

# JUSTIÇA

*estudos & reflexões*

[ORGS.]

ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES

RODRIGO RICARDO FERNANDES

NÚCLEO DE INOVAÇÃO  
E DESENVOLVIMENTO



# JUSTIÇA

*estudos & reflexões*

## **Fundação Universidade de Caxias do Sul**

*Presidente:*  
Dom José Gislón

### **Universidade de Caxias do Sul**

*Reitor:*  
Gelson Leonardo Rech

*Vice-Reitor:*  
Asdrubal Falavigna

*Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:*  
Everaldo Cescon

*Pró-Reitora de Graduação:*  
Terciane Ângela Luchese

*Pró-Reitora de Inovação e  
Desenvolvimento Tecnológico:*  
Neide Pessin

*Chefe de Gabinete:*  
Givanildo Garlet

*Coordenadora da EDUCS:*  
Simone Côte Real Barbieri

### **Conselho Editorial da EDUCS**

André Felipe Streck  
Alexandre Cortez Fernandes  
Cleide Calgaro – Presidente do Conselho  
Everaldo Cescon  
Flávia Brocchetto Ramos  
Francisco Catelli  
Gelson Leonardo Rech  
Guilherme Brambatti Guzzo  
Karen Mello de Mattos Margutti  
Márcio Miranda Alves  
Simone Côte Real Barbieri – Secretária  
Suzana Maria de Conto  
Terciane Ângela Luchese

## **Comitê Editorial**

Alberto Barausse  
*Università degli Studi del Molise/Itália*

Alejandro González-Varas Ibáñez  
*Universidad de Zaragoza/Espanha*

Alexandra Aragão  
*Universidade de Coimbra/Portugal*

Joaquim Pintassilgo  
*Universidade de Lisboa/Portugal*

Jorge Isaac Torres Manrique  
*Escuela Interdisciplinar de Derechos  
Fundamentales Praeeminentia Iustitia/  
Peru*

Juan Emmerich  
*Universidad Nacional de La Plata/  
Argentina*

Ludmilson Abritta Mendes  
*Universidade Federal de Sergipe/Brasil*

Margarita Sgró  
*Universidad Nacional del Centro/  
Argentina*

Nathália Cristine Vieceli  
*Chalmers University of Technology/Suécia*

Tristan McCowan  
*University of London/Inglaterra*



# JUSTIÇA

*estudos & reflexões* [ORGS.]

ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES

RODRIGO RICARDO FERNANDES

NÚCLEO DE INOVAÇÃO  
E DESENVOLVIMENTO





© dos autores

1ª edição: 2025

Preparação de texto: Roberta Regina Saldanha

Leitura de prova: Helena Vitória Klein

Editoração: Ana Carolina Marques Ramos

Capa: Ana Carolina Marques Ramos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade de Caxias do Sul

UCS – BICE – Processamento Técnico

J96      Justiça [recurso eletrônico] : estudos e reflexões / organizadores Alexandre Cortez Fernandes, Rodrigo Ricardo Fernandes. – Caxias do Sul : Educus, 2025.  
Dados eletrônicos (1 arquivo).

Apresenta bibliografia.

Vários autores.

Modo de acesso: World Wide Web.

DOI 10.18226/9786558075080

ISBN 978-65-5807-508-0

1. Justiça. 2. Direito – Filosofia. 3. Justiça ambiental. 4. Direito. I. Fernandes, Alexandre Cortez. II. Fernandes, Rodrigo Ricardo.

CDU 2. ed.: 340.114

### Índice para o catálogo sistemático

1. Justiça	340.114
2. Direito – Filosofia	340.12
3. Justiça ambiental	349.6
4. Direito	340

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária

Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236

Direitos reservados a:



EDUCUS – 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](http://www.ucs.br) – E-mail: [educus@ucs.br](mailto:educus@ucs.br)

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO | 7

*Dr. Alexandre Cortez Fernandes*

*Ms. Rodrigo Ricardo Fernandes*

## REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA EM SENTIDO GERAL NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES | 11

