supressão pura e simples da imprensa conduz sempre à revolta do cidadão e isso é contrário à natureza mesma da liberdade de expressão".[47] Além do direito de expressar o que pensa, o cidadão tem o dever de se responsabilizar por aquilo que expressou.

Liberdade, portanto, é dizer e fazer o que se quer, mas ser responsável por aquilo que se diz e se faz. Por meio da opinião pública, o cidadão participa ativamente do processo político. A elaboração das leis deve levar em consideração a opinião pública. O dizer do cidadão tem o seu direito garantido através das leis e das disposições do direito. A opinião pública, para Hegel, está garantida através da racionalidade da constituição, na solidez do governo e da publicidade das assembleias estamentais.[48] "A garantia direta da comunicação pública deve sempre ter em conta o fato de que a expressão livre da opinião é, em si, um direito objetivo no Estado."[49]

---

[45] HEGEL, op. cit., § 19.
[46] Ibidem, § 21.
[47] BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001. p. 120.
[48] HEGEL, op. cit., § 319.
[49] BAVARESCO, op. cit., p. 120.

**Uma fundamentação ética e não formal da Constituição**

A Constituição é a própria organização do Estado. "A constituição política é [...] a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo."[50] A base ética que sustenta a Constituição é o "espírito do povo" e "este é constituído por toda a história de um povo, suas origens, seus costumes e hábitos, sua cultura, seu *ethos*. A Constituição de um Estado, portanto, é o próprio *espírito do povo*."[51] Ao tratar da Constituição política, da Constituição que é a própria organização do Estado, Hegel rompe com o formalismo kantiano. Em Kant, não há uma fundamentação moral do direito. Em Hegel, ao contrário, o direito e a política fundamentam-se no ético.

A Constituição política de Hegel não é formal, nem normativa, nem valorativa.[52] *Não formal* significa uma constituição política e não meramente escrita; representa o próprio organismo político e não um mero documento escrito; por isso, mesmo se um Estado não tem uma constituição escrita, ele tem uma constituição ético-política, pois ela representa o *ethos* de um povo; *não normativa* significa que a Constituição é o *espírito do povo* de um país e não meramente a constituição com suas normas jurídicas, no sentido de ser a lei suprema de um país. Somente compreendendo isso é possível entender a função da eticidade no sistema hegeliano; por fim, *não valorativa* demonstra a diferença da concepção hegeliana acerca da Constituição das demais Constituições, que garantem os direitos fundamentais da liberdade e a separação dos poderes.

A Constituição é o princípio articulador da vida interna do Estado; por meio dela, todos os cidadãos participam do Estado através dos direitos e deveres. Não há Estados com leis e Constituições perfeitas que possam fornecer princípios éticos a outros Estados. Cada Estado tem a sua Constituição, que é resultado de sua história e de sua cultura. Assim, o povo participa ativamente das decisões políticas e jurídicas. A Constituição não é meramente um documento positivado, mas é a própria vida do Estado.

Portanto, a Constituição não é uma categoria jurídica, legalista, formal, mas ético-política. Ela deve representar o próprio *espírito do povo*. A Constituição em Hegel não representa apenas os documentos constitucionais escritos. "Todos os Estados, ou melhor, todas as formações políticas têm uma Constituição, e não

[50] HEGEL, op. cit., § 271.
[51] WEBER, op. cit., 2009, p. 157.
[52] BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*: direito, sociedade civil, Estado. 2. ed. São Paulo: Brasiliense/Unesp, 1991. p. 96.

somente aquelas que apresentavam, no sentido já dominante na época de Hegel, uma Constituição escrita."[53]

A pergunta: *Quem deve fazer à Constituição?*, não tem sentido no pensamento hegeliano. É uma pergunta atomista. "O conceito positivo que Hegel tem da Constituição está estritamente relacionado com a concepção orgânica do Estado, insistentemente contraposta à teoria atomista predominante, típica dos jusnaturalistas."[54] Para ele, a Constituição, sendo fundamentada pelo *espírito do povo*, faz parte da cultura do país.

> Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da Constituição. Querer dar a um povo *a priori* uma constituição *a priori*, até quando ela seja em seu conteúdo mais ou menos racional, é uma fantasia que não tem em conta o elemento que faz dela mais do que um ser de razão. Cada povo tem, por conseguinte, a constituição que lhe convém e se lhe adequa.[55]

A Constituição, portanto, depende da consciência de cada povo e cada povo tem a sua Constituição, ou seja, a que lhe convém, conforme salienta Hegel. Pensar a Constituição de forma apriorística é cair no formalismo e é justamente isso que Hegel visa a superar.

Para os jusnaturalistas contratualistas, o Estado é formado pela união de indivíduos. Hegel discorda disso e afirma que o Estado não pode ser analisado pelo viés atomista, pois o Estado é estamental. A função dos estamentos é fazer a mediação entre o governo e o povo.

Um povo sem estamentos é um povo sem Estado. É mera massa, mera multidão. Os estamentos têm como função impedir "o poder arbitrário do príncipe; [...] defender os interesses particulares junto aos interesses coletivos. Algumas dessas funções são hoje exercidas pelos sindicatos, pelas associações de bairro, etc."[56]

> Consideradas como órgãos de mediação, as assembléias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares. Simultaneamente significa tal situação uma comum mediação

[53] BOBBIO, op. cit., p. 96-97.
[54] BOBBIO, op. cit., p. 98.
[55] HEGEL, op. cit., § 274.
[56] WEBER, op. cit., 2009, p. 160-161.

> com o poder governamental organizado de modo a que o poder do príncipe não apareça como extremamente isolado nem, por conseguinte, como simples domínio ou arbitrariedade, e assim que não se isolem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico.[57]

Portanto, a Constituição de um Estado é a unificação de uma sociedade dividida em grupos com interesses diversos. Segundo Bobbio, isso denota o não liberalismo hegeliano, pois "o Estado liberal pretendia eliminar os grupos intermediários, o de Hegel os incorpora e tenta compô-los numa unidade superior".[58]

A Constituição não sofre grandes mudanças, mas apenas adaptações. Cada povo, com seu espírito, têm a sua Constituição. Não é possível receber uma Constituição pronta de fora. Os espanhóis, por exemplo, recusaram a Constituição oferecida por Napoleão a eles, por achá-la estranha à sua cultura.

Cada povo tem o seu espírito, a sua cultura. Não é possível criar um critério *a priori* como o imperativo categórico que sirva como procedimento para o direito e para a justiça. Em Hegel, há uma unidade do ético com o político; em Kant, não. "Em Hegel, o Estado é o detentor da substancialidade ética. Em Kant, as normas jurídicas são insuficientes, para realizar as exigências do imperativo categórico. Agir de acordo com as leis do Estado é insuficiente para agir moralmente."[59] Como pensar uma revolução constitucional? Segundo Hegel,

> a constituição incorpora ideais que necessariamente transcendem os limites e as imperfeições de suas cláusulas particulares. Esses ideais – que visam incluir mais pessoas na vida civil e democrática e expandir (e aprofundar) nossa liberdade e nossa igualdade – estão implícitos desde o início junto com a tradição que prepara e segue a adoção da constituição, mas eram interpretados de maneira estreita. A jurisprudência constitucional e a legislação ordinária normalmente são orientadas para preservar a coerência do sistema jurídico, sem pôr em questão esses ideais. Com o tempo, todavia, a jurisprudência constitucional normal decompõe-se como resultado do desencontro entre o ideal constitucional e a realidade constitucional. A crise constitucional resultante reclama um questionamento mais radical dos ideais constitucionais que pode levar, com o tempo, à adoção de um paradigma constitucional ou um esquema interpretativo inteiramente novos. Nos termos de Hegel, os velhos ideais constitucionais são simultaneamente preservados, suprimidos e elevados a um plano superior.[60]

[57] HEGEL, op. cit., § 302.
[58] BOBBIO, op. cit., p. 101.
[59] WEBER, op. cit., p. 158-159.
[60] INGRAM, David. *Filosofia do direito*. Trad. de José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 108.

Para que haja uma estabilidade nas leis é necessário que o direito individual (privado) seja reconhecido por todos. "Não compete ao livre-arbítrio da subjetividade do indivíduo violar o que está por lei estipulado. [...] O crime não é mais apenas uma violação da liberdade de outrem, mas do universal *efetivamente* reconhecido por todos."[61] A atomização de atos particulares não compromete mais o conceito da eticidade. A solidariedade faz parte de uma sociedade unida e coesa.

Cada época e cada lugar têm a sua cultura. É no Estado que há a efetivação da liberdade concreta. Isso se traduz pela conexão existente entre a universalidade do Estado e a particularidade dos indivíduos. Hegel não aceita uma forma estatal que se impõe autoritariamente sobre os indivíduos. Ele defende, contudo, um Estado que salvaguarda a liberdade. "A identidade substancial entre o Estado como fim supremo (*Endzweck*) universal e os interesses particulares dos indivíduos manifesta-se politicamente em um sistema de direitos e deveres."[62] A culminação do processo do desenvolvimento do conceito ocorre no Estado. Portanto, o Estado é a ideia plena da liberdade. As relações humanas são substanciais e não contratuais.

O pensamento hegeliano acerca da família, da sociedade civil e do Estado tem suas bases na concepção aristotélica de *pólis*. "O todo não é um conjunto de indivíduos isolados numa relação negativa de mútua exclusão, pois se trata, essencialmente, de uma relação orgânica em que cada membro cumpre uma função determinada."[63] Agnes Heller destaca que Hegel foi o último suspiro da concepção ético-política de justiça que surgiu com Aristóteles.[64]

Hegel possui uma concepção ética do jurídico. Ele não aceita um mero formalismo. Conforme Bourgeois, "Hegel afasta ainda mais o ato da justiça da afirmação propriamente jurídica do direito".[65] O direito, assim, está além do formalismo jurídico. Segundo Heller, "Hegel queria realizar a preservação e o reforço de um completo conceito ético-político de justiça, que tanto é adequado à modernidade como ainda apoiado na realidade".[66]

---

[61] ROSENFIELD, op. cit., p. 201.
[62] Ibidem, p. 233.
[63] ROSENFIELD, op. cit., p. 235-236.
[64] HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 127.
[65] BOURGEOIS, Bernard. *Hegel*: os atos do espírito. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 49.
[66] HELLER, op. cit., p. 128.

O direito, em Hegel, está vinculado com a liberdade e com o justo. A liberdade só se concretiza na sociedade onde o justo impera. O reconhecimento do direito objetivo ocorre na lei, no direito positivo. Através dele a justiça se materializa. "É [...] o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer."[67] A justiça, para Hegel, é a justiça ético-política. Ela ocorre por meio das medições culturais transformando-se historicamente.

O Estado concretiza-se através de uma Constituição. Essa é formada por um sistema de Constituições. "A razão desenvolvida e realizada no particular [...] é a base segura do Estado bem como da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos."[68] Para Hegel, "o Estado é uma união e não uma associação, um organismo vivo e não um produto artificial, uma totalidade e não um agregado, um todo superior e anterior as suas partes, e não uma soma de partes independentes entre si".[69]

Os indivíduos que são responsáveis por cargos públicos, exercem-nos porque há um reconhecimento por parte dos cidadãos desta capacidade. Eles devem realizar o que é do interesse de todos e os cidadãos devem ter, à sua disposição, a possibilidade de examinar a vida pública.

Hegel não aceita nem a teoria positivista nem as teorias formalistas idealistas acerca do direito. Ambas as teorias não valorizam o aspecto histórico, em que o direito faz parte. "O positivismo considera o direito simplesmente como uma instituição coercitiva, objetiva, separada da vida espiritual interna dos sujeitos morais que valorizam suas liberdades."[70] Já o idealismo "considera o direito como uma ideia da razão *e* um ideal de liberdade, separado das realidades institucionais objetivas".[71]

Justamente por isso, Hegel critica o formalismo jurídico da teoria kantiana. Segundo Kant, as leis visam à universalidade e não admitem exceções. Querer que um princípio seja válido para todos, mas querer também exceções para si mesmo é cair em contradição. O critério kantiano é a não contradição entre a lei universal e

[67] HEGEL, op. cit., § 209.
[68] Ibidem, § 265.
[69] BOBBIO, op. cit., p. 98.
[70] INGRAM, op. cit., p. 50.
[71] Idem.

a máxima. Hegel discorda de Kant. As leis devem sim admitir circunstâncias excepcionais.

> Uma explicação estritamente formal do direito natural negligencia, pois, "a pluralidade do direito". [...] Hegel concorda com Kant que a unidade racional deve estar na base dessa pluralidade. Mas a unidade que tem em mente é antes dialética que formal: vê as funções jurídicas diferenciadas como mutuamente complementares de um modo não redutivo. A relação entre moralidade e juridicidade é vista também desta maneira. A grande inovação de Hegel foi mostrar que moralidade e juridicidade estão efetivamente vinculadas conceitualmente na prática cotidiana, ainda que possam ser analiticamente distintas na teoria abstrata. Concebida abstratamente, a moralidade designa deveres que nos impomos livremente, ao passo que o direito designa direitos e deveres que nos são impostos, frequentemente contra nossa vontade. Portanto, a moralidade e a juridicidade podem colidir. No entanto, concedida praticamente, não podemos imaginar as pessoas exercendo a liberdade moral fora de um quadro jurídico. Ao limitar nossa liberdade de infringir a liberdade de outros, o direito torna possível uma esfera geral de ação livre, na qual a escolha moral se torna primeiramente possível. E desse modo nossas escolhas morais "subjetivas" são "determinadas" e "realizadas concretamente" por leis objetivas. [...] O inverso também é verdadeiro o direito depende da moralidade.[72]

Desta maneira, a moralidade e a juridicidade estão vinculadas na prática cotidiana. Assim como a moralidade depende do direito, o direito depende da moralidade. Essa é a compreensão dialética do direito. "A obrigação jurídica, separada de qualquer reconhecimento livre do valor moral do direito, torna-se indiscernível da força arbitrária – a verdadeira antítese do estado de direito."[73]

A Constituição tratada por Hegel (não formal, não normativa e não valorativa), por ser a organização política do Estado, está necessariamente presente em todos os povos. O único caso que Hegel considera que não há Constituição é no despotismo teocrático oriental, pois nesse sistema político não há categorias, classes independentes, nem mesmo indivíduos. Há somente um poder exercido de cima para baixo. As classes são a base de um Estado político. Mas, para um Estado patriarcal, caracterizado apenas pela sociedade familiar, em que o chefe da família decide tudo, o Estado não possui classes.

Portanto, não tendo classes é impossível falar de uma Constituição orgânica, pois para haver Constituição deve-se ter uma sociedade dividida em classes. A passagem da sociedade civil para o Estado ocorre justamente devido à presença de

[72] INGRAM, op. cit., p. 51.
[73] Idem.

uma Constituição nos moldes hegelianos. Assim, sem sociedade civil é impossível falar em Constituição e Estado.

> O conteúdo de leis pode ser irracional. Mas até mesmo quando leis não são irracionais, é-lhes freqüentemente necessário decidir sobre pontos de detalhe de uma forma arbitrária: a proibição e punição de roubo é racionalmente justificável mas uma pena de, digamos, dez anos de prisão, em vez de nove ou onze, não o é. Dizer que uma lei é 'positiva' pode, assim, significar três coisas: que a lei (a) contraria a razão e é, portanto, uma lei ruim; (b) racional e justificavelmente estabelece uma regra que não é racionalmente justificável; ou (c) embora racionalmente justificável e promulgando uma regra racionalmente justificável é, não obstante, uma lei imposta por uma autoridade. Mas as leis não são simplesmente uma imposição externa: a obediência como tal é uma fase essencial na formação do caráter de uma pessoa, e obedecer à lei é submeter-se ao que é, em virtude de sua universalidade, uma expressão da própria racionalidade e vontade essencial da pessoa. Assim, Hegel prefere uma ordem jurídica a uma ordem meramente consuetudinária, não só porque ela regula mais efetivamente a nossa conduta, mas porque nos eleva a um nível superior de autoconsciência.[74]

A Constituição defendida por Hegel não é formal nem escrita; ela representa o *espírito do povo*. Com isso, Hegel visa a superar o formalismo constitucional. "O espírito do povo e o espírito do tempo não marcham necessariamente no mesmo ritmo, de modo que um povo pode estar atrasado em relação ao próprio tempo."[75]

O jurídico fundamenta-se no ético. A Constituição hegeliana é ético-política. O Estado tem a tarefa de garantir o direito positivo e as suas leis, porém a Constituição não é uma instância ético-política garantida pelo Estado, mas pelo *espírito do povo*. "Os acontecimentos históricos, como momentos em que se hão de cumprir as tríades dialéticas, constituem o devir histórico. E o sujeito desse devir se chama espírito."[76] Conforme Bobbio, "boa Constituição é aquela que, mesmo sendo dada *a priori*, mesmo não contradizendo ou não forçando o espírito de um povo, se adapta pouco a pouco, ou até imediatamente, se for necessário, ao espírito do tempo".[77]

[74] INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 203-204.
[75] BOBBIO, op. cit., p. 10.
[76] FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia em Hegel*. Madrid: Gredos, 1983. p. 175.
[77] BOBBIO, op. cit., p. 108.

## Conclusão

Qual é o critério que deve perpassar uma teoria da justiça? Que critério de fundamentação e de justificação um princípio deve ter para se justificar enquanto princípio? Como justificar e fundamentar as normas éticas, morais e jurídicas? A justiça depende do contexto e da história ou deve ser pensada de forma apriorística, formal e abstrata? A grande questão continua sendo se os seres humanos são independentes uns em relação aos outros com características únicas ou se são seres sociais moldados pelo grupo em que estão inseridos. Refletir sobre o *justo* e o *Direito* é fundamental para a democracia, pois é a partir do justo (de cada sociedade) que o Direito e seus operadores visam a uma defesa de seus valores fundamentais.

O homem é um *zoon politikon* no interior de uma *pólis* (Aristóteles). É parte do espírito objetivo da eticidade e a sua liberdade só se concretiza dentro de instituições sociais (Hegel). O *self* isolado é uma abstração. Somente é possível pensar o indivíduo dentro de uma comunidade. Somente é possível pensar uma teoria da justiça dentro de um contexto. Hegel, ao apresentar a liberdade se concretizando no Direito, na família, nas corporações e no Estado, avança em relação à teoria kantiana, pois dá ao dever-ser um caráter histórico. Essa é a passagem de uma teoria da justiça formal para uma não formal, de uma universalidade abstrata para uma universalidade concreta. O contexto, a comunidade *ética e o a posteriori* ganham importância ao se tratar do ético, do moral e do jurídico. Hegel supera o formalismo do direito natural e ataca a legalização do direito (a justiça não é apenas a aplicação da lei). Quando se trata da justiça, do direito e da política, é necessário defender as mediações por meio das instituições sociais.

A opinião pública por meio do *direito de dizer não* é fundamental para se opor a governos tiranos e leis injustas. Uma concepção acerca da teoria da justiça e do direito deve aceitar essa instância mediadora para resolver problemas provindos da má administração. A Constituição em Hegel possui uma fundamentação ética e não formal. Isso significa que Hegel não está tratando da Constituição escrita, mas da Constituição que surge a partir do *espírito do povo*. Com a defesa da Constituição não formal, supera-se a concepção da justiça formal, que entende a Constituição apenas como um documento escrito, e a visão atomista dos contratualistas Hobbes e Locke, que pensavam os indivíduos tomados isoladamente.

**Referências**


BAVARESCO, Agemir. A contradição da opinião pública em Hegel. In: SOUZA, Draiton Gonzaga (Org.). *Amor scientiae*: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*: direito, sociedade civil, Estado. 2. ed. São Paulo: Brasiliense/Unesp, 1991.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel*: os atos do espírito. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia em Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: M. Fontes, 1997.

HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular, 2007.

INGRAM, David. *Filosofia do direito*. Trad. de José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MORRIS, Clarence (Org.). *Os grandes filósofos do direito*: leituras escolhidas em direito. Trad. de Reinaldo Guarany. São Paulo: M. Fontes, 2002.

MÜLLER, Rudinei. *A crítica de Hegel ao formalismo kantiano*: o argumento especulativo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2012.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: M. Fontes, 2005.

ROSENFIELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. 2. ed. Fortaleza: Uece, 2009.

WEBER, Thadeu. Direito e justiça em Kant. *Revista de Estudos Constitucionais, Hemenêutica e Teoria do Direito* (RECHTD), v. 5, n. 1, p. 38-47, jan./jun. 2013.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política:* Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

WEBER, Thadeu. *Hegel:* Liberdade, Estado e História. Petrópolis: Vozes, 1993.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII*: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 1999.

# Declaração universal dos direitos humanos e sua leitura sob o olhar do personalismo ontológico proposto por Elio Sgreccia

Franco Scariot*

## Introdução

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), adotada pela Organização das Nações Unidas em 1948, no pós-guerra, demarca os direitos humanos básicos. Segundo Storck,[1] é a culminância de um processo de reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano e da necessidade de respeito à igual dignidade de todos. Por meio desta, os governos se comprometem, juntamente com o povo, a garantir o reconhecimento e efetivo cumprimento dos direitos humanos em relação a todas as pessoas.

Logo no início de seu preâmbulo, ao citar "o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana", percebe-se uma forte relação entre o antropocentrismo de Sgreccia, com suas fontes aristotélico-tomistas, e a DUDH. Sem a intenção de descrever historicamente a evolução do reconhecimento dos direitos humanos até a elaboração da DUDH, e também de suas consequências no mundo, procuro aqui realizar uma interpretação desta à luz do personalismo ontologicamente fundamentado, modelo ético proposto por Elio Sgreccia.[2]

Ainda no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, menciona-se o valor nos direitos fundamentais do Homem, na sua dignidade e no valor da pessoa humana.

> 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 declaram resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla.[3] (DUDH – preâmbulo; grifo nosso).

* Médico formado pela UFRGS; cirurgião-geral com residência no Hospital Pompéia de Caxias do Sul; cancerologista cirúrgico com residência no Hospital Santa Rita de Porto Alegre; Mestre em Filosofia na UCS. francoscariot@gmail.com

[1] STORCK, Alfredo. Direitos humanos. In: TORRES, João C. B. *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS, 2014. p. 544.

[2] Elio Sgreccia nasceu em 6 de junho de 1928, na Arcevia (Itália); foi ordenado sacerdote da Igreja católica em 1952 e bispo em 1993. Atualmente é cardeal e presidente emérito da Pontifícia Academia para a Vida.

[3] <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.

Muitos atribuem a fundação do personalismo ao filósofo francês Emmanuel Mounier, nascido em 1905, porém, nas suas próprias palavras "aquilo a que se chama hoje personalismo está longe de constituir novidade. [...] O mais atual personalismo insere-se, como veremos, numa longa tradição".[4]

O personalismo, uma corrente filosófica contemporânea, caracterizada como pensamento social e moral, opondo-se ao materialismo e ao individualismo, pode ser entendido por pelo menos três diferentes significados: o personalismo relacional, o hermenêutico e o ontológico. No personalismo relacional ressalta-se o valor da subjetividade da relação e da relação intersubjetiva, enquanto no personalismo hermenêutico sublinha-se e enfatiza-se a consciência subjetiva. Já na compreensão do personalismo ontológico, segundo Sgreccia,[5] salienta-se que o fundamento da própria subjetividade está na existência e na essência constituída na unidade corpo-espírito, sem negar a relevância da subjetividade relacional, nem da consciência.

> A tradição personalista mergulha as suas raízes na própria razão do homem e no coração da sua liberdade: o homem é pessoa porque é o único ser em que a vida se torna capaz de "reflexão" sobre si própria, de autodeterminação; é o único ser vivo que tem a capacidade de absorver e descobrir o sentido das coisas e de dar sentido às suas expressões e à sua linguagem consciente.[6]

A pessoa é o seu fim, a sua fonte da sociedade. Segundo o personalismo, até mesmo para a Economia, para o Direito e para a própria História, a pessoa humana apresenta-se como o ponto de referência. Sempre o fim, nunca o meio. Essa visão personalista é capaz de ser um excelente instrumento para interpretação da DUDH, pois além de corroborar seus artigos, apresenta como referência a pessoa e sua dignidade intrínseca.

A pessoa humana é o ponto referencial e o que determina a medida do lícito do não lícito, desde o momento da concepção até a morte, em qualquer situação de sofrimento ou estado de saúde. Assim como fala Aristóteles,[7] não é possível graduar a substância, ou seja, não existe o meio humano ou a meia pessoa. Sem negar o componente existencial ou a capacidade de escolha, em que consiste o

---

[4] MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Trad. de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo – SP: Centauro, 2004. p. 13.
[5] SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética:* I – Fundamentos e ética Biomédica. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 78-79.
[6] SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética:* I – Fundamentos e ética Biomédica. Trad. de Mário Matos. Cascais: Princípia, 2009. p. 77-78.
[7] ARISTÓTELES. *Órganon.* Categorias V 4a1, 5. Trad. de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.

destino e o drama de escolha, o personalismo ontológico, prioritariamente, afirma um estatuto objetivo e existencial (ontológico) da pessoa. A pessoa vale por aquilo que é não somente pelas escolhas que faz.

Numa ética *personalista*, o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo se implicam e se exigem. O valor ético de um ato deve ser considerado na sua intencionalidade (perfil subjetivo), mas também deve ser considerado no seu conteúdo objetivo e nas consequências. No juízo íntimo da ação, prevalece a avaliação subjetiva, mas no momento normativo e deontológico prevalece o valor objetivo, ao qual é preciso adequar cada vez mais e melhor a atitude subjetiva.

Sgreccia[8] afirma que a ética das virtudes deve ser reavaliada, pois a sensibilidade ao sentido e ao valor da pessoa nasce de um hábito de consciência inspirado pela virtude, permitindo a aplicação do juízo ético. A aplicação do modelo personalista não é suficiente, a integração com os valores e as normas de uma ética das virtudes se faz necessária. Ao citar Aristóteles,[9] afirma que a excelência é uma disposição do caráter; tem então relevância e importância a maneira como se vive. Por outro lado, segundo Sgreccia, o próprio conceito de virtude ou do agir virtuoso não teria fundamento se a *pessoa* não for o fundamento da ética.

Pretende-se neste capítulo, ao interpretar a DUDH sob o olhar do personalismo ontológico, demonstrar que ela em muito se aproxima desta corrente ética, visto que ao colocar o bem *pessoa* como fonte e fim de todo seu sistema ético, atinge a universalização proposta pela Declaração. "[...] o seu reconhecimento e a sua aplicação universais [...]" (DUDH – preâmbulo).

## Análises de artigos da DUDH segundo o personalismo ontológico

### Art. 1º. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.[10]

O personalismo ontológico propõe o reconhecimento do valor intrínseco da vida humana, independentemente da situação em que a pessoa se encontre. Sgreccia reforça a dignidade da pessoa humana. A pessoa é a fonte e o fim de toda ação ética.

[8] SGRECCIA, op. cit., 1996. p. 81.
[9] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009. II, 1106a, 12.
[10] <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.

Porém, o reconhecimento do bem da pessoa humana, na sua unitotalidade, como princípio primeiro e como fim, não é o suficiente para uma vida ética. Sgreccia cita Aristóteles,[11] quando sugere aos moribundos que até nessas circunstâncias é possível suportar as desventuras com generosidade e magnanimidade, para lembrar a importância da associação da ética das virtudes nesse cenário.

Para Sgreccia, torna-se necessária a integração do reconhecimento da pessoa como o primado da ação ética com os valores e as normas de uma ética das virtudes. A sensibilidade ao sentido e ao valor da pessoa nasce de um hábito de consciência inspirado pela virtude, o qual permite a aplicação do juízo ético. A vida virtuosa demonstra-se importante na compreensão do valor da dignidade humana, somente assim é possível alcançar a plenitude da vida ética. Dessa forma, percebe-se uma forte correlação da DUDH com a ética personalista ontológica, quando no seu primeiro artigo exalta a dignidade da pessoa humana e destaca o espírito de fraternidade como uma virtude a ser buscada.

Sgreccia demonstra a necessidade de uma antropologia de referência personalista, com o reconhecimento da pessoa na sua integralidade, associada a uma ética das virtudes para que ocorra uma verdadeira humanização da sociedade. Somente assim será possível alcançar aquilo que a Declaração Universal dos Direitos Humanos propõe: o reconhecimento e efetivo cumprimento dos direitos humanos em relação a todas as pessoas.

**Art. 3º. Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.[12]**

Sgreccia rejeita o principialismo de Beauchamp e Childress principalmente por assumir seus princípios como obrigatórios *prima facie* e também por não aceitar a hierarquização destes princípios. "[...] mas matar para poupar alguém da dor ou do sofrimento extremos não é errado em todas as circunstâncias. Matar pode ser o único modo de cumprir algumas obrigações, ainda que seja errado *prima facie*."[13] A liberdade para ponderar os princípios em casos de conflito deixa espaço para o comprometimento, a mediação e a negociação. Entra-se no relativismo.

[11] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Trad. de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009. I, 1100b, 28.
[12] <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.
[13] BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Princípios de ética biomédica.* Trad. de Luciana Pudenzi. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 128.

Porém, é possível verificar uma correspondência entre os princípios do principialismo e os princípios personalistas: os princípios da beneficência e da não maleficência corresponderiam ao princípio terapêutico; o princípio da autonomia corresponderia ao princípio da liberdade-responsabilidade; o princípio da justiça corresponderia ao princípio da subsidiariedade.

Sgreccia[14] critica toda e qualquer linha ética que classifique como "absolutos" seus princípios e não esclareça o que entende por *bem* da pessoa e autonomia do indivíduo. "Absolutos" aqui no sentido "superiores" em valor quando comparado ao bem da pessoa, ponto de referência proposto por ele. Conforme Ramos,[15] a falta de uma antropologia de referência permite que se dê ênfase a qualquer um dos princípios. Além de ter múltiplas concepções de bem, corre-se o risco de acabar no mais absoluto relativismo, permitindo múltiplas interpretações para a DUDH, desconstituindo o seu caráter universal. É imprescindível uma referência a um bem objetivo integral que possa transpor as diferenças socioculturais. O personalismo ontológico de Sgreccia possui uma antropologia de referência a um *bem integral* da pessoa, unindo seus princípios coerentemente e hierarquicamente, sendo, por isso, útil para a interpretação da DUDH, conservando seu caráter objetivo e universal.

É necessária uma sistematização e uma hierarquização dos princípios, com o fim de harmonizar e unificar seu significado, bem como identificar a fundamentação antropológica da qual se originam. Caso contrário, corre-se o risco de tornar os princípios estéreis e confusos. Dessa forma, no caso de conflitos, segundo o personalismo ontológico proposto por Sgreccia, hierarquicamente, os princípios de benefício/não malefício, autonomia e justiça devem seguir essa ordem. Todos representam um conjunto único a ser respeitado e o isolamento de um único princípio é um erro.

"Para Bioética Personalista, primeiro se procura esclarecer a teoria de referência, uma antropologia, tendo como fundamento a pessoa humana: é preciso conhecer a pessoa para poder saber o que é bom para ela."[16] Por isso, a interpretação da DUDH, sob a luz do personalismo, demonstra claramente que todos têm direito/dever à vida e este é superior ao direito à liberdade, pois somente quem está vivo pode ser livre. A liberdade é entendida no contexto da

[14] SGRECCIA, op. cit., 1996, p. 167.
[15] RAMOS, Dalton Luiz de Paula. *Bioética:* pessoa e vida. São Caetano do Sul – SP: Difusão, 2009. p. 67.
[16] RAMOS, op. cit., p. 60.

liberdade/responsabilidade, ou seja, ser livre não é fazer o que se quer e sim agir autonomamente conforme o conceito kantiano de autonomia.

Podem frequentemente surgir conflitos entre beneficência e autonomia. O personalismo centra a sua moralidade naquelas concepções de pessoa e de bem, oriundas de sua antropologia de referência. Sempre terá por fonte e fim de sua orientação ética o bem da pessoa. Atitudes paternalistas da sociedade podem ser justificadas naqueles casos em que a pessoa age contrária a seu benefício. A intenção é priorizar o bem da pessoa. Chama-se isso de paternalismo justificado, corroborando a ideia de que o princípio de autonomia hierarquicamente submete-se ao princípio da beneficência.

Justificando-se na premissa de que agentes perfeitamente racionais consentiriam no paternalismo, Rawls assume como ético sempre o agir pelo bem da pessoa.

> Os princípios paternalistas são uma proteção contra a nossa própria irracionalidade, e não devem ser interpretados como autorizações a agressões contra nossas convicções e nosso caráter, mesmo que essas agressões ofereçam a perspectiva de garantir posterior consentimento.[17]

A autonomia, apesar de importante, é um valor subordinado. Justifica-se, assim, conforme o personalismo, todo e qualquer ato paternalista, por exemplo, nas intervenções em suicídios, corroborando a DUDH. Toda pessoa tem direito à vida e a segurança até mesmo de si. Aparentemente, poderia ser considerada como uma perda de liberdade, retirando da pessoa o direito de decidir por si mesmo o momento de sua morte. Mas aqui é preciso deixar claro que a liberdade consiste na autonomia kantiana.

O respeito pelas escolhas autônomas das outras pessoas está tão profundamente inserido na moralidade comum, podendo, às vezes, até mesmo questionar se a sociedade não o coloca acima dos demais princípios. É a cultura da liberdade de escolha. Não é a mesma concepção de Kant, segundo a qual "autonomia da vontade" pertence a uma pessoa somente se esta agir intencionalmente, de acordo com os princípios morais universalmente válidos, conforme os requisitos do imperativo categórico.

[17] RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: M. Fontes, 2008. p. 310.

Corroborando Kant, Sgreccia[18] entende a autonomia como aquela que resume a força vinculante e absoluta do imperativo moral ditado pela razão prática. É a capacidade de legislar por si mesmo, sem nenhuma força coercitiva. Para Weber,[19] conforme a descrição negativa do princípio da autonomia feita por Kant na FMC, como a necessidade de o princípio da ação estar livre das influências de motivos contingentes, somente pode responsabilizar-se por seus atos e ser considerada livre uma vontade autônoma.

Sgreccia e Kant concordam ao afirmar que autonomia e moralidade são conceitos recíprocos.[20] Acredita-se que, somente com uma interpretação moral personalista, na qual o fundamento é o bem da pessoa humana e o valor da autonomia é grande, seguindo uma interpretação kantiana, é possível dar à DUDH, especialmente neste terceiro artigo, um caráter universal, fugindo de toda relativização cultural.

A autonomia conforme a ética liberal, segundo Sgreccia,[21] segue a chamada lei de Hume e, portanto, nega o reconhecimento da objetividade nos valores, reconhecendo neles apenas uma origem subjetiva, resumindo toda eticidade na reivindicação da liberdade. Liberdade mal-interpretada nos dias atuais como a livre escolha do sujeito que não aceita nem obrigações nem limites à própria liberdade, exceto o utópico respeito à liberdade alheia.

Segundo o personalismo ontologicamente fundamentado, a própria liberdade tem uma raiz e uma condição: o ser, a vida. É impossível respeitar a liberdade, sem respeitar a vida em que ela está inserida. A liberdade jamais poderá ser separada do respeito à vida.

**Art. 5º. Ninguém será submetido à tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes.[22]**

Atualmente, uma das principais formas de tortura e de tratamentos cruéis a que se refere o quinto artigo da DUDH são os casos de obstinação terapêutica, ou

[18] SGRECCIA, Elio. *A bioética e o novo milênio.* Trad. de Claudio Antônio Pedrini. Bauru – SP: Ed. da Universidade do Sagrado Coração, 2000. p. 23.
[19] WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do direito:* autonomia e dignidade da pessoa humana. Petópolis – RJ: Vozes, 2013. p. 15-16.
[20] "A autonomia, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional." (FMC, AK 436).
[21] SGRECCIA, op. cit., 2000. p. 23
[22] <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.

distanásia, imposta aos pacientes terminais. Segundo Pessini,[23] a distanásia[24] é frequentemente praticada nos hospitais, principalmente nas Unidades de Terapia Intensiva. A não aceitação da inevitabilidade da morte pelos familiares e a aceitação desta como a derrota da medicina são os principais fatores que influenciam esta má prática.

A obstinação terapêutica é desencadeada por medidas fúteis, aquelas com baixíssima chance de serem eficazes, não importando o número de vezes em que sejam utilizadas. Terapias que buscam a cura a qualquer custo daqueles que não possuem chances de cura. Por outro lado, as ações que visam o cuidado do paciente nunca são fúteis e devem ser promovidas. Toda medida fútil equivale a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes descritos no quinto artigo da DUDH.

O personalismo ontológico de Sgreccia, apesar de adquirir ampla aceitação nas questões referentes à bioética, pode ser aplicado no campo social e no campo moral. Com o grande aumento na capacidade de curar e de prolongar a vida que a medicina desenvolveu, surgiram muitas situações que podem levantar problemas de ordem moral. Concomitantemente ao progresso científico e tecnológico da medicina, ela se tornou nos dias atuais, fria, distante, impessoal, menos humana. "Quanto mais aparelhada, em termos de tecnologia médica é a instituição de saúde, tanto mais possível e sofisticada pode ser a distanásia."[25] Sgreccia manifesta-se contra um tecnicismo que corre o perigo de se tornar abusivo.

Sgreccia recomenda que na terapêutica de *pacientes terminais*, definidos como aqueles que vão morrer num período relativamente curto de tempo (menor do que 3-6 meses), independentemente das ações médicas que são colocadas em prática, evite-se a obstinação terapêutica, sabendo quando e quanto agir, utilizando-se o melhor possível para atender seus interesses, sem transpor a linha da futilidade.

Permanece sempre a obrigação de cuidados ordinários para os pacientes terminais sem, contudo, a obrigação de empregar meios especialmente extenuantes e dispendiosos para o paciente, condenando ao prolongamento de uma agonia vivida em condições sem qualquer possibilidade de retomada da

[23] PESSINI, L. *Distanásia:* até quando prolongar a vida? São Paulo – SP: Ed. do Centro Universitário São Camilo: Loyola, 2001. p. 30.
[24] Confunde-se *eutanásia passiva*, expressão que deve ser empregada para a omissão terapêutica de pacientes com reais chances de sobreviver, com distanásia, que é a obstinação terapêutica de pacientes terminais, a qual deve ser rejeitada.
[25] PESSINI, op. cit., p. 31.

consciência e da capacidade relacional. Ter-se-ia neste caso uma indevida "insistência terapêutica".

> Alimentar pacientes em estado vegetativo persistente pode ser fútil se o objetivo for restabelecer a cognição, mas pode fornecer benefícios emocionais e simbólicos para a família do paciente ou para a sociedade. Esses benefícios podem ser relevantes para a determinação da futilidade e não devem ser automaticamente excluídos. Em suma, o debate sobre a futilidade é, em última análise, um debate sobre objetivos, e as discussões a respeito dos objetivos apropriados envolvem conflitos de valores.[26]

O conceito de *unitotalidade* corpo-alma da pessoa, nos mostra os mecanismos de defesa do próprio ser, quando, em momentos de agonia, o corpo pode se abster dos sintomas de fome e sede, impedindo que estes sejam mais um motivo de sofrimento tanto físico como da alma e também um prolongamento desnecessário dos momentos finais da vida. Para uma ação ética, segundo o personalismo ontológico, é fundamental compreender o que é a pessoa, não apenas conceitualmente, mas ser profundo conhecedor do que é a unitotalidade do ser.

Conclui-se que o pensamento do personalismo ontológico pode ser uma luz interpretativa do quinto artigo da DUDH, ao afirmar que a "omissão" é legítima quando se deixa que o paciente terminal entre naturalmente no processo de morrer, renunciando-se ao que qualifica-se de obstinação terapêutica.

**Art. 7º. Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual proteção da lei. Todos têm direito à proteção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.[27]**

Ao utilizar a palavra *todos*, a DUDH enfatiza a não diferenciação das pessoas quanto a qualquer aspecto étnico, social, econômico e cultural. É o primado da pessoa sobre a sociedade. Naquilo que se refere à bioética, Sgreccia exemplifica com eutanásia social, destacando a ação de muitos países, nos quais usa-se como critério a idade avançada e determinadas deficiências, como restrição de internações em leitos de Unidades de Terapia Intensiva (UTIs). Ressalta-se a necessidade de respeitar a vida inocente. Orientações utilitaristas, que fazem o cálculo do custo na prestação do serviço médico-hospitalar e a utilidade prestada pelo idoso, na produção de serviços para a sociedade, são contrárias tanto ao

[26] BEAUCHAMP CHILDRESS, op. cit., p. 316.
[27] <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.

sétimo artigo da DUDH como à ética personalista. Tanto este artigo da Declaração, como a orientação personalista criticam a forte coerção promovida pelas leis de mercado nas políticas públicas de saúde. Sabe-se hoje que a relação dos mercados com os valores morais alcança proporções difíceis de mensurar. "Os mercados deixam suas marcas nas normas sociais. Muitas vezes, os incentivos de mercado corroem ou sobrepujam os incentivos que não obedecem à lógica do mercado."[28]

Para o personalismo ontológico é preciso considerar o bem comum e o de cada um de modo integral, pois é a pessoa que constrói a sociedade. Por isso, Sgreccia[29] considera ilícita a chamada eutanásia social, sendo por ele considerado o maior contrassenso, visto que o homem não está subordinado à utilidade da sociedade, mas ao contrário, esta só existe em função dele.

Apenas com caráter de exemplificação, o sétimo artigo foi comparado com a visão personalista na questão da eutanásia social, porém é possível aplicá-lo em outras questões. É ilícita a chamada eutanásia social, que compreende a escolha dramática e infeliz das sociedades pela perda dos doentes incuráveis, dos deficientes graves e dos doentes mentais. Todos possuem valor e dignidade inerentes, e qualquer atitude contrária a isso é considerada por Sgreccia[30] como o maior contrassenso da sociedade, pervertendo o seu real significado, visto que o homem não está subordinado à utilidade da sociedade, mas ao contrário, a sociedade é que existe para o homem.

O princípio da subsidiariedade, proposto pela ética personalista de Sgreccia,[31] refere-se à igualdade de tratamento para todas as pessoas. Exemplifica-se com a justa distribuição de verbas para a saúde. Não significa tratar todos do mesmo modo, a subjetividade pessoal deve ser considerada, pois são diferentes as situações clínicas e sociais. Mesmo assim, alguns dados objetivos devem ser levados em conta, como o valor à vida e o respeito a uma proporcionalidade de intervenções.

[28] SANDEL, Michael J. *O que o dinheiro não compra*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro – RJ: Civilização Brasileira, 2012. p. 65.
[29] SGRECCIA, op. cit., p. 165, 613.
[30] Idem.
[31] Ibidem, p. 167.

**Art. 9º. Ninguém pode ser arbitrariamente preso, detido ou exilado.**[32]

O personalismo ontológico parte do princípio de que a *pessoa* é um ente autoconsciente, racional, capaz de atividade moral, dotado de autonomia. Ninguém pode arbitrariamente retirar a autonomia do outro. Segundo Weber,[33] não há dignidade sem autonomia, mesmo sabendo que existem situações justificadas de perda do direito de autonomia que, no entanto, não justificam a perda da dignidade, pois esta jamais poderá ser retirada nem mesmo concedida. É uma qualidade intrínseca da pessoa.

O princípio da autonomia refere-se ao respeito devido aos direitos fundamentais do homem, inclusive o da autodeterminação. Segundo Sgreccia, este princípio inspira-se na máxima "não faças aos outros aquilo que não queres que te façam" e está, portanto, na base de uma moralidade inspirada no respeito mútuo e na liberdade com responsabilidade.

O personalismo determina uma grande importância à autonomia, porém não consente com sua hipervalorização. É neste princípio que se fundamentam, por exemplo, a aliança terapêutica entre médico e paciente e o consentimento aos procedimentos diagnósticos e terapêuticos. Ressalta-se que a autonomia, para o personalismo ontológico, faz parte integrante do princípio de benefício e está a seu serviço.

Grande discussão poderia ser feita aqui, ao comparar a visão de autonomia de Sgreccia com a visão kantiana, pois em muito se assemelham. Assim, o nono artigo da DUDH abordaria muito mais do que uma simples prisão física e alcançaria aquilo que Kant determina como heteronomia. Fica claro o porquê do uso da expressa *princípio liberdade-responsabilidade* para Sgreccia.

Nem mesmo a própria pessoa tem o direito de deter-se. A visão de autonomia proposta pelo personalismo enquadra-se como o contrário de heteronomia, encontrado na ética do dever de Kant. Todo fator coercitivo interno ou externo à pessoa impede uma ação realmente autônoma. Até mesmo o principialismo reconhece isso: "Mesmo pessoas autônomas com capacidades de autogoverno falham em governar a si mesmas em suas escolhas em razão de restrições temporárias impostas pela doença ou pela depressão, pela ignorância, pela coerção ou por condições que restringem as opções".[34]

[32] <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.
[33] WEBER, op. cit., p. 23.
[34] BEAUCHAMP; CHILDRESS, op. cit., p. 138.

A coação compromete a autonomia. O princípio motivador deve estar isento de coação, já concluía por Aristóteles,[35] para a ação ser voluntária. E a autonomia é considerada tanto para o personalismo, quanto para a DUDH algo primordial na busca da humanização da sociedade.

Hoje, as sociedades médicas, jurídicas e filosóficas têm clareza que o consentimento só ocorre verdadeiramente, se o paciente possui informações suficientes sobre sua real situação. A verdadeira autonomia não permite que a pessoa esteja presa na própria ignorância. Fica claro que a autonomia e a verdade andam juntas.

## Considerações finais

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é fruto de processo ético de reconhecimento da igual dignidade do ser humano, valor intrínseco ao ser. O que existe em cada homem que pode ser a fonte da dignidade universal, objeto de aspiração da DUDH? Sem conseguir responder a esta pergunta, toda ambição de universalização se prostra perante argumentos favoráveis à relativização dos valores éticos, conforme as condições socioculturais.

Muitos são os desdobramentos na busca da humanidade na compreensão desses direitos, haja vista a *Declaração e Programa de Ação de Viena* (1993), que explicita a noção de dignidade da pessoa, como base e origem de todos os direitos humanos. A dignidade é um valor inerente à pessoa humana.

Discute-se hoje a capacidade de a DUDH alcançar a universalidade. Muitos julgam ser isso impossível. Acredita-se que uma releitura com o olhar do personalismo ontológico proposto por Sgreccia é capaz de universalizar todos os seus artigos, não apenas os anteriormente exemplificados. Isto somente é possível graças a uma antropologia de referência, com fontes de inspiração aristotélico-tomista, na qual Sgreccia manifesta uma visão antropocêntrica, definindo a dignidade do homem superior à dignidade dos outros seres. Reconhece o ser humano como o único ser capaz de determinar um fim para sua vida por meio da vida intelectiva e livre.

O personalismo é uma ética normativa. Prevalece em seus domínios o valor objetivo de cada ação. A subjetividade não é desprezada, porém deve sempre adequar-se ao caráter objetivo, sendo este último aquele que orienta a formulação da normatividade. Dessa forma, rejeita-se todo relativismo e busca-se uma moral

[35] ARISTÓTELES, op. cit., 2009, III, 1110a.

objetiva, com fundamentação racional e orientação universal, com a intenção de definir o lícito e o não lícito naquilo que se refere às questões éticas e aos direitos humanos, tendo por referência sempre a pessoa humana.

Ao definir a pessoa como todo ser humano, desde o momento da concepção até a morte, em qualquer situação de sofrimento ou estado de saúde, Sgreccia reconhece seu componente existencial e sua capacidade de escolha, porém afirma existir um valor intrínseco ao ser humano, e esse valor é sua essência, ou seja, seu caráter ontológico. Corroborando Kant, o personalismo afirma que a pessoa deve sempre ser encarada como fim de uma ação ética, jamais como meio.

A DUDH não pode ser encarada como um simples confronto pluralístico e multidisciplinar, limitando-se a identificar os problemas particulares com a ajuda das disciplinas diversas, e com a missão de assinalar as várias filosofias e culturas e suas posições. Ao contrário, a DUDH deve adotar como norma, uma determinada posição objetiva e universal.

Aproximam-se muito a DUDH e o personalismo ontológico proposto por Sgreccia, não apenas pela visão ontológica da pessoa, mas também pela necessidade de integração com os valores e as normas de uma ética das virtudes. A sensibilidade ao sentido e ao valor da pessoa nasce de um hábito de consciência inspirado pela virtude, o qual permite a aplicação do juízo ético.

Sgreccia, de certa forma, consegue resgatar a objetividade do valor da pessoa, fundamentando em bases sólidas e racionais. O uso do personalismo como linha interpretativa da DUDH pode ser capaz de estabelecer a possibilidade de universalização dos direitos humanos. Porém, corre-se o risco de identificar esta como a única corrente com o pensamento filosófico inteiro, ou seja, atribuir um caráter de necessidade para o personalismo.

De qualquer forma, o personalismo é capaz de solucionar todos ou praticamente todos os dilemas, ao reconhecer a pessoa como a fonte e o fim de toda ação ética. A hierarquização dos princípios e dos valores, estabelecendo a autonomia inferiormente e a serviço da beneficência, demonstra que, raramente, ou até mesmo nunca, surgiriam situações que poderiam colocar em dúvida a primazia da pessoa sobre os outros valores.

Assim, conclui-se que é urgente a redescoberta de valores humanos e morais oriundos da própria essência da pessoa e que sejam capazes de expressar e garantir sua dignidade. O dever em lutar pelos direitos humanos encontra suas

razões nos fins últimos da filosofia, ou seja, na compreensão da metafísica. O uso da reta razão e uma antropologia totalizante de base são imprescindíveis.

**Referências**


ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*: da Idade Média aos nossos dias. Trad. de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro – RJ: Nova Fronteira, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo – SP: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Trad. de Edson Bini. 2. ed. São Paulo – SP: Edipro, 2010.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Princípios de ética biomédica*. Trad. de Luciana Pudenzi. 3. ed. São Paulo – SP: Loyola, 2013.

ENGELHARDT JÚNIOR, H. Tristam. Fundamentos da bioética. Trad. de José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo – SP: Loyola, 2004.

KÜBLER-ROSS, E. *Sobre a morte e o morrer*. Trad. de Paulo Menezes. 9. ed. 3. tir. São Paulo – SP: M. Fontes, 2012.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Trad. de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo – SP: Centauro, 2004.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. Problemas atuais de bioética. 3. ed. São Paulo – SP: Loyola, 1996.

PESSINI, L. *Distanásia*: até quando prolongar a vida? São Paulo – SP: Ed. do Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2001.

RAMOS, Dalton Luiz de Paula. *Bioética:* pessoa e vida. São Caetano do Sul – SP: Difusão, 2009.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: M. Fontes, 2008.

SANDEL, Michael J. *O que o dinheiro não compra*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro – RJ: Civilização Brasileira, 2012.

SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética*: I – fundamentos e ética biomédica. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

SGRECCIA, Elio. *A bioética e o novo milênio*. Trad. de Claudio Antônio Pedrini. Bauru – SP: Ed. da Universidade do Sagrado Coração, 2000.

SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética*: I – fundamentos e ética biomédica. Trad. de Mário Matos. Cascais: Princípia, 2009.

STORCK, Alfredo. Direitos humanos. In: TORRES, João C. B. *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS, 2014. p. 535-557.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do direito*: autonomia e dignidade da pessoa humana. Petópolis – RJ: Vozes, 2013.

# Autoconhecimento e felicidade: um diálogo com Montaigne

Janete Maria Bonfanti [*]

## Introdução

O conhecimento de si é o único caminho possível para acessar a *sagesse*. Nesse sentido, Montaigne dá corpo à imagem da existência individual. A mais séria das tarefas do homem é ser humano. Daí a imprescindibilidade do autoconhecimento, pois o "conhece-te a ti mesmo" é o ponto de partida da filosofia para alcançar a sabedoria e, consequentemente, a felicidade. Não se alcançará jamais a felicidade se não conhecermos nossas condições, e isso só será possível se formos humanos de modo integral: corpo e alma, razão e sentimento, física e metafisicamente. Ou seja, somos feitos desse amálgama de corpo e alma cuja costura é impossível desatar, sem que com isso se desfaça a condição humana. Nesses termos, a *sagesse* tem como desafio lidar com as mazelas do corpo, que, por sua vez, atingem também a alma. Por essa razão, a ética da felicidade em Montaigne é contingencial – nos limites corporais e mentais. Ela se revela na experiência integral do corpo e da alma num mesmo tempo como desfrute dos prazeres corporais e espirituais.

## Uma ética da felicidade: diálogo com Michel de Montaigne

Falar em Montaigne e sua obra *Ensaios* requer antes de mais nada fazer três considerações: a forma da escrita, a inserção no universo subjetivo e sua qualificação.

1. Quanto ao estilo: Montaigne é considerado o criador do estilo ensaístico na filosofia, forma que mais se apropria às ideias e experiências do autor. O termo *ensaio* deriva do latim *exagium* cujo significado etimológico é pesar ou ponderar. No Renascimento, ele tem como conotação tentativa, experiência ou retrato, como Montaigne reiteradas vezes se refere em diversas passagens: "pinto a mim", sem a imposição de chegar a uma conclusão. Isso significa dizer que, ao denominar sua obra de ensaio, Montaigne pretendia com ela e através dela pensar (ou existir) no ato mesmo da escrita.

[*] Doutorado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professora na Universidade de Caxias do Sul. Professora colaboradora no PPGFILOSOFIA, da UCS.

2. Comumente Descartes assume a origem da Modernidade, mas algumas das principais características que marcam esse momento, dentre as quais, a demarcação do espaço da interioridade, do próprio *eu*, começam a ser desenhadas por Montaigne, no século XVI.

3. Quanto à qualificação do autor dos *Ensaios*: por um significativo espaço de tempo, Montaigne foi considerado um moralista, devido aos seus primeiros escritos, cuja coletânea de exemplos e inúmeras máximas de antigos que o constituem exibem sua erudição enciclopédica com tendência moralizante. Segundo Villey, um dos principais editores e críticos dos *Ensaios*, o primeiro livro demonstra o quanto seus escritos pertencem à tradição de obras de filosofia moral daquele período. Porém, ao longo do tempo, sobretudo a partir da segunda edição que o livro assume seu caráter se torna mais pessoal. Convém lembrar que o próprio Montaigne se dizia não filósofo. Contudo, essa sua afirmação se devia à concepção de filosofia a que ele se referia. Ele recusa a filosofia escolástica, fundada em Aristóteles. Sobremodo pela pretensão da razão que de instrumento, para lidar com o mundo passa a querer tornar-se a própria verdade.

Nesse aspecto, sua crítica mais contundente à escolástica será ao seu distanciamento das experiências do mundo, sobretudo por não tornar o homem mais feliz. Segundo ele, a própria linguagem douta e autorreferente afasta-se das coisas e passa a ser compreendida apenas pelos iniciados. Acerca da autorreferência do conhecimento, dirá Montaigne:

> Interpretar as interpretações dá mais trabalho do que interpretar a própria coisa, mas escrevemos mais livros sobre livros do que sobre os assuntos mesmos; não fazemos mais que nos entreglosar. Há excesso de comentadores mas escassez de autores. A principal ciência do século consiste em entender os sábios: não está nisso o fim último de nosso século? Nossas opiniões sustentam-se mutuamente, uma serve de degrau à outra e assim acontece que quem sobe mais alto e maior reputação adquire não tem em verdade grande mérito, pois apenas superou de um átimo o que vem logo abaixo.[1]

O que nos espanta é que isso ele diz no século XVI, que dizer das nossas práticas hoje?

Convém notar que essa observação de Montaigne em nada dissuade do projeto de Descartes, tempos depois, de fazer encontrar os princípios novos e próprios para fundar sua filosofia e não mais se basear nos ditos de outros.

[1] MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. v. III, 13, 483 / PV 1069. 2. ed. Trad. de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: M. Fontes, 2002.

Montaigne, nesse sentido, representa e revive a concepção de filosofia prática, cuja função é criar condições para que o homem viva tranquilamente e tenha uma vida boa e feliz.

Seu propósito será buscado não somente na *Science* (conhecimento / artes), em âmbito epistemológico, mas na *sagesse* (sabedoria prática), em âmbito moral. Por isso, ele atenta para a importância do conhecimento de si já revelado na advertência exibida no templo de *Delphos:* "Conhece-te a ti mesmo", como sendo o ponto de partida para alcançar a sabedoria e, consequentemente, a felicidade.

A felicidade – tema nuclear e perene na história da filosofia – desde os gregos tem sido investigada por filósofos, teólogos e cientistas, por se tratar de uma questão fundamental para a existência humana. É também consenso entre filósofos de todos os tempos de que para tal é necessário o autoconhecimento. É nessa mesma esteira que transita Montaigne.

**O conhece-te a ti mesmo**

Porém, o "conhece-te a ti mesmo", segundo Montaigne, não pode fornecer uma resposta sobre a essência do homem, mas somente sobre a sua singularidade. Assim, como cada ser humano apresenta distintos e múltiplos aspectos de uma mesma realidade, cada um tem suas características e hábitos próprios que lhe permitem julgar e representar as coisas e, assim, estabelecer as regras para forjar sua própria vida, ainda que mediante as adversidades da Fortuna. Por essa razão, o conhecimento de si é o único caminho possível para acessar a *sagesse.*

Talvez seja desse aspecto que se vale Starobinski para sustentar que "Montaigne é sem nenhuma dúvida, um daqueles que, no Ocidente, deram corpo à imagem da existência individual".[2]

É o que Montaigne revela no seu último ensaio, *Da experiência*, escrito quase em tom de testamento:

> [B] Estudo a mim mais do que a outro assunto. Esta é minha metafísica, essa é minha física. [...] [C] Nessa universalidade, deixo-me ignorante e negligentemente [*ignoramment et negligemment*] manejar pela lei geral do mundo. *Conhecê-la-ei* o suficiente quando a *sentir*. (III, 13, 434 / PV 1073, grifos nossos).

[2] STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 292.

Montaigne quer conhecer-se, pois conclui que o universal, ou a lei geral (da diversidade da natureza) onde nada é semelhante, só pode ser o si mesmo.[3] A mais séria das tarefas do homem é ser humano. Daí a imprescindibilidade do autoconhecimento. Nesse sentido, a escrita dos *Ensaios* será um exercício constante de reflexão e registro sobre si mesmo e da própria experiência, sem alhear-se ao que é efetivamente humano: corpo e alma numa constante passagem. Ora, experienciar-se é uma ação integral, pois, como observa Merleau-Ponty, "se quiséssemos isolar o espírito e o corpo relacionando-os a princípios diferentes, faríamos desaparecer o que tem de ser compreendido: [...] o homem".[4] Montaigne deu-se conta de que só é possível conhecer-se experienciando a união. Esta constatação serve tanto em âmbito epistemológico quanto axiológico, pois não se alcançará a felicidade se não conhecermos nossas condições e isso só será possível se formos humanos de modo integral: corpo e alma, ou seja, razão e sentimento, física e metafísica. Isto porque de nada adianta criar fantasias e, por não se reconhecer na sua condição de humano, portanto, desejar ser algo mais elevado do que simplesmente homem. Ora, ser homem é lidar com a morte iminente, própria e necessária de sua condição. Mas, o que nos inquieta é saber: Como não torná-la motivo de tormento? Nesse aspecto, pois, a consciência abalaria o estado de tranquilidade e a consequente felicidade.

Já na *Apologia* Montaigne parte do exame de algo que é comum e corrente na filosofia, qual seja: "[A] Há uma concordância geral entre todos os filósofos de todas as seitas[5] quanto a isto: que o soberano bem consiste na tranquilidade da alma e do corpo. [B] Mas onde a encontraremos? (II, 12, 233)".[6]

Ou seja, a tranquilidade é o alvo das aspirações. Mas a grande questão se coloca ante a finitude. Como uma vida tão plena pode ter fim? Ante os males e o sofrimento que esses engendram, como ter serenidade?

Não obstante, a aceitação dos males que acometem o homem, dentre os quais a morte, é uma forma de ter tranquilidade e promover a felicidade. Isto porque a consciência da morte faz com que cada um assuma a vida como algo a ser experienciado pela própria evanescência de seu curso.

---

[3] Segundo Carraud, assim, Montaigne subverte a metafísica aristotélica. (CARRAUD, 2004, p. 81).
[4] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1991. p. 221.
[5] Chamava-se "seita" à escola ou corrente filosófica na Antiguidade.
[6] [A] En cecy y a il une generalle convenance entre tous les philosophes de toutes sectes, que le souverain bien consiste en la tranquillité de l'ame et du corps. [B] Mais où la trouvons-nous? (II,12, PV 488).

Nesse sentido, a busca pela serenidade parte do pressuposto de que ela está na sabedoria da adequação das representações que cada um faz dos males, de modo a não comprometer sua tranquilidade – uma posição nitidamente estoica. Mas poderíamos perguntar: Em que medida a razão pode se desviar de seu projeto e, por meio da imaginação e das representações, promover o sofrimento por antecipação?

Essa é a inquietação revelada por Montaigne no I, 14: "[A] Ousaremos dizer então que esse privilégio [*avantage*] da razão, que tanto celebramos e por causa do qual nos consideramos donos e imperadores do restante das criaturas, tenha sido colocado em nós para tormento nosso [*nostre tourment*]?"[7]

Nessa passagem podemos entender que no conhecimento há também descontentamento. É o que ele sugere ao afirmar, na *Apologia*, seu livro mais cético, retomando o Eclesiastes, que "em muita sabedoria, muito desprazer [*en beaucoup de sagesse, beaucoup de desplaisir];* e quem adquire ciência adquire para si trabalho e tormento".[8] Será por que, conforme adverte em um acréscimo em III, 13, "[C] Quem teme sofrer já está sofrendo porque teme"?[9]

Ainda no I, 14, ao empreender um exame às teses estoicas acerca do poder das representações para a felicidade, Montaigne interroga: "De que adianta o conhecimento das coisas se com isso perdemos o repouso e a tranquilidade [*tranquillité*] que sem ele teríamos? (I,14, 79 / PV 55)".

Para elucidar tal indagação, ele se utiliza do exemplo do porquinho de Pirron. Esse, usado no I, 14, e retomado na *Apologia*, representa metaforicamente os demais seres da natureza. Com o exemplo Montaigne quer demonstrar a falta de perturbação do porquinho com os riscos da tempestade iminente por não ter conhecimento do perigo e, consequentemente, não antecipar o sofrimento. Assim, Montaigne salienta o quanto esse "privilégio" da razão pode nos causar sofrimento por antecipação. O porquinho vive a dimensão do corpo e dos instintos. Consoante Montaigne, nessa experiência sensível, há muita sabedoria. No entanto, isso não significa dizer que o filósofo caia num irracionalismo, mas que ele remete à sabedoria instintiva do corpo, como nota Tournon. Não podemos esquecer, ademais, que uma das possíveis causas do projeto de escrever de

[7] I,14, 79 / PV 55
[8] II,12, 245 / PV 496.
[9] III, 13, 469 / PV 1095.

Montaigne, conforme aponta ainda o intérprete,[10] é justamente a experiência do corpo.

Não obstante as divergências de Montaigne com a pretensão estoica do poder das representações em sentido universal, ele concorda que a felicidade é também representação. Contudo, a tese estoica é expressa por ele de modo cético, pois ele acrescenta a diversidade das opiniões. Ora, se assim não fosse, se a diversidade não existisse, "o ser original se instalaria exatamente igual em todos".[11] Mas o que se vê é a dessemelhança das representações dos prazeres e dos males de distintos modos e, assim, a felicidade é distinta para cada um. Como nota o ensaísta em acréscimo no I, 14: "Contente está não quem assim julgamos, mas quem assim julga de si mesmo".[12]

No entanto, embora a felicidade esteja atrelada ao julgamento individual e à representação que cada um faz do real, há o risco do desvio dessa mesma realidade pelo excesso de imaginação no representar, e que pode causar tormento e sofrimento por antecipação, como demonstra o ensaísta com o exemplo do porquinho. Mas como conter esse desvio da antecipação imaginativa?

A solução de Montaigne para diminuir a força da imaginação, que segundo Sève é desregrada, é justamente dar a devida importância e atenção ao corpo.

Ele recomenda uma atitude contrária aos que, frequentemente, se deixam levar pelos seus desvios a ponto de "a imaginação [os] atormenta[r] sem o corpo". Ademais, a felicidade só é possível no tempo presente e na união de ambas as dimensões do homem (corpo e alma). Isso porque, como adverte o filósofo, separá-las é afastar-se das próprias condições humanas: "[A] Somos feitos de duas peças principais e essenciais, cuja separação é a morte e a ruína [*la mort et ruyne*] de nosso ser (II,12, 280 / PV 519)."

[10] TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. de Edson Querubini. São Paulo: Discurso, 2004. p. 52-54. Tournon elenca como causas do projeto da escrita dos *Ensaios*, primeiramente, a tentativa de fixar seus traços ante a inconstância; em segundo lugar, a queda como antecipação da experiência da morte.

[11] I,14, 73-74 / PV 51. Convém observar que essa interpretação não é a que faz Fréderic Brahami. Para o intérprete, os casos de destemor à morte nesse capítulo não são exemplos a serem computados, em contraposição ao destemor da morte e à confirmação de uma interpretação pirrônica da tese-título. São somente modelos de comportamento e, como tais, devem ou não ser seguidos. (F. BRAHAMI, DICT, p. 69).

[12] I,14, 97 / PV 67.

## Corpo e alma

Ou seja, somos feitos desse amálgama de corpo e alma cuja costura é impossível desatar, sem que com isso se desfaça a condição humana. Nesses termos, a *sagesse* tem como desafio lidar com as mazelas do corpo que, por sua vez, atingem também a alma. No entanto, para que isso se efetive, é necessário o refreamento da alma (desregrada e excessivamente imaginativa nas representações), mediante a atenção ao corpo, sem permitir seus devaneios e perturbações desnecessárias. Como observa Gontier, "o corpo deve disciplinar a alma (e não o inverso) retirando dela sua extravagância natural, para lhe dar, de alguma maneira, forma e consistência".[13] Isso porque a atenção ao corpo pode reter seus voos estravagantes que tendem a promover a intranquilidade e a antecipação do sofrimento. É pois, com o exemplo de Sócrates ("personagem para todos os modelos e formas de perfeição"),[14] que Montaigne demonstra a tranquilidade e o desfrute na presentificação:

> [B] Sócrates [...], muito velho, ele acha[va] tempo para aprender a dançar e a tocar instrumentos [*baller et jouer des instrumens*] e considerá-lo [o tempo] bem empregado. [...] e não se recusava nem a brincar do jogo de nozes com as crianças nem a correr com elas montado num cavalo de madeira. (III, 13, 491 / PV 1109).

Em suma, o que ele tenta dizer ao trazer o exemplo de Sócrates é que a felicidade é sabedoria para gozar de si. Esse desfrute, porém, só é possível com a união de corpo e alma a um só e mesmo tempo.

No III, 13, Montaigne retoma a problemática da separação de corpo e alma, já tratada no I, 14, utilizando-se metaforicamente do mito de Prometeu:

> Ó argila primitiva, tão infortunadamente moldada por Prometeu! Ele teve pouco cuidado na confecção de sua obra. Organizando apenas o corpo em sua arte, não viu o espírito; entretanto, devia ter começado pelo espírito. (III, 4, 81 / PV 839).[15]

Com a metáfora Montaigne quer chamar a atenção para a indébita separação e, sobremodo, a ocupação excessiva dada ao corpo, com limites bem definidos,

---

[13] "Le corps qui doit discipliner l'âme (et non l'inverse) en la retirant à son extravagance naturelle, pour lui donner em quelque sorte forme et consistance". (GONTIER, *Dict*. p. 26), tadução nossa).
[14] III, 13, 492 / PV 1110.
[15] "*O prima infaelix fingenti terra Prometheo!Ille parum cauti pectoris egit opus.*
*Corpora disponens, mentem non vidit in arte;*
*Recta animi primum debuit esse via"*. (Propécio, III, v. 7).

enquanto a alma – ilimitada no pensar e fantasiar – imagina e se projeta infinitamente. Com a passagem, podemos dizer que Montaigne restitui a importância do corpo como limitador da alma. Ainda, ao mencionar corpo e arte (entenda-se *tecknê*, no sentido grego, de fazer), ele aponta a condição do corpo regulado pelas artes (medicina e direito, à época). Algo de que se vale Foucault em suas críticas à regulação do corpo pelas instituições, nas genealogias.

Em outra perspectiva ainda, conforme observa Birchal: "Montaigne quer chamar a atenção para o corpo como uma instância reguladora, como uma espécie de 'limite' que a razão corrompe [...]."[16] Afinal, o corpo fenece e tem, objetivamente, seu limite demarcado.

## A felicidade na iminência da morte

Por essa razão, a ética da felicidade em Montaigne é contingencial – nos limites corporais e mentais. Ela se revela na experiência integral do corpo e da alma num mesmo tempo, como desfrute dos prazeres corporais e espirituais. É o que demonstra na própria experiência:

> [B] Quando danço, danço; quando durmo, durmo; e mesmo quando passeio solitariamente por um belo pomar, se durante uma parte do tempo meus pensamentos entretêm-se com circunstâncias alheias, durante outra parte trago-os de volta ao passeio, ao pomar, à doçura dessa solidão e a mim (III, 13, 488 / PV 1108).

Ora, se a imaginação tem naturalmente uma tendência para desviar a atenção do presente, o esforço para manter a sua integridade deve ser um exercício constante. Montaigne tem consciência da passagem do tempo e da brevidade da vida. Mas ele tem consciência também que o excesso de projeções em uma vida tão breve pode desviar o homem de seu presente e, consequentemente, gerar ansiedades desnecessárias.

Cito: "[C] A utilidade do viver não está no espaço de tempo, está no uso. Uma pessoa viveu longo tempo e, no entanto pouco viveu; atentai para isso enquanto estás aqui. Terdes vivido o bastante depende de vossa vontade, não do número de anos." (I, 20, 140 / 95).

Assim, podemos entender a existência como um amálgama de união das dimensões de corpo e alma e do *tempus fugit*, pois, à medida que o tempo escoa,

[16] BIRCHAL, Telma. *O eu nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 239.

diminuem as potencialidades do corpo até a sua extinção, na morte. Por essa razão, Montaigne adverte:

> [B] Controlemos o uso do tempo; Ainda nos resta muito dele ocioso e mal empregado. Nosso espírito acaso não tem outras horas bastantes para cumprir suas tarefas sem dissociar-se do corpo no pouco espaço de que este precisa para suas necessidades? *Eles* querem colocar-se fora de si mesmos e escapar do homem (III, 13, 499-500 /PV1115, grifos nossos).

## Gozar de si

Dito de outro modo, não escapar do homem (como pretendem as concepções essencialistas – eles, na passagem) significa situar-se na própria condição temporal e ter sabedoria para desfrutar o que o instante oferece, como nota o filósofo. Ou seja, a ética da felicidade é experiência concreta e encarnada, não um *télos* a ser alcançado. Ela é desfrute virtuoso do prazer de estar aqui. Ressalta o filósofo: "É uma perfeição absoluta, e como que divinal, saber desfrutar lealmente de seu ser (*scavoyr jouyr loiallement de son estre*). Procuramos outras condições por não compreendermos o exercício das nossas". (III, 13, 500 / PV 1115).

Mas o que significa saber desfrutar lealmente de seu ser? Montaigne entende, como ato de lealdade consigo, saber aceitar a própria condição de humano e não querer ser deus ou igualar-se à divindade. Na passagem ele está querendo dizer que devemos compreender o exercício das nossas próprias condições, pois se não o fizermos corremos o risco de, ao tentar ser algo que não somos, nos tornarmos algo que não queremos.

Ainda na passagem acima, ele acusa as buscas vãs por outras condições, o que se poderia entender como a busca pela adequação à própria natureza. No entanto, poderíamos perguntar: O que significa a natureza para Montaigne?

A natureza humana em Montaigne não é de forma alguma algo essencial e estático. O homem é sempre formado pelos hábitos e pela cultura e essa será sua natureza, por isso, a natureza se alterna. Talvez o ensaísta refira-se ao "procurar outras condições" no querer ser algo estável, entretanto essa possibilidade não existe para o homem. Assim, se a lealdade a si consiste em aceitar essa alternância como própria da humana condição, saber gozar de si significa acolher as vicissitudes humanas como parte da natureza. Essa postura de Montaigne em seus últimos escritos permite a Villey observar que sua filosofia se volta para a natureza.

No entanto, esse "retorno" à natureza afasta-se radicalmente da concepção metafísica de natureza humana. Nos *Ensaios* podemos perceber uma recusa explícita de uma definição ontológica essencialista: Em *Da Experiência*, ele adverte: "Querem colocar-se fora de si mesmos e escapar do homem. Isso é loucura: em vez de se transformarem em anjos, transformam-se em animais.[17] Ora, fixar-se numa substância é fugir da condição humana.

Consoante ainda a Tournon,[18] Montaigne acusa a incoerência dos discursos filosóficos pregadores de uma única via de acesso à felicidade, pois esse estranho pragmatismo proposto pelos antigos opera uma espécie de fosso entre as palavras e a intenção declarada e expõe a ambiguidade, senão a fraude, do gênero exortativo cuja pretensão é universalizar qualquer comportamento sem ater-se às especificidades de cada caso particular. Ao denunciar no ensaio *Da Experiência*, como na *Apologia*, a *diaphonia* dos discursos e a invalidade de suas verdades, Montaigne recoloca o lugar da busca na esfera da subjetividade humana vivida cotidianamente. Tanto no exórdio quanto na conclusão, Montaigne apresenta essa novidade de seu pensamento que até então coadunava com o estoico. Confronta, porém, ao asceta que aconselha o caminho mais doloroso, como forma de virtude para a felicidade (para quem a dor deverá ser vencida com honradez), a liberdade da aceitação (ou não) de cada situação, como modo de ser feliz. Em sua conclusão ele revela a astúcia confirmando o que no início colocara no condicional: "[A] Haveria um grande ponto ganho para o alívio de nossa miserável condição se pudéssemos estabelecer essa asserção ["os homens são atormentados pela ideia que têm das coisas e não pelas coisas mesmas"] como totalmente verdadeira." (I, 14, 73 / PV 50).

Talvez possamos mesmo dizer que a natureza assim entendida pôde abrigar o próprio vir-a-ser do homem e a sua dimensão de liberdade (aceitação ou não da vida como tormento ou felicidade). Ou seja, o homem revelado em *Os Ensaios* é possuidor do recurso de uma "frágil liberdade" para usar um termo de Starobinski,[19] uma vez que ele está circunstanciado na concretude da existência e, como tal, coloca-se ante o mundo (os outros, os costumes, as leis, as religiões e a Fortuna) e seus reveses ou "acidentes" com liberdade de escolher. Aí ele deve forjar a sua felicidade. Desse modo, após Montaigne ter negado toda a legitimidade ontológica (pela *epoké*) encerra-se na certeza sensível. Suas últimas

[17] III, 13, 500 / PV 1115.
[18] TOURNON, op. cit., p. 224.
[19] STAROBINSKI, op. cit., p. 129.

palavras irão ressaltar: “[B] Tu és tanto mais deus quanto te sabes homem”,[20] para enfatizar que ser homem é ser encarnado.

## Considerações finais

Portanto, nossa conclusão, sobretudo a partir da leitura do capítulo I,14, é de que para Montaigne, em consonância com o estoicismo, a felicidade decorre da representação, mas nem toda representação pode ser assimilada como fonte de felicidade. Talvez a problemática que se estabelece aqui não seja tanto decorrente da representação quanto da ideia de uma representação verdadeira.

Montaigne diverge dessa ideia e demonstra com os exemplos que os gostos são variados e as representações são tão variáveis quanto o é a existência de cada um na sua singularidade. Na alternância da vida as representações igualmente se alternam, assim como as concepções de felicidade de cada um.

Por fim, a originalidade ética de Montaigne está em apontar para a concretude do mundo: somente nos limites temporais e materiais é possível o gozo existencial. O que não significa dizer que essa forma de felicidade não seja tarefa tensa, ativa e constante. Por isso, ele sonda a si mesmo constantemente.

Transcrevemos longa passagem:

> [B] Encontro-me num estado tranqüilo? Há algum prazer que me estimula? Não deixo que seja surrupiado pelos sentidos; associo-lhe minha alma, não para embrenhar-me nele mas para comprazer-se. [...] estar em paz com sua consciência e com outras paixões intestinas, por ter o corpo em sua disposição natural, desfrutando regrada e adequadamente as funções agradáveis e reconfortantes com as quais lhe apraz compensar, espontaneamente, as dores [...]: nenhum desejo, nenhum temor ou dúvida que lhe perturbe o ar, nenhuma dificuldade [C] passada, presente, futura [B] acima da qual sua imaginação não passe sem sofrer por isso. (III,13, 495 / PV 1112).

Nessa passagem Montaigne apresenta o “comércio” entre a alma e o corpo. A alma se associa ao corpo sobremodo nos momentos de prazer. Ora, nesses momentos a imaginação não divaga. A felicidade, conforme ele propõe, é estar “inteiro” no momento: a alma tem que poder estar onde o corpo está e vice-versa. Este é um bom critério para a ética da medida: Pode minha alma acompanhar o meu corpo em tudo?[21]

[20] III, 13, 500 / PV, 1115.

[21] Em *Do arrependimento,* Montaigne diz que não tem vícios que ultrapassam os da condição humana. Ele diz que o que a alma faz só pode fazê-lo junto com o corpo. Nesse capítulo a ideia do regramento já aparece: “[C] Minhas ações são reguladas e conformes com o que sou com minha

Montaigne busca encontrar o "casamento" adequado da alma e do corpo no prazer e nas dores. Em se tratando dos prazeres, o ensaísta tem em mente a moderação: "[B] Há arte em desfrutá-la [*à la jouyr*]; desfruto-a o dobro dos outros, pois na fruição [jouyssance] a medida depende do maior ou menor empenho que lhe dedicamos (III,13, 494 / PV 1111)."

Portanto, a felicidade em *Os Ensaios* não é um conceito a ser acessado, mas uma experiência existencial de saber dosar prazer e virtude. A iminência da morte e a passagem do tempo nos fazem desejar viver mais intensamente e com mais qualidade o presente em cada instante fugidio. A única felicidade possível para o homem é dentro de sua condição finita. Afinal, nada retorna nesse movimento constante de efêmera passagem: o corpo envelhece, a alma alterna seu julgamento e o tempo segue implacavelmente seu curso.

A rigor, a leitura dos Ensaios exige um posicionamento ético de seu leitor dado o seu caráter de filosofia prática. Nesse sentido, ler Montaigne é dar-lhe o braço e seguir-lhe o caminho. *Os Ensaios* têm esse alcance de filosofia da práxis. Se a morte, sobretudo o momento *mortis*, é significador da vida, pois se instantes de consciência nos restarem, neles, voltamos nossa atenção para o que na vida tem valor. Montaigne é dos raros filósofos que alguém levaria para seu leito de morte. Como narra Comte Sponville: "Tolstoy ao partir para morrer levou consigo os *Ensaios* – adverte – Não se pode imaginá-lo levando consigo 'Memórias do além-túmulo' ou 'A Crítica da razão pura', grandes livros mas que precisam de um futuro".[22] Montaigne fala da morte, mas para falar da vida e do que nela é relevante: a vida mesma e a felicidade.

condição" (III, 2, 40) e também: "[[...] movo-me por inteiro; não tenho impulso que se oculte e se esquive de minha razão e que não se conduza mais ou menos com o consentimento de todas as minhas partes, sem divisão, sem sedição intestina". (III, 3, 38). O próprio vício dirá Montaigne afeta o corpo e a alma de modo simultâneo: " [B] O vício deixa como uma ulceração na carne, um arrependimento na alma, que continua a unhar-se e ensanguentar a si mesma". (III, 2, 30).

[22] SPONVILLE, André Comte. *Prefácio a Da vaidade*. 1998, p. XIII.

**Referências**

BIRCHAL, Telma. *O eu nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1991.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. 2. ed. Trad. de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: M. Fontes, 2002. v. I, II e III.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Éd. de Pierre Villey, reéd. par V. L. Saulnier; Col. Quadrige, Paris: PUF, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. Prefacio. In: SPONVILLE, Andre Comte. Sobre a vaidade. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 1998.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

TOURNON, André. *La glose et l'essai*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983.

TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. de Edson Querubini. São Paulo: Discurso, 2004.

# A dialética da guerra e da paz na filosofia do direito de Hegel

Luis Fernando Biasoli*

## A dialética da guerra e da paz em Hegel

No pensamento hegeliano, encontra-se que é necessário que o finito seja sempre visto como contingente, porque essa é a sua essência. Porém, a essência é compreendida a partir da ideia de infinitude que, por sua vez, aparece como finitude. O retorno do infinito sobre si mesmo, depois de ser exteriorizado, instaura o campo da liberdade, uma vez que é a necessidade que se compreende a si mesma.

É a necessidade que se torna liberdade e a contingência fica interiorizada.[1] Porém, quando se aplica isto à guerra, pode-se justificar atrocidades e barbáries. A preservação da contingência não permite que abracemos visões unilaterais de uma história, inexoravelmente, determinista. Há espaço para outros caminhos na história dos povos.[2]

O objetivo deste trabalho é tentar lançar mais uma "luz" sobre o problema da guerra em Hegel. Não se busca esgotar o assunto, já amplamente trabalhado por outros autores. Mas, passa-se a investigar no pensamento hegeliano: Qual é a verdadeira política que uma nação deve ter para se preservar no concerto das nações? E qual a importância de preservar uma estado-nação para o seu povo? A fim de responder a essa questão, analisar-se-á se há um critério ético-moral que permite distinguir uma guerra justa de uma injusta e se esse critério é suficiente. À guisa de conclusão, salientar-se-á o quanto o pensamento hegeliano é atual, à medida que as guerras e a violência entre os países são uma realidade constante ainda em nosso tempo por causa, sobremaneira, de políticas totalitárias executadas pelos países hegemônicos.

Para responder às questões que delineiam o trabalho, usa-se, exclusivamente, o pensamento de Hegel sobre as guerras na sua obra *Princípios*

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS); professor na UCS. *E-mail:* luisbiasoli@hotmail.com

[1] Para Oliveira, as contingências são relativizadas de maneira sistemática pela necessidade implícita na lógica da eticidade. O ético é, por princípio, lógico. Contudo, para este comentarista da filosofia política, a dialética da liberdade hegeliana, que subssume necessidade e contingência, não satisfaz as exigências filosóficas de uma fundamentação da ética. (OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-políticus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 97.

[2] WEBER. T. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 165.

*da filosofia do direito*. Pois, essa obra é a síntese mais acabada do pensamento político e do direito internacional defendido pelo filósofo de Berlim. Para início do propósito em tela, passa-se a analisar o real significado das guerras no filósofo, indo além das leituras deterministas ou simplistas de seu pensamento.

**Além das aparências de um pensamento belicista**

Os sistemas totalitários que buscam dominar outros Estados não podem justificar-se em Hegel porque este não suprime a contingência da história. Borges afirma: "If the states cannot arrive at a mutual understanding, then their conflicts can only be solved through war. The only judge above the states is the history itself. World history, as the supreme and universal judge."[3]

Quando um estado acredita, equivocadamente, ser possuidor do juízo definitivo ou universal sobre a História e pensa que seus atos são uma necessidade, temos um grande perigo que deveras mancha a História humana com sangue e sacrifícios. Abolida a contingência, abre-se o caminho para justificar as barbáries como necessárias, no sentido mais forte do termo.

Assim, acontecimentos humanos vistos como, fatalmente, necessários ao devir histórico, podem encobrir teorias e práticas totalitárias. Entretanto, enquanto houver contingência na história, não há como suprimir a liberdade por projetos de conquista territoriais e totalitárias que se apoiam em teorias histórico-filosóficas deterministas.

Não se pode justificar as guerras étnicas com o pensamento hegeliano, porque nessas o que se está tentando destruir são os indivíduos pelo simplório motivo – de não pertencer à suposta raça ariana. O extermínio de povos, baseado no princípio da eugenia, não funciona no edifício teórico de Hegel, porque o autor dos *Princípios da filosofia do direito* fala em guerras para se autoafirmar como nação soberana. O estado se efetiva, como substância, através de guerras entre estados, não através de guerras nas quais são eliminados indivíduos pelo simples fato de serem de uma determinada raça.

O respeito da concreção histórica do sistema da liberdade é, em si mesmo, uma consideração política à qual nenhum Estado tem o direito de subtrair-se.[4] O Estado, como local privilegiado da efetivação da liberdade, na qual essa deixa de ser uma ideia, para se tornar um conceito, é uma realidade que nenhum estado

[3] BORGES, M. L. *War and Peace*. ethic@. Florianópolis, v. 1, p. 86, jun. 2006.
[4] ROSENFIELD, D. *Política e liberdade em Hegel.* São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 267

pode escapar. As contingências, inclusive os desregramentos do Estado e as manifestações de violência e barbárie do mundo político são relativizadas de maneira sistemática pela necessidade implícita na lógica da eticidade.[5]

A construção da liberdade, hegelianamente falando, tem que ser uma conquista por parte dos estados, senão a totalidade ética nunca conseguirá substancializar a liberdade. Essa é uma afirmação que deve suprassumir a negatividade do não reconhecimento do outro e, por sua vez, que tem que ser derrotado. O reconhecimento do outro positiva-se através da luta, no caso entre estado por meio da guerra.

A guerra não era, para Hegel, um ódio absoluto entre os povos, também não é uma condição unicamente vital. Não se trata de garantir a subsistência de um povo à custa de outro povo, porque, assim, a guerra não seria manifestação da liberdade. Somente poderíamos falar de uma luta e de uma acirrada rivalidade diante das condições de existência material, mas então a necessidade vital da guerra não seria uma necessidade espiritual.[6]

Para Safatle, a guerra da qual fala Hegel não é a explosão de ódio resultante da lesão da propriedade particular ou do dano a mim enquanto indivíduo particular. A guerra é campo de sacrifício do singular ao universal, enquanto risco aceito. Se na Grécia, tal guerra era, de fato, movimento presente na vida ética do povo, já que o fazer a guerra era condição exigida de todo cidadão, não deixa de ser verdade que Hegel concebe o Estado como o que dissolve a segurança e a fixidez das determinações finitas. A guerra é o nome do processo que demonstra como a aniquilação do finito é modo de manifestação de sua essência.[7]

Em Hegel, percebe-se uma articulação entre sua política interna e externa, ou seja, elas têm que interagir no organismo político que é o Estado. Elas estão interligadas. Não pode haver uma assimetria entre contexto político interno e o modo como esse país se insere no quadro político internacional.

Para haver soberania internacional, exige-se, como vimos, o reconhecimento recíproco entre os países, isso acontece na medida em que a situação interna de cada país colabora ou ajuda para que isso aconteça. Para Rosenfield, "o estado que não conseguiu resolver os seus próprios problemas não está em condições de

[5] OLIVEIRA, op. cit., p. 97
[6] HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1988. p. 84.
[7] SAFATLE, Vadlemir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v 53, n. 125, p. 149-174, jun. 2012.

responder às exigências dos seus cidadãos, nem de conservar por mais tempo as suas conquistas".[8]

O Estado não pode ficar refém da vontade individual de certos grupos sociais e, menos ainda, de forças exteriores à sua soberania; para isso deve usar de meios, para se fazer forte e vencer qualquer ameaça que ponha em cheque sua liberdade enquanto nação. Agora, passa-se a investigar no pensamento hegeliano: Qual é a verdadeira política que uma nação deve ter para se preservar no concerto das nações? E qual a importância de preservar uma nação para o seu povo?

## A política de preservação das nações

O povo necessita ser preservado, já que é, com efeito, uma natureza positiva que Hegel afirma ser inorgânica porque ela não é pura vida, pura liberdade, e esta natureza é constituída pelas necessidades físicas dos cidadãos, pelos trabalhos de cada um, pela posse de certos bens. Esses obedecem a uma necessidade e formam um sistema de dependência mútua que é abordado por uma nova ciência, a da ciência política.[9]

Hegel, continua Hyppolite, tem consciência do lugar, cada vez mais importante que cabe a essa ciência na filosofia social; contud,o insiste na necessidade da sua subordinação. Assim, a função da guerra é negação da negação, e dá à natureza inorgânica o sentimento da sua dependência e impede que ela asfixie a liberdade.[10]

Uma política de preservação da soberania que não leve em consideração a possibilidade de defesa, ou a consciência de que a qualquer momento a nação poderá ser ameaçada, colocará em risco a liberdade das pessoas de uma nação. A possibilidade de autodefesa de uma nação é uma condição necessária para a efetividade da liberdade de seus cidadãos.

O significado da guerra, nos *Princípios da filosofia do direito,* não pode ficar preso a uma leitura superficial. Muito se debate na filosofia política, se Hegel construiu um pensamento apologético da guerra. Interpretá-lo, simplesmente, como um profeta das guerras é desprezar o esforço hegeliano na busca da efetivação da liberdade, ou seja, o significado das guerras em Hegel está

[8] ROSENFIELD, op. cit., p. 267.
[9] HYPPOLITE, op. cit., p. 84.
[10] Idem.

condicionado à possibilidade da efetivação da liberdade para os membros de um Estado soberano.

Porém, a liberdade em Hegel sempre é mediada pelas diversas esferas até concretizar-se ou efetivar-se no Estado, na qual ela, realmente, acontece.[11] Nesse sentido, as guerras devem ser compreendidas dentro do esforço de afirmação da soberania do Estado. Não há hipótese que corrobore a existência de uma verdadeira liberdade, se as pessoas não viverem numa nação que lhes garanta segurança.

Um povo que se determina pensa a liberdade por meio das instituições que expressam a sua realização. É nesse contexto que Hegel exige que se compreenda a afirmação segundo a qual o estado tem um direito soberano sobre os indivíduos, pois o estado é apenas um pensamento de cidadania concretizado nas instituições que asseguram o desdobramento desse pensamento. Assim, o mais lato dever do indivíduo é ser membro de seu Estado, o que significa, portanto, que ele participa do processo pelo qual se decide o destino dos indivíduos e de todo o povo.[12]

O cidadão só é livre se participa de um Estado que propicia as condições para a efetivação da liberdade e, como percebemos, para um estado ser autônomo precisa, necessariamente, ser reconhecido por outros estados. O reconhecimento é conseguido por meio das guerras, dos combates. Por isso, Hegel deu um significado importante às guerras.

As guerras pela busca da soberania são imprescindíveis para a vida dos estados e são uma possibilidade sempre iminente devido às contingências da História, que tem como uma necessidade suprassumida o Estado de Guerra. Pode-se dizer que não há Estado sem guerra e não há garantia para a liberdade do cidadão, se o Estado não estiver preparado para a guerra.

> O bem substancial de um Estado é o seu bem como Estado particular, com seus interesses e sua situação definida, e, também, com as outras circunstâncias particulares que estão ligadas às relações contratuais. Por isso, o comportamento do Governo é um comportamento particular e não o Providência geral. A finalidade das relações de cada Estado com os outros, bem como o princípio da justiça das guerras e dos tratados, não é, portanto, um pensamento universal (filantrópico), mas a realidade do bem-estar ameaçado em sua definida particularidade.[13]

[11] OLIVEIRA, op. cit., p. 95-96.
[12] ROSENFIELD, op. cit., p. 226.
[13] HEGEL, G. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fonters, 1997. p. 305.

O Estado, como uma individualidade, inserido na comunidade internacional só pode garantir a liberdade para o cidadão se, primeiramente, estiver livre do jugo opressor de outros Estados. Estados têm dentro de si uma vontade de dominar outros estados, aumentar seu poder e seu território. Porém, há uma grande diferença entre considerar a guerra pela independência e uma travada por motivos injustos, como as causas étnicas ou de expansão religiosa. Seria destorcer demais o significado do texto ao buscar, no pensamento hegeliano, uma justificação para as guerras baseadas em motivos de raça ou no fanatismo religioso. Certamente, estas guerras não são legitimadas por Hegel, porque não são guerras baseadas na razão.

> Até na guerra como situação de violência e contingência, como situação não-jurídica, subsiste uma ligação que é a dos Estados mutuamente se reconhecerem como tais. Nesta ligação valem eles um para o outro como existentes em si e para si, de tal modo que a guerra se determina como algo de transitório. Implica ela, portanto, o seguinte caráter concordante com o direito: até na guerra, a possibilidade da paz é preservada; os parlamentares são, por exemplo, respeitados e, em geral, nada é feio contra as instituições internas de cada Estado, contra a vida familiar do tempo de paz nem contra as pessoas privadas.[14]

Dessa forma, tem-se uma referência contundente do autor contra certas barbaridades e atrocidades que são cometidas em nome de ideologias e de projetos políticos. O pensamento hegeliano sobre a guerra é um claro manifesto de que as lutas entre os povos não podem ser uma simples banalidade do cotidiano dos Estados, mas elas, apenas, se justificam pela busca da soberania.

Sabe-se que, para Hegel, o Estado moderno é o princípio específico do Estado. Hegel busca mostrar que descobriu a lógica que governa o desenvolvimento das sociedades. Assim, agora, o Estado dispõe dos critérios para o seu bom funcionamento, e sadio desenvolvimento das instituições. Assegurar o controle e o dinamismo da *sociedade civil*, tal como acaba de ser definida – é a verdade do Estado. O seu conceito permite pensá-lo nas suas contradições superadas. O Estado, como universal, concreto, como união da razão e da liberdade, ainda não existe, pois, ele são é concreto, se for universal, ou seja, mundial.[15]

Certamente, muitos líderes políticos de nosso tempo estão muito distantes dos ensinamentos hegelianos, em relação ao direito e à política. Centenas de

[14] HEGEL, op. cit., p. 305-306.
[15] CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel.* 2. ed. Lisboa: Presença, 1985. p. 128-129.

guerras que sacodem o mundo hoje não acontecem pela busca de soberania por parte dos Estados, mas por causa de motivos particulares e contingentes dos líderes, que não têm a grandeza de compreender que a guerra não pode ser um instrumento corriqueiro, para dirimir futilidades, mas têm uma finalidade essencial e só nesses casos pode ser justificada.