*Rodrigo Ricardo Fernandes*

## REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA E A FELICIDADE NO PENSAMENTO DE JOHN STUART MILL | 25

*Lucas Dagostini Gardelin*

*Natália Bossle Demori*

## BREVES NOTAS SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA EM BERGSON | 55

*Lucas Taufer*

## DA FILOSOFIA POLÍTICA ÀS TEORIAS DA JUSTIÇA: FLANANDO DOS CLÁSSICOS A RAWLS, WALDRON E SEN | 83

*Guilherme Reolon de Oliveira*

## JUSTIÇA E EQUIDADE INTERGERACIONAL NO DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL: ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO | 116

*Alessandra Antunes Erthal*

*Natália Bossle Demori*

*Alexandre Cortez Fernandes*

## TRANSFORMANDO O FUTURO: ECOLOGIA POLÍTICA, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO AMBIENTAL | 135

*Jaqueline Rodrigues de Oliveira*

## REFLEXÕES SOBRE JUSTIÇA AMBIENTAL A PARTIR DA OBRA *CAPITALISMO CANIBAL*, DE NANCY FRASER | 153

*Julia Eduarda Giroto*

*Natália Bossle Demori*  
*Alexandre Cortez Fernandes*

DIREITO AMBIENTAL E JUSTIÇA CLIMÁTICA:  
GARANTIA DE UMA TRANSIÇÃO ENERGÉTICA  
EQUITATIVA | 168

*Daiane Borowicc*  
*Jhon W. L. Uchoa*  
*Cleide Calgaro*

JUSTIÇA SOCIOECOLÓGICA: UM CAMINHO PARA  
A SUSTENTABILIDADE? | 191

*Jaqueline Rodrigues de Oliveira*

AS HERANÇAS DO DIREITO PROCESSUAL CIVIL E  
A PROTEÇÃO DO BEM AMBIENTAL | 208

*Taiane Gomes Maciel*

DESAFIOS DO DIREITO AO MEIO AMBIENTE  
SALUBRE E O ACÚMULO DE ANIMAIS EM  
SITUAÇÕES DE EXTREMA POBREZA | 236

*Danieli Guazzelli Santos*

JUSTIÇA: TEORIA E PRÁTICA SÃO  
DICOTÔMICAS? | 254

*Vera Marta Reolon*

AUTORES | 266

## APRESENTAÇÃO

Este livro, intitulado *Justiça Estudos e Reflexões* reúne ensaios e artigos que abordam, sob múltiplos ângulos, o conceito de justiça em suas diversas manifestações e desafios contemporâneos. Desde reflexões filosóficas sobre justiça em Aristóteles e John Stuart Mill até debates sobre justiça ambiental, intergeracional e socioecológica, os autores aqui reunidos exploram a complexidade desse tema fundamental para a compreensão da convivência humana, do direito e da sustentabilidade. Cada capítulo convida o leitor a percorrer uma trajetória de análise e interpretação que esclarece a aplicação prática e a profundidade teórica dos princípios de justiça nas mais diversas esferas da vida social e institucional.

Abrindo este volume, Rodrigo Ricardo Fernandes nos oferece uma análise aprofundada sobre a justiça em sentido geral no pensamento de Aristóteles. Ele explora a noção aristotélica de legalidade e investiga como a justiça pode ser considerada uma “virtude completa”, cujo objeto é o “bem do outro”, conectando-a às virtudes morais e à ideia de justiça como um valor intrinsecamente social. Essa reflexão nos convida a revisitar o pensamento clássico para entender a aplicabilidade da justiça moral no contexto atual, em que o bem coletivo continua sendo uma questão central.

Em sequência, Lucas Dagostini Gardelin e Natália Bossle Demori trazem um resumo das ideias de John Stuart Mill sobre justiça e felicidade, resgatando o refinamento que o filósofo empreendeu em sua concepção utilitarista. Ao enfatizar os aspectos sociais da justiça e da felicidade, Mill contribui para uma visão que ultrapassa a mera conveniência individual e nos desafia a ver a justiça como elemento

essencial da dignidade humana e da realização coletiva, mostrando sua relevância para a sociedade contemporânea.