Por isso, quando a filosofia política investiga o pensamento hegeliano, para compreender o papel das guerras na História, nunca se deve esquecer que Hegel buscava, acima de tudo, a concretização da liberdade das pessoas, que só se efetiva quando o Estado tem sua soberania assegurada. Não se pode analisar as guerras senão à luz da busca pela soberania dos povos e, como consequência, pela efetivação da liberdade dos indivíduos.

Dessa forma, uma guerra fundada em motivos raciais ou religiosos é impensável do ponto de vista da liberdade, já que o motivo da guerra seria os indivíduos, pelo fato de serem de outra raça e não a busca pela soberania. Hegel pode ser inserido numa visão realista da política, pois sabe da inevitalidade e da intrinsecabilidade das guerras, no devir do processo histórico humano.

Outro ponto importante é que o príncipe é quem decide a paz e a guerra e é quem acorda tratados; ele dirige a política exterior do Estado, o que tanto mais necessário quando o Estado não está em relação apenas com outro estado, senão com vários Estados e nenhum deles pode dominar, praticamente, a complexidade destas relações, por isso os príncipes contam com a ajuda de conselheiros e formuladores de políticas.[16]

A guerra, em Hegel, deve ser vista a partir da concretização da substância, sendo as contendas bélicas um meio de fortalecimento da unidade ética. O autor dos *Princípios da Filosofia do Direito* compreende a guerra como um meio de evitar uma privatização excessiva da vida e de elevar a consciência que um povo tem de si. A guerra é uma possibilidade inscrita na contingência das relações que os Estados mantêm entre si, apesar dela ser um dado real das sociedades de seu tempo e em geral de toda a História.[17] Mas, qual o critério que pode apontar, para Hegel, quando uma guerra é justa ou injusta? A luta pela soberania é um critério absoluto para determinar se uma guerra tem legitimidade ético-moral?

[16] BOURGEOIS, B. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969. p. 144.
[17] ROSENFIELD, op. cit., p. 271.

## Uma possível legitimidade ético-moral das guerras

O critério da busca da soberania, como critério para definir uma guerra justa, aponta para uma direção de entendimento entre as nações, pois deslegitima vários tipos de guerras e, sobretudo, confere-lhes legitimidade ético-moral. Hegel defende que não pode haver uma separação entre a moral e a política; dessa forma, a política belicosa encontra sua razão de ser moralmente, quando se justifica, através da busca pela soberania.

> Em certo tempo, falou-se muito da oposição entre a moral e a política, e da exigência de a primeira dirigir a segunda. Apenas devemos mostrar que o bem do Estado tem uma legitimidade muito diferente da do bem dos indivíduos e da substância moral, que o Estado adquire imediatamente a sua existência, quer dizer, o seu direito em algo concreto e não de abstrato. É esta existência concreta, e não as numerosas ideias gerais consideradas como mandamentos morais subjetivos, que o Estado pode erigir em princípio de sua conduta.[18]

Quando um Estado luta pela sua própria soberania, pelo seu espaço enquanto nação, não há um divórcio entre a política e a moral.[19] O Estado tem legitimidade, para usar meios bélicos, para se manter como nação. A política pode subordinar a moral na busca da liberdade de um povo; a moral nem sempre tem a primazia sobre a política nos ensina Hegel. "A crença na chamada injustiça inerente à política, na chamada oposição entre a política e a moral, está fundada em falsas concepções da moralidade subjetiva, da natureza do Estado e da sua situação do ponto de vista moral subjetivo".[20]

Como afirma o autor do *Tractatus ethico-politicus*, Hegel é "filho de seu tempo", herdeiro da Revolução Francesa e das reformas constitucionais europeias. Hegel não está interessado em construir um ideal de Estado como ele deve ser *(sein soll*), mas em conceber o que é (*das was ist zu begreifen*).[21] Acompanhando a marcha dos povos, através dos séculos, percebe-se a luta incessante dos homens guerreando, o que mostra os limites dos pactos sociais e acordos políticos; dessa

[18] HEGEL, op. cit., p. 305.
[19] Hegel tem o mesmo ponto de vista de Kant: ser moral é ser racional; a racionalidade é o núcleo central da natureza humana e ser moral é, portanto, ser livre. Mas Hegel faz algumas objeções ao pensamento kantiano, pois Hegel defende que a moralidade deve estar subordinada à eticidade (vida ética) e limitar-se, em sua maior parte, à aceitação ponderada das normas e instituições de nossa sociedade. (INWOOD, Michel. *Dicionário de Hegel.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 224).
[20] HEGEL, op. cit., p. 305.
[21] OLIVEIRA, op. cit., p. 95.

forma, a esfera política é subordinada à guerra,[22] que torna-se um elemento-chave para a conquista da liberdade.

Segundo Bourgeois, a guerra preserva o estado e assegura sua saúde ética, o que significa que, muito longe de ser o produto de contingências exteriores que os projetos de paz perpétua, como faz Kant, tentam evitar. A guerra manifesta a essência do Estado como unidade ética infinita, na qual os indivíduos devem sacrificar seus bens e sua vida para realizar-se em sua própria verdade, como membros do Estado, ou seja, como participantes na razão real, sacrifício que, por conseguinte, é seu dever fundamental.[23]

No limiar do século XXI, a proposta hegeliana para as relações internacionais de justificar guerras pela soberania parece ser uma resposta mais coerente e possível ao drama dos conflitos *inter naciones*, pois uma *Federis Pacis*, nos moldes kantianos, está fadada ao fracasso como esteve condenada ao insucesso a *Liga das Nações,* no início do século XX, que não impediu a chacina e carnificina da Segunda Grande Guerra Mundial e como é impotente hoje a ONU, criada depois de 1945, para manter a paz ou acordar relações harmônicas entre os países.

A soberania do Estado implica a não existência, segundo o pensamento hegeliano, de um poder pretor acima dos Estados, a inexistência de uma autoridade supraestatal, de uma organização internacional. A realização do direito internacional e o cumprimento dos tratados que o invocam dependem da arbitrariedade dos Estados, que por isso mesmo estão uns em relação com outros no estado de natureza. Só a guerra resolve as diferenças entre Estados, e cada estado aprecia (subjetivamente) o caso de uma guerra em função de sua força momentânea e de seu próprio bem, pois as exigências da moralidade carecem de sentido nesta esfera mais concreta das relações entra as totalidades éticas representadas pelos Estados.[24]

A paz perpétua – objetivo das construções abstratas do abade Saint-Pierre ou de Kant – supõe que surja a situação aristofânica em que não existe estado e

[22] É interessante assinalar as diferentes perspectivas da relação entre política e guerra feitas pelo estudo clássico de C. von Clausewitz, no seu *Da Guerra*, em que afirma que a guerra é apenas uma continuação da política por outros meios. M. Foucauld inverte a frase afirmando, na sua obra *Power/Knowledge,* que a política é a continuação da guerra por outros meios. Uma coisa fica clara entre os dois pensadores: não há como pensar política sem ter como pano de fundo o cenário da guerra.
[23] BOURGEOIS, op. cit., p. 142-143.
[24] Ibidem, p. 144.

em que os indivíduos, abstratamente, buscam uma solução – hipótese fraca – ou que um tribunal tenha o poder de regular, eficazmente, todos os conflitos. Essa segunda hipótese é muito abstrata. Pois, qual é o soberano que aceita obedecer a uma decisão tomada por um tribunal, ou seja, perder a sua soberania, quando essa mesma decisão o visa como soberano? Portanto, o pensamento de Hegel pode ser tomado como realista.[25]

Sobremaneira, não podemos esquecer que o pensamento de Hegel sobre as guerras deve ser compreendido na sua totalidade – a que se pode chamar o Ser, o Devir, o Pensamento, o Discurso, ou o Espírito que é causa e razão última. Pois, qualquer relação entre elementos só é inteligível em referência a ela. Contudo, a totalidade não é nada mais do que o sistema desses elementos e dessas relações. Em cada linha diacrônica, no ordenamento dos níveis tomados sincronicamente, a inteligibilidade é introduzida por um ser-outro.[26]

Entretanto, a luta pela soberania dos povos pode passar dos limites do razoável e revelar pretensões de hegemonia que tornam as guerras injustas, mas nada melhor que o tempo para responder a esta questão. Um exemplo histórico bem recente é a situação de guerra vivida pelo povo iraquiano, mesmo de depois de ter votado uma constituição e um parlamento democrático. “At the beginning of 2006, the endless violence in Iraq (even after a voted constitution and a democratic parliament) tells us that Hegel worries should be taken seriously.”[27]

Ao estudar o pensamento politico de Hegel, não se pode perder de vista que o pensador de Berlim se esforça para conceber e apresentar o Estado como algo que é em si racional, procurando ensinar não como deve ser o Estado, senão como este deve ser conhecido. Quer ser o reflexo fiel da racionalidade que atua no fenômeno político.[28] Pois, sabe-se que para Hegel, a história é uma história logicizada, filosófica.

## Conclusão

Por meio deste trabalho, procurou-se mostrar que a paz é uma busca de todos os Estados-nação; contudo, em algum momento de sua história, os Estados

[25] CHÂTELET, op. cit., p. 147. Para o comentarista, o direito internacional tem a função de, em caso de conflitos, salvaguardar o que é possível das liberdades das pessoas privadas, mas não é capaz de abolir os conflitos entre Estados, para os quais a solução normal é a guerra.
[26] CHÂTELET, op. cit., p. 148.
[27] BORGES, op. cit., p. 86.
[28] BOURGEOIS, op. cit., p. 100-103.

tiveram que enfrentar a guerra, para conseguir sua independência política que permitiu que seus cidadãos vivessem a sua vida ética dentro de suas necessidades e contingências. Hegel não defende o simples guerrear por guerrear, mas as situações bélicas devem estar respaldadas por motivos ético-morais efetivos, para não se tornarem gritantes e traumáticas aberrações históricas.

Se o objetivo de um Estado político é preservar a integridade das pessoas e proporcionar que elas se desenvolvam, plenamente, como pessoas, então o Estado deve estar preparado, para defender a sua soberania. Pois, quando um Estado pode ser, facilmente, subjugado por outro, quem mais sofre, sobre as consequências dessa fragilidade e vulnerabilidade política exterior são os cidadãos do Estado, que terão sua capacidade política reduzida e, no limite, não serão livres. A paz não pode ser apenas algo abstrato, finito, mas deve ser uma situação plena e duradoura, ou seja, que faça parte da concretude e efetividade do Estado. E a paz é apenas conseguida e vivida, quando os membros de um Estado podem viver sua liberdade plenamente.

A lógica moral das guerras em Hegel pode ser entendida como uma busca para a paz. Pois, as nações estarão preparadas para defender seus cidadãos, se tiverem se efetivado como Estado, ao preservarem sua soberania e, também, se estiverem aptas, para não serem conquistadas ou escravizadas por outras nações.

À medida que um país conseguiu superar sua dependência de outra nação, mais condições terá, para garantir a paz de seus cidadãos e tornar seus cidadãos livres. A paz perpétua, então, para os cidadãos do estado hegeliano, depende muito mais do poder de autopreservação do Estado do que de acordos ou de ligas supranacionais, que possam resolver os conflitos entre nações.

Com Hegel temos uma crítica clara que um organismo supranacional, com a finalidade de dirimir os conflitos, não se sustenta e não logrará êxito, pois nem sempre ele conseguirá vencer a lógica necessária da História. Há guerras que têm um conteúdo moral e ético que são inevitáveis, assim não há a possibilidade de existir uma organização que possa impedir que as guerras acontecem. Pensar numa história sem guerras e desconhecer o significado profundo da filosofia da história e, mais ainda, de que as guerras são um elemento, por vezes, necessário, para a vitalidade de uma nação e, por consequência para a conquista da cidadania efetiva dos membros do Estado, que se reconhecerão como pertencentes a um estado que lhes possibilite a liberdade, é desconhecer o pensamento hegeliano.

**Referências**


BORGES, M. L. War and Peace. In: *ethic@*, Florianópolis, v. 1, p. 86, jun. 2006.

BOURGEOIS, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

CHÂTELET, Francois. *O pensamento de Hegel.* 2. ed. Lisboa: Presença, 1985.

HEGEL, G.W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997.

HEGEL, G.W. F. *Grundlienen der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1986.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Ética, guerra e paz*. In: _____. *Ética, crise & perspectivas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

ROSENFIELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SAFATLE, Vadlemir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 149-174, june 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2012000100008&script=sci_arttext>. Acesso em: 6 nov. 2013.

WEBBER, Tadeu. *Hegel – liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

# Hegel e o tribunal da história como critério de justiça não formal

Mateus Salvadori*

## Introdução

Existe liberdade? Ou tudo está previamente determinado? É possível falar que o futuro depende das escolhas feitas no presente? É possível conciliar, na eticidade, liberdades individuais com a vontade coletiva? Dentro da coletividade há espaço para o livre-arbítrio?

A teoria kantiana trata de princípios morais universais válidos aprioristicamente e isso é uma indeterminação abstrata. O princípio é o imperativo categórico e esse é formal, havendo, assim, um dualismo entre forma e conteúdo. Já o critério hegeliano é o "espírito do povo" e o "espírito do mundo" (tribunal da história). Para Hegel, não há um dualismo entre forma e conteúdo, mas um monismo. A organização constitucional do Estado ocorre por meio da articulação de interesses privados e interesses públicos. O "espírito do povo" (*Volksgeist*) e o "espírito do tempo" (*Zeitgeist*) são centrais para a compreensão da história na filosofia de Hegel.

Não pode haver uma efetivação plena do conceito, pois senão o movimento pararia. Todavia, Hegel apresenta uma instância superior, a saber, a história. A história entendida como a realização da liberdade remete à impossibilidade da eliminação total das contradições. Assim, a obra *Princípios da filosofia do direito* remete à outra obra de Hegel intitulada *Lições sobre a filosofia da história.*

O objetivo deste texto é defender o "tribunal da história" ("espírito do mundo") como um critério de justiça não formal. A justiça deve ser analisada a partir do *ethos* de um povo com a sua religião, a sua arte, as suas leis, os seus costumes e a sua história. Não se pode abstrair o conteúdo empírico e histórico da repercussão de um ato e de uma teoria da justiça, senão se cai em uma indeterminação abstrata.

* Doutor em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Filosofia pela PUCRS. Bacharel em Filosofia pela UCS. Bacharelando em Direito pela UCS. Professor e coordenador do Colegiado de Filosofia pela UCS. Endereço eletrônico: mateusche@yahoo.com.br.

## Leitura da necessidade e da contingência

Hegel, ao analisar a história, condena tanto a historiografia, que se atem apenas aos fenômenos, quanto o pensamento abstrato, que visa construir a história universal aprioristicamente. É através da filosofia que a racionalidade histórica é decifrada.[1]

> A filosofia é idêntica ao espírito da época em que aparece; a filosofia não está além do seu tempo, é somente a consciência do substancial do seu tempo, ou o saber pensante do que existe no tempo. Da mesma maneira, nenhum indivíduo pode estar além do seu tempo; o indivíduo é filho de sua época; o essencial da época é sua própria essência; o indivíduo manifesta-se somente numa determinada forma. Ninguém pode sair do substancial de sua época, assim como ninguém pode sair de sua própria pele. Por conseguinte, numa consideração essencial, a filosofia não pode saltar seu próprio tempo.[2]

A liberdade não tem sua plena efetivação na filosofia jurídica e política hegeliana.[3] Por isso, o processo dialético não termina na teoria do Estado, pois há

---

[1] A filosofia da história busca captar, filosoficamente, o sentido da história. Em Hegel, "encontram-se duas teses sobre o início da história: a circular, que corresponde ao período da juventude, e a retilínea, que corresponde ao período da maturidade. Se à primeira corresponde a tese do fim da história, da repetição da perfeição, à segunda corresponderá a afirmação de um progresso eterno, imperturbável, mas, simultaneamente, imprevisível. A humanidade passou por quatro etapas – cada povo percorre o caminho que o espírito lhe indica: a infância é o Oriente e o despotismo oriental; a juventude é o mundo grego; a idade viril chega com o Império Romano; o Império Germânico – o mundo cristão – corresponde à velhice, não no sentido biológico, porque essa é fraqueza, mas a velhice do espírito é a sua maturidade perfeita. [...] Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel defende a tese de que a história começa na Grécia e não no Oriente. Esta tese corresponde ao período da juventude. Porém, em 1817, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, defende que a história começa no Oriente, correspondendo esta tese à maturidade. Na primeira tese, o desenvolvimento histórico é visto como circular e trágico e não como progresso retilíneo em que se verifica o aumento quantitativo da liberdade. Na segunda tese, a marcha da história surge como progresso retilíneo da consciência da liberdade e da sua realização através dos quatro mundos sucessivos do espírito". (FERRO, Mário; TAVARES, Manuel. *Análise da obra introdução à História da Filosofia de Hegel*. Lisboa: Presença. 1995, p. 43-44).

[2] HEGEL, G. W. F. *Introdução à filosofia da história*. Trad. de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983. p. 84.

[3] "O conceito da vontade livre não é simplesmente o de uma vontade que quer tudo aquilo que deseja, seja o que for. Tampouco é uma vontade livre a vontade que simplesmente adota quaisquer desejos e impulsos que porventura tenha. Hegel segue Kant nesse ponto. Não é surpreendente, pois, que o conceito de uma vontade livre seja o de uma vontade que quer o que é próprio a uma vontade livre. Assim, como vontade livre, a vontade deve ser autodeterminada e não determinada pelo que lhe é externo. [...] A vontade livre quer a si mesma como vontade livre, primeiramente, quando quer um sistema de instituições políticas e sociais em cujo interior possa ser livre. Mas isso não é suficiente. A vontade livre quer a si mesma como vontade livre quando, em segundo lugar, ao querer os fins dessa instituição, torna seus esses fins; e, em terceiro lugar, quando, com isso, quer um sistema de instituições no interior do qual é *educada* para o conceito de si mesma como uma vontade livre por vários traços públicos da organização dessas instituições, traços que exibem o conceito de uma vontade livre (ou da liberdade). Notem a importância da educação (*Bildung*). Temos que ter em mente que Hegel não está falando de vontades individuais como tais; não está falando sobre a sua vontade e a minha. Está falando sobre o *conceito* da vontade livre.

o tribunal da história. Os conceitos *liberdade, contingência, história* e *Estado* estão interligados na filosofia hegeliana. Assim, assume-se que há contingência[4] em sua filosofia sistemática, pois sem a mesma não se poderia falar em liberdade.

> Liberdade em Hegel significa dar a si mesmo as suas determinações, autodeterminar-se de modo totalmente independente. 'Liberdade realizada' significa que a vontade se autodetermina de modo plenamente livre, auto-suficiente. A pergunta é: como a vontade se determina? Sabemos que em Hegel determinar é negar. A resposta à pergunta passa pelo exame do conceito responsável pela negação-determinação[5].

Como ocorre a mediação entre a particularidade contingente e a universalidade necessária? É possível verificar um fio condutor imanente na história? O fio condutor da história é a razão universal. Conforme Weber,[6] há duas leituras possíveis sobre a relação entre necessidade e contingência em Hegel. A primeira leitura é conhecida como a leitura do Hegel clássico (leitura da necessidade)[7] e essa defende que não há contingência. Já a segunda leitura (leitura

---

Esse conceito é um aspecto do *Geist* e se realiza no mundo ao longo da história humana, onde toma, de uma época à outra, uma forma mais apropriada para a expressão da liberdade da vontade. Para Hegel, um sistema de direito é um reino de liberdade tornado real". (RAWLS, J. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 385-387).

[4] "O que de fato é, podia não ser. Poder-ser, como poder-não ser ou poder-ser assim, como poder-ser diferente, implica várias possibilidades". (WEBER, Thadeu. *Hegel:* liberdade, Estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 38).

[5] LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 155.

[6] WEBER, Thadeu. *Hegel:* liberdade, Estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993.

[7] A primeira leitura (leitura da necessidade) considera que a contingência está totalmente interiorizada na necessidade absoluta. Se o Estado prussiano tivesse alcançado esse estágio, de Estado absoluto, a História teria finalizado. Há uma necessidade interna na História. Essa necessidade é chamada de razão, de absoluto presente nas coisas mesmas. A razão governa o mundo. Eliminando o contingente (necessidade externa), alcança-se o sentido da história e a sua necessidade inerente. Não é simples alcançar essa necessidade; é preciso "buscá-la, para descobri-la". (D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la história viviente*. Buenos Aires, Amorrortu, 1966. p. 196). A necessidade é representada na obra *Princípios da filosofia do direito* pelo Estado e na *Filosofia da História* pela razão universal que governa o mundo. "Se o resultado é necessário é porque o ponto de partida e o desenvolvimento também o são. Logo, tudo é necessário. Por isso, a liberdade acaba sendo o engendramento na necessidade. Quer dizer, a gradativa eliminação da contingência é a condição de possibilidade de uma razão necessária governar o mundo. Vale dizer que o mundo não é governado por causas exteriores contingentes, mas é desenvolvimento necessário do espírito. É a retomada, embora em outros moldes [...], da convicção do cristianismo, segundo a qual há uma Providência divina que rege a história". (WEBER, op. cit., p. 178). "Hegel está convicto de que há um 'fim último', na história, e que fundamenta a própria história. Trata-se de um fim último conceitual e que vai se concretizando nas determinações históricas. Há um direcionamento e uma orientação, no seu desenvolvimento, uma vez que a razão rege o mundo. Completa-se, assim, a ideia de sistema, e Hegel. A razão como ponto de partida e a razão como ponto de chegada. A determinação dela é o processo histórico. A história é obra da razão. Por isso, pode-se falar numa ordem lógica de suas determinações". (WEBER, op. cit., p. 190). Essa leitura

da contingência) defende que há sim contingência na teoria da história e no sistema hegeliano. E é essa segunda leitura que a presente tese defende.

A leitura da contingência afirma que na síntese há tanto a necessidade quanto a contingência. A contradição continua existindo e não está eliminada. A história ainda está em seu itinerário. Ela não terminou. No absoluto, além da necessidade, há também a contingência. "O absoluto está sempre sendo, ou seja, está se absolutizando, em cada um dos graus ou níveis de conscientização e desdobramento. Esse é o seu processo de determinação. O universal só é enquanto se concretiza no particular".[8]

O exemplo citado por Hegel, do Estado prussiano, que é o Estado que melhor atingiu o nível de liberdade, tanto Ramiro Flórez quanto Eric Weil sustentam que esse Estado atingiu a consciência da liberdade e não a sua concretização plena. "Hegel acreditou que, em seu tempo, se havia chegado ao menos à plenitude da tomada de consciência; mas a lógica hegeliana da história [...] exige que a história continue, isto é, que seja efetiva a libertação".[9]

A leitura da contingência defende que há um equilíbrio entre o necessário e o contingente. Mas como ocorre essa mediação? Para defender isso é preciso ler Hegel a partir de um "sistema aberto". Essa leitura é uma tentativa de reconstrução do sistema, não assumindo uma postura necessitária. "O dialético Hegel não pode conceber uma negação absoluta da contingência".[10] Estando no início, a contingência estará também no resultado. A necessidade e a contingência são momentos constitutivos da razão e da história. A liberdade, destarte, está salva. A atuação livre do indivíduo é permitida pela "astúcia da razão".

> A contingência se põe [...] desde o ponto de partida na forma de ato finito. O ato de dizer o ser como vazio já é mais rico do que o ser (= nada) que é dito (o conteúdo) como totalmente vazio; logo, o ato já não é igual ao conteúdo. [...] O ato que diz o vazio não pode ser ele próprio vazio. [...] Como o ato é um ato finito, a contingência está superada e guardada na síntese. Dessa forma, o sistema não fica necessitário, já que a contingência está também

---

defende um fim último na História. É possível conhecê-lo a partir de sua necessidade. Destarte, o acaso está fora da História ou no máximo o acaso é uma contingência externa. A contingência desaparece gradativamente e tudo fica necessário. O que era o contingente se torna parte do necessário. Na medida em que as condições externas são integradas nas condições internas, elas deixam de ser contingentes. Essa leitura necessitária do sistema hegeliano está equivocada. Segundo ela, há um fundamento último. Porém, esse fundamento é a própria totalidade se manifestando, mas, ao se manifestar, ela deixa de ser o fundamento.

[8] WEBER, op. cit., p. 234-235.

[9] FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia em Hegel*. Madrid: Gredos, 1983. p. 263.

[10] D'HONDT, op. cit., p. 207.

> superada e guardada na síntese. [...] A contingência acompanha todo o processo.[11]

Necessidade e contingência são momentos dialéticos e ambos estão presentes na síntese participando no processo da realização da liberdade na história. O homem, destarte, não é mero expectador da História, mas coautor. A liberdade não desaparece na necessidade do sistema hegeliano. Na síntese há tanto liberdade quanto contingência e ambas estão "superadas e guardadas em iguais proporções".[12] Para Ilting,

> assim resulta como núcleo da filosofia política hegeliana a concepção de um Estado, expresso nesta discussão – que o universal com o particular, substancialidade e subjetividade, desta maneira são conjuntamente unificados, que os dois chegam à validade e conjuntamente se completam.[13]

A contingência está presente no puro ser, no início do sistema. Sem pressupor isso é impossível falar em contingência e, por conseguinte, em liberdade. A tese é a necessidade; a antítese é a contingência; a síntese é a sobreposição da necessário sobre a contingência. Se isso ocorre, há um enfraquecimento da contingência e tudo fica necessitário. Porém, essa leitura tem falhas, pois tanto a necessidade quanto a contingência estão na síntese em iguais proporções.

Se não houver contingência no início do sistema, no ser, não haverá contingência no meio nem no fim do processo. Necessidade e contingência são momentos dialéticos, movidos pela contradição do dizer e do conteúdo, sendo que o primeiro é finito e o segundo, infinito. O Absoluto tem contingência em si. Assumindo que na síntese não há a preponderância da necessidade sobre a contingência, pode-se tratar de alternativas e, portanto, de liberdade.

A existência distingue-se do efetivo devido às alternativas; no escopo da existência, há muitas alternativas, diferentemente do efetivo, que se caracteriza pela necessidade e não pela contingência. O efetivo, portanto, é o dever ser, o normativo. "O normativo, portanto, não é a existência contingente, mas a existência efetiva".[14]

---

[11] WEBER, op. cit., p. 35-36.
[12] Ibidem.
[13] ILTING, Karl-Heinz. Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band 2. p. 52-79, p. 68.
[14] WEBER, op. cit., p. 25-26.

> Fundamental é que a contingência se faça presente como momento constitutivo, em todo o processo de desenvolvimento da ideia da liberdade na mesma medida da necessidade. Só assim se poderá falar de efetivação da liberdade. A idéia de haver um fim último na história não pode excluir o momento da contingência, nas suas determinações. Vale dizer que nenhuma concretização pode ser absolutizada, ou seja, tomada como sendo a única possível. Assim, excluir-se-iam outras alternativas e o sistema ficaria absolutamente fechado. Nesse sentido, deve o espírito germânico ser visto como uma particularidade contingente, sujeita sempre a novas realizações.[15]

A necessidade da história não está fechada, mas inclui alternativas. É uma necessidade que está em processo permanente de efetivação. "O Deus de Hegel é um Deus que é ato e potência, transcendência e imanência. É alguém que é, sendo, criando; é a razão na história; a idéia determinando-se."[16] Deus, razão e história, para Hegel, tem o mesmo sentido.

Para compreender a História, é necessário entender que a razão é imanente ao mundo e está sempre em processo dialético e jamais está em repouso. "A façanha de Hegel é ter destronado Deus de seu templo olímpico e tê-lo feito coração do mundo [...]. Aqui na terra Deus caminha *dialeticamente*. Que quer dizer isto? Quer dizer que a história é o desenvolvimento do absoluto".[17]

## História, liberdade e justiça

O progresso é representado pela efetivação da ideia de liberdade nas instituições políticas e sociais. Mesmo nos povos nos quais a liberdade se efetiva, há contradições e limitações. Hegel não está tratando de utopias, como as descritas por Morus ou Campanella. Não há formas políticas absolutas. É por meio da liberdade e da racionalidade que as grandes civilizações alcançam progresso na História. Ser efetivamente livre significa saber que se é livre. Para Vaz, "a universalidade da razão, enquanto razão da história, é, pois, o meio-termo que mediatiza os extremos do sujeito e do mundo, e eis por que a mediação sistemática é a mediação lógica por excelência, o vínculo indefectível do logos unindo a dispersão dos indivíduos e dos tempos".[18]

No Espírito Subjetivo, Hegel destaca que somente há vontade se há pensamento. A liberdade, portanto, se fundamenta no pensamento. Isso significa que a vontade está relacionada à liberdade. A liberdade só se realiza através da

[15] WEBER, op. cit., p. 217.
[16] Ibidem, p. 182.
[17] FLÓREZ, op. cit., p. 120.
[18] VAZ in DE BONI, 1996, p. 238.

vontade humana e essa se origina no espírito.[19] O pensamento é essencial para a liberdade. Conforme Taylor, "como a vontade é a expressão prática, real do pensamento, é sua determinação essencial, ser livre".[20]

A vontade – de um indivíduo – somente se determina quando ela decide. Ao fazer isso, ela limita-se. Se não há decisão, essa vontade não é real. A forma dela é infinita; o seu conteúdo, porém, é finito. A cisão entre forma e conteúdo não é possível. A liberdade é o ponto culminante do espírito subjetivo. Ela é pensamento. No espírito objetivo, ela ganha concretização, objetivação.

> O espírito que se sabe como livre, e se quer como esse seu objeto – isto é, tem sua essência por determinação e por fim –, é antes de tudo, *em geral*, a vontade racional ou a ideia *em si*, portanto somente o *conceito* do *espírito absoluto*. Enquanto ideia *abstrata*, por sua vez, a ideia só é existente na vontade *imediata*; é o lado do ser-aí da razão, a vontade *singular* como saber daquela sua determinação, que constitui seu conteúdo e fim, do qual ela é apenas atividade formal. A ideia aparece assim só na vontade que é uma vontade finita, mas que é a *atividade* de desenvolvê-la e de pôr seu conteúdo desdobrando-se como ser-aí, que como ser-aí da ideia é efetividade: [é este o] *espírito objetivo*.[21]

O critério de justiça em Hegel é o tribunal da História ("espírito do mundo"). Esse critério não é formal. "A justiça [...] é o próprio direito que se efetiva na história."[22] A História é a exposição do espírito. Sendo que a essência do espírito é a liberdade, a História é a concretização dessa liberdade. "Somente depois de saber-se livre se pode lutar pela mudança de condições, estruturas e contexto real que impede a realização dessa liberdade."[23]

A História tem um princípio que a perpassa. O movimento dialético está presente na História. Tudo está em constantes transformações e nada é estático. Governos são mudados devido à transformação da consciência dos povos. Conforme Flórez,[24] a História é a evolução do grau de consciência da liberdade e de sua realização. O espírito, em Hegel, se desenvolve por meio do indivíduo humano, do "espírito do povo" e do espírito universal e ele é essencialmente resultado.

---

[19] HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997. § 4.
[20] TAYLOR, Charles. *Hegel*. Frankfurt em Main: Suhrkamp, 1983. p. 483.
[21] HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I.* São Paulo: Loyola, 1995. § 482.
[22] SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 27.
[23] FLÓREZ, op. cit., p. 228.
[24] Ibidem, p. 227.

O critério para a divisão da História é a consciência da liberdade. A consciência da liberdade não é a realização da liberdade. Segundo Flórez, "uma coisa é o anúncio, outra é a tomada de consciência e outra é a realização".[25] Os orientais não têm consciência da liberdade. Os gregos adquirem a consciência da liberdade. Os germânicos, além de terem a consciência da liberdade, a realizam.

> A história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contêm também, virtualmente, toda a história.[26]

Essa distinção é importante para entender a possibilidade da liberdade na histÓria, pois para existir a realização da liberdade é necessário ter a consciência da liberdade, mas isso não significa que se existir a consciência da liberdade deve-se ter necessariamente a realização da liberdade. Quando Hegel diz que o Estado prussiano é a melhor forma de espírito absoluto, significa que o Estado prussiano é o Estado que melhor atingiu o nível de consciência da liberdade entre os Estados empíricos. "O *Geist* só se realiza plenamente no pensamento e na autoconsciência humanos. Assim, a forma do Estado moderno, que expressa em suas instituições políticas e sociais a liberdade das pessoas, não é plenamente efetiva até que seus cidadãos compreendam como e por que são livres nela".[27]

Se Hegel afirmasse que o Estado prussiano chegou a absolutização plena do Conceito, a dialética sucumbiria e a História terminaria, pois não haveria mais movimento. Mas não foi isso que ele disse. O universal concretiza-se no particular. Isso não significa uma estagnação, uma paralisação. O Estado germânico é apenas um exemplo de um Estado histórico que atingiu um nível elevado de conscientização e concretização da liberdade.

Porém, esse Estado não atingiu a substancialidade plena. O conceito nunca se realiza empiricamente de forma definitiva. "O espírito é a verdade, a necessidade e as fases são os espíritos dos povos históricos, as determinações de sua vida ética, de sua constituição, de sua religião, etc."[28] Os povos diferenciam-se devido aos diferentes graus de consciência. E é a partir desse critério que Hegel divide a História. Conforme Inwood, a História do mundo "deve a sua inclusão

[25] Ibidem, p. 263.
[26] HEGEL, G. W. F. *Introdução à filosofia da história*. Trad. de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983. p. 24.
[27] RAWLS, op. cit., p. 379.
[28] WEBER, op. cit., p. 201.

em *Recht* em parte ao fato de que, [...] o 'tribunal de julgamento do mundo', o 'espírito do mundo', exerce o seu direito, 'o mais alto de todos os direitos', sobre os espíritos nacionais finitos (*Volksgeiste*)".[29] Esse tribunal, esse critério é concreto, histórico e não formal.

No Estado, ocorre a efetivação completa da liberdade. "O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva".[30] É a própria liberdade realizada enquanto ideia. A família e a corporação, sem o Estado que as sustente não se justificam. O Estado é a condição de possibilidade da mediação da liberdade. Hegel, no Estado, faz uma fundamentação ética do político e da constituição através do conceito do "espírito do povo".

O Estado é a substancialidade ética enquanto organismo político, enquanto instância última da organização política. Porém, ele não é a última instância de julgamento, de decisão, de determinação das instituições sociais, pois há um tribunal da História. Como se dá a relação entre o substancial e o direito da liberdade individual? Como se dá a unidade na diversidade? Segundo Hegel,

> é o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim.[31]

Há, portanto, o reconhecimento do direito, por um lado, e por outro lado, o reconhecimento da vontade substancial. No Estado, há o equilíbrio entre o substancial e o particular. O dever somente é um dever para o cidadão, se ao mesmo tempo ele for um direito. Há, assim, a conciliação entre os interesses particulares e os coletivos. No Estado, portanto, há a concretização dos interesses particulares na universalidade. "Quem considera um conjunto de indivíduos singulares, não ordenados em estamentos, jamais chegará, segundo Hegel, ao conceito de Estado".[32]

É por meio de estamentos e corporações que os cidadãos participam da esfera estatal. A busca é o equilíbrio entre o particular e o universal, entre os

[29] INWOOD, op. cit., p. 105.
[30] HEGEL, op. cit., § 257.
[31] Ibidem, § 260.
[32] BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*: direito, sociedade civil, Estado. 2. ed. São Paulo: Brasiliense/Unesp, 1991. p. 99.

direitos e deveres. Isso só é possível na esfera estatal. O Estado simboliza a efetivação da liberdade. Em relação ao direito abstrato, o Estado protege o direito das pessoas. Em relação à moralidade subjetiva, o Estado não interfere, pois isso não faz parte de suas atribuições. O Estado é similar à família. Não no aspecto do amor e do sentimento, pois no Estado o sentimento desaparece, nem pela força, mas pelo sentimento de ordem. Isso simboliza o patriotismo.

Conforme Inwood, "o direito entre estados assume a forma de tratados e de direito internacional [...] que se baseia mais no costume do que na autoridade central, e tem por objetivo mitigar a conduta da guerra e possibilitar a restauração da paz".[33] Portanto, o *ethos*, os costumes, a História e a liberdade mediadas nas instituições sociais são centrais, ao se tratar de uma teoria da justiça não formal, nos moldes hegelianos.

A História é a evolução da consciência e da realização da liberdade. Além da liberdade substancial, há também a liberdade subjetiva. A primeira é a idealidade e a segunda é a realidade imediata. Quando a liberdade substancial se mediatiza, ela se torna particular. Claro que a particularidade e a universalidade não existem se uma delas estiver faltando.

A História começa como imediata e vai se concretizando até atingir a substancialidade plena da liberdade. Portanto, tem-se aqui a trajetória da liberdade subjetiva e contingente para a liberdade substancial e necessária. Esse é o grau de consciência da liberdade. Assim, é possível saber a posição de um determinado povo dentro da História, a partir desse critério. Quanto maior for o nível de consciência da liberdade, maior é a possibilidade da efetivação do ideal.

O melhor Estado é o Estado mais livre. E somente é livre quem obedece à lei. "A liberdade é a lei, enquanto que a lei é racional, enquanto ela exprime o conteúdo da vontade individual racional".[34] Então, sendo o racional necessário e defendendo que somos livres apenas quando obedecemos às leis, qual é o papel do homem na História?

> A verdadeira liberdade requer a co-autoria do homem, no transcurso e na determinação do sentido da história. O caminho a ser trilhado pelo homem não pode estar previamente determinado, mas deve incluir também a sua livre escolha e participação. Dessa forma, o sentido da história será dado pela ação humana. Assim, relativiza-se a ideia de destino e de fim último necessário.

[33] INWOOD, op. cit., p. 125.
[34] WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat*. 6. ed. Paris: Vrin, 1985. p. 51.

> Repõe-se a responsabilidade dos atos no agente e torna-se, o homem, condutor do rumo da história.[35]

O fim último, inicialmente, está apenas no nosso pensamento. Por meio da atividade do homem – e de suas paixões – no mundo é que ocorre a realização do conceito no mundo. Há um critério de avaliação para as ações do homem? Hegel responde afirmando que o critério é o fim universal, é o coletivo. "O homem é livre, quando, nas suas ações contingentes, refletir o universal e necessário".[36]

O universal só pode se concretizar via o particular e o particular são as paixões dos homens. Os "grandes homens" da História conseguiram que seus interesses pessoais fossem direcionados para o fim geral, mas é muito difícil atingir essa meta plenamente. Esses são os realizadores do espírito universal. A História avança por meio deles. "O espírito individual que encarna em si o espírito do povo é *Herói.* Da consciência do herói brota e irrompe o âmago dinâmico da História. [...] O homem, como tal, é assim e por sua vez, pai e filho da História".[37]

> Nada de grande acontece no mundo sem paixão. São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o primeiro é a idéia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral e o Estado.[38]

Algumas das grandes revoluções somente foram possíveis porque, antes delas, houve as revoluções silenciosas. Os seus contemporâneos nem as perceberam. "É o desconhecimento de tais transformações internas, no corpo social, na vida e nos costumes, que depois torna surpreendentes as revoluções que eclodem aparentemente de forma brusca no palco do mundo".[39]

Nos momentos de mudanças, a figura do herói, do grande homem (e não do povo) é imprescindível. Somente ele é capaz de visualizar o futuro das mudanças, "de tornar possível e acelerar o processo de adequação do próprio povo à maturidade dos tempos".[40]

---

[35] WEBER, op. cit., p. 215-216.
[36] WEBER, op. cit., p. 220.
[37] FLÓREZ, op. cit., p. 211.
[38] HEGEL, op. cit., p. 28.
[39] HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995. p. 29.
[40] BOBBIO, op. cit., p. 10.

> Não é inevitável que aquilo que corresponde ao espírito do povo corresponda ao espírito do tempo, e vice-versa, tanto que em determinados períodos, isto é, nos períodos de crise, de grandes transformações, de aceleração histórica [...]. A adequação do espírito do tempo precede e de algum modo força a mudança do espírito do povo. Em resumo, se poderia dizer que na interpretação da história o espírito do povo representa o princípio da continuidade, o espírito do tempo representa o princípio da mudança.[41]

Assim, o "espírito do povo" representa a continuidade e o "espírito do mundo", a mudança. Portanto, Hegel não defende Estados totalitários, Estados que se constituem a partir da vontade de um soberano. O critério de justiça em Hegel é o "espírito do mundo" (tribunal da História). "A história não está feita, deve sempre ser 'reposta'. Cada povo foi (ou é) portador (ou produtor) de um princípio da liberdade."[42]

O "espírito do povo" é caracterizado pela autoconsciência do povo e é o resultado da cultura, da religião, da política e da economia; representa, assim, a vida ética de um povo. O "espírito do mundo" caracteriza o espírito universal. Esse é resultante "do desenvolvimento global da História da humanidade numa sucessão de épocas, contextos históricos e totalidades éticas, acumuladas ao longo do tempo e que aparecem dialeticamente qualificados no Espírito universal".[43] Conforme Hegel, "enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo *tribunal do mundo*".[44] O "tribunal do mundo" compreende todos os Estados de uma determinada época. A liberdade adquire uma existência objetiva no Estado. Somente é livre a vontade que obedece à lei. Essa liberdade não é abstrata.

> O fato de os Estados se acharem expostos às contingências do seu processo de realização requer um arbítrio que se situe além deles – o tribunal da história. É ela que, a longo prazo, emitirá um juízo de valor sobre os Estados historicamente existentes, a partir do desenvolvimento atingido.[45]

Hegel supera Kant, pois enquanto Kant se preocupa apenas com as bases subjetivas da liberdade, Hegel "mostrará o caminho da liberdade e sua presença

[41] BOBBIO, op. cit., p. 107-108.
[42] ROSENFIELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995. p. 276.
[43] WOHLFART, João Alberto. *Sistema hegeliano como uma filosofia da história*. 2008. 295p. Tese (Doutorado em Filosofia: Ensino Superior) – PUCRS, Porto Alegre, 2008. p. 175.
[44] HEGEL, op. cit., 1995, § 548.
[45] WEBER, op. cit., 1993, p. 13.

no objetivo".[46] A liberdade é querer o universal. Agir segundo o livre-arbítrio significa uma falta de liberdade. Poder escolher entre várias possibilidades é ter arbítrio.

Mas esse arbítrio é determinado pela mera contingência e não pela vontade. A história não é um mero amontoado de fatos. Ela é o espaço em que a liberdade aparece. A liberdade aparece no interior do direito positivo, histórico e empírico e lhe é o critério do direito justo.

> O espírito, ao desenvolver-se até chegar a ser idêntico a si mesmo, é a história universal. A história universal, como a história de cada indivíduo, é a luta por alcançar o espírito sua própria identidade, por chegar a ser mesmidade. Quando a história realiza sua meta, o espírito já não se determina por nada alheio a si mesmo, e é, por conseguinte, *liberdade*.[47]

A concretização da liberdade[48] nas instituições sociais não permite "absolutização de nenhuma das concretizações possíveis. Qualquer estrutura, lei ou organização, não é tão perfeita e necessária que não merece ser aperfeiçoada, nem pode ser tão contingente que não exija um mínimo de necessidade".[49] Os

[46] VALCÁRCEL, A. *Hegel Y la ética*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 281.
[47] FLÓREZ, op. cit., p. 194.
[48] Ao tratar da liberdade, é relevante destacar também a problemática acerca do *tempo*. O conceito *tempo* está entre o temporal e a eternidade. "Sem a palavra, a eternidade não estaria representada no tempo, e por isso não seria acessível ao homem. E, sem a eternidade, a palavra não teria sentido e não elevaria o homem acima do tempo e da mudança; não haveria verdade para o homem". (KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel.* Rio de Janeiro: Contraponto; Eduerj, 2002. p. 324). O conceito se dá no tempo. "O conceito é eterno, mas refere-se ao tempo. Se o conceito é eterno, há no homem algo que o coloca fora do tempo: é a liberdade, ou seja, 'Eu transcendental' considerado como 'razão prática' ou 'vontade pura'. Se há relação do conceito com o tempo, há também aplicação da 'vontade pura' à realidade temporal. Mas, na medida em que há conceito *a priori* (o que no caso significa ato de liberdade), a relação com o tempo efetua-se 'antes' do tempo. O ato de liberdade, embora se refira ao tempo, está fora do tempo". (KOJÈVE, op. cit., p. 343). Sem historicidade e tempo não há liberdade efetivada. Assim, a crítica de Hegel ao formalismo de Kant serve também para a análise do tempo, pois a liberdade não pode ser entendida a partir do apriorismo, mas a partir da historicidade. Conforme Kojève, "[...] só há movimento histórico onde o presente se organiza em função do futuro, e com a condição de que o futuro penetre no presente não de maneira imediata (*unmittelbar*, que é o caso da utopia), mas mediatizado (*vermittelt*) pelo passado, isto é, por uma ação já realizada". (KOJÈVE, op. cit., p. 350). Outo ponto a ser destacado é o seguinte: "[...] liberdade = ação = negatividade. A ação é independente do real dado, já que ela o nega. Mas, ao se realizar, ela cria algo de essencialmente novo em relação a esse dado. A liberdade só se mantém no real, só dura realmente, se criar perpetuamente o novo a partir do dado. Ora, a evolução verdadeiramente criadora, isto é, a materialização de um futuro que não é o simples prolongamento do passado pelo presente, chama-se história: liberdade = negatividade = ação = história. [...] Explicar a história é, portanto, explicar o homem como um ser livre e histórico. [...] um Ser que permanece ele mesmo mas sem permanecer o mesmo". (KOJÈVE, op. cit., p. 453).
[49] WEBER, op. cit., p. 243.

princípios não são *a priori* e oriundos da razão, mas surgem a partir do "espírito do povo".

Na passagem do Estado político interno para o Direito Internacional e para a História Universal, Hegel ressalta:

> Por isso os seus destinos, os seus atos nas recíprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos. É em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado, e é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo como tribunal do mundo.[50]

Com essa passagem, Hegel não trata apenas de um Estado com as suas características, mas de um conjunto de Estados. Assim, os problemas globais de uma época fazem parte da História universal. A passagem que ocorre do "Estado na História compreende o desenvolvimento linear das civilizações que se sucederam ao longo do tempo histórico e o desenvolvimento horizontal da sociedade planetária ocupada por tantos povos e culturas".[51] A História universal apresenta um nível de universalidade superior aos Estados particulares. Dentro do Estado, o sujeito é um cidadão livre; na História universal, o sujeito é um ser universal.