Lucas Taufer apresenta uma interessante discussão sobre o conceito de democracia em Henri Bergson. Sua análise explora a noção de sociedade aberta e a forma como o vitalismo bergsoniano contribui para uma compreensão dinâmica e evolutiva da democracia, propondo-a não como um modelo fixo, mas como uma expressão da realização vital e moral da sociedade. A reflexão bergsoniana ganha, assim, novos significados diante das necessidades de abertura e inclusão que pautam as democracias modernas.

O capítulo de Guilherme Reolon de Oliveira conduz o leitor por uma linha evolutiva das teorias de justiça e filosofia política, desde os clássicos como Maquiavel, Hobbes e Rousseau até pensadores modernos, como Rawls, Sen e Waldron. O autor aborda as origens das teorias contratualistas e investiga como esses pensamentos influenciam o debate contemporâneo, especialmente a obra de Rawls e a crítica de Sen e Waldron, oferecendo uma visão abrangente sobre o desenvolvimento da filosofia política e sua relação com a justiça.

No campo da justiça ambiental, há a contribuição de Alessandra Antunes Erthal, Natália Bossle Demori e Alexandre Cortez Fernandes, que analisam a justiça intergeracional no Direito Ambiental Internacional, destacando a importância da equidade entre gerações. O artigo nos lembra que a preservação do meio ambiente não pode desconsiderar as responsabilidades para com as gerações futuras, propondo um olhar multidisciplinar para enfrentar os desafios da sustentabilidade global.

Jaqueline Rodrigues de Oliveira, em seu estudo sobre ecologia política, justiça e educação ambiental, amplia essa visão ao integrar aspectos econômicos e sociais na discus-

são ambiental. Seu texto convida o leitor a refletir sobre a justiça ambiental de forma holística, considerando a importância de capacitar as comunidades e a sociedade civil para promover uma sustentabilidade equitativa e inclusiva.

A obra também inclui uma análise de Julia Eduarda Giroto, Natália Bossle Demori e Alexandre Cortez Fernandes sobre as contribuições de Nancy Fraser para a justiça ambiental. A autora de *Capitalismo Canibal* oferece perspectivas que integram o reconhecimento, a redistribuição e a participação, elementos fundamentais para a realização da dignidade humana em um contexto de justiça socioambiental.

No estudo de Daiane Borowicc, Jhon W. L. Uchoa e Cleide Calgaro, a Justiça Climática e o Direito Ambiental são explorados com ênfase em uma transição energética justa, ressaltando a necessidade de políticas inclusivas e monitoramento para garantir que as comunidades vulneráveis não sirvam para esse processo. Esse ensaio enfatiza o papel das políticas públicas para assegurar uma distribuição equitativa dos recursos e dos impactos ambientais.

Jaqueline Rodrigues de Oliveira retorna com um capítulo sobre justiça socioecológica, um conceito emergente que busca integrar a equidade ambiental e social. Ela explora como essa justiça socioecológica pode influenciar políticas públicas e práticas empresariais para alcançar uma distribuição justa dos recursos naturais, mitigando as desigualdades socioeconômicas que permitem os desafios ambientais.

Taiane Gomes Maciel, ao investigar as heranças do direito processual civil e a proteção do bem ambiental, traz uma abordagem que questiona modelos dogmáticos e propõe um Direito Ambiental adaptado às necessidades atuais. Sua análise destaca a necessidade de novas práti-

cas processuais que priorizem a proteção do bem comum, propondo reflexões e medidas inovadoras para aprimorar a efetividade das tutelas ambientais.

Danieli Guazzelli Santos aborda os desafios do direito a um meio ambiente saudável em contextos de extrema pobreza. Com uma abordagem em políticas públicas e responsabilidades sociais, seu estudo traz à luz as dificuldades enfrentadas pelas comunidades carentes, oferecendo sugestões para políticas inclusivas e sustentáveis, capazes de responder aos dilemas ambientais e sociais em condições de vulnerabilidade.

Finalmente, Vera Marta Reolon nos convida a uma reflexão sobre a dicotomia entre teoria e prática da justiça, a partir de exemplos contemporâneos. Seu estudo oferece uma ponte entre as formulações teóricas de justiça e os desafios da prática, ilustrando como os dilemas tópicos atuais testam os limites das teorias de justiça.