> O primeiro momento deste desenvolvimento é dado pela substancialidade ética dos Estados, constituídos a partir de sua autonomia interna e especificidade cultural, enquanto se diferencia negativamente de outros Estados. O segundo momento deste desenvolvimento é dado pela estrutura universal do reconhecimento ético entre os Estados, quando a substancialidade ética de um povo é efetivada pela capacidade do mesmo em reconhecer a liberdade e a autonomia dos outros Estados. Trata-se de uma totalidade ética universal, formada por uma multiplicidade de Estados que substitui dialeticamente a abstração de um Estado cosmopolita universal como queria Kant.[52]

A História universal não é um destino cego, que elimina a liberdade, mas é racional. Em suas palavras,

> não se pense, porém, que a história universal é o simples juízo da força, quer dizer, da necessidade abstrata e irracional de um destino cego; antes, sendo em si e para si razão, e como o seu ser para si é no espírito um saber, a história é, de acordo com o conceito de sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal.[53]

[50] HEGEL, op. cit., 1997, § 340.
[51] WOHLFART, op. cit., p. 178.
[52] Ibidem, p. 174.
[53] HEGEL, op. cit., 1997, § 342.

A História, sendo racional em si e para si, ensina ao homem o verdadeiro em meio à contingência. Na própria ação histórica, a humanidade chega à sua autoconsciência.

## Considerações finais

Por meio do estudo dos conceitos *liberdade*, *contingência* e *história* (Filosofia da história em Hegel) buscou-se demonstrar a superação da justiça formal kantiana, através não mais de um critério formal e *a priori*, mas através de um critério que une a forma e o conteúdo, a saber, o "espírito do mundo", o tribunal da História. Esse é o critério hegeliano. A História, portanto, deve ser entendida como a aplicação da liberdade no próprio mundo. Seu princípio orientador não pode ser um princípio indeterminado. Deve ser, portanto, um princípio determinado e concreto e não um princípio abstrato, vazio e formal. Deve ser o "tribunal da História" e não o imperativo categórico. E esse princípio é dialético (afirmação, negação e negação da negação). Na negação da negação há tanto necessidade quanto contingência. Desta forma, não se cai nem no determinismo nem no relativismo. A dialética supera e guarda em iguais proporções tanto a necessidade quanto a contingência. Por meio da dialética, Hegel superou o formalismo excessivo da doutrina da virtude kantiana.

**Referências**


BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel:* direito, sociedade civil, Estado. 2. ed. São Paulo: Brasiliense/Unesp, 1991.

D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la história viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.

FERRO, Mário; TAVARES, Manuel. *Análise da obra Introdução à história da filosofia de Hegel.* Lisboa: Presença, 1995.

FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia em Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I.* São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história.* Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à filosofia da história*. Trad. de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel.* Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa, Edições 70, 1995.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Hegel*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

ILTING, Karl-Heinz. Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band 2. p. 52-79.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel.* Rio de Janeiro: Contraponto: Eduerj, 2002.

VAZ, H. C. Lima. Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e transcendência.* Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 222-242.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. São Paulo: M. Fontes, 2005.

ROSENFIELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

TAYLOR, Charles. *Hegel.* Frankfurt em Main: Suhrkamp, 1983.

WEBER, Thadeu. *Hegel:* liberdade, Estado e História. Petrópolis: Vozes, 1993.

WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat*. 6. ed. Paris: Vrin, 1985.

WOHLFART, João Alberto. *Sistema hegeliano como uma filosofia da história*. 2008. 295p. Tese (Doutorado em Filosofia: Ensino Superior) – PUCRS, Porto Alegre, 2008.

VALCÁRCEL, A. *Hegel y la ética*. Barcelona: Anthropos, 1988.

# A caminho de uma eugenia liberal? Seria a eugenia um direito a ser reivindicado?[*]

Alexandre Paludo Bressiani[**]
Paulo César Nodari[***]

## Introdução

Diante do cenário aberto pela biotecnologia, pelas questões da engenharia genética, Habermas dedicou alguns ensaios que foram recolhidos em seu livro *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* A obra é composta de algumas conferências, apresentadas por ele entre 2001 e 2002, esclarecendo sua posição no que tange à eugenia liberal. A revolução da biotecnologia na área da engenharia genética possibilitou um tipo de intervenção completamente nova, que pode afetar decididamente a autocompreensão normativa da espécie humana. Com a revolução da biotecnologia na área da engenharia genética, unido ao interesse de aproveitamento de investidores e à pressão dos governos nacionais, segundo Habermas, revela-se uma dinâmica que ameaça desmantelar um longo processo normativo de esclarecimento, construído até então na esfera pública.[1] Habermas procura identificar que, mesmo diante do pluralismo ideológico reinante nas sociedades democráticas complexas contemporâneas, é mister trilhar um caminho de reflexão acerca do alto desenvolvimento biotécnico. Ele sustenta que a eugenia liberal, motivada pela técnica e por seu desenvolvimento, suscita questões referentes à ética da espécie, isto é, a eugenia liberal afeta nossa autocompreensão normativa de sujeitos que agem de forma livre, autônoma e responsavelmente. Com os conflitos gerados pelos processos políticos de autocompreensão, empreendem-se pressuposições normativas que evidenciam a incompatibilidade de alguns tipos de intervenção na sociedade liberal.

É a partir da temática da eugenia liberal que Habermas delineia sua argumentação, ocupando-se das questões resultantes da engenharia genética. Ele

[*] Este texto é fruto de uma Bolsa de Iniciação à Pesquisa (UCS/CNPq), concedida pela Universidade de Caxias do Sul ao estudante de filosofia Alexandre Paludo Bressiani, no período de 2014/2015, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo César Nodari.
[**] Bacharel em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).
[***] Professor de Filosofia no Programa de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS).
[1] HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana:* a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: M. Fontes, 2010. p. 25.

se apropria do termo *liberal eugenics*, ou seja, eugenia liberal, cunhado por Nicholas Agar, para avaliar o uso da medicina genética nas escolhas reprodutivas humanas, sejam elas: de uso terapêutico, para cura de doenças; ou de aperfeiçoamento, para escolha de traços característicos dos progenitores. Para Habermas, o uso da engenharia genética, que supera a lógica da cura e adentra no campo do aperfeiçoamento genético, pode ampliar o espaço de intervenção humana nos elementos que desempenham papel relevante na identidade da espécie humana, podendo causar graves danos à nossa autocompreensão normativa. Habermas acredita que a expressão *eugenia liberal* carrega uma contradição inerente aos seus pressupostos, uma vez que ela defende a eugenia com base no direito à liberdade reprodutiva. Entretanto, ela desconsidera a liberdade do indivíduo, que ficará limitado a construir livremente o seu projeto de vida. Conforme Feldhaus, "a eugenia liberal não permite um dos concernidos, mesmo de maneira contrafactual a até mesmo virtual (obviamente não pode suceder um diálogo real), participe livremente da discussão". [2] Isto é, um consenso presumido seria duvidoso de pressupor com a manipulação genética restrita à lógica de aperfeiçoamento. Segundo a concepção de Habermas, a manipulação genética aperfeiçoadora distorce a capacidade comunicativa, pois não dá voz ao principal concernido: o indivíduo geneticamente manipulado. Entretanto, continua o filósofo, o consenso no caso de uma intervenção terapêutica curativa seria, na melhor das hipóteses, "ratificado *a posteriori"*.[3] Habermas presume a possibilidade de um consenso confractual da pessoa afetada pela intervenção, quando em alguns tipos de intervenção como a terapêutica, procura-se prevenir um mal extremo que pode vir a se manifestar no sujeito. Tal ação tem caráter apenas para fins curativos.

Nesse caso Habermas está buscando advogar, de acordo com Pinzani, uma proteção jurídica da pré-pessoa do embrião.[4] Sabe-se que, no debate bioético atual, fracassa toda tentativa de conseguir uma descrição do *status* moral da vida

[2] FELDHAUS, Charles. *Natureza Humana, liberdade e justiça:* um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica. Curitiba: CRV, 2011. p. 28.
[3] HABERMAS, op. cit., p. 61.
[4] PINZANI, Alessandro. O natural e o artificial*:* argumentos morais e políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 361-377, p. 363, 2005. "Em consideração do fato de que o apelo a um presumido estatuto ontológico (ou metafísico ou até moral) superior da pessoa já não tem mais êxito na nossa sociedade por falta de uma visão ética comum, a pessoa é definida, do ponto de vista jurídico, como portadora de direitos subjetivos inalienáveis. Este é o conceito de pessoa utilizado por Habermas nas suas considerações sobre a eugenia." (Ibidem, p. 363).

humana que seja igualmente aceitável para todas as pessoas de uma sociedade secular. Por isso, tendo em vista o argumento de Habermas, parece, à primeira vista, que ele estaria incorrendo numa ontologia de valores, atribuindo valor à vida humana, quando ainda em estágio de desenvolvimento do embrião, o que atualmente é bastante controverso. Desse modo, Habermas, sabendo que pode estar incorrendo nesse problema, na análise do seu exame sobre bioética, diz que "algo pode ser considerado como 'indisponível', ainda que não receba o *status* de um sujeito de direitos, que, nos termos da Constituição, é portador de direitos fundamentais inalienáveis".[5] Isso ficará mais claro quando for exemplificada a distinção habermasiana entre dignidade humana e dignidade da vida humana, a qual servirá de critério para avaliar a posição habermasiana.

Tendo esclarecido esse aspecto preliminar, Habermas procura sustentar que a eugenia liberal está sujeita a uma forma de ação: a ação instrumental.[6] A técnica e seu desenvolvimento seguem uma ação precisa, uma lógica de ação racional em relação aos fins a serem atingidos. Com o avanço desse tipo de ação, ressurge, à luz do crescente poder de intervenção sobre o patrimônio genético, uma forma de prevalecer, exclusivamente sobre a compreensão da vida humana, os imperativos alicerçados justamente sobre a ação instrumental. A crítica de Habermas estabelece-se noutra linha e alternativa de ação: a ação comunicativa. Esse tipo de ação é radicado pela compreensão mútua, assegurando a todos um reconhecimento dado intersubjetivamente, distinguindo-se do agir racional com respeito aos fins, uma vez que a segunda precisa contar com a participação e a interação, orientada através de normas consensuais, que resolvem expectativas recíprocas. Habermas aplica essa distinção devido ao predomínio da ação instrumental *versus* um encobrimento da ação comunicativa, especialmente quando, no primeiro tipo de ação, não é possível tratar a humanidade como fim, conforme pretendia Kant. Nessa mesma linha, tal relação se dá quando a medicina reprodutiva, motivada pela ação biotécnica, não leva em conta a possibilidade de a pessoa envolvida ser afetada por esse tipo de ação instrumental.

Para Habermas, a eugenia liberal, em particular a eugenia positiva, está pautada no argumento liberal que não reconhece limites entre as intervenções terapêuticas (eugenia negativa) e as de aperfeiçoamento (eugenia positiva). No entanto, a autonomia de pesquisa e a neutralidade do Estado constitucional liberal,

[5] HABERMAS, op. cit., p. 44.
[6] Ibidem, p. 73.

em relação à eugenia deixam as preferências individuais dos integrantes do mercado à vontade na escolha dos objetos de intervenção. Assim, eles podem alterar as características genéticas dos futuros indivíduos, conforme melhor lhes apraz. Na medida em que a técnica incide sobre a pessoa, não respeita a distinção entre o fabricado e o gerado naturalmente. Isto é, não leva em conta o encontro casual de dois grupos de cromossomos na formação de um patrimônio genético, originado naturalmente, no caso da procriação natural, criando um patrimônio genético por meio da manipulação genética.

A autoconsciência da autonomia, da liberdade e da responsabilidade da pessoa geneticamente manipulada é afetada pela intervenção. Assegura-se que a técnica afeta a autocompreensão normativa da espécie. Assim, tanto o diagnóstico de pré-implantação quanto a pesquisa com células-tronco vinculam-se com a ideia liberal e são moralmente problemáticas. Esses conflitos se avaliam, de acordo com Habermas, com o perigo de ir-se acostumando com uma eugenia liberal, que vai se instalando, lenta e discretamente, sem que se perceba.[7]

As novas técnicas de reprodução, nas sociedades contemporâneas, apresentam-se como um risco à autonomia pessoal. Porém, faz-se a pergunta: Queremos caminhar na direção de uma eugenia liberal, que ultrapassa os objetivos terapêuticos? Quais os limites morais da eugenia relativos às consequências de tais práticas?

Diante de tais considerações, a questão que se levanta é acerca do conceito de natureza humana em uma época marcada acentuadamente pela tecnologia e pela ciência. Como é possível pensar a humanidade como fim, como pretendia Kant, contra uma possível instrumentalização da natureza humana?

## O natural e o artificial

Para Habermas, é preciso compreender uma moralização da natureza humana, no sentido de uma autoafirmação, de uma determinada autocompreensão ética da espécie. Dessa autocompreensão ética dependeria fundamentalmente o fato de ainda continuarmos a nos compreender como autores únicos e indivisos de nossa história de vida e a nos reconhecer mutuamente como seres que agem autonomamente.

No decorrer deste trabalho, tenta-se mostrar o que se entende por moralização da natureza humana, por meio de um debate que levanta a questão

[7] HABERMAS, op. cit., p. 36.

acerca dos limites e das possibilidades da engenharia genética. Salienta-se o fato de que a atitude técnica da medicina genética pode não se dar conta da distinção entre o natural e o fabricado, o natural e o artificial. É amplamente reconhecido que os recentes e futuros avanços da engenharia genética estão ocasionando certo enfraquecimento de algumas exigências morais vigentes. Para Habermas, certa atitude parece colocar em risco a autocompreensão normativa de nos tratarmos como pessoas autônomas, pois, com o desenvolvimento da medicina reprodutiva, há a possibilidade de planejar e projetar seres humanos em laborátorios e clínicas, trazendo diversas implicações morais significativas e decisivas.

Ainda, para esse autor, o desenvolvimento da biotecnologia moderna possibilitou intervenções completamente novas, as quais podem afetar a autocomprensão normativa da espécie como um todo. Essas intervenções minam a fronteira entre aquilo que se é por natureza e aquilo que se pode vir a ser. Conforme Habermas, a técnica genética está deslocando a fronteira da estrutura geral de nossa experiência moral "entre o limite que por natureza somos e a disposição orgânica que nos damos".[8] Ele parte da constatação, também proposta por Dworkin, de que a modificação genética gera um deslocamento dos limites entre o acaso e a livre decisão.[9] E isso pode afetar, de modo geral, a forma como as pessoas passem a se compreender, divergindo da moralidade convencional.

Reside aqui um argumento central em Habermas que é necessário distinguir em relação à importância da formação do patrimônio genético: a) o patrimônio genético, que é formado pelo encontro casual de dois grupos de cromossomos; b) e um patrimônio genético, que é formado a partir de modificações genéticas em laboratório. Segundo Habermas, a contingência de nossa dotação genética, ou a sua causalidade, é uma condição sobre a qual os sujeitos podem vir a se considerar como sujeitos que agem livremente.[10] Dessa forma, as intervenções que têm o objetivo de alterar o patrimônio genético representam uma ameaça à autonomia pessoal, e isso parece afetar a vida do futuro nascituro, uma vez que o transformam em uma entidade manipulável.

Tendo em vista os debates atuais e o surgimento de muitas questões éticas e jurídicas, em particular devido aos resultados promissores da biotecnologia na área da terapia gênica e do diagnóstico genético de pré-implantação, faz-se

[8] HABERMAS, op. cit., p. 32.
[9] DWORKIN, Ronald William. *A virtude soberana*: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: M. Fontes, 2005. p. 633.
[10] HABERMAS, op. cit., p. 19.

necessário apontar, neste estudo, a distinção entre eugenia positiva e eugenia negativa.[11] A primeira tem como objetivo o aperfeiçoamento genético no melhoramento das espécies através da manipulação do patrimônio genético, a fim de dotá-lo com determinadas qualidades, por exemplo, certas características físicas, certos traços exteriores, uma predisposição à música ou até alterações de caráter. A segunda se refere à intervenção terapêutica, que corresponde à cura das enfermidades hereditárias, ao se pensar nos efeitos negativos e nos danos que elas poderiam causar. Habermas acredita que dessa maneira se está trilhando um caminho perigoso, pois há dificuldade de se traçar claramente a linha que divide a intervenção terapêutica da do aperfeiçoamento. "Justamente onde os limites são pouco definidos, precisamos traçar e impor fronteiras precisas".[12] Para ele, esse limite é flutuante e reflete uma relação desconhecida até então. Nesse sentido, não se trata de uma crítica aos avanços louváveis do conhecimento científico. Trata-se, outrossim, de refletir e questionar as técnicas de aperfeiçoamento e a possibilidade de influir sobre o caráter dos indivíduos, as quais podem afetar a nossa experiência moral. Resumindo, a decodificação do genoma humano lança um olhar sobre a nossa autocompreensão normativa.

Assim, a utilização da espécie humana, no campo de intervenção da tecnologia genética torna difícil diferenciar as categorias pertencentes ao campo do que cresce naturalmente e do que é fabricado. Desse modo, para Habermas, consequentemente, as tecnologias de intervenção genética "[...] separam o que é produzido e o que se transforma por natureza passam a não se diferenciar mais".[13] A manipulação do patrimônio hereditário do homem acaba por anular a diferença entre a ação clínica e a produção técnica. Isso significa que, de algum modo, a técnica genética do observador, que intervém no patrimônio genético, não se realiza mais na dinâmica de adaptação à própria natureza. Ao contrário, através de uma atitude objetivante, o observador intenta alterar o manejo da própria dinâmica da vida, de seus mecanismos e de seu modo próprio de autocondução. A partir dessa descrição, Habermas conclui:

[11] "Habermas aponta a necessidade de se recorrer à distinção entre 'eugenia positiva' e 'negativa', classificando os casos contemplados por ambas e restringindo a permissão apenas a negativa, desde que no caso da eugenia negativa parece haver pouca, ou nenhuma objeção moral a ser feita. Para Habermas, no caso da eugenia positiva parece que estamos pisando em terreno proibido." (FELDHAUS, Charles. O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas. Um comentário. *Ethic@*, v. 4, n. 3, 2005, p. 311).
[12] HABERMAS, op. cit., p. 27.
[13] Ibidem, p. 65.

> Quanto mais despreocupada for a intervenção na composição do genoma humano, tanto mais o estilo clínico do trato se aproxima do estilo biotécnico da intervenção e confunde-se a distinção intuitiva entre o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado, entre o subjetivo e o objetivo – até atingir a autorreferência da pessoa em sua existência corporal.[14]

Atualmente, com a pesquisa e o desenvolvimento da técnica genética, corre-se o risco de possuir uma atitude objetivante e desinteressada perante a atitude técnica de intervenção, confundindo os limites entre aquilo que é subjetivo e o que é objetivo, acarretando uma distorcida autocompreensão da pessoalidade do sujeito manipulado. Assim, "com as intervenções na genética humana, a dominação da natureza transforma-se num ato da autodominação, que altera nossa autocompreensão ética de espécie".[15] Nesse sentido, o filósofo ainda salienta:

> Com a decisão irreversível que uma pessoa toma em relação a constituição 'natural' de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. Esse novo tipo de relação fere nossa sensibilidade moral, pois forma um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas.[16]

De acordo com ele, ao desaparecer tal reciprocidade de reconhecimento mútuo entre o que está sendo projetado e o manipulador, a intervenção, em relação ao nascituro, revela-se com um poder desmedido, ao determinar certas qualidades de vida sem o consenso de quem está sendo alvo. Essa decisão de tomar a constituição natural de outrem extrapola os limites preestabelecidos, formando um corpo estranho no âmbito de reconhecimento legal, isto é, ao manipular o futuro nascituro, pode haver consequências na sua autocompreensão normativa. Segundo Habermas, essa relação interpessoal sugere que, ao influir sobre o corpo de alguém, "há certo nivelamento da diferença entre o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado, entre o subjetivo e o objetivo".[17] Na medida em que o indivíduo em crescimento é manipulado de forma eugênica, o modo com que se trata o estatuto de um embrião, a sua natureza subjetiva move-se, por assim dizer, na perspectiva da natureza externa da natureza objetivada. Influi-se sobre a natureza interna de um indivíduo com um poder desproporcional, que colide com a atitude reificante dos produtores e artesãos. Ele retoma, nesse sentido, a partir da descrição de Jonas, afirmando que "a autorreferencialidade

[14] HABERMAS, op. cit., p. 66.
[15] Idem.
[16] Ibidem, p. 20.
[17] Ibidem, p. 70.

característica e a irreversibilidade da intervenção num fato complexo e autorregulado terão consequências bastante incontroláveis".[18] Ele diz também que a dependência do sujeito manipulado em relação a seu programa genético, que foi preestabelecido por outrem, pode significar um tipo de estranhamento sobre si próprio, diante de sua constituição genética. Isso significaria extrapolar os limites diante de uma pessoa atingida, negando-se-lhe a possibilidade de trocar de papel com seu programador, uma vez que este a projetou com um olhar objetificante sem seu consentimento.

Nesse sentido, o argumento principal de Habermas é o seguinte: de algum modo as manipulações genéticas, ao influir sobre o genoma humano, a partir da visão do interventor, têm como consequência principal colocar em questão a percepção que os sujeitos possuem de si. Esse raciocínio passa a ser decisivo, quando tal interferência poderia não colidir com a autopercepção do atingido. Habermas tem como pano de fundo a ideia de que é necessário vivenciar a própria liberdade, isto é, possuir um estado vivencial e percepcional dela, tendo como referência algo que a própria natureza não lhe deu. Tal referência faz parte da percepção, que passa a ser intrinsicamente decisiva para o ser humano, uma vez que a percepção de si como ser que é um corpo e não que o possui simplesmente. Habermas retoma essa ideia de Plessner que se serve de dois termos distintos para identificar o fenômeno de ser um corpo (*Leib sein*) e ter um corpo (*Körper haben*).[19] Para Habermas, a distinção que Plessner faz entre *Leib sein* e *Körper haben* está alicerçada sobre uma antropologia fenomenológica que "adquire uma atualidade impressionante: a fronteira entre a natureza que 'somos' e a disposição orgânica que 'damos' a nós mesmos acaba se desvanecendo".[20] *Leib* e *Körper* ajudam a compreender como o elemento percepcional foge do controle humano, ao mesmo tempo em que sugere que o corpo, visto de forma objetivada, pode comprometer a forma de o indivíduo contemplar a formação do próprio corpo. Ressalta-se aqui que o homem, enquanto corpo, não é apenas somático, evitando qualquer tipo de reducionismo. Mas, enquanto ser corporal, ele vive a vida do corpo. Para Lima Vaz:

> O ponto de partida dessa pré-compreensão é a distinção, no homem do corpo como substancia material (totalidade física) e como organismo (totalidade biológica), de uma parte, e o corpo como corpo próprio (totalidade

[18] HABERMAS, op. cit., p. 66.
[19] Ibidem, p. 70.
[20] Ibidem, p. 17.

> intencional), de outra. Como corpo próprio ou como totalidade intencional, o corpo pode ser assumido na auto-expressão do sujeito, e podemos falar de um Eu corporal, o que não é o caso para o corpo físico ou o corpo biológico. Para usar uma distinção da língua alemã, nos dois primeiros casos o corpo é *Körper*, no segundo caso é *Leib*. Nas duas primeiras ocorrências, o homem é simplesmente seu corpo, é seu corpo físico e seu corpo biológico, como o animal. Na terceira ocorrência, o homem é também seu corpo próprio, mas não o é pura e simplesmente por identidade, mas tem seu corpo próprio, sendo capaz de dar-lhe uma intencionalidade que transcende o nível físico e do biológico. É no sentido dessa distinção entre o ser e o ter o corpo que o corpo é, para um homem, um "corpo vivido" *(corpus vécu)*, não no sentido da vida biológica, mas da vida intencional.[21]

Conforme Habermas, a experiência de ser um corpo é primária, e é com base nessa condição que podemos nos perceber como sujeitos. A autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal e, nessa visão, "o modo de experienciar esse corpo vivo é primário e, 'dele', também vive a subjetividade da pessoa humana".[22] Ora, o corpo manipulado e alvo de intervenção na fase pré-natal poderá comprometer inevitavelmente essa experiência, pois o indivíduo poderá descobrir seu corpo vivo como algo fabricado, colidindo com a perspectiva dos que programaram suas intenções. Assim, a consciência do fato de que outros dispuseram de seu corpo é, ao mesmo tempo, consciência do fato de que dispuseram daquilo que pertence àquele corpo. Pois, ao incidir sobre o programa genético, impediria de alguma forma o sujeito de ser si mesmo. A experiência de ser si mesmo reformula o que Habermas retrata a partir de Kierkgaard, o poder ser si mesmo.[23] Isso consiste fundamentalmente na capacidade de o indivíduo concentrar-se em si próprio e recordar-se de sua individualidade e liberdade e libertar-se da dependência em relação a um ambiente dominador.[24] A preocupação acerca de si mesmo, ou seja,

[21] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I.* São Paulo: Loylola, 2004.p. 158-159.
[22] HABERMAS, op. cit., p. 71.
[23] Ibidem, p. 19.
[24] Nesse sentido, a partir da concepção kierkgaardiana, em relação ao processo de combinação genética, diante de um processo contingente de fecundação e de outro uma combinação casual, submetida pela intervenção técnica, afirma Habermas: "[...] no momento em que podemos dominá-la, essa contingência discreta revela-se com um pressuposto necessário para evidenciar o poder ser si mesmo e a natureza fundamentalmente igualitária das nossas relações interpessoais. Com efeito, um dia quando os adultos passarem a considerar a composição genética desejável dos seus descendentes como um produto que pode ser moldado e, para tanto, elaborarem um *design* que lhes pareça apropriado, eles estarão exercendo sobre seus produtos geneticamente manipulados uma espécie de disposição que interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa e que, conforme apareceu até agora, só poderia ser exercida sobre objetos, e não sobre pessoas." (HABERMAS, op. cit., p. 19).

da pessoa compreender-se como livre pode ser retraída se, desde o início, sua existência já estiver previamente subtraída pela manipulação alheia. O ser manipulado poderia ter consequências existenciais irreversíveis para o seu desenvolvimento e crescimento autocompreensivo.

É possível perceber que a manipulação genética representa uma eliminação das fronteiras entre o natural e o artificial. Nosso corpo torna-se algo alheio, um objeto submetido à intervenção técnica de outros que o podem manipular à vontade, privando-o de tal modo do destino natural. Nosso corpo já não seria submetido a um destino natural, mas aquele artificial, surgido pela manipulação genética. Por isso, Habermas pretende uma moralização da natureza humana, no sentido de uma autoafirmação ética da espécie, como base para nos compreendermos como únicos autores de nosso projeto pessoal de vida. A autotransformação genética da espécie humana, alicerçada pelo estado liberal e na autonomia de pesquisa, poderia fugir do controle deliberado com as novas técnicas de reprodução, colocando a vida humana num jogo de instrumentalização em preferência e orientação de terceiros. No uso das novas técnicas de intervenção do genoma humano está subjacente a questão acerca de que identidade queremos ou não assumir enquanto membros da espécie. As novas tecnologias parecem invadir um terreno estritamente frágil, tornando disponível o ambiente interno dos sujeitos, o que era antes indisponível e deixado, de certo modo, a cargo da natureza e do acaso. Conforme sinaliza Habermas,

> a eugenia liberal precisa se questionar se, em determinadas circunstâncias, o fato de a pessoa programada perceber a ausência de diferença entre o que cresce naturalmente e o que é fabricado, entre o subjetivo e o objetivo, não poderia ter consequências para a sua conduta autônoma de vida e para a sua autocompreensão moral.[25]

Os defensores da eugenia liberal, à luz das premissas do Estado constitucional de direito, motivados pelas pesquisas na área biogenética e orientandos, de um lado, pelo interesse dos investidores e, de outro, pelas reivindicações de bons resultados por parte dos governos nacionais, parecem não

[25] HABERMAS, op. cit., p. 74. Para Habermas, "com isso o tema fica limitado à necessidade de saber se a proteção da integridade de patrimônios hereditários não manipulados pode ser justificada com a indisponibilidade dos fundamentos biológicos da identidade pessoal. A proteção jurídica poderia encontrar expressão num 'direito a uma herança genética, em que não houve intervenção artificial". (Ibidem, p. 38).

notar que a tecnicização da natureza humana pode alterar a autocompreensão ética da espécie, de tal modo que pudéssemos não nos compreender como seres livres.

A relação entre técnica e ciência e interesses individuais está motivada sob o ponto de vista liberal da autonomia de escolha que, para Habermas, explica-se porque a "crescente liberdade de escolha incentiva a autonomia privada do indivíduo, a ciência, a técnica [estarem] aliadas ao princípio liberal de que todos os cidadãos devem ter a mesma chance de moldar sua própria vida de maneira autônoma".[26] Habermas não adota uma atitude de oposição diante do desenvolvimento científico, porém opõe-se ao prejuízo que esta poderia vir a causar, caso o uso disponível dessa tecnologia não fosse regulamentado, alterando o modo como podemos nos compreender como seres eticamente livres. Sabe-se que a maioria das técnicas que tinham por objetivo, até então, a melhoria da saúde e o prolongamento da vida do homem, abriu possibilidades para manipulações, que, ao invés de possuírem como objetivo apenas fins curativos, possibilitou também meios de aperfeiçoamentos genéticos. Nesse ínterim, o que vem a ser o cerne desvelador para Habermas é que, nas sociedades liberais, os interesses, não somente dos pesquisadores como também dos que intervêm no patrimônio genético como um fabricador, vão ao encontro dos interesses dos compradores motivados pela ótica do mercado. É pertinente ressaltar que, em se tratando do tema eugenia, os fatores do mercado podem influenciar diretamente as decisões dos indivíduos. Habermas utiliza-se do argumento da "ladeira escorregadia", ou do "efeito bola de neve", para afirmar que quem começa a fazer da vida humana um instrumento perde o freio e passa a não ter mais limites.

**Instrumentalização da natureza humana?**

Conforme Habermas, o indivíduo programado geneticamente desencadeia uma visão vertiginosa de si acerca do fato de outra pessoa ter alterado o patrimônio hereditário que a constitui.[27] É oportuno observar que o fato de outra pessoa ter à sua disposição a constituição genética do corpo de outrem significa, para o indivíduo manipulado eugenicamente, precisar conviver com a consciência de que seu patrimônio genético foi alvo de intervenção. Assinala Habermas:

[26] HABERMAS, op. cit., p. 35.
[27] Ibidem, p. 75.

> Pois, independentemente da extensão com que uma programação genética realmente estabelece as qualidades, as disposições e as capacidades da futura pessoa e determina seu comportamento, é o conhecimento posterior que essa pessoa toma da situação que poderia intervir na sua autorrelação com sua existência corporal e psíquica.[28]

Na condição da percepção da pessoa manipulada, a perspectiva de ter sido criado por meio de intervenção, a partir do momento em que o seu corpo foi transformado, parece não se sobrepor ao corpo que cresce naturalmente.[29] Há um conflito constante entre aquilo que é fabricado e o que se desenvolve naturalmente. Por isso, Habermas parece estar convencido de que mesmo que a programação genética não cumpra seu objetivo, a fim de estabelecer uma determinada característica no futuro indivíduo, de forma a se considerar um determinismo genético, o que está em questão é que a técnica de reprodução tecnológica afeta a pessoalidade do novo ser, ou seja, ameaça a sua identidade autônoma. Nesse particular, Habermas não quer remeter-se a um princípio metafísico de pessoalidade, que significaria a propriedade, ou a condição de ser uma pessoa. Ele se refere ao sentido de que a eugenia positiva teria implicações morais, uma vez que o indivíduo poderia considerar-se lesado em sua liberdade, depois de nascido, por ter presente determinadas predisposições genéticas. Nota-se aqui, portanto, que o argumento habermasiano não está querendo sustentar que a técnica de reprodução determine consideravelmente o plano de vida de um futuro indivíduo, porém que ela atinge a pessoalidade do novo ser.

Dall'Agnol, no artigo: "O passado da natureza humana?",[30] procura mostrar que a compreensão habermasiana estaria incorrendo num forte determinismo genético, isto é, Habermas consideraria possível que um plano de vida seja geneticamente programável. Dessa maneira, a intervenção genética estaria minando a autocompreensão normativa do sujeito, uma vez que estaria limitando a sua liberdade ética. A reflexão habermasiana não diz respeito a um determinismo genético tão forte, independente, se essas características forem ou não dispostas ao indivíduo. É o conhecimento posterior do sujeito que descobre ter sido alvo de certa predisposição genética, que pode comprometê-lo na sua vida psíquica e existencial corporal. Segundo Dall'Agnol, a autocompreensão

[28] HABERMAS, op. cit., p. 74-75.
[29] Ibidem, p. 75.
[30] DALL'AGNOL, Darlei. O passado da natureza humana? *Ethic@,* Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 321-326, 2005.

normativa estaria afetada, caso a programação genética fosse completa, e a pessoa manipulada não passasse de uma marionete.[31] Assim, percebe-se que, em Habermas, há uma reflexão mais profunda. Ele reconhece a percepção da pessoa manipulada antes do aspecto físico e biológico, trazendo para um âmbito mais existencial, ou seja, essa pessoa pode não se sentir em seu próprio corpo, caso seja alvo da intervenção genética. Para Habermas:

> [...] após uma intervenção genética anterior ao nosso nascimento, a natureza subjetiva vivida por nós de modo indisponível, seria fruto da instrumentalização de uma parte da natureza externa. A rememoração da anterior programação de nosso patrimônio hereditário de certo modo exige de nós, no âmbito existencial, que submetamos e subordinemos, com uma realidade ulterior, o fato de ser um corpo vivo ao de ter um corpo.[32]

Diante do conflito apresentado, em que uma pessoa programada venha a ter que conviver com a consciência de possuir um patrimônio genético manipulado, adverte Habermas, "precisamos esclarecer os critérios que poderiam ser violados por tal instrumentalização".[33] Ele pretende mostrar, à luz do imperativo kantiano e através de uma nova interpretação frente à teoria discursiva, que toda a pessoa seja tratada com um fim em si mesma e não simplesmente como meio. O imperativo categórico compreendido intersubjetivamente requer que a validação das normas possa contar com a concordância de todos os envolvidos, como partícipes do discurso prático. Uma lei será válida no sentido moral, quando poderá ser aceita por todos, levando em conta a perspectiva de cada um dos indivíduos. Na atitude da ação comunicativa, adota-se uma perspectiva de *nós*, em que um indivíduo aceite o outro como uma segunda pessoa, sem a intenção de tratá-lo como um objeto de forma a instrumentalizá-lo.[34] O que está implícito aqui é a relação que permanece no indivíduo autêntico, que possui no discurso sua voz

[31] HABERMAS, op. cit., p. 323. Para Feldhaus, nesse sentido, Dall'Agnol "não ataca prioritariamente os argumentos normativos, mas sim as suposições da estratégia de Habermas em ZMN. Ele não questiona se é certo ou errado limitar a liberdade ética de uma pessoa futura, mas sim, da perspectiva externa, do observador, se um projeto de vida é geneticamente programável". (FELDHAUS, Charles. *Natureza humana, liberdade e justiça*, p. 63).
[32] HABERMAS, op. cit., p. 75.
[33] Ibidem, p. 76.
[34] Para Habermas: "O limite moralmente relevante da instrumentalização é marcado por aquilo que, no confronto com a segunda pessoa, necessariamente escapa de todas as intromissões da primeira, enquanto a relação de comunicação, ou seja, a possibilidade de resposta e de posicionamento, permanece absolutamente intacta –, portanto, o instrumento e o meio pelos quais uma pessoa é ela mesma, quando age e se justifica perante os críticos." (HABERMAS, op. cit., p. 77).

intacta, a partir de sua própria perspectiva e visão de mundo que o circunda. Para Habermas, essa atitude revela-se no "si mesmo" como capacidade de autoria de uma conduta de vida.[35] Kant já havia dito que a pessoa caracteriza-se como fim objetivo, com valor intrínseco e absoluto. Habermas continua frisando que a humanidade deve ser respeitada e afirma: "Aja de tal modo que nunca faça uso da humanidade como um meio, tanto na sua pessoa quanto na pessoa do outro, mas sempre e ao mesmo tempo como um fim".[36] Trata-se de um fim objetivo que não pode ser substituído por nenhum outro, pois esse fim está acima de qualquer preço. O sentido absoluto não admite ser substituído por nada que seja equivalente. Em outras palavras, significa reconhecer que todos os seres possuem valor incondicional e, como afirma Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: "O homem – e de modo geral todo o ser racional – *existe* como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou aquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros."[37]

Nesse sentido, antes de qualquer coisa, é preciso considerar o caso de uma pessoa que tenha passado por uma intervenção genética. Interessa-nos o fato de que ela possa estranhar-se, que a intervenção seja um fator de perturbação, por causa de uma intenção alheia e, por isso, tenha se instalado na sua história de vida. Isso se torna particularmente evidente no caso em que uma programação genética provoque instabilidade no modo como a pessoa envolvida se relaciona consigo mesma e autocompreende-se no seu corpo. De acordo com Habermas, é evidente que "para poder ser si mesma, também é necessário que a pessoa se sinta em casa no próprio corpo vivo".[38] Não obstante ele afirme que para a pessoa sentir-se no próprio corpo, ela deve ser experimentada como algo natural, a partir da vida orgânica, da qual nasceu.[39] Por isso, a fim de se compreender como livre, uma pessoa deve reconduzir sua vida em contraposição a uma intenção alheia. Aqui Habermas parte de uma observação a partir de Arendt, que acredita no nascimento como um novo começo.[40] Afirma Arendt:

[35] HABERMAS, op. cit., p. 77.
[36] Idem.
[37] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* São Paulo: Discurso; Barcarolla, 2009. p. 239.
[38] HABERMAS, op. cit., p. 80.
[39] Ibidem, p. 80.
[40] Ibidem, p 81.

> É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda a origem. [...] O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. [...] E isso, só mais uma vez só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais.[41]

Dessa descrição, pode-se afirmar que Arendt percebe o nascimento como primeiro ato de liberdade dos sujeitos que possuem a capacidade de fazer espontaneamente um novo começo. Quer dizer, conforme a leitura habermasiana, as pessoas sentem-se livres, quando elas estão na ação de poder fazer um novo começo, porém, quanto à manipulação genética, esta acaba por eliminar o caráter de novidade.[42] Além disso, ao mesmo tempo, ela afeta a consciência de nossa autonomia pessoal de que somos autores de nossas próprias ações e senhores de nossa liberdade.[43] À medida que a manipulação genética invade esse espaço delimitado por Arendt, eliminam-se os confins entre o natural e o artificial. O corpo, enquanto tal, já não está submetido apenas ao destino natural; porém, àquele artificial surgido através da manipulação. Isso faz retomar aquela distinção que foi feita inicialmente entre *Leib sein*, do ser corpo e *Körper haben* do possuir um corpo. No caso da manipulação, assume-se a segunda perspectiva, a do possuir um corpo, pois o mesmo torna-se algo alheio, isto é, um objeto em que outros podem intervir, conforme sua vontade, privando-o~~s~~ do destino natural. Assinala Habermas:

> Certamente, a pessoa só consegue se ver como autor de ações imputáveis e como fonte de pretensões autênticas se supuser a continuidade de um si mesmo, que permanece idêntico a si mesmo ao longo da história de vida. [...] A consciência atual de que somos autores de nossas próprias ações e pretensões está entrelaçada à intuição de que temos vocação para sermos os autores de uma história de vida da qual nos apropriamos de maneira crítica.

[41] ARENDT, Hannah. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 222-223.
[42] HABERMAS, op. cit., p. 82.
[43] Assim, questiona-se Habermas: "Quando intenções alheias se instalam visivelmente no programa genético do próprio organismo, será que o nascimento deixa de significar um ponto de partida que poderia dar ao sujeito agente a consciência de poder ele mesmo fazer a qualquer momento um começo?" (p. 83).

> [...]. Quando as intenções alheias se instalam visivelmente no programa genético de próprio organismo, será que o nascimento deixa de significar um ponto de partida que poderia dar ao sujeito agente a consciência de poder ele mesmo fazer a qualquer momento um começo?[44]

Habermas, ao apresentar certa compreensão antropológica, baseada em Arendt e também em Plessner, apresenta a ideia de que a consciência moral de cada indivíduo está ligada essencialmente ao fato de sermos um corpo e termos nascido nesse mesmo corpo. A consciência de que somos autores de nossas próprias ações dependeria fundamentalmente do fato de que o indivíduo, ao nascer, estivesse com o patrimônio genético intacto. Assim, o destino natural seria essencial para um si mesmo e para a consciência de sua liberdade. Por outro lado, a pessoa programada geneticamente não teria capacidade para tal, uma vez que está impedida de fazer um novo começo e permanecer idêntica a si mesma ao longo de sua história. Embora se possa admitir tal concepção, em Habermas, não fica evidenciado claramente como a intervenção genética afetaria de forma decisiva o fato de possuirmos um corpo. Pois o indivíduo que nasce naturalmente, sem estar submetido à intervenção, nasce num corpo e não pode escolher sua constituição genética. Nesse sentido, para o sujeito manipulado, que vem ao mundo, não haveria motivo para se considerar menos livre apenas por possuir um corpo que alguém decidiu que tivesse tais características.[45] Não há dúvida de que a engenharia genética está ocasionando um deslocamento e, sobretudo, um enfraquecimento no caráter do debate bioético, na questão da proteção da vida humana e contra a sua instrumentalização. Por isso, a fim de esclarecer melhor essa problemática da não instrumentalização, será feita a distinção, utilizada pelo próprio Habermas, entre o "destino determinado pela socialização de uma pessoa e o destino natural de seu organismo".[46]

## Limites morais da eugenia

Nas sociedades liberais, com vistas à liberdade individual de cada um, em traçar seu plano de vida, está inscrito o espaço ético de liberdade, o qual garante a

[44] HABERMAS, op. cit., p. 82-83.
[45] Para Pinzani, não há dúvida de que "a manipulação representa uma eliminação do confim entre o natural e artificial; contudo, considerá-la por esta razão uma lesão da autonomia individual seria uma conclusão infundada – ou melhor: seria uma conclusão fundada sobre uma pressuposição não demonstrada, a saber, a ideia de que o indivíduo é livre só se vem ao mundo com um patrimônio genético intacto". (PINZANI, op. cit., p. 370).
[46] HABERMAS, op. cit., p. 82.

cada um a possibilidade de fazer de acordo com suas capacidades e disposições aquilo que pode escolher por ele mesmo. A preocupação de Habermas com os efeitos possíveis de uma eugenia liberal funda-se num acurado enfraquecimento da visão do ser humano, a saber, de seres humanos dotados de capacidades que atribuem a si determinadas responsabilidades por suas ações. O deslocamento entre a liberdade e o acaso, com o advento da engenharia genética, parece mudar o cenário e ampliar o espaço de intervenção humana, no que diz respeito ao espaço delimitador do escopo orgânico, da herança genética, que constitui o lugar de outra pessoa fazer uma ação. O núcleo da constituição liberal tem em mira proteger a liberdade de cada indivíduo enquanto cidadão e membro de uma sociedade, reservando a cada um respectivamente o direito de modelar sua própria forma de vida.

Para Habermas, a eugenia liberal não aumenta a autonomia individual do ser humano geneticamente manipulado, pois afeta a autocompreensão normativa, com o advento da mesma. Por isso, partindo da constatação a respeito dos resultados que tal prática poderia ocasionar, Habermas mostrará os limites morais provenientes da forma de lidar com as intervenções eugênicas, na medida em que submetem uma pessoa em questão a intenções de terceiros. Aqui serão analisados dois elementos: primeiro, a heterodeterminação externa irreversível, a que um indivíduo foi submetido; segundo, as consequências caso o indivíduo submetido a tal intervenção procure voltar-se contra suas inclinações genéticas. Embora, atualmente, não seja simples e unânime afirmar que uma vida humana não possa ser considerada uma pessoa,[47] no sentido moral do termo, reconhecendo o pluralismo ideológico nas sociedades democráticas, faz-se necessário buscar uma alternativa para viabilizar esse debate moral, a fim de identificar um possível questionamento e fazer uma reflexão sobre a heterodeterminação, decorrente de um processo eugênico. Porque este promete minar as relações interpessoais, ferindo as relações de reconhecimento numa comunidade moral e jurídica de pessoas livres e iguais.

Nesse sentido, a concepção de Habermas, em relação às implicações da engenharia genética, tem ressonância da sua teoria da ação comunicativa. Habermas entende que cada pessoa participaria do discurso e o conteúdo normativo seria debatido no interior das questões prático-morais, isto é, *a*

[47] No caso especificado, procura-se identificar que *vida humana* não pode ser identificada como *pessoa*, pois não está sendo considerada como sujeito portador de direitos, isto é, não está suscetível de direitos e obrigações.

*posteriori*. Isso significa que os sujeitos precisam entrar em debate e desenvolver as normas a serem constituídas, a fim de serem aprovadas por todos. Para tanto, enquanto pessoas que podem emitir juízos morais de dizer "sim ou não" sobre determinada situação, sinaliza Habermas: "Enquanto nos compreendermos como pessoas morais, partiremos intuitivamente do fato de que agimos e julgamos, *in própria persona*, de maneira insubstituível – de que nenhuma outra voz além da nossa própria nos fala".[48]

Nesse sentido, para qualquer participante do discurso, é necessário que cada um se considere agindo em sua própria pessoa, por si mesmo, isto é, que sinta a possibilidade de se imputar leis e deveres, conforme as implicações normativas. Contudo, com os efeitos da engenharia genética sobre o tema da comunidade inclusiva na esfera discursiva, não acontece de tal maneira para o indivíduo que é manipulado. Os efeitos sobre essa estrutura vão desde o deslocamento da esfera da livre participação e atuação humana, isto é, este sujeito não tem possibilidade de consentir, até as implicações mais específicas, no caso de alterar a maneira como é compreendida a responsabilidade num contexto que se aproxima da eugenia liberal.

Habermas mostra que a manipulação genética de aperfeiçoamento, ao programar geneticamente um indivíduo, distorce a sua capacidade comunicativa. Esse critério de reflexão ressoa, na aplicação indireta da ética discursiva, pois, no caso da intervenção gênica, o concernido parece não ter direito à voz no debate de argumentos. Não há o papel da pessoa envolvida na manipulação na comunicação. O programa genético conserva-se no silêncio de uma realidade muda para o que está sendo manipulado geneticamente. Para Habermas, no caso da fixação genética que os pais efetuam, conforme suas preferências individuais, não há como "equilibrar a assimetria da dependência infantil de modo retrospectivo e se libertar dos processos de socialização que limitam a liberdade, por meio de uma renovação crítica da gênese".[49] Em outras palavras, isso significa que a intervenção genética não abre espaço de comunicação para incluir uma segunda pessoa num processo de compreensão. Além disso, conforme afirma Feldhaus, "ocorreria uma quebra da simetria e uma limitação da responsabilidade moral".[50] É justamente sobre esse aspecto moral que Habermas alerta:

[48] HABERMAS, op. cit., p. 80.
[49] Ibidem, p. 86.
[50] FELDHAUS, op. cit., p. 313.

> As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ele rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-a de se compreender livremente como autor único de sua própria vida. Pode ser que seja mais fácil identificar-se com capacidades e aptidões do que com disposições ou até qualidades.[51]

No caso de uma intenção da qual um indivíduo se apropriou e que não lhe pertence pode ser que ocorra certo estranhamento, isto é, não há como excluir a possibilidade de casos dissonantes, em que a pessoa envolvida não atenda as intenções então projetadas. Para Habermas, "em casos dissonantes, percebe-se que o destino natural e o determinado pela socialização distinguem-se num aspecto moralmente relevante".[52] O confronto com um programa genético, fixado por uma terceira pessoa, diferencia-se daquele das pessoas nascidas naturalmente, uma vez que, no decorrer da história de vida, podem fazer por meio de uma apropriação crítica um processo voluntário de renovação.[53] Por certo, uma eugenia liberal não afetaria apenas o poder de ser si mesmo, que pertenceria à pessoa submetida à intervenção e, além disso, produziria um tipo de relação entre as pessoas desconhecida até então. De fato, as consequências seriam irreversíveis, pois as intenções eugênicas programadas possuem uma magnitude incomparável com a da socialização mediada comunicativamente. Habermas, nesse contexto, avalia a questão sobre a indisponibilidade da vida humana sobre as consequências das manipulações genéticas realizadas, na medida em que há uma decisão unilateral de poder ser considerada uma responsabilidade problemática de quem o decide fazer.[54]

---

[51] HABERMAS, op. cit., p. 87.
[52] Ibidem, p. 85.
[53] Na concepção de Habermas, "perante nosso destino determinando pela socialização, preservamos fundamentalmente uma liberdade diferente da que teríamos com a produção pré-natal do nosso genoma. O jovem em crescimento poderá um dia *ele mesmo* assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é. Com efeito, ele pode se colocar de modo reflexivo perante seu processo de formação, elaborar uma compreensão *revisória* e compensar, de maneira aprofundada e retrospectiva, a responsabilidade assimétrica dos pais em relação à educação de seus filhos. Essa possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação às pessoas que sofreram manipulação genética. Ao contrário, o adulto nesse caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria a chance de estabelecer a simetria de responsabilidade, necessária para o relacionamento entre *peers* (iguais), seguindo o caminho retroativo de uma auto-reflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento". (Ibidem, p. 20-21).
[54] Ibidem, p. 89.

Nesse contexto, conforme Dutra, que procura identificar a contradição existente no Estado liberal em relação às práticas eugênicas, as mesmas não são compatíveis com o liberalismo.[55] Elas acabam limitando a capacidade de um sujeito ter uma vida autônoma, influenciando as relações de simetria da responsabilidade e da igualdade entre as pessoas.[56] No caso da utilização das técnicas de aperfeiçoamento, estas gerariam a impossibilidade de o indivíduo ser compreendido como único autor de sua história. As assimetrias discursivas comprometeriam o reconhecimento da autonomia igualitária, surgindo conotações importantes juridicamente, no caso de todos os sujeitos se reconhecerem como autônomos. Assim, Habermas demonstra que, com a programação genética surge uma heterodeterminação externa irreversível e, por consequência, uma delimitação das condições igualitárias de discursividade entre os seres morais.[57] É importante ressaltar que Habermas procura fazer um contraste em relação à escolha do patrimônio genético com a sua teoria discursiva. Segundo Feldhaus, "o caso da terapia gênica [...] contém complexidades que tornam difícil uma aplicação do modelo de decisão da ética discursiva. Um dos concernidos, talvez o principal deles, a pessoa potencial ou quem o embrião se tornaria não parece ter direito à voz no debate de argumentos".[58] Conforme Habermas:

> [...] uma eugenia liberal afetaria não apenas o ilimitado poder ser si mesmo, pertencente À pessoa programada. Tal prática produziria, ao mesmo tempo, uma relação interpessoal, para a qual não há nenhum caso de precedência. Com a decisão irreversível, que uma pessoa toma sobre a composição desejada do genoma de outra, surge entre ambas um tipo de relação, que questiona um pré-requisito até então evidente da autocompreensão moral de pessoas que agem e julgam de maneira autônoma. Uma compreensão universalista da moral e do direito parte da ideia de que nenhum impedimento de princípio se põe a uma ordem igualitária de relações interpessoais. [...] A convicção de que todas as pessoas recebem o mesmo *status* normativo e devem umas às outras um reconhecimento recíproco e simétrico parte de uma reversibilidade fundamental das relações inter-humanas. Ninguém pode depender do outro de modo fundamentalmente irreversível. Com a

[55] DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas.* Florianópolis: UFSC, 2005. p. 261.
[56] Conforme Dutra ao identificar algumas das objeções de Habermas por parte dos liberais, para ele o que eles fazem não é discutir se a intervenção é correta ou não em si mesma, mas se ela potencializa ou não a liberdade. Ou seja, a eugenia positiva só será compatível com o liberalismo se não limitar as possibilidades de escolhas de vida e igualdade. (DUTRA, Delamar José Volpato. Seria a eugenia liberal míope? Natureza humana e autocompreensão moral em Habermas. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 327-337, 2005).
[57] FELDHAUS, op. cit., p. 313.
[57] HABERMAS, op. cit., p. 88.
[58] FELDHAUS, op. cit., p. 313.

> programação genética, surge, no entanto, uma relação assimétrica em muitos aspectos – um paternalismo *sui generis*.[59]

Por certo, Habermas está admitindo que, com a decisão irreversível de um sujeito sobre a constituição genética de outrem, elimina a reciprocidade entre o planejador, que dispõe sobre a herança genética, daquele que está para nascer, impedindo "uma relação simétrica entre o programador e o produtor 'desenhado' de tal maneira".[60] Em relação à dependência social de pais e filhos na etapa da infância, depois se desfaz na idade adulta; em contrapartida, há a dependência genética do indivíduo programado que "concentra-se num único ato imputável ao programador", afirma Habermas.[61] Pois, no âmbito de uma prática eugênica, tal processo de cisão não ocorreria, por exemplo, no fato de um indivíduo que está submetido a determinadas intenções.

> No âmbito de uma prática eugênica, atos desse tipo – omissões bem como ações – fundamentam uma relação social, que suprime a "reciprocidade habitual "entre pessoas que nasceram do mesmo modo. O planejador do programa dispõe unilateralmente, sem supor o consenso fundamentado, da constituição genética de outra pessoa, com o propósito paternalista de dar um encaminhamento relevante para a história de vida do dependente. A intenção pode ser interpretada por este último, mas não revista nem desfeita. Irreversíveis são as consequências, pois a intenção paternalista sintetiza-se num programa genético desarmado, e não numa prática socializante, mediada pela comunicação, que pode ser recuperada pelo "pupilo".[62]

Dito de outro modo, no caso da eugenia não é possível um processo revisório de aprendizagem. O indivíduo manipulado precisa conviver com os efeitos da eugenia resultantes das escolhas motivadas por outros, que não podem supor seu consentimento antecipado. Apesar de tudo, a objeção torna-se questionável e intrigante, pois a intenção jamais pode ser censurada senão interpretada. Conforme Dutra, "certamente, há uma dependência entre pais e filhos e os pais são geneticamente anteriores. Isso não pode ser mudado, mas também isso não determina absolutamente o futuro dos filhos".[63] Existiria uma dependência entre pais que projetam seus filhos, revelando um paternalismo geneticamente anterior. A eugenia cria um futuro fechado, marcado pela

[59] HABERMAS, op. cit., p. 88.
[60] Ibidem, p. 90.
[61] Ibidem, p. 89.
[62] Ibidem, p. 89.
[63] DUTRA, op. cit. p. 263.

assimetria das partes entre a criatura e o criador. Por isso, segundo Habermas, as práticas da eugenia de aperfeiçoamento devem ser regulamentadas para reservar ao cidadão igual direito de vida autônoma.[64]

Com isso, o caminho habermasiano encontra, por parte dos liberais, uma linha contrária acerca do contexto da eugenia. A tentativa de equiparar as consequências provocadas na formação dos indivíduos, provindas, de um lado, da alteração genética e, de outro, aquela por intermédio da socialização. De fato, no caso da eugenia negativa, pode-se antecipar o consenso do sujeito, esperando seu acordo no futuro, pelo fato de possuir certa predisposição para alguma doença. Esse consenso presumido pode ser entendido em caso de intervenções curativas que procuram extinguir as deformações genéticas. Segundo Habermas, "no caso de uma intervenção terapêutica no embrião, esse consentimento poderia, na melhor das hipóteses, ser ratificado *a posteriori*".[65] No caso da eugenia positiva, buscar-se-ia intervir no patrimônio genético, a fim de dotá-lo com certas características, das quais até então ele não dispunha.

Nesse particular, em convergência com os argumentos de Dworkin, parece não haver uma distinção clara entre a eugenia negativa e eugenia positiva.[66] Além do mais, qual seria a diferença entre oferecer ajuda por meio da educação e fornecê-la por meio do aprimoramento genético? Para Dworkin não haveria distinção entre intervenções que manipulam a constituição genética com o desenvolvimento dado pela educação e a disciplina.[67] Porém, esses aspectos da educação podem ser criticáveis justamente pelas diferenças apontadas sobre o processo da socialização. A educação acontece pela ação comunicativa. Há a possibilidade interativa de renovação crítica de gênese de um sujeito. Exemplificando: os pais insistem para que seus filhos aprendam a tocar violino, a

[64] HABERMAS, op. cit., p. 92.
[65] Ibidem, p. 61.
[66] DWORKIN, op. cit.
[67] Sandel refletindo sobre esse aspecto afirma: "A obrigação de moldar nossos filhos, de cultivá-los e melhorá-los complica o argumento contra o melhoramento. Admiramos os pais que buscam o melhor para seus filhos, que não poupam esforços para ajudá-los a conquistar a felicidade e o sucesso. Qual é, então, a diferença entre oferecer essa ajuda por meio da educação e da disciplina e fornecê-la por meio do melhoramento genético? Alguns pais conseguem vantagens para os filhos ao matriculá-lo em escolas caras, contratar professores particulares, mandá-los a acampamentos de tênis, aulas de piano, de balé, de natação, de preparação para os exames de admissão à universidade e assim por diante. Se isso é admissível, e até mesmo admirável, então não por que não é igualmente admirável que os pais se valham de quaisquer tecnologias genéticas à disposição (desde que sejam seguras) para melhorar a inteligência, a habilidade musical ou a competência esportiva dos seus filhos?" (SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 63-64).

serem atletas, ou jogadores de futebol; porém, estes podem não concordar com as intenções dos pais e, consequentemente, não fazer o que os genitores querem. Conforme Habermas, "eles podem equilibrar a assimetria da dependência infantil de modo retrospectivo e se libertar dos processos de socialização que limitam a liberdade por meio de uma renovação crítica de gênese".[68] Na eugenia positiva, porém, não há o papel de segunda pessoa nem a comunicação. A tentativa de reparação da pessoa que está em desacordo com seu patrimônio genético, que foi submetido a intenções fixadas, fracassa sobre qualquer tipo de revisão. Com efeito, essas pessoas não possuiriam uma estrutura interativa com o seu *designer* nem a possibilidade de contestação diante das propriedades, disposições, habilidades ou comportamentos que lhe são dispostas. Nesse sentido, segundo Dutra, "na eugenia, trata-se de mudar propriedades (cor dos olhos, altura), disposições (agressividade, calma), habilidades (arte, matemática), comportamentos, de maneira biológica".[69] Isto não as possibilita desenvolver uma revisão livre em relação a si mesmas. Conforme considera Habermas, as consequências seriam irreversíveis, pois não há mediação comunicativa. Não há possibilidade de o sujeito dizer sim ou não como alguém que age comunicativamente, restringindo de tal maneira sua liberdade de escolha.[70]

A pergunta inquietante é: a pessoa que nasce naturalmente, portanto não escolheu sua constituição genética, poderia ser considerada menos livre que a pessoa manipulada geneticamente? Para Habermas, o espaço ético de liberdade nas relações recíprocas de reconhecimento, que caracterizam a comunidade moral, podem fracassar quando a pessoa é determinada por certas capacidades, disposições e qualidades condicionadas geneticamente. A intenção do programador da eugenia é motivadora da ação de uma segunda pessoa, reduzindo sua liberdade ética de modo inapropriado e irresponsável. De certa forma, a pessoa programada encontra-se, inicialmente, numa situação que não é diferente

[68] HABERMAS, op. cit., p. 86.
[69] DUTRA, op. cit., p. 262.
[70] HABERMAS, op. cit., p. 89. Para Kersting, "Habermas rejeita essa paralelização de socialização e eugenia. Em sua opinião, a socialização e a programação eugênica têm uma qualidade distinta, no tocante à moldagem ou determinação. Decisões eugênicas dotam os filhos de disposições em relação às quais eles não terão, mais tarde, a possibilidade de um 'posicionamento revisório'. Com isso surge a assimetria de uma relação de domínio que não se verifica, no caso de características resultantes da educação, pois – é o que Habermas precisa supor – mais tarde os educados têm, fundamentalmente, a possibilidade de, após apreenderem reflexivamente a história de sua socialização, corrigir traços de caráter dela decorrentes". (KERSTING, Wolfgang. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005. p. 97).

da pessoa gerada de forma natural, ou seja, não escolheu a constituição de seu genoma. Contudo, uma programação eugênica traz considerações morais sobre o projeto, conforme identifica Habermas, "quando ela instaura a pessoa em questão num determinado plano de vida, portanto, quando restringe especificamente em sua liberdade de escolha de uma vida própria".[71] Nesse sentido, para Habermas, trata-se de uma pessoa como fim, com dignidade entendida discursivamente num plano de comunicação, que possui uma magnitude incomparável com aquela que acontece no caminho eugênico.

Habermas entende que as intenções eugênicas programadas por terceiras pessoas são irreversíveis e não podem ser mudadas. E continua afirmando que, considerando a intenção do programador, no caso da eugenia, "para ressonância psíquica da pessoa em questão, importa apenas a intenção que estava ligada ao propósito da programação".[72] Por isso, por mais que se identifiquem capacidades e aptidões, com o advento da engenharia genética, por boas razões, é possível afirmar que para a pessoa se compreender como autora de sua própria história de vida, liga-se a ela propriamente aquilo que está para além do aparato meramente biológico. Esse conflito traduz-se na relação como pessoa de uma dependência genética que lhe é anterior e não lhe pertence. O sujeito possui, diante de si, uma dependência resultante da escolha de alguém. A intenção funciona como uma razão que pode motivar uma ação e que poderia levar o sujeito a construir um projeto de vida não sabendo se está se apropriando disto ou daquilo como sendo ato de sua escolha ou dependente da escolha de outrem.

Nessa concepção, na obra ENR, Habermas introduz os efeitos da engenharia genética na temática sobre a liberdade, na medida em que reconhece uma base física como referência para o uso da mesma. No tocante a isso, a manipulação genética, que visa ao aperfeiçoamento, surge como um obstáculo para atuação livre da pessoa futura, pois a base orgânica biológica fica comprometida, caso uma intenção alheia seja adicionada a esta. É importante ressaltar que Habermas, no excurso do livro ENR, diz: "Eu mesmo sou um bocado de natureza".[73] Discute tanto com Kant em relação a sua filosofia prática como também com Adorno, fazendo algumas considerações realizadas sobre a liberdade da vontade. Para Feldhaus, Habermas desvincula-se da visão kantiana, que entende a liberdade

[71] HABERMAS, op. cit., p. 84.
[72] Ibidem, p. 87-88.
[73] HABERMAS. *Entre naturalismo e religião:* estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 203-234.

como algo que não pode estar apoiada em considerações empíricas.[74] E, por sua vez, identifica que tanto os elementos empíricos quanto a consciência da manipulação genética impossibilitam que as pessoas venham a se compreender como pessoas que agem livremente. Assim, continua ele, Habermas parece ter achado em Adorno uma concepção de liberdade capaz de levar em conta a esfera somática de sua concepção de liberdade defendida no livro FNH.

O que interessa aqui é que, segundo Habermas,

> à proporção que Adorno retira a vontade – guiada pela razão – da esfera do inteligível e a situa nos domínios da experiência corporal e das biografias individualizadoras de pessoas que agem, ele substitui o conceito de liberdade incondicionada, aporético, pelo conceito de uma liberdade procedente da natureza.[75]

Habermas percebe uma concepção de liberdade situada na esfera da experiência corporal. E continua afirmando que, a partir de Adorno,[76] leva em conta a distinção entre *Körper* (o corpo que eu tenho) e *Leib* (o corpo que eu sou), em relação à espontaneidade do agir, de um agente não procedente de nenhuma fonte estranha a si mesmo, vindo juntar-se a ele um elemento ao mesmo tempo mental e somático, ultrapassando a esfera da consciência mental. De tal maneira que, ao sujeito experimentar a sua natureza subjetiva, no modo de sua existência somática enquanto tal, isto é, o seu substrato orgânico, ele experimenta a sua natureza subjetiva interior, conclui Habermas.[77] Ele atenta:

> A base de referência do "ser si mesmo" e da auto-atribuição das ações "respectivamente minhas" não é vontade racional enquanto tal, mas natureza subjetiva que acolhe tal vontade, seu enraizamento orgânico na natureza vivenciada de minha vida vivida somaticamente. A centração de minha existência, experimentada no modo de ser orgânico, é condição necessária para uma referência reflexiva a mim como autor de minhas ações, porém, não suficiente. O soma é o substrato orgânico da vida de uma pessoa *insubstituível* fisicamente que adquire características de um indivíduo *inconfundível,* no decorrer da história de sua vida.[78]

[74] FELDHAUS, op. cit., p. 107-108.
[75] HABERMAS, op. cit., 2007, p. 212.
[76] Não se atentará em explicar de forma minuciosa o que Adorno procura realçar com a ideia de liberdade como algo que procede de uma natureza física, mas a partir de seu excurso sobre a liberdade no livro ENR identificar os pontos que o aproximam de Habermas em relação à não permissão da eugenia positiva.
[77] HABERMAS, op. cit., p. 210.
[78] HABERMAS, op. cit., p. 210-211, grifo do autor.

Assim, segundo Habermas, a natureza exterior, ou seja, o corpo *(Körper)* embrionário de uma futura pessoa, tornada disponível para uma intervenção genética, é a própria natureza subjetiva, desenvolvida a partir do embrião, que depois do nascimento, o sujeito em crescimento experimenta o seu corpo (*Leib*) como algo que foi manipulado em laboratório.[79] É possível afirmar então que a experiência presente da espontaneidade de meu agir brota de um centro que sou eu mesmo com o qual sou capaz de identificar-me. O sujeito é livre quando se refere a si mesmo reflexivamente, com o poder de iniciar algo novo, como iniciativa que tem de ser experimentada como própria e não de outrem. Habermas esclarece que uma pessoa poderia vir a se atribuir responsabilidade sobre suas ações, caso ela se identifique com seu corpo externo enquanto seu próprio corpo.[80] Caso contrário não haveria uma base de referência familiar ao agente enquanto origem de suas próprias ações. Assim, o observador externo, no caso de uma intervenção genética, faz estremecer a base limítrofe entre aquilo que se tornou e o que foi feito, estabilizando-se no próprio corpo (*Leib*) que serve como "referência para a autoatribuição de iniciativas de uma conduta de vida própria", finaliza o filósofo.[81] Nas palavras de Feldhaus, ele afirma, que em Habermas, "a base orgânica somente torna-se um obstáculo à liberdade ética do indivíduo na medida em que uma intenção alheia é adicionada a esta e uma intenção, cuja aceitação posterior por parte do indivíduo geneticamente manipulado é duvidosa, como no caso da eugenia positiva".[82]

Portanto, nota-se que, em ENR, Habermas, em consonância com Adorno, propõe apresentar uma concepção de liberdade com uma base física, ampliando o escopo em torno da discussão da eugenia liberal. O problema habermasiano no tocante a isso, como já se viu anteriormente, consiste que a eugenia liberal, principalmente a eugenia positiva, causa danos à nossa autocompreensão normativa moderna de seres que agem com liberdade e responsabilidade nas relações entre os membros da sociedade, colocando em cheque nossa moral convencional. Essa indisponibilidade da base biológica, conforme Habermas,

[79] HABERMAS, op. cit., p. 226-227.
[80] Ibidem, 2007, p. 227.
[81] HABERMAS, op. cit., 2007, p. 227. Conforme Feldhaus, "Adorno, e Habermas em ZMN, afirma que o substrato orgânico *(Leib)* e a própria história de vida *(Lebensgeschicht)* constituem ponto de referência das ações imputáveis e responsáveis. Deste modo, a fonte da concepção de liberdade encarnada habermasiana na discussão da eugenia liberal é no fundo a própria Escola de Frankfurt da qual é herdeiro, em particular a discussão com Kant a respeito da liberdade da vontade". (FELDHAUS, Charles. *Natureza Humana, liberdade e justiça*, p. 104-105).
[82] HABERMAS, op. cit., 2007, p. 104.

trata-se de um pressuposto necessário para a autodeterminação de nossas relações igualitárias.[83] Afirma Feldhaus:

> Diferentemente de Kant, que entende a constituição física do indivíduo suas inclinações como obstáculos à liberdade no sentido moral, Habermas entende que a constituição física do indivíduo "não são mais considerados como causas externas que podem influenciar ou irritar a formação da vontade ou da consciência". (HABERMAS, 2005, p. 166). Em vez de obstáculos ao livre exercício da vontade, a constituição orgânica torna-se para Habermas condição de possibilidade desse. A base orgânica somente torna-se um obstáculo da liberdade ética do indivíduo, na medida em que uma intenção alheia é adicionada a esta e uma intenção cuja aceitação posterior por parte do indivíduo geneticamente manipulado é duvidosa, como no caso da eugenia positiva.[84]

Por isso, com Feldhaus, é possível afirmar que o conceito de liberdade habermasiano, tanto em FNH quanto em ENR, identifica-se com um conceito normativo, mas com uma base física.[85] A constituição orgânica é possibilidade para a formação da vontade da consciência do indivíduo a respeito da liberdade da vontade. Ainda segundo o autor, "Habermas está preocupado com os fundamentos naturais e antropológicos da autonomia e da liberdade ética".[86] Nas próprias palavras de Habermas:

> A fenomenologia da consciência da liberdade consegue formular, pois, um conceito consistente de liberdade condicionada pela natureza. Contrapondo-nos a Kant, que via na liberdade uma faculdade inteligível, podemos sustentar a ideia de que não se pode entender a relação entre liberdade e não-liberdade a partir do contraste entre incondicionalidade e condicionalidade. E que pese isso, a liberdade inteligível – desprendida do mundo – não pode ser negada de modo incorreto.[87]

Assim, tendo identificado o estatuto do conceito de liberdade habermasiano, percebeu-se como a engenharia genética, no sentido de uma intervenção heterônoma, ou seja, aquela da eugenia positiva que objetiva o aperfeiçoamento

[83] HABERMAS, op. cit., 2010, p. 18.
[84] FELDHAUS. A concepção de liberdade de Habermas: um contraste com Kant. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. J. V.; LIMA, C. M de (Org.). O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar. Florianópolis: Nefipo, v. 1, 2009, p. 90. *Online*.
[85] FELDHAUS, op. cit., p. 107.
[86] Ibidem, p. 107.
[87] HABERMAS, op. cit., 2007, p. 214-215. Conforme Feldhaus, "mesmo que Habermas tenha superado a filosofia do sujeito, da qual tanto o pensamento de Descartes quanto o de Kant são partidários, não parece tão evidente em que medida o dualismo metódico habermasiano supera o dualismo de perspectiva kantiana, caso esse não seja carregado das conotações ontológicas frequentemente atribuídas a ele". (FELDHAUS, op. cit., 2009, p. 91.

genético do ser humano, pode afetar os limites entre a liberdade e a natureza, pois amplia o espaço de intervenção humana nos elementos que fazem parte da formação da identidade da espécie humana, ou seja, Habermas "nos torna conscientes das relações entre nossa autocompreensão moral e o pano de fundo da ética da espécie".[88] Ainda segundo ele, "de certo modo, também depende da maneira como nos entendemos antropologicamente enquanto seres da espécie o fato de nos enxergarmos como autores responsáveis por nossa própria história de vida". Desse modo, há a necessidade de uma antropologia que seja adequada à moral, pois como se nota em Habermas, é necessário que haja uma ligação entre a nossa autocompreensão moral e as considerações éticas, enquanto membros da espécie.[89] Isto é, a forma com que lidamos com a vida humana da pré-pessoa, aquela que antecede o nascimento, interfere no modo como nos identificamos como pessoas, pois a intervenção genética toca na questão da identidade da humanidade. Assim, a discussão filosófica em torno da não permissibilidade da eugenia positiva dirige-se para o que Habermas nomeia como autocompreensão ética da espécie.

**Referências**


ARENDT, Hannah. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

DALL'AGNOL, Darlei. O passado da natureza humana? *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 321-326, 2005.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas.* Florianópolis: UFSC, 2005.

DUTRA, Delamar José Volpato. Seria a eugenia liberal míope? Natureza humana e autocompreensão moral em Habermas. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 327-337, 2005.

DWORKIN, Ronald William. *A virtude soberana*: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: M. Fontes, 2005.

FELDHAUS, Charles. *Natureza humana, liberdade e justiça:* um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica. Curitiba: CRV, 2011.

FELDHAUS, Charles. O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas: um comentário. *Ethic@*, v. 4, n. 3, p. 309-319, 2005.

FELDHAUS, Charles. A concepção de liberdade de Habermas: um contraste com Kant. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. J. V.; LIMA, C. M de (Org.). *O pensamento vivo de Habermas*: uma visão interdisciplinar. Florianópolis: Nefipo, 2009, v. 1, p. 75-95, online.


[88] HABERMAS, op. cit., 2007, p. 40.
[89] Ibidem, p. 55.

FELDHAUS, Charles. Habermas, eugenia liberal e o direito à liberdade reprodutiva. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 18, p. 543-553, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana:* a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: WMF M. Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião:* estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., introd., notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

KERSTING, Wolfgang. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

PINZANI, Alessandro. O natural e o artificial: argumentos morais e políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault. *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 361-377, 2005.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I.* São Paulo: Loyola, 2004.

# Aristóteles, comunitarista?

Keberson Bresolin[*]
Kelin Valeirão[**]

## Introdução

Previamente à problematização acerca do rico pensamento de Aristóteles ficar fadado a um reducionismo, não considerando a possível universalidade posta pelo estagirita, cabe apresentar panoramicamente o antigo debate travado entre as concepções: liberalista e comunitarista.

Os representantes do liberalismo e do comunitarismo detinham-se à questão: o politicamente justo pode ser separado do moralmente bom? Enquanto a posição liberal quer salvar a validade universal dos princípios justos, desvinculando-se da resposta à questão sobre o bem, a posição comunitária, ao contrário, vincula as questões sobre a justiça política à questão sobre a boa vida. Contudo, não se deve ignorar que ambos os partidos baseiam-se nas mesmas suposições centrais.

Com relação ao liberalismo, há duas gerações: o liberalismo libertário e o liberalismo social democrata. O primeiro apresenta uma concepção individualista de liberdade e de *Estado Mínimo*. Segundo os principais seguidores desta corrente: Hayek e Nozick, o Estado deve intervir o mínimo possível, sendo que o indivíduo deve determinar sozinho o seu projeto de vida.

Para Hayek, a propriedade privada deriva das escolhas individuais. Logo, entende que a situação financeira de um indivíduo está ligada diretamente às escolhas que este fez, contudo não leva em consideração que a repartição inicial dos bens, feita pelo Estado, não foi justa. Aqui, cabe salientar que para Hayek a sociedade não é uma construção racional, mas resulta de uma cooperação humana que se dá ao longo das gerações.

Nozick, partidário ao modelo de Hayek, em sua obra *Anarquia, Estado e utopia* (1974) apresenta diversas teses em contraposição à redistribuição de renda, defendendo que cada indivíduo tem direito legal sobre seus bens e as repartições devem se dar perante a troca, sendo injusta a repartição feita pelo Estado. Nozick expõe três princípios: o princípio de apropriação legítima – pode-se tomar para si algo que não possui dono (Nozick reafirma a ideia proposta por Hobbes de que a

[*] Doutor em Filosofia. Professor no Departamento de Filosofia da UFPel (Pelotas, RS).
[**] Doutora em Educação. Professora no Departamento de Filosofia da UFPel (Pelotas, RS).

terra não é de ninguém diferentemente de Locke que defende que ela é um bem de todos), o princípio da transferência – pode-se vender, doar, trocar, etc. aquilo que nos pertence, e, finalmente, o princípio da compensação – deve-se indenizar casos de direito que foram infringidos.

Já o liberalismo social democrata (liberalismo igualitário) sustentado por Rawls e Dworkin apresenta um individualismo circunspecto, visando à cooperação social embasada em uma concepção de justiça como equidade. Para esses autores, a sociedade deve garantir os meios mínimos que permitam aos indivíduos realizarem seus projetos de vida. Tal corrente apresenta o desdobramento do pensamento liberal clássico, apoiando que é obrigação da sociedade permitir aos menos aquinhoados uma vida decente.

Sobre Rawls, ele é considerado um neocontratualista. O seu conceito de "posição original" (estado de natureza), criticado por Dworkin, propõe que, a partir de uma situação hipotética, os indivíduos (partes contratantes) deliberem sob o "véu da ignorância" (desconhecimento das nossas particularidades) acerca dos princípios de justiça que deverão governar o alicerce da sociedade. Aqui, acrescenta-se que, mesmo na posição original de máxima igualdade, são inevitáveis as desigualdades sociais e econômicas. Para Dworkin:

> [...] mesmo sob o véu da ignorância, as pessoas não necessariamente contratariam [...]. Elas bem poderiam arriscar e assumir princípios de justiça não igualitários achando que estariam em posições de vantagem sobre os demais. Portanto, segundo Dworkin, a tentativa de Rawls de mostrar que as liberdades básicas são mais importantes do que as diferenças econômicas e sociais simplesmente é falha.[1]

Rawls, em sua obra *Uma teoria da justiça* (1971), defende que a justiça só se realiza na vida social e quando todos os envolvidos pensam juntos as regras básicas desse convívio. O conceito de justiça é denominado de justiça como equidade (em inglês, *justice as faimess),* tratando das condições equitativas em que os participantes do acordo original escolhem os princípios: da justiça e da concepção liberal.

Segundo Dworkin, as diferenças entre os indivíduos são reflexos de suas ambições e concepções acerca do que é o bem, sendo oriundas das livres escolhas feitas ao longo da existência. Desta forma, o liberalismo igualitário demanda que todos os indivíduos possam usufruir de um conjunto de direitos e liberdades,

[1] DWORKIN apud DALL'AGNOL, Darlei. O igualitarismo liberal de Dworkin. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 111, p. 55-69, 2005.

exigindo que o governo amenize as desigualdades procedentes das distribuições naturais desiguais, a partir de políticas de redistribuição.

Enquanto Rawls propõe a posição original, Dworkin apresenta o "leilão", uma estratégia mais desenvolvida que a rawlsiana. No leilão, inicialmente, todos precisam aceitar o princípio de que ninguém tem o direito prévio a nenhum recurso e que estes devem ser repartidos igualmente entre todos; após, far-se-á o "teste de cobiça", pois, segundo Dworkin, deve-se garantir a distribuição ideal. Num segundo momento, são criadas instituições com vistas à garantia da equidade estabelecida no leilão.

Ainda sobre o leilão, Dworkin admite que, mesmo após o leilão e o teste da cobiça, surgirão desigualdades. Logo, percebe-se que uma distribuição inicial igualitária não é o bastante para corrigir outra fonte de desigualdade que é a distribuição de talentos, pois, segundo Dworkin, as escolhas surgem também a partir dos talentos.

Dworkin, numa crítica a Nozick, sustenta que, se os indivíduos fossem dotados de talentos iguais, haveria uma harmonia contínua de recursos. Cabe evidenciar que, enquanto Dworkin prioriza a igualdade, Nozick vê a liberdade como elemento crucial, não se preocupando com a questão igualitária. Além disso, Dworkin não concorda com o "papel quase exclusivo dado ao direito à propriedade e, conseqüentemente, da concepção minimalista de Estado e das funções que ele deve cumprir [...]",[2] havendo uma grande divergência entre o pensamento dos dois pensadores.

Ainda sobre o pensamento de Dworkin, o professor Dall'Agnol coloca a questão problemática: "a filosofia política de Dworkin parece ser algum tipo de *liberalismo idealizado"* e acrescenta "[...] autores como Rawls, ao darem prioridade para as liberdades e imediatamente reconhecerem que elas produzem desigualdades sociais, parecem ser mais realistas".[3] Portanto,

> [...] ao colocar a igualdade como fundamento do liberalismo, Dworkin é levado a aceitar, em primeiro lugar, um conceito meramente formal de igualdade (igual respeito e consideração) e, em segundo, tipos de igualdade mais substantivos (de recursos, de oportunidades etc.), mas que ainda estão longe de satisfazerem uma versão mais radical de igualitarismo.[4]

[2] DALL'AGNOL, op. cit., p. 57.
[3] Ibidem, p. 68.
[4] Idem.

Os projetos de Rawls e Dworkin não têm pretensões universalistas, não objetivam acabar com a desigualdade mas, sim, criar uma desigualdade justa, sendo que seus modelos liberais oferecem um conjunto de dispositivos procedimentais, com o propósito de estabelecer um conceito de justiça que é executável numa sociedade democrática. Enfatiza-se, entretanto, que é somente numa sociedade onde não há grandes diferenças sociais.

Opondo-se à obra de Rawls, alguns pensadores, inspirados nas ideias de Aristóteles e Hegel, cita-se: Alasdair Maclntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer, taxados como comunitaristas, criticam a teoria liberal, embora não se identifiquem expressamente com o comunitarismo. O debate travado entre o Comunitarismo (particularismo) e o Liberalismo (universalismo), para se reanimar, tem como pano de fundo a tensa relação entre a tradição universalista da cultura ocidental moderna e a retomada da acentuação da identidade comunitária.

O termo *comunitarismo* surge somente após a obra célebre: *Uma teoria da justiça*, que foi publicada em plena Guerra do Vietnã pelo americano John Rawls. De forma simplificada, o comunitarismo *(communitarianism)* deriva do pensamento aristotélico e hegeliano enquanto o liberalismo deriva principalmente do pensamento de Locke, Rousseau e Kant. Contudo, alguns especialistas no assunto acreditam que nesta perspectiva ter-se-ia dois modelos contraditórios, formando um reducionismo que impediria observar semelhanças entre o pensamento aristotélico e as teorias liberais defendidas por Rawls, Dworkin, etc.

Com relação à corrente comunitarista, proclama o valor da comunidade, defendendo que não é preciso construir uma nova comunidade mas, sim, preservar a já existente. Esta corrente tem sua base na ideia hegeliana de reconciliar o homem ao seu mundo, sendo a crítica dos comunitaristas aos liberais a mesma dirigida por Hegel a Kant.

O movimento comunitarista reprova qualquer pensamento que dê prioridade ao indivíduo (individualista), assim como despreza toda ambição universalista das normas morais, afirmando que a política duradoura deve se fundar em recursos empíricos, psicológicos e sociológicos, abrindo espaço à história – apega-se à tradição, todavia não objetiva transformar a realidade.

Cabe salientar que o comunitarismo não apresenta nenhuma ideia transformadora, porque não está preocupado com a transformação social mas, sim, em assumir os problemas sociais. Nessa corrente, o sujeito é o que a cultura defende, havendo uma busca não pela transformação, mas pelo reconhecimento

social. A corrente comunitarista se aproxima do multiculturalismo, afirmando que os modelos liberais de Rawls e Dworkin ratificam que uma justiça liberal não deve permitir que o Estado promova uma cultura em detrimento de outras, declarando débil a antropologia da qual partem os liberais, pois estes enxergam os seres humanos como indivíduos abstratos, sem raízes, sem obrigações, etc.

Pierre Aubenque, em seu artigo "Aristóteles era comunitarista?", deixa bastante claro que enquanto os liberais, em sua maioria, sustentam-se na filosofia política moderna, os chamados comunitaristas tentam recuperar a filosofia prática aristotélica, sendo também chamados de neoaristotélicos. Nas palavras de Aubenque,

> o comunitarismo é, de um modo geral, uma reação contra o liberalismo das teorias modernas dos direitos dos homens, ao que ele opõe os direitos específicos dos homens pertencendo, em primeiro lugar, a uma comunidade determinada, consistindo o primeiro destes direitos na afirmação de sua própria identidade cultural e a recusa de dissolvê-la numa universalidade, fosse ela racional.[5]

Entendido isto, o professor Aubenque parte à seguinte análise: De que lado Aristóteles se encontra, dos comunitaristas ou dos liberalistas? Contudo, para conceituar o termo *comunitarismo,* fundamenta-se no livro *Los limites de la comunidad,* de Carlos Thiebault, que defende que os seguidores do movimento comunitarista apresentam alguns pressupostos em comum na crítica ao liberalismo. Cita-se: "A prioridade das noções de bem sobre os acordos de justiça; a crítica ao eu sem atributos do pensamento atomista liberal" e, finalmente, "a inevitabilidade dos determinantes contextuais e históricos, na forma de valores comunitários e tradições".[6]

Ancorado nas observações de Thiebault, Aubenque desenvolve os três pontos separadamente. Num primeiro momento, defende que, segundo Aristóteles, "a *polis* não é uma agregação artificial de indivíduos naturalmente solitários, que somente acenderiam à vida política por um contrato" e acrescenta que cada indivíduo" alienaria sua independência sob a condição da representação de uma utilidade mais elevada".[7] Sem tardança, percebe-se que

[5] AUBENQUE, Pierre. Aristóteles era comunitarista?. *Dissertatio,* Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, n. 19-20, p. 5, 2004.
[6] THIEBAUL apud AUBENQUE, op. cit., p. 6.
[7] Ibidem, p. 8.

> [...] Aristóteles não é liberal no sentido da modernidade. Não é a solidão (como em Rousseau), mas é a participação na comunidade, que é para ele "natural". Mas esta participação é ativa e voluntária: a prova disto é que o indivíduo pode escapar, seja por excesso, se ele é um ser quase divino, "um deus entre os homens", que seria ele mesmo a, Lei; seja por falta, caso no qual ele recai na bestialidade. No caso mais freqüente, o homem, que é "por natureza" um animal comunitário, atualiza esta tendência natural; mas esta atualização tem necessidade de ser auxiliada e orientada pelo logos.[8]

Num segundo momento, discorre sobre a comunidade que, segundo Aristóteles, é transitória. Além disso, a comunidade deve ser: nem excessivamente grande nem excessivamente pequena, pois caso seja muito grande, haverá nos cidadãos a ausência de pertencerem a uma única comunidade, podendo se tratar de um povo, contudo não de uma *polis.* E, se for muito pequena, não terá uma economia autossuficiente. No entanto, há outra condição que não pode ser dispensada à vivência da cidade: a unidade étnica.

Aristóteles acredita que a cidadania é fundada na lei, sendo que as reflexões étnicas não constituem uma norma, adicionando que nada justifica "pela pluralidade das etnias e das características nacionais, uma pluralidade de comunidades aderindo a diferentes sistemas de valores [...]",[9] pois, para o estagirita, são autênticos em sua diversidade. Nesta perspectiva, a questão primordial à problemática política é descobrir uma constituição *(politeia)* sensata e executável em todas as comunidades. Aqui, cabe a reflexão de Aubenque: "Para dizê-lo nos termos do debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas, o bem da cidade é, para Aristóteles, um bem substancial, não procedural, e ele está, neste sentido, muito distante do liberalismo dos Modernos".[10]

Finalmente, num terceiro momento, Aubenque discorre sobre a questão da justiça. Já no primeiro parágrafo, classifica suas ideias apresentadas anteriormente em oposição ao pensamento de Maclntyre; para o professor Aubenque, "nada indica que as virtudes aristotélicas correspondem aos modelos ou paradigmas ligados a uma certa civilização", assim como não são "suscetíveis de variar de uma comunidade a outra no espaço e no tempo".[11] Segundo Aubenque:

> É verdade que, contrariamente ao que afirmam os liberais modernos, a justiça é para Aristóteles uma virtude substancial, mais fundamental que os acordos aos quais ela poderia ocasionar. As regras da justiça não são o resultado de um procedimento contratual, pelo qual os homens fixariam as regras de sua

[8] THIEBAUL apud AUBENQUE, op. cit., p. 9.
[9] Ibidem, p. 11.
[10] Ibidem, p. 13.
[11] Ibidem, p. 15.

> vida em comum. Estas regras não derivam da convenção, e nem mesmo de um consenso espontâneo, ou ainda de um contrato tácito, isto é, em todos estes casos não derivam de um procedimento que fundamentaria sua validade relativa, ela mesma revogável segundo o mesmo procedimento (por exemplo, o procedimento do voto). As regras de justiça são normas, os *nomoi*, mas que derivam da *physis*, quer dizer, da natureza das coisas e do homem.[12]

Percebe-se que, segundo Aubenque, Aristóteles é um comunitarista no sentido de que, para ele, *a polis* não pode ser um aglomerado artificializado de indivíduos solitários que somente suscitariam à vida política através de um acordo. No entanto, não é coerente classificá-lo em oposição ao liberalismo, haja vista que esta visão reducionista impediria estabelecer semelhanças entre o pensamento ético-político de Aristóteles e as teorias liberais. Nas palavras do autor:

> A filosofia política de Aristóteles é uma filosofia de inspiração naturalista, que se opõe claramente ao formalismo e ao proceduralismo dos modernos. Mas o naturalismo não conduz, necessariamente, ao relativismo. Pois a natureza não é somente um dado, que seria, de fato, diversificado, mas um *telos*, que no homem, animal racional, toma a forma de um fim a atingir em comum, de uma tarefa coletiva a realizar. Esta tarefa e o *logos* que é seu instrumento, são os mesmos para todos os homens.[13]

Com relação aos chamados comunitaristas, pensadores que se opõem ao liberalismo, avizinham-se ao "culturalismo" ao defender que a razão prática é histórica, havendo a impossibilidade da universalidade proposta pelos liberais. Entre eles, encontram-se: Alasdair Maclntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer. Falar-se-á de forma sintetizada sobre algumas de suas principais ideias.

Sobre o pensamento de Sandel, evidencia-se que vê a justiça somente como uma virtude "curativa", tendo como função reparar as necessidades provenientes da falta de virtudes mais nobres como a boa vontade e a solidariedade.

Enquanto Rawls atesta que é um exagero considerar o contexto social como requisito para definir os indivíduos, Sandel e Taylor reafirmam que o indivíduo somente desenvolve sua identidade no contexto social e cultural. Nas palavras de Taylor:

> [...] a objeção [dos multiculturalistas] é a de que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos à diferença da política da dignidade igual de fato é o reflexo de uma cultura hegemônica. De modo como isso se apresenta,

[12] THIEBAUL apud AUBENQUE, op. cit., p. 15.
[13] Ibidem, p. 19.

> então, somente as culturas minoritárias ou suprimidas são obrigadas a assumir uma forma que lhes é estrangeira. Em conseqüência, a sociedade supostamente eqüitativa e cega a diferenças não é somente desumana (porque suprime identidades) mas também, de uma forma inconsciente e sutil, altamente discriminatória.[14]

Para Taylor, tanto o comunitarismo quanto o liberalismo são dois modelos de cidadania. No entanto, o primeiro define a participação no governo, tendo como prerrequisito a liberdade, como componente essencial da cidadania. Já o segundo fundamenta-se nos direitos individuais e no tratamento igual. Taylor, com sua visão comunitarista, enfatiza a cultura e o grupo social que concedem identidades aos indivíduos "atomizados" pelas tendências sem raízes da sociedade liberal. Para ele, a sociedade é anterior ao indivíduo, este é constituído por fins que não escolhe, todavia que descobre em função da sua existência em contextos culturais partilhados no convívio social.

Já o comunitarista Walzer considera absurda a tentativa dos liberais de buscar uma teoria universal de justiça, pois defende que ela não reside fora da comunidade, logo não pode se dar fora da história cultural. Ademais, uma sociedade justa deve agir conforme as compreensões individuais partilhadas pelos membros comunitários. Para Walzer, os princípios da justiça são mais da ordem cultural que dá ordem filosófica.

Por fim, neste terceiro momento, pretende-se mostrar que, do ponto de vista filosófico, é prioritário ratificar o liberalismo igualitário, principalmente o pensamento sustentado por Dworkin, que tenta "[...] mostrar que a liberdade e a igualdade não se contradizem, mas se completam". Ademais, cabe salientar que "sua compreensão do liberalismo *é sui generis*, na medida em que acredita que a igualdade é o seu fundamento".[15] Nas palavras do professor,

> Dworkin considera a igualdade o motor do liberalismo. Por subordinar os direitos individuais à idéia de igualdade de respeito e consideração, a teoria política de Dworkin precisa ser denominada de "igualitarismo liberal", e não simplesmente ser conhecida como uma versão, entre outras, de liberalismo.[16]

[14] TAYLOR apud VITA. Liberalismo igualitário e Multiculturalismo. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 55-56, p. 7, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.brlscielo.php?pid=S010264452002400100001 &script=sci arttext>.
[15] DALL'AGNOL, op. cit., p. 56.
[16] Ibidem, p. 59.

## Considerações finais

Finalizar-se-á este trabalho embasado na premissa de que se considera a separação entre liberalismo e comunitarismo um afastamento reducionista, pois, conforme apontado posteriormente, segundo Aubenque, Aristóteles não é um comunitarista no sentido empregado pelos contemporâneos, apresentando também princípios universais em seu pensamento ético-político.

Defende-se que o reducionismo presente no *slogan*: liberalismo *versus* comunitarismo, faz com que o rico pensamento de Aristóteles fique fadado a uma mera visão comunitarista, não levando em consideração a possível universalidade posta pelo estagirita. Segundo o professor Silveira,

> Aristóteles não subscreve a tese particularista da prioridade da percepção moral em casos particulares, pois, mesmo que o agente moral não possua uma lista completa de princípios éticos que possibilite a adequação do caso particular com o princípio acertado, os indivíduos são orientados por princípios gerais para a ação, o que estabelece, por conseguinte, que o indivíduo possui uma capacidade com conteúdo que é fornecida pelas generalizações, porém essas generalizações não se apresentam como suficientes para a decisão contingente acertada.[17]

Aristóteles apresenta uma visão diferenciada já na constituição dos conceitos como o de comunidade, justiça, etc. Assim como, utiliza-se também princípios universais, porém reconhece que a ética é do âmbito da *práxis* (racionalidade humana e ação humana). Logo, não é uma ciência exata como a Matemática, pois cabe ao indivíduo (agente da ação) possuir o discernimento na aplicação de princípios generalizantes em situações particulares.

Contudo, a inexatidão da ética não pode ser vista nem como uma renúncia à universalidade, nem como uma defesa ao relativismo, pois, para Aubenque, "[...] a ação moral, que é particular, é um caso particular da ação humana em geral, isto é, da *práxis"*.[18] Assim,

> parece que este confronto contemporâneo entre os partidários de uma ética das virtudes e os defensores de uma ética dos princípios tem por base o estabelecimento de uma pretensa dicotomia. A ética das virtudes, que utiliza como critério de correção as ações (excelências) desejáveis socialmente, teria, assim, um modelo social, isto é, uma matriz comunitária [...]. A ética dos princípios, que utiliza como critério de correção o dever moral que obriga a todos os indivíduos que querem fazer parte da comunidade moral

[17] SILVEIRA, Denis Coitinho. A Ética aristotélica das virtudes e a educação: complementaridade entre o universalismo e o particularismo. *Filosofia e Educação*, Santa Maria: FAGS-UFSM, p. 316, 2005.
[18] AUBENQUE apud SILVEIRA, op. cit., 2005, p. 318.

(hipotética), enquanto seres racionais e morais, teriam um modelo individual, isto é, uma matriz liberal, em que o indivíduo é considerado como responsável por sua escolha e ação, sendo autônomo quando se autoimpõe a norma moral que é universal.[19]

**Referências**


AUBENQUE, Pierre. Aristóteles era comunitarista? *Dissertatio,* Pelotas: Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, n. 19-20, 2004.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

CREMASCHI, Sérgio. Tendências neo-aristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, Alfredo Araújo. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DALL'AGNOL, Darlei. O igualitarismo liberal de Dworkin. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 111, p. 55-69, 2005.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio.* São Paulo: M. Fontes, 2005. p. 261-304.

IRWIN, T. H. A ética como uma ciência inexata: as ambições de Aristóteles para uma teoria moral. Trad. de Sílvia Altmann. *Analytica*, Rio de Janeiro, p. 13-73, 1996.

MOREIRA, Luiz. A igualdade é importante? In: DWORKIN, R. *A virtude soberana.* São Paulo: M. Fontes, 2005. p. 2-25.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. A ética aristotélica das virtudes e a educação: complementaridade entre o universalismo e o particularismo. *Filosofia e Educação,* Santa Maria: FAGS-UFSM, p. 315-338, 2005.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Complementaridades entre uma teoria das virtudes e dos princípios na Teoria da Justiça de Aristóteles. *Veritas,* Porto Alegre, n. 2, p. 35-55, 2007.

SILVEIRA, Pablo da. Aristóteles y Ia filosofia política contemporánea: crónica de un reencuentro. *Dissertatio*, Pelotas: Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, n.8, 1998.

VITA, Álvaro de. Liberalismo igualitário e Multiculturalismo. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 55-56, São Paulo, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.brlscielo.php?pid=S010264452002400100001 &script=sci arttext>. Acesso em: 4 abr. 2016.


[19] SILVEIRA, Denis Coitinho. Complementaridades entre uma teoria das virtudes e dos princípios na Teoria da Justiça de Aristóteles. *Veritas*, Porto Alegre, n. 2, p. 36, 2007.

# Democracia, consumo e meio ambiente: análise da diretiva habitats à luz da evolução histórica da proteção ambiental na União Europeia

Marcelo Terra Reis[*]
Mariângela Guerreiro Milhoranza[**]

## Introdução

O processo de degradação do meio ambiente se confunde com a origem do homem[1] e com a evolução da própria sociedade. Em verdade, a análise da dimensão evolucionista e funcional do direito é de suma importância tanto para a preservação ambiental quanto para a evolução do próprio direito constitucional,[2] afinal, consoante Aronne,[3] "[...] o direito é como a vida. Dificilmente reconhece a linearidade como natural". Assim, sob uma perspectiva evolucional social (e também do direito), houve a tomada de consciência da coletividade, no sentido de comunidade, no sentido de cooperação, no sentido de união. Dessa forma, no lapso temporal, compreendido entre as duas grandes guerras mundiais, até quase a metade do século XX, houve um esforço significativo, por parte de países do continente europeu, para a criação de uma unidade política calcada na integração[4]

[*] Mestre em Desenvolvimento Regional pela FACCAT. Especialista em Direito do Estado pela UFRGS. Coordenador do cCurso de Direito da Faculdade Cenecista de Osório (Facos). Coordenador de Relações Comunitárias da CNEC-Osório.
[**] Pós-Doutora em Direito pela PUCRS. Doutora em Direito pela PUCRS. Mestre em Direito pela PUCRS. Especialista em Direito Processual Civil pela PUCRS. Professora na Pós-Graduação em Direito e Processo do Trabalho da PUCRS. Professora na Pós-Graduação em Direito Previdenciário da Unisc. Professora na Pós-Graduação em Direito Tributário da Unisinos (Contribuições Previdenciárias). Professora na Graduação e coordenadora da Pós-Graduação em Direito Previdenciário e Direito do Trabalho da Faculdade Cenecista de Osório (Facos). Professora na Graduação da São Judas Tadeu, em Porto Alegre/RS. Advogada em Porto Alegre/RS.
[1] BUTZKE, Alindo; SPARREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Direito ambiental e direitos humanos: a relação homem versus ambiente e o problema do fogo nos Campos de Cima da Serra. In: BUTZKE, Alindo; DALLA ROSA, Mardióli (Org.). *Queimadas dos campos*: o homem e o campo: a natureza, o fogo e a lei. Caxias do Sul: Educs, 2011. p. 10.
[2] Para Anderson Vichinkeski Teixeira, a Constituição, escrita ou não, serve para constituir no sentido de normatizar. Portanto, todos devem observar as regras da Constituição. Diz o autor: "Encontramos aqui a dimensão programática que inevitavelmente o constitucionalismo, seja baseado em constituição escrita ou não, acaba quase sempre assumindo. Constituir é, ao mesmo tempo, projetar e normatizar o porvir." (TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Direito público transnacional: por uma compreensão sistêmica das esferas transnacionais de regulação jurídica. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 19, n. 2, p. 400-429, maio 2014, p. 418.)
[3] ARONNE, Ricardo. *Direito civil-constitucional e teoria do caos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006. p. 33.
[4] CEREXHE, Etienne. *O Direito Europeu*: a livre circulação das pessoas e das empresas. Trad. de António Mota Salgado. Lisboa: Notícias, 1982. p. 10. v. II.

e na cooperação[5] e, com fulcro na solidariedade, também, protetiva ao lugar de encontro. É, portanto, sob a batuta do cooperativismo transnacional, que nasce a Comunidade Europeia que, em 1992, passou a chamar-se União Europeia.[6] Desde as primeiras abordagens preconizadas por Jean Dabin,[7] Luigi Einaudi, Coudenhove-Kalergi, Briand e Churchill[8] à atual concepção unitária, a União Europeia se transformou em um bloco de países que primam por parceria econômica, política e, de igual forma, preocupada com a utilização do meio ambiente e a aplicabilidade do direito[9] quando há a degradação e a violação do meio.

Como forma de proteger o meio ambiente, a União Europeia emanou diversas legislações protetivas e, nesse diapasão, emerge a Diretiva Hábitats. Em apertada síntese, a Diretiva Hábitats, mote fulcral do presente estudo, prevê a conservação, a proteção e a melhora da qualidade do meio ambiente, inclusive, da conservação e da proteção dos hábitats naturais, assim como da fauna e da flora silvestres dos Estados-Membros da União Europeia. Nessa esteira de salvaguarda ambiental, o presente ensaio busca analisar a Diretiva Hábitats, à luz da evolução histórica da proteção ambiental, na União Europeia.

---

[5] MIRANDA, Alberto Souto de. A livre prestação de serviços e a realização do mercado interno. In: _____. *Temas de Direito comunitário*. Coimbra: Almedina, 1990. p. 126.

[6] MORONG, Fábio Ferreira. La Unión Europea y el medio ambiente en los siglos XX y XXI. *Intertemas*, Presidente Prudente, v. 14, p. 43, nov. 2009.

[7] TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Qual a função do Estado constitucional em um constitucionalismo transnacional? In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica*: anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos – mestrado e doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012. p. 23. v. 9.

[8] CAMPOS, João Mota de. Direito comunitário: o direito institucional. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 30, 31-32, v. I.

[9] Para Enrique Ricardo Lewandowski, concomitante ao "desenvolvimento da Comunidade Europeia surge, paulatinamente, um novo ramo do Direito, o Direito Comunitário, que se situa entre o Direito Interno e o Direito Internacional, sem todavia confundir-se com estes. Trata-se, com efeito, de um *tertium genus*". LEWANDOWSKI, Enrique Ricardo. Direito comunitário e soberania: algumas reflexões. *Revista da Faculdade de Direito (USP)*, São Paulo, v. 92, p. 238, jan./dez. 1997. No mesmo diapasão, João Mota de Campos e João Luiz Mota de Campos entendem que "o Direito Comunitário, como direito comum a uma Comunidade de Estados, apresenta certos caracteres que o individualizam e lhe garantem condições de aplicação uniforme na ordem interna dos Estados-membros". (CAMPOS, João Luís Mota de. *Manual de direito comunitário:* o sistema institucional – a ordem jurídica – o ordenamento económico da União Europeia. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 287-288.

## A evolução histórica da proteção ambiental na União Europeia

Historicamente, nem no Tratado de Paris, de 1951, nem no Tratado de Roma, de 1957, foi abordada a proteção ambiental. Em seu art. 2º,[10] o Tratado de Roma dispõe sobre os objetivos da integração sem, entretanto, mencionar o meio ambiente como preocupação protetiva. Foi a partir da década de 60 que a proteção ambiental foi ganhando espaço na legislação comunitária.

Nesse sentido, em 1962, foi criado o Comitê de Peritos Europeus para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais. No mesmo ano, também foi criado o Comitê sobre a Poluição das Águas. Após a criação dos Comitês, ocorreu um acidente ambiental de proporções alarmantes. Em 13 de maio de 1967, o navio petroleiro *Torrey Canyon* afundou e derramou a sua carga poluindo quilômetros das costas francesas, belgas e britânicas. Devido a este fato, em 1968, foi promulgada a Carta da Água. No afã de proteger tanto a biodiversidade como o próprio ser humano, uma série de programas e conferências de cunho ambiental, em nível internacional, foram realizadas no século XX. Podemos citar, por exemplo, "O Homem e a Biosfera" promovida pela Unesco em 1971; a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, em 1972; a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, formada pela ONU em 1983 e a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como ECO-92. Todos esses eventos foram realizados ante o desequilíbrio ambiental provocado pela malversação dos recursos naturais.

Destarte, relativamente ao direito comunitário, Estocolmo foi o marco para a proteção ambiental eis que, logo após, "a proteção ambiental passou a fazer parte da política europeia, em outubro de 1972, momento no qual os Chefes de Estado e de Governo, reunidos em Paris, optaram pela formulação de uma política ambientalista a ser realizada através de Programas e Ação Comunitária em Matéria de Meio Ambiente (Pacemas)".[11] Portanto, concomitantemente à promulgação dos tratados, que instituíram tanto a Comunidade Europeia quanto a

[10] "A Comunidade tem como missão, através da criação de um mercado comum e da aproximação progressiva das políticas dos Estados-Membros, promover, em toda a Comunidade, um desenvolvimento harmonioso das atividades econômicas, uma expansão contínua e equilibrada, uma maior estabilidade, um rápido aumento do nível de vida e relações mais estreitas entre os Estados que a integram."

[11] AWAD, Juliana Machado. Direito Ambiental Comunitário: A Proteção Ambiental na União Europeia. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 51, p. 198, jul.-dez. 2007.

posterior União Europeia, foram desenvolvidos cinco programas de política ambiental protetiva.

O Primeiro Programa de Ação Comunitária em Matéria de Meio Ambiente ocorreu entre 1973 e 1977. O primeiro programa foi aprovado, com fulcro no art. 235 do TCEE, ante a falta de previsão jurídica expressa sobre a instituição, objetivos e princípios da política ambiental comunitária,[12]-[13] com o intuito de empregar medidas concretas e ações prioritárias com técnicas ambientais preventivas. Por seu turno, o Segundo Programa de Ação Comunitária em Matéria de Meio Ambiente ocorreu entre 1977 e 1981; seguindo a mesma finalidade do primeiro programa, buscou reafirmar os objetivos e princípios de uma nova política ambiental comunitária.

No plano internacional, em 1979 o debate sobre o clima do planeta foi realizado na Primeira Conferência Mundial sobre o Clima. Este evento foi o berço do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente e da Organização Meteorológica Mundial, entidades que, posteriormente, foram reunidas no *Intergovernmental Panel on Climate Changes*. Os estudos por ele realizados serviram de base teórico-científica para a elaboração da Convenção-Quadro das Nações Unidas Sobre a Mudança do Clima, perfilhada na Rio-92 e que está em vigor desde 1994. O art. 2º da Convenção-Quadro das Nações Unidas Sobre a Mudança do Clima dispõe "a estabilização das concentrações de gases de efeito estufa na atmosfer, num nível que impeça uma interferência antrópica perigosa no sistema climático". Retornando aos programas de ação comunitária ambiental, frisa-se que o Terceiro Programa de Ação Comunitária em Matéria de Meio Ambiente ocorreu entre 1982 e 1986; o Quarto Programa de Ação Comunitária em Matéria de Meio Ambiente ocorreu entre 1987 e 1992, o Quinto Programa de Ação Comunitária em Matéria de Meio Ambiente (1992-2002), o Sexto Programa Plurianual de Ação em Matéria de Ambiente (PAA), entre a década de 2002-2012,[14] e o Sétimo PAA, aprovado em 2013, para o período compreendido entre 2013 e 2020. Por este sétimo e atual programa, a União Europeia busca intensificar a proteção ambiental, estimulando o crescimento e a inovação

[12] MORONG, Fábio Ferreira. La Unión Europea y el medio ambiente en los siglos XX y XXI. *Intertemas*, Presidente Prudente, v. 14, p. 48, nov. 2009.
[13] IRIARTE, Miren Sarasíbar. *Régimen jurídico del cambio climático*. Valladolid: Lex Nova, 2006. p. 144.
[14] MORONG, Fábio Ferreira. La Unión Europea y el Medio Ambiente en los Siglos XX y XXI. *Intertemas*, Presidente Prudente, v. 14, p. 48-51, nov. 2009.

hipocarbônica, buscando a utilização sustentável dos recursos ao proteger, de igual forma, a saúde e o bem-estar das pessoas.

Portanto, com o afã de proteger o meio ambiente, a União Europeia emanou vários atos legislativos de cunho protecional, e um dos atos mais importantes é a Diretiva Hábitas que prevê a conservação, a proteção e a melhora da qualidade do meio ambiente, inclusive, da conservação e da proteção dos hábitats naturais, assim como da fauna e da flora silvestres dos Estados-Membros da União Europeia.

## A Diretiva Hábitats e a Análise da Jurisprudência do Tribunal Europeu

Dispõe o art. 3º, n. 1, da Diretiva Hábitats: "É criada uma rede ecológica europeia coerente de zonas especiais de preservação denominada 'Natura 2000'". Esta rede (formada por lugares que alojam tipos de hàbitats naturais constantes do anexo I e hábitats das espécies constantes do anexo II) deve assegurar a manutenção ou, se necessário, o restabelecimento dos tipos de hábitats naturais e dos das espécies em causa, num estado de conservação favorável, na sua área de repartição natural.

Já o art. 4º, n. 1, impõe que cada Estado-Membro proponha uma lista de lugares, indicando os tipos de hábitats naturais e as espécies nativas que tais lugares alojam.

Já os n. 2 e 3, do mesmo art. 4º, estabelecem o procedimento segundo o qual será adotada pela Comissão, com base nas listas dos Estados-Membros, uma lista de lugares de importância comunitária, no prazo de seis anos, a contar da notificação da diretiva, com a indicação daqueles que acolherão um ou mais tipos de hábitats naturais prioritários ou uma ou mais espécies prioritárias.

Os n. 4 e 5 estabelecem os prazos para os Estados-Membros reconhecerem os lugares como zona especial de conservação. Nesse diapasão, quando um lugar, com importância comunitária, tenha sido reconhecido como zona especial, o Estado-Membro designará esse lugar como zona especial de conservação, o mais rapidamente possível e, no prazo de seis anos, estabelece prioridades em função da importância dos lugares para a manutenção ou o restabelecimento do estado de conservação favorável de um tipo ou mais de hábitats naturais, a que se refere o anexo I, ou de uma ou mais espécies a que se refere o anexo II, no sentido de se manter a coerência da rede Natura 2000, por um lado, e em função das ameaças de degradação e de destruição que pesam sobre esses locais, por outro.

No que tange às zonas especiais de conservação, o art. 6° estabelece que cabe aos Estados-Membros fixar as medidas de conservação necessárias, que poderão eventualmente implicar planos de gestão adequados, específicos ou integrados em outros planos de ordenação, e as medidas regulamentares, administrativas ou contratuais adequadas que satisfaçam as exigências ecológicas dos tipos de hábitats naturais do anexo I e das espécies do anexo II, presentes nos lugares. Nesse sentido, os Estados-Membros tomarão as medidas adequadas para evitar, nas zonas especiais de conservação, a deterioração dos hábitats naturais e dos hábitats de espécies, bem como as perturbações que atinjam as espécies para as quais as zonas foram designadas, na medida em que essas perturbações possam vir a ter um efeito significativo, atendendo aos objetivos preconizados pela Diretiva Hábitats.

Por outro lado, fica estabelecido que os planos ou projetos não diretamente relacionados com a gestão do lugar e não necessários para a gestão ambiental, mas suscetíveis de afetar o lugar de forma significativa, individualmente ou em conjugação com outros planos e projetos, serão objeto de uma avaliação adequada das suas incidências sobre o lugar, no que se refere aos objetivos de conservação do mesmo. Tendo em conta as conclusões da avaliação das incidências sobre o lugar e sem prejuízo do disposto no n° 4, as autoridades nacionais competentes só autorizarão esses planos ou projetos depois de terem se assegurado de que não afetarão a integridade do lugar em causa e de terem auscultado, se necessário, a opinião pública. De qualquer sorte, se ocorrer que apesar de a avaliação das incidências sobre o lugar ter levado a conclusões negativas e na falta de soluções alternativas, for necessário realizar um plano ou projeto por outras razões imperativas de reconhecido interesse público, incluindo as de natureza social ou econômica, caberá ao Estado-Membro tomar todas as medidas compensatórias necessárias para assegurar a proteção da coerência global da rede Natura 2000 e, nesse viés, o Estado-Membro informará à Comissão as medidas compensatórias adotadas. No caso de o lugar em causa abrigar um tipo de hábitat natural e/ou uma espécie prioritária, apenas podem ser evocadas razões relacionadas com a saúde do homem ou a segurança pública ou com consequências benéficas primordiais para o ambiente ou, após parecer da comissão, outras razões imperativas de reconhecido interesse público.

Vê-se, claramente, que a Diretiva Hábitats estabelece as regras principais, protetivas, de cunho ambiental, a serem seguidas pelos Estados-Membros.

Destarte, a análise jurisprudencial, do Tribunal Europeu, demonstra que, na prática, nem sempre há o respeito aos preceitos normativos da Diretiva. Ao todo, vê-se trezentos e trinta e oito julgados em que é discutida a malversação dos recursos naturais ou o descaso com o lugar de encontro.

O processo n.˚C -517/11, por exemplo, é um descaso às regras preconizadas pela Diretiva Hábitats. No processo em comento, a demandante é a Comissão Europeia e a demandada é a República Helênica. Nos autos, requer a demandante que seja declarado que a República Helênica, por não adotar "todas as medidas necessárias para evitar a deterioração dos hábitats naturais e dos hábitats de espécies para as quais foi designada a zona especial de conservação (ZEC) 1220009 e, em particular, não tendo adaptado todas as medidas necessárias para realizar as ações relativas: à cessação das perfurações ilegais, às irrigações, à descarga de resíduos industriais e ao projeto de gestão e de programa integrado de monitorização do Parque Nacional dos Lagos de Koroneia-Volvi e Makedonikon Tempon, não cumpriu as obrigações que lhe incumbem por força do art. 6º, nº 2, da Diretiva 92/43/CEE, relativa à preservação dos hábitats naturais e da fauna e flora selvagens, em combinação com o disposto no art. 7º da mesma diretiva. Requer, ainda, a demandante, que como a República Helênica não completou o "sistema coletor e de tratamento de águas residuais urbanas para a aglomeração de Langada, não cumpriu as obrigações que lhe incumbem por força dos arts. 3º e 4º, n. 1 e 3, da Diretiva 91/271/CEE do Conselho, de 21 de maio de 1991, relativa ao tratamento de águas residuais urbanas". No caso em comento, a Comissão entende que as autoridades Helênicas são omissas e não cumprem o estabelecido na Diretiva Hábitats. Para a Comissão, "o problema da deterioração do lago permanece sem solução e a realização de algumas das 21 ações (condição imprescindível de acesso aos financiamentos da UE) foi, consequentemente, retardado". Tendo em vista o descaso das autoridades helênicas, à Comissão não restou alternativas a não ser propor uma ação no Tribunal de Justiça Europeu. Em específico, para a Comissão, foi violado o art. 6º, n. 2, em combinação com o art. 7º da Diretiva 92/43/CEE, artigo que prevê a impossibilidade de, nas zonas especiais de conservação, ocorrer a deterioração dos hábitats naturais e dos hábitats de espécies, bem como as perturbações que tenham consequências sobre as espécies para as quais as zonas foram designadas e sobre a conservação das aves selvagens.

Já no Processo n. C-538/09, foi declarado, pelo Tribunal, que a Bélgica não cumpriu as obrigações que lhe incumbem, por força do art. 6°, n° 3, da Diretiva 92/43/CEE do Conselho, de 21 de maio de 1992, relativa à preservação dos hábitats naturais e da fauna e flora selvagens e, por conseguinte, foi condenada.

De outra esteira, no Processo n. C-404/09, movido contra o Reino de Espanha, a Comissão asseverou que a autorização das explorações mineiras, a céu aberto, *Nueva Julia* e *Los Ladrones* foi concedida sem uma avaliação adequada dos possíveis efeitos dos referidos projetos para a espécie tetraz, que constitui um dos valores que motivaram a classificação da ZPEA "Alto Sil". Ademais, o Reino de Espanha não adotou as medidas necessárias para evitar a deterioração dos hábitats da referida espécie, bem como as perturbações significativas da referida espécie, que motivou a designação da referida ZPEA, produzidas pelas explorações *Feixolín, Salguero-Prégame-Valdesegadas, Fonfría, Ampliación de Feixolín* e *Nueva Julia*.

## Conclusão

A evolução do direito está intimamente ligada à estrutura social[15] e ao comportamento humano dentro da coletividade: a evolução do direito se dá a partir de valores éticos e de toda a carga axiológica de determinada comunidade; vale dizer, a interação humana com o meio ambiente está atrelada à dimensão cultural de determinado grupo social; "[...] pois é através da construção dos valores e da identidade culturais que os comportamentos e as atitudes humanas são praticados, gerando efeitos positivos ou negativos no meio natural".[16] E, inclusive, "[...] por isso, é imprescindível o diálogo entre os diferentes conhecimentos (científico e tradicional), que ressaltem a diversidade cultural como forma de garantir um meio ambiente equilibrado".[17]

Logo, os conflitos de interesses, que porventura se apresentem, serão solucionados a partir de uma norma que regule as diversas formas agônicas de

[15]Para Clarissa Eckert Baeta Neves, "[...] a realidade social é cada vez mais complexa e de difícil apreensão e compreensão". (NEVES, Clarissa Eckert Baeta. *Educação superior na CPLP e campo acadêmico*. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/cplp/arquivos/neves.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2013.)

[16] NOGUEIRA, Andrezza Rodrigues. Sustentabilidade socioambiental e meio ambiente cultural: análise do sistema de produção familiar do artesanato em barro no Alto do Moura – Caruaru – PE. In: AGUSTIN, Sérgio; CUNHA, Belinda Pereira (Org.). *Diálogos de direito ambiental brasileiro*. Caxias do Sul: Educs, 2012. p. 157.

[17] Idem.

organização social. O meio ambiente acompanha a sociedade em movimentos de progresso e regresso e se modifica de acordo com a evolução da própria sociedade.[18]

Essa modificação ocorre porque, nos seres humanos,[19] a identidade[20] do eu é sempre uma continuidade de um processo de experimentação ao longo do tempo.

Nesse mesmo sentido, o crescimento do direito[21] está intimamente relacionado ao progresso social e é a partir da construção do progresso social que emerge a evolução[22] do próprio Estado Democrático de Direito,[23] em prol da concretização dos direitos fundamentais.

---

[18] Clarice Costa Sönghen, ao refletir sobre a revolução científica, também testemunha e evolução social ao pontificar que: Na história das ciências, a revolução científica do século XVI, provocada pelas descobertas de Copérnico, Galileu e Newton, iniciou uma nova ordem para a ciência. No entanto, no século XVIII, a transformação técnica e social, realizada na História da humanidade, já suscitava uma reflexão sobre os fundamentos da sociedade no que tange, principalmente, ao distanciamento entre o conhecimento oriundo do senso comum e o conhecimento científico, produzido por poucos e inacessível à maioria que, em última instância, pode ser traduzido pela investigação acerca da relação entre teoria e prática. (SÖNGHEN, Clarice Costa. Epistemologia e metodologia científica: uma perspectiva pluralista. In: ARONNE, Ricardo. *Direito civil-constitucional e teoria do caos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006. p. 171).

[19] "Uma vez que o corpo humano não possui relógios quase anuais ou fotoperiódicos evidentes para assinalar as mudanças sazonais, as sociedades tiveram de inventar o equivalente cultural: o calendário." (SZAMOSI, Géza. *Tempo & espaço*: as dimensões gêmeas. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988, p. 68).

[20] Dizeres de Armindo L. Müller, tratando da unicidade do ser humano, ao apresentar a obra de Kurt Benno Eckert. (ECKERT, Kurt Benno. *Alô, tia Ella*. Cachoeira do Sul: [s. n. ], 1999. p. 9.)

[21] Rudolf von Jhering, ao analisar a evolução do direito, diz: O direito não é o princípio superior que rege o mundo; não constitui um fim em si mesmo: não é mais que um meio para a realização de um fim, o qual é a manutenção da sociedade humana. Se a sociedade não pode manter-se no actual- estado jurídico, se o direito não pode ajudá-la a isso, a força virá trazer remédio à situação. São as grandes crises da vida dos povos e dos Estados, durante as quais o direito se suspende, tanto para as nações como para os indivíduos. O próprio direito consagra esta situação para os indivíduos ('), como em muitas constituições a consagrou para o próprio Estado. (JHERING, Rudolf Von. *A evolução do direito*. Lisboa: Antiga Casa Bertrand, 1963. p. 177.)

[22] MORAIS, José Luis Bolzan de. *Dos direitos sociais aos interesses transindividuais.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996. p. 67.

[23] Para Carvalho. O direito, seja como prática nuclear (judiciária jurisprudencial) ou periférica (legislação), deve normatizar um processo de *estabilização dinâmica* dos desastres. Neste sentido, as *melhores práticas* (*better practices*) consistem em aplicações locais de formas de enfrentamento dos desastres, enfatizando o conhecimento cultural, a geografia, o ambiente e a ciência local. Uma das principais características das melhores práticas consiste em sua variabilidade, de acordo com o caso em concreto (flexibilidade orientada), levando em consideração os fatores de uma determinada comunidade, seus riscos e eventos. Estas podem apresentar uma dimensão de casos comparados entre localidades diferentes e experiências locais; porém, o que diferencia este conceito do conceito *best available science* é que este último tende a servir, constantemente, de reproduções acríticas de métodos ou estratégias que, em determinado momento e local, tiveram êxito. Já as *melhores práticas* (*better practices*) abrangem sempre uma reflexão crítica da viabilidade e eficiência de implementação local de estratégias de prevenção e resposta a desastres, a partir das características e das peculiaridades culturais, axiológicas, científicas, jurídicas e ambientais de uma *determinada* localidade. Assim, o direito é capaz de manter sua *estabilidade*

O Estado Democrático de Direito, hodiernamente, deve ser analisado sob o prisma socioambiental e sob a batuta da proteção ambiental. Assim, a não observância da proteção ambiental na Europa e o descaso às diretrizes da Diretiva Hábitats pode ser observada nos processos analisados. No Processo n. C -517/11 (Comissão Europeia versus República Helênica), a Comissão entendeu que as autoridades helênicas são omissas e não cumprem o estabelecido na Diretiva Hábitats.

Já no Processo n. C-538/09, foi declarado, pelo Tribunal, que a Bélgica não cumpriu as obrigações que lhe incumbem por força do art. 6º, n. 3, da Diretiva 92/43/CEE do Conselho, de 21 de maio de 1992, relativa à preservação dos habitats naturais e da fauna e da flora selvagens e, por conseguinte, foi condenada.

Por fim, no Processo n. C-404/09, movido contra o Reino de Espanha, a Comissão alegou que a autorização das explorações mineiras, a céu aberto, *Nueva Julia* e *Los Ladrones* foi concedida sem uma avaliação adequada dos possíveis efeitos dos referidos projetos para a espécie tetraz.

Nos três processos, restou cristalina a malversação dos recursos ambientais e, em especial, o descaso à assertiva de que o homem é um produto biossociocultural,[24] resultado das interações e das relações[25] dentro de um grande contexto: nada pode ser considerado em si mesmo[26] e tudo está interligado.[27]

---

*normativa* com suficiente fluidez e dinâmica, necessárias para processos de tomada de decisão urgentes, servindo de orientação e diretriz em conformidade e com os pilares do *Estado Democrático de Direito* (Ambiental). (CARVALHO, Délton Winter de. As mudanças climáticas e a formação do direito dos desastres. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 18, n. 3, p. 397-415, set./dez. 2013, p. 407.)

[24] No que tange à relação do homem com o ambiente, o ser humano não é biológico, de um lado, e sociocultural, de outro. O ser humano é biológico e sociocultural. Por isso, traz-se o termo biossociocultural; o ser resultado de todas as interações com o entorno. Termo defendido por Mariângela Guerreiro Milhoranza, em sua tese de Doutorado na PUCRS.

[25] Nesse passo, sobressai a avaliação elaborada por Molinaro acerca da *relação* homem *versus* ambiente. Explicita o autor que as relações são "[...] acrônicas em sentido estrito, isto é, existem dentro e fora de um tempo determinado, e possibilitam o conhecimento do mundo". (MOLINARO, Carlos Alberto. *Direito ambiental*: proibição de retrocesso. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 21-22.)

[26] Flores assevera: "Todo producto cultural surge en una determinada realidad, es decir, en un específico e histórico marco de relaciones sociales, morales y naturales. No hay productos culturales al margen del sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia. No hay productos culturales en sí mismos. Todos surgen como respuestas simbólicas a determinados contextos de relaciones. Ahora bien, los productos culturales no sólo están determinados por dicho contexto, sino que, a su vez, condicionan la realidad en la que se insertan. Este es el circuito cultural. No hay, pues, nada que pueda ser considerado en sí mismo, al margen del contexto específico en que surge y sobre el que actúa". (FLORES, Joaquín Herrera. Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. In: CARVALHO, Salo de; FLORES, Joaquín Herrera; RÚBIO, David Saches. *Direitos humanos e globalização*:

**Referência**

ARONNE, Ricardo. *Direito civil-constitucional e teoria do caos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

AWAD, Juliana Machado. Direito ambiental comunitário: a proteção ambiental na União Europeia. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 51, jul./dez. 2007.

BENNACCHIO, Giannantonio. *Diritto privato della Unione Europea*: fonti, modelli, regole. Padova: Cedam, 2010.

BOGDANDY, Armin von. Pluralism, direct effect, and the ultimate say: On the relationship between international and domestic constitutional law. *International Journal of Constitutional Law*, New York, v. 6, n. 3-4, p. 397-413, July-October 2008.

BUTZKE, Alindo; SPARREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Direito ambiental e direitos humanos: a relação homem versus ambiente e o problema do fogo nos Campos de Cima da Serra. In: BUTZKE, Alindo; DALLA ROSA, Mardióli (Org.). *Queimadas dos campos*: o homem e o campo: a natureza, o fogo e a lei. Caxias do Sul: Educs, 2011.

CAMPOS, João Luís Mota de. *Direito comunitário*: o direito institucional. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. v. I.

CAMPOS, João Mota de. *Manual de direito comunitário*: o sistema institucional – a ordem jurídica – o ordenamento económico da União Europeia. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

CARVALHO, Délton Winter de. As mudanças climáticas e a formação do direito dos desastres. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 18, n. 3, set./dez. 2013.

CEREXHE, Etienne. *O direito europeu*: a livre circulação das pessoas e das empresas. Trad. de António Mota Salgado. Lisboa: Notícias, 1982. v. II.

DAMACENA, Fernanda Dalla Libera. A proteção ambiental no âmbito da União Europeia – The environmental protection in the framework of the European Union. *Revista Eletrônica Direito e Política*, Programa de Pós- Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da Univali, Itajaí, v.6, n.1, 1º quadrimestre de 2011. Disponível em: <www.univali.br/direitoepolitica>. Acesso em: 11 nov. 2015.

DANIELE, Luigi. *Diritto dell'Unione Europea*. 4. ed. Milano: Giuffré, 2010.

DONY, Marianne. *Droit de l'Union Européenne*. 4. ed. Bruxelles: Union de l'Universite de Bruxelles, 2012.

DUBOUIS, Louis; BLUMANN, Claude. *Droit matériel de l'Union Européenne*. 6. ed. Paris: Montchrestien, 2012.

---

fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 72-109. Disponível em: <http://www.edipucrs.com.br/direitoshumanos>. Acesso em: 23 ago. 2013, p. 74.

[27] Para Molinaro, "tudo no mundo está relacionado". (MOLINARO, Carlos Alberto. *Racionalidade ecológica e estado socioambiental e democrático de direito*. 2006. Dissertação (Mestrado) – PUCRS, Porto Alegre, 2006, p. 25.

FLORES, Joaquín Herrera. Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. In: CARVALHO, Salo de; FLORES, Joaquín Herrera; RÚBIO, David Saches. *Direitos humanos e globalização*: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 72-109. Disponível em: <http://www.edipucrs.com.br/direitoshumanos>. Acesso em: 23 ago. 2013.

JAEGER JÚNIOR, Augusto. *Mercados comum e interno e liberdades econômicas fundamentais*. Curitiba: Juruá, 2010.

JAKAB, András. Neutralizing the sovereignty question. compromise strategies in constitutional argumentation before European integration and since. *European Constitutional Law Review*, Cambridge, v. 2, n. 3, p. 375-97, October 2006.

JHERING, Rudolf Von. *A evolução do direito*. Lisboa: Antiga Casa Bertrand, 1963.

LEWANDOWSKI, Enrique Ricardo. Direito comunitário e soberania: algumas reflexões. *Revista da Faculdade de Direito (USP)*, São Paulo, v. 92, jan./dez. 1997.

MAÑERO, Rosario Besné; ARRILALGA, José Ramón Canedo; HERAS, Beatriz Pérez de las. *La Unión Europea*: Historia, instituciones y sistema jurídico. Bilbao: Universidad de Deusto, 1998.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorian. *O que é vida*? Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

MILHORANZA, Mariângela Guerreiro Milhoranza. A competência legislativa municipal e a permissão de utilização das queimadas controladas nos Campos de Cima da Serra à luz da função social da propriedade. 2015. Tese (Doutorado) – PUCRS, Porto Alegre, 2015.

MIRANDA, Alberto Souto de. A livre prestação de serviços e a realização do mercado interno. In: ____. Temas de Direito Comunitário. Coimbra: Almedina, 1990.

MOLINARO, Carlos Alberto. *Direito ambiental*: proibição de retrocesso. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

MOLINARO, Carlos Alberto. *Racionalidade ecológica e estado socioambiental e democrático de direito*. 2006. Dissertação (Mestrado) – PUCRS, Porto Alegre, 2006.

MORAIS, José Luis Bolzan de. *Dos direitos sociais aos interesses transindividuais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

MORONG, Fábio Ferreira. La Unión Europea y el Medio Ambiente en los Siglos XX y XXI. *Intertemas*, Presidente Prudente, v. 14, nov. 2009.

MÜLLER, Armindo L. Apresentação. In: ECKERT, Kurt Benno. *Alô, tia Ella*. Cachoeira do Sul: [s. n. ], 1999.

NOGUEIRA, Andrezza Rodrigues. Sustentabilidade socioambiental e meio ambiente cultural: análise do sistema de produção familiar do artesanato em barro no Alto do Moura – Caruaru – PE. In: AGUSTIN, Sérgio; CUNHA, Belinda Pereira (Org.). *Diálogos de direito ambiental brasileiro*. Caxias do Sul: Educs, 2012.

NEVES, Clarissa Eckert B. *Educação superior na CPLP e campo acadêmico*. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/cplp/arquivos/neves.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2013.

OST, François. *A Natureza à margem da lei*: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SZAMOSI, Géza. *Tempo & espaço*: as dimensões gêmeas. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

SILVA, Karine de Souza. *Direito comunitário europeu*: fontes, princípios e procedimentos. Unijuí, 2005.

SÖNGHEN, Clarice Costa. Epistemologia e metodologia científica: uma perspectiva pluralista. In: ARONNE, Ricardo. *Direito civil-constitucional e teoria do caos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Qual a função do Estado constitucional em um constitucionalismo transnacional? In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica*: anuário do Programa de Pós Graduação em Direito da Unisinos – mestrado e doutorado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012. v. 9.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Direito público transnacional: por uma compreensão sistêmica das esferas transnacionais de regulação jurídica. *Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 19, n. 2, maio 2014.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do direito internacional*. São Paulo: WMF M. Fontes, 2011.

# A questão ambiental, os direitos humanos e a casa hospitaleira

André Brayner de Farias*

O texto a seguir tem a intenção de recolher elementos dispersos de pesquisas que estamos realizando no âmbito de meus projetos de estudo, no PPG de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Ao longo dos últimos quatro anos, três grandes temas têm orientado tais estudos: a questão ambiental, a biopolítica e a hospitalidade. Ao serem desdobrados e aprofundados, na medida em que novas leituras vão sendo acrescidas, os temas acabam por encontrar pontos de convergência. Aqui encontramos uma ocasião de juntar alguns desses pontos, principalmente os referentes à questão ambiental e à hospitalidade. Tentaremos articular a convergência considerando o discurso dos direitos humanos como contexto geral a fazer apelo tanto à questão ambiental, enfatizando uma ética para o meio ambiente, quanto à questão da hospitalidade, enfatizando o direito humano ao deslocamento e ao acolhimento.

Uma primeira aproximação nos leva ao tema da *casa* como lugar de acolhida. Ao tratar de eco-logia (*oikos-logos*) e questões ambientais, estamos evocando o sentido de nossa *casa comum*, o ecossistema terrestre; ao tratar de hospitalidade, a figura da *casa hospitaleira*, como lugar de acolhida do estrangeiro e de todo outro, é incontornável. A ecologia nos leva a problematizar nossa posição de hóspede na casa comum do ecossistema terrestre; o tema da hospitalidade nos leva a problematizar nossa posição de hospedeiro. Antes de toda casa, uma casa comum, uma mesma Terra, um mesmo solo recortado e diferenciado por meio dos inúmeros acidentes geográficos, naturais – rios, montanhas, mares e oceanos – a condicionarem as linhas da diferenciação geopolítica. Antes de toda posse, uma situação comum, animais do ecossistema terrestre. A *eco-logia*, o estudo da casa-comum, nos situa para além de nossas posses e pertencimentos culturalizados, para além de nossas pretensiosas identidades. Somos uma espécie muito singular de animal a compor a biosfera, junto com tantas outras espécies, cada uma tão singular quanto a outra.

* Possui graduação em Oceanologia pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (1999). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de ética, na Universidade de Caxias do Sul.

Porém todos sabemos do problema de nossa singularidade, e a ecologia tem denunciado isso há tempos, ela nos leva à crença de nossa superioridade. Essa crença é disseminante, pois para onde quer que miremos, ela se apresenta. Na ecologia da cultura, que é a natureza que os animais humanos criam para si, o mito da superioridade cumpre a mais importante função. A começar pela própria elevação da cultura, segunda natureza, sobre aquilo que chamamos de natureza e que designa, mais ou menos, o conjunto dos fenômenos espontâneos que observamos na Terra e desde a Terra. Certamente, seria o caso de fazermos as devidas diferenciações entre as culturas, seria o caso de saber reconhecer onde o mito da superioridade é mais espantoso e problemático, em que culturas ele funciona de forma mais determinante e destruidora, em que outras ele não ameaça de morte a alteridade alheia. Mas não será o caso de fazê-lo aqui. É necessário, no entanto, demarcar os limites de nosso discurso: falamos desde a nossa civilização tecno-bélico-científica. É certamente nela que opera com maior intensidade o mito da superioridade. Quando se trata de problematizar a ecologia da cultura, não é, certamente, a cultura dos yanomamis a que nos referimos.

Um passo adiante seria testar os efeitos desse pensamento advindo da ecologia e que nos relembra constantemente que habitamos uma casa-comum muito antes de habitarmos nossas casas e territórios particulares. Por exemplo, que consequências interessantes são essas que resultam da consideração de que, protegidos em nossas casas, acobertados pelo nosso manto cultural, somos acolhidos por uma casa-comum, pois somos, antes de mais nada, *hóspedes* do planeta Terra? Que uma hospitalidade incondicional, terrana, condiciona toda ideia e toda prática de cultura e de morada? A ecologia permite abordar as tensões do conceito de hospitalidade de forma bastante consequente. Lembremos, por exemplo, a tensão semântica do conceito de hospitalidade, que deriva da familiaridade dos termos latinos *hospes* e *hostis*, ou seja, uma mesma raiz etimológica e semântica opera na vizinhança entre a hospitalidade e a hostilidade. É Derrida quem elabora essa problemática e quem revela a força única do conceito de hospitalidade, para articular as negociações entre o ético e o político. Todo ato de hospitalidade, ao se condicionar no horizonte em que deve se manifestar, já é também um ato de hostilidade, todo condicionamento da hospitalidade resulta negativamente em hostilidade.[1]

[1] Tal condicionamento, em geral na forma de leis da hospitalidade, na forma de direito, não só impõe suas regras, mas depende de tal imposição. O condicionamento significa encontrar sua possibilidade criando artifícios que já são regras restritivas. Por exemplo, a necessidade do

A ecologia mostra como a cultura se eleva contra a "hostilidade" da natureza e ao mesmo tempo se instala no seio da casa-comum devastada. A cultura justifica seu processo como luta contra essa hostilidade devassável da natureza, ao mesmo tempo em que se vale de uma hospitalidade digamos elementar, absoluta em sua passividade, na medida em que a natureza não decide se oferecer, o planeta não escolhe ser a casa-comum, ele simplesmente é a casa-comum. A ecologia faz aparecer essa casa ancestral e elemental de todos nós, essa hospitalidade originária, anterior a todos os artifícios, a todo ordenamento intencional, anterior a todo sacrifício, mas destinada a ser usurpada e a acolher também o seu próprio sacrifício, a sua própria devassidão.

Como a oferta de hospitalidade da casa-comum não se inscreve na forma da lei, pois é o puro dom da Terra, a hostilidade não se objetiva nessa oferta, mas vem na forma de reação do que chega quanto ao que recebe. O hóspede é quem objetiva a hostilidade, na forma de acusação que justifica todo processo condicionador da cultura, que será, desde sempre, alguma maneira de suavizar a "hostilidade" da natureza. Na fronteira indecidível entre a natureza e a cultura, a hospitalidade elemental é o pretexto para a elevação da cultura na forma de hostilidade reativa. Evidentemente, a forma como a cultura justifica sua ocupação, e o modo inevitavelmente violento e hostilizador de sua ocupação dá origem à *problematização permanente da cultura*. Não há como conceber a cultura senão como zona de conflito constante, no mínimo porque toda cultura carrega em sua memória a marca de uma usurpação originária, toda cultura carrega uma certa dívida impagável, e é o reconhecimento desse fato a chance de pôr a cultura em questão, é o reconhecimento dessa dívida o que deveria impedir uma conciliação definitiva da cultura, que equivaleria a alguma espécie de mecanismo encantatório pelo qual a cultura se fecharia em si mesma e viraria as costas para a dinâmica do mundo e da vida. Novamente é preciso lembrar que o tamanho da dívida varia e

hospedeiro de reconhecer a identidade de seu hóspede, seu direito de perguntar o nome e de onde vem, seu direito de impor sua língua ao hospedeiro. Todas essas regras, esses direitos, esses poderes de soberano não se exercem sem violência. Eles operam tornando o totalmente outro em outro reconhecido, a quem já se impõe uma série de restrições, de quem se exige uma reciprocidade, uma garantia. A confiança, que é de natureza incondicional, deve se armar ou dar um passo atrás. O totalmente outro, ao ser examinado e reconhecido, é *hostilizado* em sua alteridade de totalmente outro. Uma hostilidade se traveste nas condições de uma hospitalidade. "A injustiça, uma certa injustiça, e mesmo um certo perjúrio logo começam a partir do limiar do direito à hospitalidade. Esse conluio entre a violência do poder e a força da lei (*Gewalt*), de um lado, e a hospitalidade, de outro, parece dever-se, de maneira radical, à inscrição da hospitalidade num direito". (DERRIDA, 2003. p. 49).

que a *problematização da cultura é diretamente proporcional ao processo civilizatório*.

Mas quando o assunto é ecologia e crise ambiental, há uma tentação bastante recorrente na literatura científica e filosófica, que é a tendência a uma certa romantização da natureza, uma certa visão sacralizadora que, por um lado, demoniza toda e qualquer atividade humana e, por outro lado, diviniza a natureza ou o que resta dela. Essa visão se apresenta em algumas correntes do pensamento ambientalista, principalmente na tradição norte-americana.[2] Mas não precisamos ceder a essa tentação, há caminhos alternativos. A dicotomização entre natureza e cultura é um caminho viciado e parece que já deu tudo que tinha que dar. Conceber, de forma estanque, um lado e outro, pode servir para dar coerência ao pensamento, mas há o risco de torná-lo demasiadamente teórico e abstrato. A nossa visão de natureza é cultural, histórica, tão variável como a nossa história moral e estética, aliás, indissociável de ambas. Por outro lado, tudo que concebemos culturalmente tende inevitavelmente a um processo de naturalização, a cultura é nossa segunda natureza (mas até essa diferenciação entre primeira e segunda soa demasiado abstrata e artificial). De maneira que é possível encarar com outros olhos a fronteira entre natureza e cultura e perceber que o limite não pode ser equacionado ou decidido de forma precisa. Derrida diria que tal limite permanece num campo de *indecidibilidade*. A questão é elaborar um caminho alternativo e pretender com ele uma nova forma de conceber a relação entre natureza e cultura, se é que tais conceitos ainda farão sentido.

Um primeiro passo seria encontrar uma forma de desconstruir o mito de nossa superioridade. Creio que a interpretação bergsoniana da teoria evolutiva pode ser bastante útil nessa empreitada, sobretudo pela ênfase que Bergson dá à ideia de *tendência* e pela importância que atribui ao processo da *diferenciação*, quando propõe a interpretação da evolução a partir de *linhas divergentes*. Se

[2] Dois exemplos são o Biocentrismo de Paul Taylor e o Ecocentrismo de Aldo Leopold. Para os biocentristas a vida tem uma finalidade em si mesma, todo ser vivo tem uma teleologia intrínseca e sua vida consiste num esforço permanente em cumprir sua própria finalidade. Uma das regras do biocentrismo é a da *não interferência*, que consiste em reconhecer a liberdade dos seres vivos de cumprir sua finalidade e impedir que tal processo seja interrompido. Para os ecocentristas os ecossistemas são elevados a uma dimensão moral e o indivíduo é moralmente rebaixado em nome do valor moral mais elevado de sua comunidade biótica. O conceito ecológico de *interação* joga aqui papel decisivo nessa elevação do valor moral da natureza enquanto comunidade ecossistêmica. (Ler mais no meu artigo "Ética para o meio ambiente", em TORRES (Org.). *Manual de ética:* questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 604-623).

tomarmos o capítulo dois da *Evolução criadora*, ali encontraremos uma excelente ferramenta conceitual, para fundamentar uma visão não linear e, consequentemente, não hierarquizante, não antropocêntrica da natureza.

Vamos partir de uma breve síntese das ideias principais do esquema bergsoniano da diferenciação, lembrando que o meu propósito é desconstruir dois mitos que, situados em lados opostos, emperram a elaboração de uma teoria ambiental crítica: o mito da superioridade do animal humano e o mito da sacralidade da natureza. A tendência majoritária do discurso ambientalista é substituir o mito da superioridade pelo mito da sacralidade, sendo que, como tentaremos mostrar, ao sacralizar a natureza, confinando-a, por exemplo, em áreas de proteção restritivas e santuários ecológicos, não modificamos a estrutura problemática da dinâmica cultural predatória, mas talvez apenas tenhamos agregado novos valores nos termos da promissora indústria ecológica. Até que ponto a sacralização da natureza não se tornou um grande trunfo para o capitalismo, dito selvagem, sofisticar seu *modus operandi* rumo a futuro indefinível, ou melhor, rumo a um presente interminável e sem futuração?

A teoria evolutiva de Darwin recebe um tratamento filosófico especial na obra de Bergson *Evolução criadora*, e o que há de especial é que Bergson intensifica uma tendência que está desenhada no darwinismo, mas não se desenvolve a partir dele sem dubiedades. A perspectiva bergsoniana não intencionalmente produz uma espécie de cerco ao antropocentrismo. Com Darwin, o homem desloca-se de sua posição de ser criado divinamente e assume a posição biológica de ser o resultado de um longo processo evolutivo e natural. Com Darwin passamos a reconhecer nosso parentesco estreito com os chimpanzés. Não é, porém, tão certo que com isso diminuímos nosso orgulho de sermos os mais inteligentes e consequentemente superiores, não é tão certo se o darwinismo abala ou ajuda a solidificar ainda mais o antropocentrismo. Também é bom lembrar que no bergsonismo não se trata de criticar o antropocentrismo, mas acredito que ali estão boas ferramentas para o intento.

Bergson não concebe a evolução em termos lineares. Por exemplo, não acredita primeiramente que plantas são mais primitivas que animais ou que invertebrados são mais primitivos que vertebrados. Tal antecipação soa abstrata. O que haveria na história do *élan vital* – essa corrente de vida e consciência que atravessa a matéria e, ao longo de processos lentos, progressivos e regressivos, vai modelando as diversas formas orgânicas – é uma estratégia de diferenciação pela

qual a movimento da vida vai *criando* caminhos para liberar sua energia e para expandir sua consciência. Nesse sentido, as formas de vida seriam primeiramente, e sobretudo, os resultados particulares dessa estratégia. Narrar a história do *élan vital*, ou propor uma teoria evolutiva, seria ressaltar nesse processo a estratégia da *diferenciação*: antes de serem mais ou menos evoluídas, as formas orgânicas seriam formas diferenciadas que resultaram do movimento evolutivo da vida. Nesse sentido, cada indivíduo resultante desse processo constitui um pequeno êxito da natureza em busca de expandir sua própria consciência, portanto cada forma de vida exigiria ser considerada, em si mesma, como um resultado que elaborou e cumpriu. Cada resultado particular representa o êxito da vida em geral, e ele se confirma na capacidade que cada espécie tem de se perpetuar e resistir ao desaparecimento. Aqui o mote do biocentrismo pode ser relembrado: existiria uma finalidade inerente da vida, cada forma de vida constituiria um centro teleológico (dessa premissa teleológica do ser vivo o biocentrismo deduz o valor moral de toda e qualquer forma de vida).

Mas isso não significa negar o grau de sofisticação e complexificação que devemos reconhecer na história evolutiva. Tudo leva a crer que o processo evolutivo é uma longa batalha que visa à ampliação da consciência vital. Porque a função fotossintética tendeu a se restringir aos seres enraizantes – e a função fotossintética, lembremos, é aquela que permite ao vegetal seu próprio provimento energético a partir da luz solar, dos gases atmosféricos e dos nutrientes do solo –, a necessidade de locomoção para dar conta do provimento energético forçou o desenvolvimento da vida animal em geral. Bergson propõe em diversos exemplos ao longo de sua obra que haveria uma relação direta entre a consciência e a função locomotora, articulando sempre seu discurso em termos de *tendência*, o que permite o lugar muito importante na teoria evolutiva das exceções à regra: por exemplo, animais de razoável grau evolutivo que tenderam ao sedentarismo ou à lentidão ou ao movimento mínimo; e vegetais que tenderam a estratégias animais de provimento energético como as plantas insetívoras. Mas tais exemplos não são predominantes, o que leva a inferir que o movimento evolutivo tende à ampliação da função locomotora. E aqui a contribuição de Bergson é decisiva, pois para explicar esse processo ele propõe o modelo não linear de evolução: a vida preferiu *diferenciar suas tendências em linhas divergentes*, que seriam estratégias diferentes para dar conta dos desafios e das funções da vida animal.

A grande diferenciação do élan vital animal produziu duas grandes vias de evolução: o instinto, mais adequado ao desenvolvimento dos invertebrados, e a inteligência, mais adequada ao desenvolvimento dos vertebrados. Um detalhe muito importante é que pelo fato de haver uma seleção de tendência, a tendência preterida não vai desaparecer, mas vai ficar mais fraca, como que em segundo plano. Em suma, todos os animais são inteligentes e instintivos em graus variados. O estado da consciência é decisivo para entender a diferença entre os métodos do instinto e da inteligência: o animal basicamente instintivo, e o melhor exemplo são os insetos himenópteros (abelhas, formigas, cupins), agem de forma inconsciente (não sem consciência), ou seja, de forma sonambúlica. O movimento desses animais é o movimento da própria natureza, suas ferramentas são as ferramentas de seu próprio corpo, suas habilidades estão perfeitamente articuladas aos seus órgãos locomotores, o que permite entender que aquilo que fazem, realizam com perfeição, pois estão organicamente adaptados àquela tarefa. É aquilo que o senso comum chama de ciência ou sabedoria da natureza, quando se admira com o sofisticado trabalho das abelhas na colmeia e na produção do mel. Tal determinismo natural também permite entender que os padrões de movimento nesses animais são invariáveis, ou *tendem* a sê-lo. A via do instinto permitiu a proliferação de formas diversas de vida em suas estratégias singulares de resolução de problemas e de perpetuação, e tal caminho foi, digamos, o mais adequado para que a natureza permanecesse no controle de seu próprio processo repetitivo e circular.

Diferente é o método da inteligência, e o melhor exemplo, mas não o único, é sem dúvida o animal humano. Para realizar tarefas, o animal inteligente fabrica ferramentas inorganizadas. Aliás, o modo como os animais fabricam e utilizam instrumentos é um dos critérios que Bergson utiliza para diferenciar o procedimento instintivo do inteligente: o instinto é a capacidade de fabricar e utilizar instrumentos organizados (ou seja, que estão articulados ao *organismo*), como garras, unhas, pinças, antenas; a inteligência é a capacidade de fabricar e utilizar instrumentos inorganizados (ou seja, que se articulam ao organismo apenas artificialmente), como as ferramentas em geral. Podemos acrescentar que instrumentos organizados provêm da natureza, pertencem ao processo natural; instrumentos inorganizados são artifícios que não se encontram disponíveis na natureza, e expressam, dessa forma, uma *vontade*, que está no fundo do psiquismo inteligente, de romper com o processo espontâneo da natureza: a inteligência cria

coisas, ferramentas, objetos que tendem a interferir externamente no ritmo da natureza. Obviamente, há diversos graus de intensidade nessa interferência. Por que os inteligentes fazem isso? Basicamente porque sua consciência desperta o desejo de transcender o determinismo natural. É o conjunto dessas coisas criadas inteligentemente que vai constituir o que chamamos de *cultura*. E tem um detalhe muito importante: pelo fato de que essas ferramentas não funcionam nunca perfeitamente, como as ferramentas naturais dos animais instintivos, que, no entanto, estão destinadas a realizar uma mesma e única operação, o processo cultural é inevitavelmente progressivo. A inteligência é um método imperfeito de ação, que leva o animal a querer aperfeiçoar interminavelmente seu arsenal de ferramentas, sempre com o propósito de escapar, mais ou melhor, do determinismo natural. E se a cultura, porque é nossa "segunda natureza", também vai exercer seu determinismo, pois é só olhar como facilmente nos adaptamos e nos habituamos aos processos culturais, também encontraremos motivos para transcender essas correntes condicionantes no interior da cultura. Chegando nesse ponto já temos condições de problematizar essa diferenciação que fazemos entre os determinismos da natureza e da cultura, uma filosofia da cultura encontra em seu espelho a imagem de uma filosofia da natureza. De fato a diferença entre natureza e cultura não importa tanto quanto o que está no fundo do processo criador da inteligência: a vontade de liberdade.

É fácil perceber que a cultura, entendida aqui como o que resulta do trabalho da inteligência fabricadora, tenderá a domesticar os ciclos da natureza, tenderá a querer dominar a natureza, uma vez que seu impulso é justamente o de resistir ao determinismo. E aqui nós identificamos a gênese da questão ambiental e do conflito ecológico. É fácil perceber que o animal inteligente ameaça a natureza. O que evidentemente tem se confirmado com os relatórios periódicos da mudança climática, por exemplo. Mas seria preciso perceber também o processo inteligente como movimento natural, ou como, digamos, um catalisador de temporalidade que a própria natureza produz. Seria preciso perceber a fabricação inorganizada como fruto tardio do mecanismo organizado. Tal percepção inabitual não vai tornar secundário o fato de que o animal inteligente ameaça a natureza, vide aquecimento global, mas pode talvez recuperar uma consciência fundamental do *élan vital* que deságua no animal inteligente, a *liberdade*, o elemento mais essencial da evolução criadora. E aqui vale lembrar toda crítica que Bergson faz do finalismo e do mecanicismo, objeto do primeiro capítulo da obra, que consiste

em rejeitar a hipótese de uma causa final *previsível* e inscrita na origem da vida (finalismo aristotélico), bem como a de um processo causal mecânico, também *previsível*, que responderia pelo movimento evolutivo (seleção natural, adaptação, mecanicismo darwinista). Para Bergson, finalismo e mecanicismo não são capazes de perceber aquilo que torna a evolução um processo *criador* e, portanto, *imprevisível*.

A filosofia da natureza que extraímos do bergsonismo parece nos impedir de seguir o caminho tão habitual do discurso ecológico de romantizar a noção de natureza. A ideia do paraíso ecológico, que deve ser separado e protegido da atividade humana, por exemplo, ainda que deva estar disponível para o lazer e a contemplação daqueles que terão acesso aos parques (a indústria do ecoturismo). O parque onde reconhecemos a natureza preservada e protegida tem pouca diferença do zoológico e desponta como ente cultural tanto quanto o *shopping center*, ambos destinados ao consumo e ao lazer. Mas quando vamos ao parque ecológico, não sem antes passar no *shopping* e comprar acessórios adequados, estamos informados e convencidos de que adentramos a natureza, que lá se encontra preservada porque lá não moramos e também não costumamos ir com frequência. Quando retornamos à cidade, estamos deixando a natureza e adentrando a cultura. A força motriz da dinâmica cultural é a ação humana ou *natureza* humana, e ela produz efeitos tanto na cidade quanto no parque.

A noção de *habitat*, tão cara à ecologia, pode exercer aqui papel surpreendente. O *habitat* compreende o conjunto das condições basicamente físicas, geográficas, mas também de interações bióticas, que permite o desenvolvimento de uma determinada espécie. Normalmente, a descrição do hábitat se reduz a uma geografia física. Mas podemos lembrar que a palavra nos leva a duas outras: habitação e hábito. O *habitat* pode ser ecologicamente definido como as condições de *habitação* (acolhimento, hospitalidade) que, dessa forma, permitem a uma determinada espécie exercer o seu *hábito* (Hábitat = habitação + hábito). Mais ou menos essa redefinição filosófica corresponderia àquela definição demasiado científica que diria que o hábitat é o conjunto das condições bióticas e abióticas que permitem o desenvolvimento de uma espécie determinada ou de comunidades interespecíficas: as condições abióticas da habitação, as condições bióticas do hábito. Mas aqui já soa estridente o contraste de categorias: uma filosofia da natureza minimamente crítica não vai conceber com tanta objetividade as esferas biótica e abiótica. Somente uma ciência estritamente

técnica pode admitir de forma tão objetiva o biótico separado do abiótico. Aqui estamos pressupondo que a ecologia não é uma ciência estritamente técnica. Admitindo que a ecologia não é apenas uma tecnologia, encontramos nela chaves importantes para a problematização da questão ambiental que nos interessa. O conceito de *habitat* é um bom exemplo.

Vamos agora propor uma amarração dos elementos conceituais que foram desenvolvidos até aqui, mas que até agora permaneceram dispersos. Para organizar o argumento colocarei esses elementos em dois conjuntos: filosofia da natureza e filosofia da hospitalidade. No primeiro conjunto, cabe tudo o que foi falado a partir do bergsonismo, toda análise que buscou a problematização da noção de natureza e que trouxe como consequência inevitável uma certa confusão desejável e intencional na fronteira entre cultura e processo natural; no segundo conjunto, cabe tudo que dissemos no início do ensaio sobre o caráter condicional e incondicional da hospitalidade, cabe o conceito de alteridade a ressaltar o caráter incondicional do acolhimento (basicamente Derrida e Levinas).

Partiremos, então, da consideração de que o *habitat* da espécie humana é a *cultura*, concordando que sempre habitamos uma cultura e que a partir dessa habitação exercitamos nossos hábitos. Ora, se a cultura é nossa reação ao determinismo natural, e assim sempre expressa nossa vontade de escapar ao que está simplesmente dado, é também parte do processo cultural querer escapar ao determinismo que inevitavelmente a própria cultura irá sedimentar pela força do hábito; no fundo da liberdade palpita um descontentamento, incurável, congênito, que resiste ao hábito descarregando sua força a favor da permanência da cultura como processo movente, e, embora seja essa força descontente de natureza individual, embora tenha ela que lutar sozinha contra o exército do hábito e da tradição, ela produz contágio por onde quer que passe, pois é o próprio *élan vital* da cultura, e o *élan vital* opera por contágio. Ou seja, o *habitat* humano é essencialmente *inquieto* e *problemático*, um verdadeiro campo de forças antagônicas que se retroalimentam constantemente: o hábito a favor da conservação e do determinismo e as forças diferenciadoras e individuantes a injetarem novidade no projeto da cultura. Detalhe importante: a cultura depende dessa tensão de forças, e qualquer desequilíbrio a favor de um lado ou de outro tenderá à desintegração do processo; o *élan da liberdade* depende em boa dose do constrangimento social, no mínimo para tomar consciência de si próprio e evitar a dispersão.

Acentuamos até aqui no processo cultural o elemento do *hábito*. Agora tentemos chegar na mesma tensão de forças acentuando o elemento *habitação*. Se a cultura é habitação humana, toda trama da hospitalidade se encontra articulada no processo cultural. É isso que leva Derrida a se perguntar: *O que sobra de uma cultura que concebe algo como o delito de hospitalidade.*[3] Não deve sobrar muita coisa, pois a hospitalidade é a própria condição do processo cultural. Essa talvez seja a grande lição da ecologia, que despertou a consciência planetária da *casa-comum*. Que a cultura seja habitação não é um favor que ela concede de bom coração, é a sua própria condição, de maneira que negá-la corresponderia a interromper o fluxo que enseja o processo cultural. Obviamente, toda cultura já é o próprio *condicionamento* da habitação: será a cultura a morada de um povo, pertencente a um lugar, a uma etnia, ao conjunto dos traços identitários que serão forjados aqui e ali. Mas isso não é nem de longe o mais importante, ou melhor, a importância de ser desta ou daquela cultura não se justifica nela mesma, mas no fato de ser, como diria Levinas, *de saída* sinal de oferta, abertura e acolhimento. Não é ela quem decide acolher, isso não está em seu poder, *é o acolhimento quem decide por ela*. O fato de ser *habitat humano*, condição de nossa *habitação*, diz respeito à incondicionalidade ancestral e elemental da casa-comum e não a um poder original, fundante e demarcatório. Esse poder, que é a força conservadora da cultura, é uma ficção perigosa, ele aponta para o fascismo (vide "delito de hospitalidade"). Obviamente, não haveria cultura sem o exercício do poder conservador, esse que vai delimitar as *condições* da habitação. E aqui reencontramos aquela tensão de forças que constitui o hábitat humano, dessa vez na trama da hospitalidade: as condições conservadoras constantemente ameaçadas pela incondicionalidade que é o *élan vital* da hospitalidade. Essa tensão é responsável pela manutenção da cultura como processo movente. Observemos que se trata da *mesma tensão*, apenas que ditas em termos específicos: o hábito é tensionado e provocado pelo *élan da liberdade* individual criadora; a habitação é tensionada e provocada pelo *élan da incondicionalidade* ou da responsabilidade ética, também individual e necessariamente criadora.

O caminho que percorremos até aqui nos conduz a uma conclusão embaraçosa: a crise ecológica, que despertou a consciência planetária e revitalizou o significado da natureza, não desejaria tanto nos reconciliar à natureza, como

[3] Derrida se refere às leis francesas que já nos anos ao quiseram "resolver" o problema da imigração ilegal. Através do tal delito, o francês que oferecesse sua casa para hospedar um *sans papier* passou a ser considerado um delinquente, um fora-da-lei.

parecem querer sugerir algumas correntes do pensamento ambiental mais acessível, quanto que mergulhemos no epicentro do processo cultural, que certamente, e por motivos diversos, está em crise, e não é de hoje que percebemos isso. Não estaria tanto numa reconsideração da dignidade da natureza a saída da crise, quanto justamente numa retomada dos processos moventes da cultura. Evidentemente, tal retomada *deve trazer como consequência uma reconsideração radical da dignidade dos processos naturais*. Mas não acessamos tal reconsideração senão buscando as raízes do nosso *hábitat cultural*, ou seja, *radicalizando as tensões* que foram descritas anteriormente em torno do *hábito* e da *habitação*. Trata-se de perceber a urgência de considerar que se o *hábito* condiciona e constitui a cultura, principalmente porque a consolida no regime identitário da repetição, a *contrariedade do hábito* também condiciona e constitui a cultura, principalmente porque a afirma como processo movente e *criador*. Trata-se de perceber a trama ancestral da casa hospitaleira que condiciona toda *habitação*: a Terra, a casa-comum, não como concessora de direito à hospitalidade, mas como *estado elemental e ancestral de oferta*, acolhimento anterior a toda condição, hospitalidade incondicional. Nesse sentido, a cultura como hábitat humano está, ela também, amarrada a essa trama, de maneira que todas as suas limitantes condições assentam num estado prévio de abertura ao outro, ao estrangeiro que vem de alhures e que busca uma habitação.

A crise ecológica, a crise da natureza, a questão ambiental, atreladas aqui, no contexto dessa coletânea, à problemática dos direitos humanos – a liberdade, a mobilidade, o acesso aos recursos naturais, o direito de hospitalidade, a justiça, a proteção da vida como preservação e proteção do patrimônio cultural –, pretenderam nesse ensaio dar visibilidade à tensão ético-política da hospitalidade. E também a via inversa: a tensão ético-política da hospitalidade dando visibilidade à questão ambiental. A hospitalidade é a ética do acolhimento e da consideração radical da alteridade. Sua lógica heteronômica e aporética não permite uma conciliação definitiva, ao contrário, ela deve ensejar o movimento permanente dos processos culturais que, unicamente, são capazes de elaborar caminhos no sentido de expandir as condições do acolhimento. Radicalizar a questão da alteridade nos levará a expandir a ética para além do antropocentrismo e, consequentemente, do especismo que objetifica e escraviza as formas de vida em benefício do "animal mais evoluído" da natureza. Chegaríamos ao ideal biocentrista de reconhecer o ser vivo como centro teleológico digno de

consideração moral, mas o faríamos por caminhos alternativos, que devem passar por um exame mais crítico de nossa concepção de natureza (via vitalismo bergsoniano) e também pela ética da hospitalidade (alteridade levinasiana e desconstrução derridiana).

Qualquer receita que se apresente para equacionar a questão ambiental pode ser tão bem recebida quanto aperfeiçoável. Mas talvez desvie do essencial que sempre foi e continuará sendo o impulso criador que palpita no cerne de cada vida, e que carece de receita até porque só pode ser o que condiciona a ideia mesma de receita. Como não reconhecer nesse impulso à responsabilidade infinita, criadora e constituinte da vida? Como não reconhecer que é esse mesmo impulso que faz abrir a porta da casa hospitaleira?

Porto Alegre, 2016.

**Referências**


BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Lisboa: Ed. 70, 2001.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: M. Fontes, 2007.

FARIAS, André Brayner de. Ética para o meio ambiente. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética:* questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014.

FLUSSER, Vilém. *Natural:mente:* vários acessos ao significado de natureza. São Paulo: Annablume, 2011.

GODOY, Ana. *A menor das ecologias*. São Paulo: Edusp, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous:* essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

# Por uma fenomenologia da opinião pública

Francisco Jozivan Guedes de Lima[*]
Agemir Bavaresco[**]
Oscar P. Portales[***]

## Introdução

O século XX esteve caracterizado pela evolução de uma sociedade civil com espaços sociais articuladores dos interesses privados e públicos. Essa articulação orgânica do privado e público esteve definida claramente pela participação, pelo consumo ou pela alienação dos referidos espaços mediante votações, associações e o fluxo dos meios de comunicação. As dinâmicas do mercado encarnaram as conflitantes necessidades do intercâmbio e da alienação dos concorrentes. A opinião pública refletia essa dialética de representações dos interesses e das interpretações pelas instituições acerca das dinâmicas individuais e sociais. Nesta se dá o processo de conflito entre a opinião privada, que deve se legitimar no intercâmbio duma esfera social e do seu reconhecimento ou da alienação no espaço público. A opinião pública se caracteriza pela resolução dessa contradição, a partir de dinâmicas de utilidade alienantes da esfera privada impondo a sociabilidade, ou noutro sentido a partir da construção de estruturas sociais que subordinam a singularidade a uma particularidade universalizada.

No século XXI, a análise crítica deste processo é ainda mais complexa. O surgimento das redes sociais tem criado uma nova esfera de exposição destas contradições. Estas se articulam a partir de um espaço notadamente privado de opiniões, que se articula numa esfera social. Mas esse processo que no passado era definido a partir da contradição em relação a estruturas institucionais definidas, agora ocorre num espaço privado. Este tem sido espaço de expressão de interesses públicos comumente esquecidos e silenciados pelos meios de comunicação institucional. Os referidos interesses têm se articulado na consciência pública vertida em marchas e movimentos de transformação alternativa. Mas também tem sido um espaço de alienação das consciências

[*] Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). *E-mail*: jozivan2008guedes@gmail.com Lattes atualizado: <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641>.
[**] Professor no Departamento de Filosofia da PUCRS. Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris I (Pantheon-Sorbonne). *E-mail*: abavaresco@pucrs.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6597683266934574>.
[***] Mestrando em Filosofia pela PUCRS. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6292695504185486>.

particulares, numa lógica utilitária universal. Nesta se expressa então a mesma disjuntiva de como estruturar a relação entre o privado e o público num processo em que esta dinâmica de evolução da opinião seja parte de um saber dialético enquanto crítico.

Uma base conceitual para o estudo desse paradoxo encontra-se no pensamento hegeliano. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel descreve o processo da consciência do sujeito que entra em relação com o mundo, como um objeto que ele se dá mediante um processo de evolução da experiência da consciência privada e pública e da passagem à objetivação que se traduz nas figuras históricas do espírito. O desenvolvimento da consciência e a experiência que ela faz, enquanto relações contraditórias entre sujeito e objeto, permitem aparecer o fenômeno da opinião num percurso lógico da consciência que se torna um saber dialético, criando no espaço público as condições de afirmação da opinião pública enquanto tal. Daí que a opinião pública como fenômeno expresse a estrutura contraditória que se operacionaliza na evolução da consciência.

O sistema hegeliano de exposição da experiência da consciência de opinar permite compreender a opinião pública como fenômeno contraditório. Contudo permitiria, na atualidade, a compreensão dialética dessa contradição na esfera privada, na qual se manifesta a partir do surgimento das redes sociais. Nestas se expressam de modo alternativo, livre e heterogêneo os diversos tipos de opinião sem uma triagem repressora.

## A experiência da consciência do opinar

Num primeiro momento, a consciência está só; ela não se opõe a um objeto (*Gegenstand*). A consciência se define frente a "coisa" que é a multiplicidade ante a qual existe. Ter noção do que é como consciência própria consiste em ter certeza de si, e tendo noção do outro. Ser é opinar: perante a consciência se revela o que não é privado como coisa pública, algo que nega, mas que, ao mesmo tempo, é espaço de efetivação de si. Aqui se opera a unidade dos dois momentos – consciência e autoconsciência – postos como consciência pública. Face ao mundo "público", a consciência reage opinando publicamente. Se a contradição da consciência reflete a tensão entre privado e público como determinidade, a tarefa consistirá na exposição de vias de constituição da consciência publica, a partir dessa contradição e nesse percurso define-se o evoluir da opinião pública. Para Hegel, a opinião é incluída na consciência e salva pela mesma; ela faz parte da experiência da consciência e por

esta a opinião é elevada à verdade do "público". O percurso do espírito consiste em elevar a certeza da opinião até a verdade. A existência do fenômeno na consciência é a relação formal, e é apenas certeza; o objeto é determinado somente de modo abstrato. O espírito, para elevar-se da certeza à verdade, passa por degraus no desenvolvimento da contradição entre o público e o privado na opinião.

**Como se processa a consciência na Certeza Sensível**

Num primeiro nível, a consciência enquanto relação contém somente as categorias que pertencem ao Eu abstrato. Como consciência sensível conhece seu objeto como um ente público singular e como certeza sensível está aberta acolhendo o conteúdo da realidade. Sente a si mesma e sente o material público como singular exterior determinado por ela, no espaço e no tempo, um aqui e um agora. Mas a consciência, levada pela existência de uma universalidade múltipla no público, deve se confrontar com formas finitas em que se desenvolve a partir desta certeza sensível.

A consciência experimenta o objeto como o essencial e o Eu como o inessencial. É preciso, portanto, apreender esse objeto público segundo a forma sob a qual a certeza sensível o conhece. A consciência como certeza sensível considera o objeto como um *isso*: o *agora* e o *aqui*.[1] A afirmação do universal se localiza na linguagem enquanto que a opinião permanece ainda prisioneira de uma certeza singular. Para a opinião, o isso público persiste como um agora e um isso indiferente, pois ela não é capaz de se midiatizar ou de se universalizar. O resultado desta primeira experiência é uma inversão, pois o objeto se torna o inessencial e o Eu torna-se o essencial que contém o universal.

Na imediatidade do Eu, por outra parte, a certeza sensível relaciona-se com o sujeito ou com o Eu. Nisso a experiência do Eu não desenvolve a universalidade daquele sujeito. O *agora* e o *isso* desaparecem um no outro, mas o Eu permanece o mesmo como o universal que mediatiza o isso. O Eu singular expressa o Eu universal, mas a opinião não é capaz de expressar o universal, pois ela opina somente sobre o imediato. Nesse evoluir da certeza sensível o ato de opinar é um inessencial, pois o objeto e o Eu são dois universais nos quais o agora e o isso da opinião nem são, nem permanecem, mas se diluem. A certeza total tenta manter o

[1] "Um tal simples que é pela negação, nem isso nem aquilo, um não isso, e igualmente indiferente a ser isso que aquilo, nós o nomeamos um universal; o universal é, portanto, de fato o verdadeiro da certeza sensível." (*FE*, p. 150).

objeto e o Eu imediatos, além de sua oposição, mas esta relação imediata é um processo ou um movimento que passa pelo ato de indicar.[2] A experiência da consciência sensível é o movimento dialético entre o Eu e o objeto. A opinião considera inicialmente o objeto como o verdadeiro, depois a consciência coloca na opinião o saber verdadeiro. A opinião é o movimento de ir em direção ao objeto ou ao sujeito. O opinar e a linguagem têm o mesmo objeto público: o primeiro o apreende enquanto singular e individual, e o segundo como o universal. A opinião dirige-se ao imediato que é inacessível à linguagem e a linguagem indica já o universal e, quando a consciência toma o objeto deste modo, ele não é mais o saber imediato, mas o ato de percepção.

**Consciência e percepção**

O objeto da consciência sensível muda, torna-se uma coisa percebida como contento e uma multiplicidade de propriedades. Torna-se uma diversidade de relações, de determinações de reflexão, de determinações lógicas – o singular múltiplo –, que são postas pelo sujeito que pensa, pelo Eu. A consciência começa a perceber o objeto como mediatizado, refletido nele mesmo e universal, como conexão *contraditória* de determinações sensíveis e de determinações de pensamentos. Metafisicamente falando, a contradição é constituída em seu conteúdo pela substância e suas propriedades variadas, isto é, os acidentes.[3] O *isso* que é a comunidade torna-se uma *coisa* para a percepção. A comunidade não é um todo uniforme. A consciência perceptiva toma a coisa nas suas contradições, pois ela descobre que o público é, ao mesmo tempo, um singular e um universal.

O ato de perceber faz progredir o que é sensível até conectá-lo a um universal. A consciência começa a conhecer cada realidade isolada em sua verdade singular. A consciência sensível indica as coisas, ela mostra a imediação do espírito público, enquanto que a percepção toma a articulação da coisa pública em sua contradição. É uma opinião esclarecida que ultrapassa o singular imediato que é capaz de perceber o público como universal segundo uma contradição ainda insuficientemente mediada.

[2] "O indicar é, então, o movimento que anuncia isso que o agora é de verdade; a saber um resultado, ou uma multiplicidade de agora reunidos; e o indicar é o experimentar que agora é [um] universal." *(FE*, p. 155).
[3] Cf. *Enc*, III, § 419,420 e 421, p. 225-226.

## Consciência e entendimento

Perante a percepção, a consciência enquanto entendimento compreende o objeto em sua dualidade. Ela confronta a força[4] que compõe o objeto e o fenômeno que inclui nele um suprassensível, a mesma força das leis que regem o dinamismo do objeto.[5] Dá-se assim a interação de duas forças que surgem como independentes e, em seguida, tornam-se uma ação recíproca. A força enquanto vontade social ou política é o dinamismo das instituições públicas que se apresenta como fenômeno público; o entendimento faz a experiência do objeto público como uma relação de forças, em que se opera a dialética entre as instituições e os diferentes grupos sociais e toma-o como uma lei interior, como essência do fenômeno, enquanto determinação do entendimento que é conforme o interior ou a essência do objeto. Para Hegel, a lei que está no interior do fenômeno diferencia-se e move-se como a vida.

A consciência como o entendimento tem um conhecimento das leis e relaciona-se com o objeto público no qual o Eu encontra o duplo de seu próprio objeto. Mas a consciência dependendo do entendimento não pode conceber a unidade da lei nem determinar dialeticamente sua oposição. A unidade do entendimento não se harmoniza com a atividade do Eu. No ser vivo a consciência intui o processo da lei, isto é, a posição e a suprassunção das determinações diferentes. A diferença não é absolutamente fixa, pois a vida é uma existência sensível, exterior e ao mesmo tempo absolutamente interior; o ser vivo é um existente material composto de exterioridade recíproca. A vida deve se transformar no seu próprio fim que tem nele mesmo seu meio e sua totalidade, na qual cada elemento diferenciado é simultaneamente meio e fim. Ora, esta unidade dialética vivente – a consciência idêntica e diferenciada – é a autoconsciência.[6]

---

[4] "A força, tal como o entendimento a apreende na sua complexidade objetiva, exprime sua universalidade na articulação de seus momentos constitutivos – o Um e o subsistir das matérias. Esses momentos, porque são os extremos de um movimento de reflexão, são aqui tratados segundo a economia do interior e do exterior; o entendimento fará a experiência de sua pressuposição mútua". (*FE*, Labarrière-Jarczyk. Nota de rodapé nº 1, p. 180-181).

[5] "Na primeira Lógica de Iena a relação da coisa a suas propriedades (percepção) corresponde à relação da substância aos acidentes, à relação da força à sua exteriorização corresponde à relação de causalidade. A ideia de força exprime a impossibilidade de separar a causa e o efeito. Nós passamos, então, do substancialismo ao dinamismo". (*FE*, tomo I, trad. de Jean Hyppolite e a nota de rodapé n. 5, p. 111). O jogo das forças faz parte do fenômeno que Hegel tomou do conceito de força da física dinâmica da época com seu jogo de atração e de repulsão; assim como a força positiva e negativa que compõe a eletricidade.

[6] *Enc*, III, § 142, adição, p. 526 e § 423, adição, p. 527.

Em nível de movimento do todo, a *Fenomenologia*, a "força e o entendimento" são um novo percurso do itinerário já feito nas duas dialéticas anteriores. Agora, o objeto é suprassumido no universal, e o resultado é a infinitude como a contradição pura e o movimento sem repouso. A consciência não se põe mais sob um modo objetivo, mas como experiência de si, como um Eu que se reflete e toma a si mesmo como objeto: é a autoconsciência.

**Da autoconsciência privada à autoconsciência pública**[7]

A experiência de toda consciência consiste na capacidade de o Eu conhecer o objeto na representação como seu que é a primeira forma abstrata de autoconsciência que é verdade abstrata, idealidade pura e negação de si. Assim, a contradição é suprassumida e posta na identificação da consciência e da autoconsciência. A autoconsciência eleva-se à identidade de um Eu capaz de reconhecer as instituições públicas como suas, e ele mesmo se encontra no público; a autoconsciência tem nela mesma o espírito público. Aqui a autoconsciência abstrata e a consciência são ainda duas coisas diferentes. Essa diferença forma uma contradição interna na autoconsciência que contém uma realidade imediata e exterior oposta a uma interioridade sem diferença. A resolução desta contradição passa pelo desenvolvimento do Eu abstrato como diferença real, e por aí o sujeito unilateral é suprassumido e determinado como um mundo público. Pensando-se a partir de um processo inverso, o mundo público é interiorizado no sujeito, ou seja, o mundo é posto mediante um Eu. Neste processo, a dependência da consciência em relação ao mundo desaparece. A autoconsciência agora contém a consciência e seu mundo exterior ligados e dissolvidos nela mesma.

[7] Nós adotamos este termo "autoconsciência" seguindo a tradução feita por G. Jarczyk e P.-J. Labarrière e a justificação precisa e sólida que eles dão e que nos citamos aqui: "No que diz respeito ao termo 'autoconsciência', pode-se afirmar que ele é largamente admitido em nossa língua. Falando em 'Selbstbewusstsein', Hegel entende designar o movimento pelo qual a 'consciência', realidade essencialmente dual, toma-se ela como objeto de seu saber; o movimento de reflexão pelo qual o 'Eu' originário (o 'Ich', visado na sua qualidade de sujeito, como ponto de partida de um processo de sentido) retornou nele mesmo carregado de objetivação que se deu na linguagem ou no trabalho, e pode ser nomeado um 'Si' (um 'Selbst')". (*FE*, Labarrière-Jarczyk. Apresentação, p. 55-56).

## A experiência da opinião pública contra o individualismo moderno

A evolução de noções e dinâmicas pensadas como algo público tem origem nas realidades grega e romana antigas, mas sua vinculação com processos, em torno da "sociedade civil", e a sua separação frente aos espaços privados remontam à Europa do século XVII. É também a partir deste momento que descrevem um ascendente decurso de formulação teórica, construção institucional e de complexificação social oriundas de transformações nas estruturas econômica, político-institucionais e simbólicas.

A modernidade gerou o princípio do individualismo como estrutura social de organização produtiva e simbólica. Ela converteu o indivíduo na célula básica de um modelo de confluência gerando um espaço novo onde o mercado passou a ser o mediador das relações intersubjetivas e foi instaurada uma dinâmica histórica vinculada ao processo de secularização do exercício do poder.[8] O processo de afirmação individual de interesses tem por consequência a afirmação do espaço da concorrência, que emerge como oposição e realização do privado e gera a coisa pública. Diferente da *res publicae* romana, no início da modernidade o público se pauta na liberdade absoluta, pelo menos formal, de todos os concorrentes opostos ao poder do Estado absoluto.[9]

A ascensão ao Poder Político da burguesia implicou mudanças nesses processos afirmativos do público. A institucionalização do Estado como instrumento[10] secularizado constituiu um elemento de delimitação do público, como característica de um conglomerado institucional.[11] Vários pensamentos contestaram essa identidade mediante uma distinção antiga entre o público e o privado, a partir da participação na polis e da orientação do poder, e da distinção entre o interesse de uns e o interesse da maioria. Essa perspectiva situa o público como dinâmica de inter-relação do privado e do Poder Político, em que este último deve orientar a sua progressiva transformação em público. Essa distinção assinala que o caráter público não depende dos espaços ou dos aparelhos institucionais de organização de intersubjetividade, mas que depende do caráter do exercício do Poder Político, em função dos interesses privados ou sociais. Habermas situa o público além do institucional como dialética do relacionamento

[8] ACANDA, Jorge Luis. *Sociedad civil y hegemonía*. Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002. p.109.
[9] HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus, 1993. p. 20
[10] Ibidem, p. 108.
[11] HABERMAS, J. *Historia y critica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gili, 1994. p. 44.

entre as opiniões privadas e coletivas.[12] Neste sentido, o público pode ser analisado como dever ser do relacionamento social dirigido à substituição do Poder Político pelo Poder Público, como ordenamento advindo da deliberação das individualidades.[13]

**O espírito objetivo ou a gênese do espírito público da opinião**

Na crise da sociedade feudal, aparece a representação da opinião, e as instituições adquirem valor como algo relativo ao bem comum.[14] Efetivam-se em sujeitos particulares como no rei e no senhor, valores universalmente compartilhados, que não são o patrimônio duma ação privada.[15] Na Inglaterra do século XVII, dá-se o início da mediação do poder do rei que tem o título de *publicness.*[16] No século XVIII, com o absolutismo e o surgimento dos Estados, a nobreza perde seu caráter de representação da opinião.[17] A troca de informações se desenvolve em ligação com as necessidades das trocas das mercadorias. Em oposição à imprensa, passou a ser usada pelo Estado monárquico, que reclamava o monopólio do público.[18] A opinião expressa na Corte, pela vontade do rei, terá que enfrentar o desafio da publicidade gestada em ambientes burgueses nos salões, no café, nos clubes de escritores, etc. A gênese da esfera pública burguesa é o espírito alienado de si que a *Fenomenologia* descreve como o mundo da cultura. Hegel utiliza nesse desenvolvimento uma categoria-chave que é a alienação – *Entfremdung*.[19] O Iluminismo escocês, por exemplo, representa a sociedade civil como o espaço de autoconstituição da individualidade.[20] Hegel critica esta fundamentação que nos apresenta o mundo da utilidade como o momento da verdade da cultura e da fé.

[12] HABERMAS, 1994, op. cit., p. 44.
[13] Ibidem, p. 151.
[14] HABERMAS, op. cit., p. 45.
[15] As cortes francesas e borgonhesas surgidas no século XV serão os últimos bastiões desta. A figura do "cortesão" formado pelo Humanismo suplanta o cavaleiro cristão.
[16] HABERMAS, op. cit., 1994, p. 46.
[17] Esse processo se faz evidente com a transformação demográfica que separa e opõe a Corte e a cidade. Ibidem, p. 37
[18] Num edito do ano 1784, diante da evolução da imprensa, Frederico II condenava as opiniões qualificadas de "públicas" por referência a uma esfera pública que era considerada como o domínio próprio do poder. (HABERMAS, op. cit., p. 63).
[19] BAVARESCO, Agemir. *Fenomenologia da opinião pública*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 63.
[20] No pensamento do Adam Smith, a sociedade civil, com seu foco na atividade econômica, é o resultado da necessidade do reconhecimento, consequência da sociabilidade.

As revoluções burguesas do final do século XVIII foram o esforço de construção duma publicidade que reconhecera a opinião pública advinda do direito privado de opinar.[21] O público foi reconhecido como um espaço não estatal, que deve ser protegido pelo poder institucional, permitindo o livre-arbítrio da razão. Portanto, a "pura inteligência" torna-se uma consciência efetiva e satisfeita, de modo que a objetividade alcançada constitui seu mundo. A análise hegeliana é crítica da verdade do "Iluminismo" que se impõe no conceito da utilidade.[22] A opinião pública está onde não há poder estatal; ela é a opinião de quem não tem meios políticos de expressão. Ou seja, a crítica não deve ser feita à opinião pública moderna em si, mas à sua orientação comercial e individualista dada pela burguesia, que visava tal como o Absolutismo a apropriação da coisa pública.

Após as revoluções burguesas de 1848, o Estado é representado como função instrumental da sociedade burguesa, que é a representação da publicidade de todos.[23] A secularização do Estado configurou-o como representante do público, perante o qual a livre publicidade do indivíduo deve se submeter.[24] A luta para impor o caráter público do Estado e da opinião passa pelo crivo classista da propriedade.[25] A sociedade civil se considerava separada do estado de natureza; a opinião pública implicava a subordinação ao espaço das estruturas do Estado e o exercício da opinião era privativo dos cidadãos ativos.[26]

O século XIX é o cenário de novas tensões sociais, pois nele a publicidade do Estado é reclamada pela sociedade civil. Não era suficiente nem o refúgio individual na opinião privada, nem a simples subordinação à razão universal da publicidade estatal.[27] Porém na ideia de Hegel o sujeito moral está agora certo de conseguir reunir em si a universalidade pública e a singularidade privada como certeza na ação moral. A esfera pública institucionalizada e a linguagem da

[21] São paradigmáticos no caso da revolução francesa o "Juramento do Jogo da Bola" do 20 de junho de 1789, assim como os exemplos das brigas entre a Rainha Maria Antonieta e a cidade de Paris pela sua incapacidade comunicativa.
[22] Ainda no exemplo da Alemanha do século XVIII, na qual não pode se comparar a cidade oposta à Corte, as esferas de opinião já reassentam um demiurgo de concorrência na igualdade. (HABERMAS, op. cit., 1994, p. 45).
[23] ACANDA, op. cit., p.124.
[24] É significativa neste momento a proibição de manifestações, expressão em periódicos de setores sindicais e camponeses, em nome da própria publicidade. (LOSURDO, D, *Hegel Marx e la tradizione liberale*. Roma: Editori Riuniti, 1998. p. 93-95).
[25] HABERMAS, op. cit., p. 123.
[26] Ibidem, p. 147.
[27] ACANDA, op. cit., p. 142.

opinião pública são reunidas na ação moral do sujeito moderno, como consciência pública do indivíduo privado. Em Hegel, as instituições da publicidade não contêm a opinião pública, haja vista esta ser um entendimento humano que integra o opinar subjetivo e a objetividade.[28]

A ampliação social dos direitos políticos, no final do século XIX, e no século XX, implicou a necessidade de mediadores entre a soberania da sociedade civil e sua representação pelo Estado. Partidos, meios de comunicação, organizações grupais, agremiações, pesquisas eleitorais e de popularidade governamental fariam essa mediação configurando uma "publicidade politicamente ativa"[29] e representativa da opinião pública. É significativa a crescente participação do Estado no espaço privado e a assunção por corporações privadas de funções públicas que socializaram os riscos do capital e seus custos na sociedade em seu conjunto.[30] A sociedade de massa, criada a partir dessa mediação, significou um avanço na expressão da opinião pública, mas também implicou a neutralização da publicidade pela representação institucional.

A opinião dos meios de comunicação parecia não alterada pela propriedade, pelo Poder Político, pela ideologia profissional ou pela influência de grupos coorporativos específicos. Assim se gerou um sistema de consumo que limitou a capacidade de afirmação da opinião privada.[31] Desta forma o público volta a ser a totalidade duma opinião fora do sujeito à qual este subordina sua constituição consciente. Essa mediação entraria em crise com "o mundo de pós-guerra",[32] no qual Bourdieu critica a opinião pública encarada como resultado das técnicas de pesquisa e como quantificação.[33] Habermas questiona o caráter público da opinião pela impossibilidade de acesso aos meios de criação e expressão da opinião.[34] A partir daí haverá uma nova exigência: o exercício da publicidade estará determinado pela possibilidade de gerar e publicar conhecimento verdadeiro de interesse comum.[35]

---

[28] HABERMAS, op. cit., p. 154.
[29] Ibidem, p. 116.
[30] Este elemento é colocado por Habermas na crítica da divisão entre o privado e o público em sua dimensão só espacial, destacando o enfoque de Hegel entorno a opinião como um processo humano de conhecimento objetivo. (HABERMAS, op. cit., p. 154).
[31] HABERMAS, op. cit., p. 192.
[32] LÓPEZ, Guillermo: "Comunicación en red y mutaciones de la esfera pública". Disponível em: <http://www.ehu.eus/zer/hemeroteca/pdfs/zer20-11-lopez.pdf.p.241>.
[33] BOURDIEU, P. *La opinión pública no existe*. Paris: Les temps modernes 318, 1973.
[34] HABERMAS, op. cit., 1973.
[35] Garcia sinala como o século XX gera a opinião pública como a opinião publicada, tendo como centro os meios de publicação. (GARCIA, Juan Antonio: "La opinión publica en la sociedad de la

## A opinião pública e as conexões em rede

Estes elementos se transformam com a opinião em redes, ocasionando a reformulação das críticas e dos posicionamentos teóricos em torno da opinião pública.[36] A partir da década de 70, as revoluções eletrônicas e cibernéticas impuseram novos espaços de geração, consumo e intercâmbio de conhecimento e opiniões. Surge uma sociedade baseada no consumo e naprodução de conhecimento caracterizada por sua circulação em redes; passam a existir sociedades em rede ou sociedades do conhecimento feitas para agir com base na circulação de informação. Essa lógica de rede converte a publicidade e a opinião em fator substantivo da reprodução social, caraterizada pela circulação de conhecimento e opiniões.[37] O surgimento tecnológico de *softwares* e *hardwares*, telecomunicações, radiodifusão e eletrônica, PCs (*personal computers*) e a telefonia celular serviu de base para esse processo de conexão. O surgimento da internet e a sociedade em rede coincidem com a crise do sistema capitalista desta década. Esta sociedade em rede gera interface entre campos tecnológicos e sociais com a conseguinte descentralização do conhecimento.

Os meios digitais expandem a quantidade de conhecimento e possibilitam sua difusão de forma horizontal. A dilatação do tempo de suas análises permite a interatividade de diferentes juízos instantâneos por diferentes sujeitos.[38] Doravante, os pensamentos e as palavras não são consumidos só no sentido do sistema de referência homogêneo das culturas de massas, mas podem descrever dinâmicas múltiplas.[39] Esse processo alternativo traz consigo o ressurgimento da capacidade de gerar publicidade e opinião pública à margem da opinião política ativa e seletiva.[40]

As redes sociais têm gerado a possibilidade de criar laços de intercâmbio de opiniões perante uma realidade caracterizada pela polarização social,[41] a partir daí são redefinidos os relacionamentos entre sexos, segmentos etários e étnicos, e transmutados gradativamente padrões culturais dantes inalterados ou

---

información: un fenómeno social en permanente cambio". Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3813224>. 2015. p. 275.

[36] HABERMAS, J. *Textos y contextos.* Barcelona: Ariel, 1991.

[37] CASTELL, Manuel. *A sociedade em rede.* São Paulo: Paz e Terra, 2006. p.108.

[38] KASTRUP, Virginia: Novas tecnologias cognitivas: o obstáculo e a invenção. In: _____. *Ciberespaço um hipertexto.* Porto Alegre: Artes e Ofício, 2000. p. 49.

[39] LÉVY, Pierre. *Ciberespaço um hipertexto.* Porto Alegre: Artes e Oficio, 2000. p. 32.

[40] CEBRIÁN, Juan L. *A rede:* como nossas vidas serão transformadas pelos novos meios de comunicação. São Paulo: Summus, 1998.

[41] CASTELL, op. cit., p. 41.

monopolizados. As sociedades civis criaram outros espaços de opinião, que refletiram seus interesses impactando as dinâmicas privada e pública do processo de opinar. A irrupção dos computadores, celulares e da internet e, por último, as redes sociais potencializaram a ação direta do cidadão como agente igualitário perante meios corporativos e instituições estatais de opinião centralizadores e excludentes. Valores não expostos pela publicidade institucional aparecem com implicações globais não só a título informacional, mas em nível crítico e revolucionário.[42] O espaço cibernético gera a possibilidade direta de articular a metamorfose dos conhecimentos compartilhados, haja vista sua veiculação em tempo real de uma forma mundializada. Se a publicidade política ativa e estatal funcionava construindo maiorias legitimadoras de determinados projetos políticos, as redes sociais permitem a contraopinião e a evidência de minorias, que se interpõem como protagonistas da esfera pública.[43]

**Certeza e entendimento da opinião nas redes sociais**

A opinião pública, após o impacto das redes digitais, está marcada pela produção horizontal do conhecimento que embasa a opinião pública e a capacidade de sua publicação.[44] A sociedade em rede amplifica a publicidade da opinião privada. Nesse contexto, o transcendente na análise da opinião pública não é o espaço ou a dinâmica institucional a partir da qual se gera, mas o fato de os sujeitos de diversas índoles se relacionarem como iguais em suas conexões. Porém, a questão central consiste em analisar a opinião pública como conhecimento que articula o parecer individual com uma objetividade intersubjetiva. Nesse sentido orienta-se aqui o enfoque teórico hegeliano, que tem tido reconhecimento na contemporaneidade frente aos limites de uma opinião pública pensada em termos meramente individuais.[45] Essa referência a Hegel é importante quando as interpretações individualistas dos processos de opinião nas redes prevalecem e propalam a ideologia neoliberal, obliterando desta forma os laços intersubjetivos;[46] subjacente a esta referência está a ideia de que a filosofia hegeliana é eminentemente social e intersubjetiva.

[42] De la CUEVA, Javier: "Internet como entrono de la opinión pública: envolviendo derechos fundamentales en derechos ordinarios." Universidad Complutense de Madrid. Disponível em: <http://pensamientopolitico.org/Descargas/RIPP07093115.pdf>.
[43] CEBRIÁN, op. cit., p. 87.
[44] CASTELL, op. cit., p. 41.
[45] ACANDA, op. cit., p. 171.
[46] CASTELL, op. cit., p. 198.

Percebe-se que as opiniões veiculadas nas redes sociais consistem num conhecimento que se gera num espaço inicialmente privado de afirmação. As redes possibilitam a expressão democratizada das opiniões como certezas autorreferenciadas da realidade. Permitem expressar todas as opiniões com caráter de conhecimento acerca dos fatos ligados aos interesses comuns da sociedade, de modo que o que antes era prerrogativa só de um grupo de instituições agora está ao alcance de indivíduos variados. Os meios de validação tradicionais de um fato, como a fotografia, o som, as testemunhas, etc., já não são mais domínios exclusivos de determinadas instituições, pois são compartilhados livremente na internet. As redes têm modificado a homogênea sociedade de massa substituindo-a por uma sociedade heterogênea, na qual as informações e opiniões são especializadas e diversificadas por ideologias, valores, gostos e estilos de vida.[47]

As redes suscitam a manifestação de preferências e concepções assim como a assimilação de grupos de intercâmbio e, por isso, oportunizam a capacidade de deliberação e de reafirmação de padrões estéticos, éticos e políticos dos sujeitos imersos nos fluxos comunicacionais. Elas potencializam a criação de referentes individuais, a partir de uma cosmovisão muito mais ampliada, ao expor uma variedade maior de padrões de existência. Essa possibilidade hipertextual gera uma renovada oralidade na publicidade.[48] Em redes sociais como Facebook, a emissão dum conhecimento é expressa como estado privado e a mesma possibilita ferramentas de expressão individual de adesão ou execução de opiniões específicas. No *Twitter*, o usuário individual tem a capacidade de converter em opinião compartilhada qualquer acontecimento ou impressão mediante interação por meio de poucas palavras compartilháveis e reproduzíveis.

Mas a possibilidade de geração e socialização direta da opinião privada surge num mundo permeado pela crise dos modelos culturais tradicionais de geração de identidade. O seguimento desta publicidade virtual está relacionado com um forte processo de individualização simbólica que pretendeu construir um universo individual, como esfera autorreferencial.[49] A individualidade é reconhecida como esfera de afirmação do Eu e de um desenvolvimento não determinado pelas instituições estatais e coorporativas. As redes acentuam este

[47] CASTELL, op. cit., p. 425.
[48] LÉVY, op. cit., p. 14.
[49] A partir dos anos 70, surge, por exemplo, o movimento "A nova Era", como sustentação ideológica de um fornecimento do individualismo como valor fundamental em nível social. A esse processo se une o surgimento de teorias culturais pós-modernas. (PARENTI, M. *La batalla de la cultura*. La Habana: Ciencias Sociales, 2009. p. 125).

caráter da vida privada ainda estando num espaço diretamente público. A simples afirmação individual traz consigo a possibilidade da substituição da vida real pela opinião privada,[50] pois estas interações a partir do privado contêm quotas de poder nas decisões sobre os processos de geração e consumo de opiniões.[51]

A massa infinita de conteúdo pode também gerar a autorreferencialidade na dialética privado-público do processo de opinião. O contínuo processo de expressão privada pode estar relacionado a uma alienação do Eu, um profuso falar com outros perante a incerteza da subjetividade. A massa de conhecimento gerada, que tem adquirido o nome de "sociedade do conhecimento", não implica que esta seja uma sociedade da inteligência. Esta saturação contribui para a marginalização da certeza afirmativa do eu na utilidade imediata do conhecimento socializado. Um dos limites das opiniões nas redes, a partir destas dinâmicas privadas é a incapacidade de ultrapassar o limite do inconsciente coletivo e da massa de informação socializada. Esse processo pode constituir uma esquizofrenia social, em que o sujeito, a pessoa, perde importância e se perde no todo.[52]

Seguindo a análise hegeliana, esta afirmação individual na utilidade autorreferencial limitaria o caráter público da opinião. Mas as redes, desde sua própria constituição, geram a evolução dessa certeza na interação com outros sujeitos. Os conhecimentos aparecem num primeiro momento como públicos ao conter um parecer não mediado, nem pelos Estados nem pelas corporações da comunicação pública. O processo de autorreferencialidade pressupõe o interagir com o outro e uma dinâmica de reconhecimento. Este não é mais um processo do Eu abstrato, senão de interação intersubjetiva. A publicidade nesta esfera volta ao exercício direto do cidadão com a horizontalização dos processos de opinião, a partir da inusitada desterritorialização da opinião, que permite o desafio da publicidade a partir da multiplicidade. Mas esse complexo sistema de mudanças não implica o caráter consciente desse interagir, como construção de um conhecimento que contemple a objetividade; esse processo será o de uma evolução autoconsciente e consciente. A consciência salvará o indivíduo do processo de massificação.

[50] CASTELL, op. cit., p. 443.
[51] HERRERA, Yasmanys. *Democratizar la información. Pieza clave para el cambio:* análisis de la contribución de la web 2.0 al proceso de democratización de la información. 2014. Tesis (Grado) – 2014. p. 160.
[52] KOLB, Anton. *Cibernética:* responsabilidade em um mundo interligado pela rede digital. São Paulo: Loyola, 2001. p. 31.

Esta dialética entre opiniões está mediada pela interação dos interesses privados e públicos no espaço intersubjetivo. A partir dela se questiona o caráter público daqueles espaços de socialização, que respondem a interesses privados e coorporativos e, assim, define-se o antigo conflito entre publicidade como capacidade social de construção de relações de intercâmbio em interesses mútuos e o público é concebido como espaço de intercâmbio, a partir do domínio de interesses privados. As redes põem em crise a individualização ao criar esferas de interação virtual que acrescentam exponencialmente a capacidade de interação na publicidade. A própria sociedade em rede contém como princípio a constituição intersubjetiva de todo processo social.[53] Ao mesmo tempo que a vida se virtualiza, a opinião afirma-se na certeza individual e nesse mesmo sentido se publiciza, pois tem que se inserir num espaço público de compartilhamento. A individualização entra em crise porque pressupõe a participação num espaço não privado. Por exemplo, a publicidade em rede tem definido dinâmicas familiares que a sociedade industrial de massa havia situado na esfera social do consumo.[54]

Na análise de Habermas, a esfera pública entra em crise como espaço de resistência devido à filtragem, que um grupo reduzido realiza da emissão de conhecimento, para um público de massa sem capacidade de interferência. Esse esquema não se ajusta a uma análise das condições de geração de opinião nas redes sociais, onde a sua emissão e distribuição é horizontalizada. A crítica de Habermas aponta a forte publicidade da sociedade burguesa e a partir desta demonstra o caráter não público da opinião pública gerada pelos meios de comunicação de massa, que obedeciam a estratégias de dominação do espaço ao invés de sua democratização. Os novos meios de comunicação em rede, como nova esfera de articulação da publicidade da opinião pública, estão determinados pela articulação em torno do controle do público como relação social. Como ferramentas eles são um meio de expressão duma opinião gerada em espaços de poder. Nesse sentido, as redes, na dispersão individual do acúmulo de informação numa publicidade múltipla, implicam a procura pela integração do individual no espaço público. Este processo aparece como a única fonte de integração frente à crise institucional e simbólica tradicional.[55]

Este processo não implica a geração automática de uma opinião pública. O interagir não privado tem desenvolvido dinâmicas contrárias a uma construção

[53] CASTELL, op. cit., p. 41.
[54] CEBRIÁN, op. cit., p. 14.
[55] LÉVY, op. cit., p. 48.

pública, tanto que Hegel pontuou que o movimento da autoconsciência não implica que a opinião alcance diretamente a objetividade. O processo de constituição da publicidade virtual tem sido base de empoderamento de identidades bipolares entre instrumentalismo e identidades abstratas. Este processo se encontra na base do surgimento de fortes radicalismos sectários aprofundando a reagrupação das pessoas em identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais, nacionais.[56] Por outra parte, a multiplicidade de opiniões compartilhadas tem gerado o limite particular das identidades. É significativo o papel da destruição de identidade que o "Pensamento Único" gerou a partir da subordinação da publicidade e das dinâmicas globais de significação, o que demonstrou o potencial conservador da opinião nas redes.[57] Uns dos elementos que resulta deste quadro é a contraposição entre privado e público nas redes sociais, embora o caráter público do acesso tenha como cenário a concentração de propriedade coorporativa (como é o caso de *Twitter* e *Facebook*). De modo geral, pode-se dizer que estar nas redes sociais não significa isentar-se de conservadorismos e de outras insuficiências e patologias sociais que o usuário experimenta no mundo fora das redes, isto é, no mundo extravirtual.

Contudo, a publicidade em rede pode representar também a subordinação da individualidade a uma racionalidade exterior, na qual se perde o controle da opinião.[58] Porém, a opinião nas redes pode constituir um sistema de contradições entre a autorreferencialidade e a subsunção do privado, numa esfera intersubjetiva limitada. Por isso a opinião expressa e consumida nas redes precisa ainda das mediações intersubjetivas para conter os sentidos duma publicidade. Os sujeitos de opinião já põem em dúvida, dada a enorme avalanche de opiniões, o caráter público das opiniões expressas nestes meios, demonstrando assim o caráter crítico da consciência quando questionam a validade das informações compartilhadas.

## A constituição da opinião pública

Na *Fenomenologia,* Hegel coloca a autoconsciência como espaço onde a oposição entre certeza e verdade é ultrapassada na consciência. Hegel critica a filosofia moral de Kant porque nela a consciência projeta normas apenas a partir de um ponto de vista formal, sem vinculação com a realidade, dependendo da

[56] É significativo o papel das redes na conformação de organizações como o Estado Islâmico. (CASTELL, op. cit., p. 41).
[57] RAMONET, Ignacio. *Propagandas silenciosas.* São Paulo: Vozes, 2002.
[58] CEBRIÁN, op. cit., p. 22.

máxima de um sujeito e do princípio de universalização. Hegel pretende mostrar as contradições na visão moral do mundo. A seção do espírito engloba: a) o sujeito que se identifica com a esfera pública de maneira imediata; b) o sujeito que alienado de si mostra o indivíduo como Eu ativo, o *homo faber* que só conhece o que produz;[59] c) o sujeito moral burguês, que realiza a "reconciliação" suprassumindo as contradições da pessoa do direito abstrato. O sujeito reúne em si a universalidade pública e a singularidade privada como certeza na ação moral. A esfera pública institucionalizada e a linguagem da opinião pública são reunidas na ação moral como consciência pública moral do indivíduo privado.

É sabida a superação de Hegel das limitações que a doutrina moral de Kant contém em termos de sociedade civil, publicidade e opinião pública.[60] A certeza-moral inicialmente é a certeza do conteúdo singular que acompanha a ação. A ação singular, uma vez reconhecida pelos outros, determina o momento formal do dever pela ação. O sujeito conhece sua própria convicção e esse conhecer é a "ipseidade" de todos. Assim, as pessoas privadas que formam o público partilham entre elas suas convicções e são reconhecidas em sua opinião pública.

A bela alma preserva sua universalidade contemplando sua pureza universal; falta-lhe a força para se tornar algo e para suportar o ser. Permanece no renunciar a seu Si. Hegel expõe "a certeza moral" e "a bela alma", a contradição do sujeito moral que agindo aliena-se e corre o risco de se perder como consciência singular num tipo de ação que falta sentido e conteúdo. Inversamente, o sujeito moderno pode cair numa ação oposta, fechando-se na sua consciência cheia de pensamento universal, mas ele é incapaz de sair de si por medo de perder suas convicções. Hegel mostra o indivíduo preso pelo imediato do homem privado e de suas necessidades, oposto ao herói que representa a esfera pública ou o lado universal do sujeito. É o sujeito que se opõe à singularidade da individualidade e pela ação pública ele pode afirmar sua universalidade. O herói é a encarnação reconciliada da ação privada e pública. O sujeito é reconhecido como singular na esfera da sociedade civil, ao mesmo tempo é reconhecido como universal na esfera pública.[61] Este duplo reconhecimento é a identidade entre o Eu e o Nós que é realizado no sujeito.

A partir daí, a moral kantiana é criticada por Hegel por elaborar postulados morais formais, dualistas e não efetivos. Sua visão moral do mundo é um "dever

[59] BLOCH, Ernst. *Sujeito-objeto:* esclarecimentos sobre Hegel. Paris: Gallimard, 1977. p. 56-63.
[60] ACANDA, op. cit., p. 170. HABERMAS, op. cit., p. 143.
[61] FE, p. 579; Cf. tradução da FE de Paulo Meneses, p. 455-456.

ser" que leva a uma mudança sempre num além, e que Hegel chama de *má infinitude*. A partir do posicionamento hegeliano, compreendemos que as redes não podem limitar-se à afirmação individual nem devem ser guiadas por valores racionais substratos, porém devem ser um processo de confrontação crítica tendente à efetividade na ação; precisam ser redes que incluem numa dialética a efetividade da ação que não é somente opinião enquanto conhecimento senão ação moral enquanto inclusão da ação pública.

## O princípio da "publicidade" e a consciência dialética

A opinião pública segundo Hegel é uma contradição que contém ao mesmo tempo a contingência e a necessidade misturadas em si.[62] Não é possível buscar na mesma um critério de verdade. A ciência ultrapassa o domínio da opinião pública.[63] A teoria hegeliana ligada ao conceito de sociedade civil está cheia de contradições e não chega a resolver seus problemas. Para Hegel a opinião pública não suprime a desigualdade dos homens oriunda da natureza, ao contrário, ela a eleva ao nível da desigualdade de atitudes, da fortuna, e mesmo da cultura intelectual e moral. O diagnóstico revela um conflito de interesses que desabilita o interesse comum pretendido como universal.

O conceito contraditório de opinião pública é a consequência da desorganização da sociedade civil. O sistema contraditório das necessidades é polarizado em interesses particulares, a tal ponto que uma esfera pública das pessoas privadas, mesmo fazendo uso político de sua razão, conduziria à formação de simples opiniões, traduzindo vontades inorgânicas e massificadas dirigidas contra o Estado orgânico. Para evitar tais afrontamentos e a explosão da sociedade civil, é preciso instaurar vínculos corporativos no seu interior. Hegel toma assim distância em relação ao liberalismo e introduz, no conceito de sociedade civil, corretivos coorporativos, a fim de limitar a esfera privada, de tal modo que o conceito de esfera pública não corresponda mais à definição que se dá a respeito da teoria liberal.

---

[62] "O que em nossos dias deve ser levado em conta não pode mais ser imposto pela força, nem mais pelo hábito ou o costume, mas deve ser admitido pela discussão e justificado por argumentos". FD, § 301.

[63] "As ciências, ao contrário, quando elas são, ao menos, ciências verdadeiras, não se situam no terreno das opiniões e [do ponto de] vista subjetivos. Seu modo de exposição não consiste mais na arte de apresentações, de alusões, de meias palavras, de subentendidos, mas de uma expressão sem equívoco, precisa, sincera da significação e da importância do conteúdo. É por isso que elas não entram na categoria do que constitui a opinião pública". (FD, § 319, Obs. p. 321).

A dimensão crítica da esfera pública desenvolve o princípio da *publicidade*, que se opõe ao princípio do segredo praticado pelo soberano. Hegel neutraliza assim a ideia de uma esfera pública burguesa, pois a sociedade contraditória e anárquica não pode produzir esta esfera emancipada. As pessoas privadas autônomas constituídas em público, que desenvolvem suas trocas, não estão a ponto de converter a autoridade política em reino da razão. Permanecendo no conceito de opinião pública de Hegel, nosso pressuposto é que ela é uma contradição. Os momentos contraditórios da consciência demonstram a contradição da opinião pública ao longo da Fenomenologia. A descrição histórica da constituição da opinião pública, a partir da instituição de uma esfera pública, confronta a tese kantiana do princípio formal da publicidade. A opinião é a expressão e a consequência das contradições e dos problemas da sociedade civil, donde ela tira sua origem. A posição hegeliana refere-se à constituição da opinião pública, no interior de um espírito público, que é o verdadeiro e o universal princípio institucionalizado no espírito ético da família, da sociedade civil e do Estado. Hegel mostra, na gênese do espírito público, a constituição da opinião pública social.

A expressão *saber absoluto* enquanto *saber* não é para ser compreendida no sentido de uma pura interioridade racional sem efetivação histórica, e a qualificação *absoluto* atribuída ao saber não significa uma sorte de perfeição ou de realização de todas as formas possíveis de conhecimento ou de agir. Mas, o *saber absoluto* é a afirmação de um princípio de penetração de todas as figuras da consciência, a fim de levá-las ao verdadeiro sentido ou a seu conceito. Hegel escreve a Fenomenologia, a fim de compreender as contradições da modernidade. Insiste na sua proposta de uma emancipação progressiva do saber científico, da sociedade econômica e do espaço político que constituem, com efeito, as bases da opinião pública. O mundo tradicional, sob a perspectiva de Hegel, colapsou e o resultado é a crise de uma consciência dividida entre as exigências de uma opinião pública, que submete tudo ao crivo da crítica e a aspiração a um sentido que possa dar unidade ao novo dado.

O entendimento exerce seu poder de análise e de crítica em face de todas as representações *bem conhecidas*; ele separa e reflete o que outrora era a vida substancial, a realidade estável ou o pensamento não crítico. É a destruição das opiniões recebidas e o trabalho do entendimento que mede as evidências metafísicas e religiosas tradicionais, a partir do sujeito dotado do poder de criticar

e de opinar livremente. O homem encontra-se no mundo da finitude separado do sentido ontológico, um mundo da divisão sem reconciliação. Por oposição ao entendimento e aos seus processos analíticos, nasce um misticismo imediato que busca um acesso ao essencial, no íntimo do coração e da subjetividade. É o refúgio romântico dos êxtases pseudomísticos, que buscam a satisfação na fusão com o todo e a união imediata com a divindade. Face à crítica da opinião que divide e instaura a oposição, essa consciência acaba por fechar-se na arbitrariedade da opinião contingente de seu interesse particular, pois recusando o diálogo e a troca de opiniões, através da confrontação das diferenças, ela escapa ao discurso público, que forma e educa a opinião subjetiva e individual à comunicação universal.

Hegel se opõe a um saber para o qual a verdade está no movimento que lhe permite compreender isoladamente apenas a si mesmo; é preciso que a consciência aceite efetivar-se historicamente. As contradições culturais da modernidade manifestam a gênese das experiências da consciência pública neste meio movediço da opinião. Esse caminho das oposições da consciência da opinião é a busca de uma lógica da experiência. Esta lógica começa com o indivíduo, através do ato de opinar em que a questão da verdade e de seu reconhecimento desenvolve-se na experiência não ainda apreendida em seu conceito, pois a oposição do saber e de seu objeto, da consciência e da autoconsciência, e do sujeito e da substância permanece na contradição. Esta retomada lógica do movimento essencial da experiência compreende a verdadeira relação da objetividade e da subjetividade, do conteúdo e da forma que reconhece o movimento imanente da realidade e a modela desde o interior.

A instituição do espírito público é movimento de autodiferenciação, ato de colocar as contradições da cultura na diferença das opiniões, para refleti-las num processo que inclui ao mesmo tempo a liberdade subjetiva da consciência de opinar na mediação objetiva pública. A elevação ao conceito é um caminho na formação da consciência de opinar e a interiorização de todo o percurso fenomenológico, que encontra sua realização quando a distância do saber e de seu objeto, da autoconsciência e a consciência é apreendida como imanente ao saber.[64] Este é o resultado dum processo de suprassunção do tempo e do conceito;

[64] "A verdade é o conteúdo que na religião é ainda desigual à sua certeza. Mas esta igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que é essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou na forma da objetividade para a consciência". (FE, p. 683).

o saber dialético da opinião pública é a relação da consciência que religa o pensamento às suas condições sócio-históricas, como constituição do espírito público. A opinião pública sabe que seu acesso ou sua elevação ao conceito efetiva-se na gênese histórico-cultural, pois a opinião julga a tradição e a modernidade para reconciliá-las no saber absoluto.

A opinião pública insere-se no interior do novo princípio hermenêutico da realidade moderna que, para Hegel, é a razão especulativa capaz de reconciliar o mundo e o absoluto, a efetividade histórica e o sentido eterno.[65] A originalidade da razão especulativa consiste em propor a reconciliação do conteúdo substancial da tradição ontológica com a forma da modernidade crítica. O saber contraditório da opinião pública encontra seu sentido no interior da razão especulativa, que reconcilia a ontoteologia tradicional e o princípio da subjetividade moderna. Com efeito, o conteúdo substancial da opinião expressa-se de uma maneira representativa, e isso constitui sua contradição; é por isso que a opinião tem necessidade de manifestar seu conteúdo numa forma verdadeira.

A segunda parte do estudo do "saber absoluto" analisa o espírito sob a forma unificada do conceito. Muitas questões são postas a respeito desta parte, por exemplo, a "supressão do tempo". Esta não significa o acesso a um saber superior liberto da História, mas o tempo segundo Hegel é "o conceito que está aí";[66] agora a consciência filosófica capta esses momentos na sua reflexividade ou na sua coextensividade especulativa.

O encadeamento das figuras da consciência e a articulação dos puros momentos do conceito guardam seus modos de organização específicos na constituição do *saber absoluto*. Esse saber sendo atingido agora será ressignificado de modo essencial enquanto poder de se engajar na compreensão das diferentes figuras da civilização na sua contingência. O ponto de chegada do *saber absoluto* é, simultaneamente, o ponto de partida, pois o nível alcançado como *história concebida* comporta, de uma parte, o acontecer da história na contingência do fenômeno, e de outra, o conceber deste ato do acontecimento histórico, isto é, o conceito que compreende o sentido dos momentos históricos. O *saber absoluto* é a condição do sentido de todas as figuras ao longo de seu

[65] "Em todos os tempos, a opinião pública foi um grande poder e é, particularmente, o caso de nossa época, em que o princípio da liberdade subjetiva tem tanta importância e significação". (FD, § 316, adição p. 318).
[66] FE, p. 686.

caminho fenomenológico. Ele determina no interior de cada figura a exigência conceitual de sua própria superação ou de sua suprassunção como figura.[67]

Com efeito, esta negação se encontra no interior da opinião pública, pois ela é a contradição mesma presente na consciência religiosa e na consciência histórica. A elevação da consciência ao saber e ao desenvolvimento do saber na fenomenalidade deve ser inteligida junta considerada como significando a automediação e autorreflexão da opinião pública. O saber da opinião pública permite a esse mundo da consciência reconhecer-se como anterior à razão absoluta, na qual não é a fenomenalidade que desaparece, mas a maneira abstrata que ela se vê e se compreende no ponto de partida. É por isso que a opinião pública tem por função permanecer no negativo; dito de outro modo, ela assume a tarefa de formação da consciência, que consiste em interiorizar pela mediação o processo do espírito público.

O permanecer no negativo constitui o saber dialético da opinião, pois ela faz com que toda determinação *bem conhecida*, fixa ou em repouso, entre num processo dinâmico de diferenciação relacional, desencadeando um movimento de "polos em tensão, contraditórios e reconciliados, que funcionam em verdade, e entre os quais circula o sentido"; portanto, isso compreendido, não significa mais do que afirmar a força do negativo e da diferença na certeza de que somente o espírito pode afirmar seu poder unificador.[68] Este poder do negativo do fenômeno da consciência de opinar é a contradição que a constitui, e é justamente este poder da contradição que se determina como o movimento lógico da opinião pública.

O *saber absoluto* é a unificação das duas partes da Fenomenologia: a primeira envolve "o espírito na sua consciência", com os momentos da consciência, da autoconsciência, da razão e do espírito. A consciência realiza a experiência do objeto público, que se torna autoconsciência opinante na

[67] "O 'saber absoluto' assume de tal modo, ao longo da obra, uma função de abertura; ele é o que fura a massificação do conhecimento representativo; é por ele que se opera esta valorização da contingência necessária, para que a consciência se desperte à inteligência e à feitura de uma história que só se pode penetrar graças a essencial fluidificação cuja responsabilidade é do conceito. Assim, ao antípoda de um acabamento da história, o 'saber absoluto' é, ao contrário, o que torna possível o desenvolvimento sensato, através da negação inscrita no coração da realidade temporal". (LABARRIÈRE-JARCZYK. *De Kojève a Hegel*. Paris: Albin. Michel, 1996. p. 230).

[68] "A atividade do dividir é a força e [o] trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: o poder absoluto [...]. Este poder, não é como o positivo que se afasta do negativo, como quando nós dizemos que alguma coisa não é nada, ou falsa, e então, liquidamos com ela e passamos a outro assunto; mas ele não este poder senão enquanto ele olha esse negativo de frente [e] permanece junto dele. Esse permanecer é a força mágica que converte o negativo em ser". (FE, p. 93-94).

contradição dos interesses privados e públicos e que encontra na razão a verdade de uma consciência pública. Ora, esta marcha da consciência do ato de opinar verifica-se historicamente a partir do espírito público. O saber absoluto efetiva a unificação de duas consciências. A consciência pública apresenta uma forma perfeita em busca do conteúdo, enquanto que a consciência crente propõe um conteúdo verdadeiro, mas apreendido sob a forma inadequada da representação. A primeira parte do *saber absoluto* mostra a articulação do movimento do espírito, reconciliando a consciência e a autoconsciência ou a objetividade e a subjetividade. Esta unificação realiza-se do lado da consciência histórica, em que a consciência religiosa encontra sua efetividade. A figura da *bela alma* exprime esta reconciliação, na medida em que ela não pode se afirmar na sua abstração interior, mas aceita engajar-se e afirmar-se no estado de dizer sua opinião e de fazer a unidade do histórico e do religioso.

## Considerações finais – a dialética e a objetividade na opinião em rede

O processo de constituição da opinião pública, como temos descrito, tem sido afetado pela publicidade das redes digitais. Esta tem possibilitado a geração socializada de conhecimento, sua distribuição e o consumo interativo. Esta interatividade, base da sociedade em rede, em que o conhecimento e a informação afetam toda a reprodução social, implica a interação intersubjetiva como fato consuetudinário. Mas a socialização da possibilidade de opinar, de emitir conhecimento num processo supraindividual consuetudinário e interativo não garante a objetividade dessa opinião. A natureza individual do fato de opinar leva a um alto grau de legitimação, como públicas, de simples opiniões individuais ou grupais. Ao mesmo tempo as articulações que mediante esta virtualidade gera a publicidade da opinião, não contêm necessariamente em si a proeminência da publicidade da opinião. Os processos de compartilhamento no espaço virtual não asseguram o caráter público da opinião. A diversidade é um dos fatores mais relevantes deste processo, em que a infinidade de interesses e opiniões relacionados torna complexa a conjunção da opinião pública.

A geração de conhecimento tem provocado um paradoxo na sociedade de informação, a saber, o acesso aos dados e a indiferença e incerteza acerca da objetividade dos mesmos.[69] A dinâmica autorreferenciada e a limitação numa identidade parcial e utilitária da opinião têm questionado o caráter objetivo do

[69] GARCIA, op. cit., p. 281.

conhecimento publicado nas redes. Se os meios de legitimação da opinião têm sido globalizados, as dinâmicas descritas com anterioridade deixam clara a problemática de como gerir um conhecimento objetivo acerca da opinião. A opinião descreve, então, a contradição entre as dinâmicas privadas de geração do conhecimento e as públicas de sua legitimação como opinião objetiva. O caráter público da opinião está vinculado à capacidade de expressar um conhecimento objetivo, a partir de um saber dialético que venha a suprassumir essa dualidade contraditória. Neste sentido, as redes sociais da publicidade digital possibilitaram uma hipersensibilização do público, algo que não é possível na sociedade de massa, em que existe apenas o domínio exclusivo de uma mídia manipuladora. Embora essa simples interconexão não represente a superação total das exclusões vivenciadas fora das redes, isto é, no mundo real. Além disso, há toda uma questão valorativa que gira em torno do modo como as relações nas redes são estabelecidas, ou seja, se isso é feito de modo respeitoso ou patológico. Por isso é fundamental o nicho cultural de normas de relacionamentos, valores de ação, tecnologias de resolução de conflitos e inovação participativa que possibilitem uma vivência respeitosa.

A opinião nas redes sociais permite a confluência de ação coordenada que tem sido fonte de coesão de movimentos sociais que têm ultrapassado as identidades sectárias. Esse processo tem se vinculado à geração de conhecimento objetivo; não é casual que, em 1995, tenha surgido por exemplo um movimento como a "Verdade Absoluta", seita japonesa que tentava a concreção dum ser coletivo partir das identidades tecnológicas.[70]

O compartilhamento de sentidos sobre problemáticas locais ultrapassando os limites territoriais e grupais tem sido uns dos elementos mais importantes do processo de articulação de uma nova publicidade.[71] Mediante as dinâmicas de geração de informações dos meios de comunicação de massa, a partir da década de 80, têm surgido novas formas de articulação da sociedade civil gerando novas pautas de sentido. Unido à limitação do papel do Estado, a ampliação da sociedade civil, tem construído uma multiplicidade de identidades e axiologias a partir de ações reivindicativas. Esse processo contestatório ao domínio do "pensamento único" fez surgir racionalidades alternativas, a partir da defesa de valores como a solidariedade, o respeito à diversidade e ao multiculturalismo,[72]

[70] CASTELL, op. cit., p. 59.
[71] LÓPEZ, op. cit., p. 236.
[72] CEBRIÁN, op. cit. p. 153.

processos que têm tido como centro a possibilidade publicitária das novas formas de conhecimento, comunicação e opinião em redes. Aliás, as dinâmicas globais de homogeneização cultural e axiológica demonstraram o potencial conservador das dinâmicas de opinião em redes.[73] Ao mesmo tempo, serviu de catalisador do surgimento de movimentos de opinião contra a publicidade de massa, contestando dinâmicas de reprodução do capital financeiro internacional, ações geopolíticas imperialistas e pautas de relacionamento relativas a questões étnicas, de gênero e etárias.

Exemplos diversos dessa articulação fazem reconhecer, como elemento substancial da opinião pública, a articulação do processo de conhecimento e seu compartilhamento, conforme valores de identidades abrangentes.[74] Estes têm organizado a publicidade numa dialética de confluência de interesses privados e valores comuns. As redes têm servido para a mobilização da opinião pública, em torno de valores de proteção ao meio ambiente,[75] como alternativa à mídia de massa carregada de alusões ao consumo. A opinião a partir das redes tem possibilitado a movimentação das condutas privadas, a partir de uma mensagem pública usando as redes de *e-mails* ou mais recentemente Twitter e Facebook, além de aplicativos de transmissão de mensagens em tempo real. De igual forma tem amplificado racionalidades econômicas alternativas e redes de economia solidária, ou a articulação de propostas como o Foro Social Mundial.

Em 2003, o movimento contra a Guerra no Iraque utilizou as redes de correios eletrônicos e celular para a articulação da opinião pública, algo que se deu sem o apoio dos partidos políticos e dos meios de comunicação tradicionais. A conjunção abrangente de identidades, valores e concepções têm definido a nova fenomenologia da opinião pública. Um exemplo de luta clara entre a publicidade de massa e a publicidade de redes encontra-se no caso das eleições espanholas de 2004.[76] A livre emissão de opiniões e conhecimentos sobre os fatos interagiu num processo de confluência de valores e concepções que consumaram a construção duma opinião objetiva efetivada no espaço eleitoral.[77]

---

[73] RAMONET, Ignacio. *Propagandas silenciosas.* São Paulo: Vozes, 2002. p. 185.
[74] LÉVY, op. cit., p. 98.
[75] MEDEIROS, p. 3.
[76] No contexto das eleições, as instituições da publicidade política ativa geraram um discurso único e hegemônico, em quanto sua difusão entorno a fatos de interesse público. Nesse caso, foram as redes de compartilhamento de informação pública digital, em especial as mensagens por celulares, as ferramentas a partir das quais se articulou uma versão objetiva dos fatos.
[77] LÓPEZ, op. cit., p. 236.

Em 2002, na Venezuela, a utilização do *Twitter* foi fundamental para a geração de conhecimento objetivo sobre os fatos do Golpe de Estado, ao governo constitucional. A opinião pública nas redes socais foi a alternativa à desinformação dos meios de comunicação de massa alinhados ao Golpe, assim como estava acontecendo aqui no Brasil, no processo de Impeachment da presidente Dilma. Na Venezuela, não foi somente um processo de mobilização dos grupos de apoio ao governo, senão também de articulação de grupos de oposição que não defenderam o Golpe. Neste caso, o compartilhamento de valores democráticos fez que parte da oposição não prestasse apoio ao golpe, algo que demonstrou que esta virtualização da ação de opinar tem como elemento central a construção de uma opinião mediada intersubjetivamente sem a imposição de uma verdade hegemônica.

Em junho de 2013, no Brasil, as manifestações cidadãs conseguiram impor uma opinião pública por cima das estruturas de representação da publicidade de massa. Ambos os casos, o da Venezuela e o do Brasil, colocaram as redes sociais não apenas como meio de expressão e acesso ao conhecimento de dados econômicos e políticos, mas essencialmente como meios de articulação de ações públicas e democráticas.

Por fim, quanto à questão da interatividade e de seu regramento, a assunção de novas regras comportamentais e códigos de análises do conhecimento tem sido essencial na construção de ações para o acompanhamento das interações em redes sociais objetivando normatizar os crimes cibernéticos. Tal normatividade pressupõe valores vinculados à autogestão, veracidade de informações, coparticipação e relações respeitosas.[78] Por isso, a sustentabilidade da opinião pública nas redes sociais dependerá em parte do caráter ativo dos sujeitos da opinião, na seleção e no juízo acerca do conteúdo compartilhado.[79]

**Referências**

ACANDA, Jorge Luis. *Sociedad civil y hegemonía.* Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002.

BAVARESCO, Agemir. *Fenomenologia da opinião pública*. São Paulo: Loyola, 2003.

BOURDIEU, P. *La opinión pública no existe*. Paris: Lestempsmodernes318, 1973.

[78] SAMPEDRO, Víctor; RESINA de la Fuente, Jorge. Opinión pública y democracia deliberativa en la Sociedad Red. *Revista Ayer,* v. 80, p. 151, 2010.
[79] LÓPEZ, op. cit., p. 237.

CASTELL, Manuel. *A sociedade em rede.* São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CEBRIÁN, Juan L. *A rede:* como nossas vidas serão transformadas pelos novos meios de comunicação. São Paulo: Summus, 1998.

SILVA MEDEIROS, Jackson da. Considerações sobre a esfera pública: redes sociais na internet e participação política. *TransInformação,* Campinas, v. 25, n. 1, p. 27-33, jan./abr. 2013.

DE LA CUEVA González-Cotera, Javier. Internet como entrono de la opinión pública: envolviendo derechos fundamentales en derechos ordinarios. Universidad Complutense de Madrid. Disponível em: <http://pensamientopolitico.org/Descargas/RIPP07093115.pdf>.

GABOARDI, E. A. *A fenomenologia do espírito de Hegel:* uma introdução à seção consciência. Porto Velho: Edufro, 2013. v. 1.

GABOARDI, E. A. O papel da contradição na experiência de determinação da verdade na certeza sensível e na percepção da Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: RBA SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI, 25., 2008. *Anais*… p. 62-73. v. 1.

GALINDO, Juan Antonio: *La opinión publica en la sociedad de la información*: un fenómeno social en permanente cambio. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3813224>.

HABERMAS, J. *Historia y critica de la opinión pública.* Barcelona: G. Gili, 1994.

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus, 1993.

HABERMAS, J. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad., notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et al. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HERRERA Borrero, Yasmanys. *Democratizar la información. Pieza clave para el cambio: Análisis de la contribución de la web 2.0 al proceso de democratización de la información.* 2014. Tesis (Grado) – 2014.

HUERTA Vilchis, Fernando. Opinión pública y nuevas tecnologías el impacto de las nuevas tecnologías en la opinión pública entre jóvenes mexicanos. In IV Congreso Latinoamericano de Opinión Pública de WAPOR Belo Horizonte – Brasil. Disponível em: <http://waporbrasil.ufmg.br/papers/Fernando_Huerta_Vilchis_.pdf>.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.* Trad. de Sílvio Rosa Filho (Coord.). São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel.* Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

KASTRUP, Virginia. Novas tecnologias cognitivas: o obstáculo e a invenção. In: _____. *Ciberespaço um hipertexto*. Porto Alegre: Artes e Oficio, 2000.

KOLB, Anton. *Cibernética:* responsabilidade em um mundo interligado pela rede digital. São Paulo: Loyola, 2001.

LÉVY, Pierre. *Ciberespaço:* um hipertexto. Porto Alegre: Artes e Ofício, 2000.

LÓPEZ García, Guillermo. Comunicación en red y mutaciones de la esfera pública. Disponível em: <http://www.ehu.eus/zer/hemeroteca/pdfs/zer20-11-lopez.pdf>.

LOSURDO, D. *Hegel Marx e la tradizione liberale.* Roma: Editori Riuniti, 1998.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito:* roteiro. São Paulo: Loyola, 1992.

MALAGONE Pimenta, Lidiane. A formação da opinião pública e as inter-relações com a mídia e o sistema político. Relações Públicas e Mestre em Comunicação Midiática pela Unesp. Disponível em: <http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2011/01/sc_jp-lidiane.pdf>.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as cultural critique:* an experimental moment in the human sciences. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MEDEIROS, Priscila Muniz de. Mídias sociais e a influência da opinião pública nas tomadas de decisão da esfera privada: os protestos contra o uso de peles pela indústria da moda. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Maceió – AL – 15 a 17 de junho 2011 1 1 2 Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE. disponível em: <http://intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2011/resumos/R28-1014-1.pdf>.

MUÑOZ Alonso, A. *Opinión pública y comunicación política.* Madrid: Eudema, 1990.

NOBREGA, F. P. *Compreender Hegel*. São Paulo: Loyola, 2009.

OLIVEIRA, M. A. A liberdade como síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 1019-1040, dez. 1999.

OLIVEIRA, M. A. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. (Coleção Filosofia, n. 51).

PARENTI, M. *La batalla de la cultura*. La Habana: Ciencias Sociales, 2009.

RAMONET, Ignacio. *Propagandas silenciosas.* São Paulo: Vozes, 2002.

ROSA, M. A reputação sob a lógica do tempo real. Revista Brasileira de Comunicação Organizacional e Relações Públicas, São Paulo, n. 7, p. 60-69, 2007.

SAMPEDRO BLANCO, Víctor; RESINA de la Fuente, Jorge. Opinión pública y democracia deliberativa en la Sociedad Red. *Revista Ayer*, v. 80, p. 139-162, 2010. ISSN: 1134-2277.

SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

TAYLOR, Charles. *Hegel.* São Paulo: É Realizações Editora, 2013.

# Pósfácio

Dr. Luis Fernando Biasoli

Prezados leitores desta trabalhosa e primorosa coletânea de textos que acabastes de ler e de, simplesmente, folhear, para num outro momento degustar a leitura. É importante que se registre que ela é fruto generoso que brota de um trabalho coletivo e multidisciplinar, que envolveu vários professores e pesquisadores de diversas partes do Brasil, que participam ou têm ligações temáticas e acadêmicas com o Núcleo de Desenvolvimento Institucional (NID) – Observatório de Cultura da Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente, da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Mais do que ser um conjunto de artigos definitivos, busca-se, por meio desse esforço acadêmico-intelectual, apresentar à comunidade em geral uma reflexão sobre temas cada vez mais desafiadores em nossa sociedade. Sabe-se que vivemos tempos difíceis e delicados em nosso tecido social e, por vezes, pensa-se que os conflitos e a violência são tantos que ele pode se esgarçar.

Com certeza, o único caminho que pode impedir uma destruição das estruturas fundamentais de nossa sociedade e do Estado Democrático de Direito é a ética. Mais do que nunca, pensar eticamente tornou-se um imperativo do qual depende o futuro da vida em sociedade, dentro de um Estado Democrático de Direito. Essa coletânea de textos, surgidos sob os auspícios do NID, resgata vários temas de ética debatidos pela civilização ocidental nesses, em torno de, 2.500 anos de reflexão sobre a ética e o direito.

Os gregos legaram um tesouro às futuras gerações – a reflexão sistemática sobre o agir humano. Muitos, senão, quase todos os desafios e as grandes interrogações éticas surgidas na *polis* grega estão vivas e presentes em nosso tempo. Cabe a todos nós refletir, debater e buscar soluções dentro das fronteiras epistêmicas da razão para as contradições, aparentemente, inexpugnáveis dos dias contemporâneos.

A ética e os direitos humanos são muito importantes à medida que crescem em nossa sociedade a consciência e a compreensão de que só teremos uma cultura da paz, quando as bases éticas e o respeito aos direitos humanos forem a pedra angular de nosso tecido social.

A ética como uma reflexão sistemática sobre o agir humano não pode desconsiderar os grandes questionamentos de nosso tempo. Nesse sentido, um dos

grandes problemas atuais é o aumento da violência, seja em seu nível físico ou simbólico. Por isso, busca-se neste trabalho refletir, por meio de textos que tratam, principalmente, de autores clássicos da tradição, o tema da paz, da ética e sua interface com os direitos humanos.

Uma sociedade consegue, sobremaneira, superar suas contradições e sanar seus problemas, quando os trata de modo sistemático, sério e conceitualizado, por meio da racionalidade, pois a História humana mostra que a reflexão e o conhecimento são os antídotos necessários e imprescindíveis, para toda e qualquer intervenção no cenário humano. Se a violência está ganhando contornos dramáticos na sociedade hodierna, diminuindo a qualidade de vida e a segurança das pessoas é porque, mais do que uma crise dos órgãos públicos de segurança, ainda não se chegou a uma reflexão e a uma consciência, por parte de todos os atores sociais, de quão importante é pensar e buscar saídas e alternativas viáveis dentro do marco da razão, para a construção e efetivação de uma cultura da paz.

A crise de nosso paradigma civilizacional que estamos vivendo e assistindo deixa todos perplexos e reféns da insegurança física e simbólica, pois os sinais da violência se traduzem até nos atos e nos espaços mais singelos do viver. Espaços antes de paz e harmonia social, hoje, tornam-se trincheiras para a escalada crescente da violência e da degradação dos direitos humanos. Por isso, urge que, todos nós, cidadãos tenhamos, cada vez mais, consciência de que a cultura da paz e do respeito aos direitos humanos nasce de atitudes de paz e de respeito, mas também quando a sociedade consegue fazer uma leitura crítica e madura das causas da violência na contemporaneidade.

EDUCS