Esta coleção oferece, portanto, um panorama amplo e diversificado sobre o tema da justiça, integrando filosofia, direito e ética ambiental em uma leitura essencial para aqueles que buscam uma compreensão profunda das reflexões teóricas e de suas aplicações práticas. Em um mundo cada vez mais interconectado e global, a justiça emerge como um princípio indispensável para a construção de sociedades mais equitativas e sustentáveis, e esta obra, *Justiça Estudos e Reflexões* representa uma contribuição valiosa nesse caminho.

DR. ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES  
MS. RODRIGO RICARDO FERNANDES  
(ORGS.)

# REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA EM SENTIDO GERAL NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

RODRIGO RICARDO FERNANDES

## Introdução

Como dito no início do Livro V da *EN*, a justiça e a injustiça “se dizem de muitos modos” (*EN*, 1129a27); o termo *justiça* (*δικαιοσύνη*), com efeito, é um caso de homonímia, em que há “apenas um nome em comum e a definição de essência correspondente ao nome é diferente” (*Cat*, I, 1a1-3).

Quais são os diferentes significados do termo *justiça*? Sondando as opiniões correntes, Aristóteles percebe que é tido por injusto tanto *aquele que viola a lei* como o *ganancioso* (*EN*, 1129a34); a partir disso, define o justo como “o que se ampara na lei e no igual”, e o injusto como “o contrário à lei e o desigual” (*EN*, 1129b1).<sup>1</sup> Em ambos os casos, a palavra *justiça* designa uma disposição de caráter virtuosa e concerne a nossas relações com outros (*EN*, 1129a7 e 1130a5; Bodéüs, 2004, p. 227); é em razão desses elementos em comum que a homonímia é dita *próxima*; de fato, “ela passa despercebida e não salta aos olhos” (*EN*, 1129a28-29).

Tão próximos são os dois sentidos de justiça que um está inteiramente englobado pelo outro: “o desigual e o

<sup>1</sup> Gauthier e Jolif (1970, p. 336) salientam o esforço de Aristóteles no sentido de dotar a linguagem corrente de uma maior precisão: “antes de Aristóteles, as noções de legal e de igual, de ilegal e de desigual eram ainda intercambiáveis; foi a *Ética Nicomaqueia* que, pela primeira vez, distinguiu-as claramente [...]” (“Avant Aristote, les notions de légal et d’égal, d’illégal et d’inégal sont encore interchangeables; c’est l’*Éthique à Nicomaque* qui, pour la première fois, les distingue nettement [...]”. Tradução nossa.).



contrário à lei não são o mesmo, mas diferem como a parte em relação ao todo (pois todo desigual é contrário à lei, mas nem tudo aquilo que é contrário à lei é desigual)” (*EN*, 1130b11-13). Desse modo, além da homonímia, também há aqui “uma relação de sinonímia entre gênero e espécie” (Zingano, 2013, p. 400), sendo a legalidade o gênero (e por isso chamada *justiça geral*), e a igualdade, ou *justiça particular*, a espécie.

Dessas duas concepções, a justiça em sentido particular, que se divide em justiça distributiva e justiça corretiva, costuma receber maiores atenções, ao passo que a justiça em sentido geral é um tema por vezes negligenciado e, nada obstante, de grande relevância para o entendimento da teoria aristotélica da justiça.

Isso posto, nossos esforços, no presente texto, são voltados a uma compreensão ampla da justiça em sentido geral.

Iniciamos nosso estudo abordando a noção aristotélica de legalidade e discurremos sobre o modo como essa concepção de justiça pode ser harmonizada com o objetivismo moral aristotélico. Em seguida, exploramos a relação entre o justo geral e as virtudes morais; nesse ponto, vemos se a justiça de modo geral pode ser considerada uma virtude moral em sentido próprio, e, se sim, qual o seu objeto específico; analisamos por que razão a justiça geral é entendida como “virtude completa”; examinamos, por fim, em que perspectiva a justiça é entendida por Aristóteles como “o bem do outro”.

## **Justiça como legalidade**

Já vimos que, a partir do exame das opiniões correntes acerca do justo, Aristóteles apreende um sentido geral de justiça, correspondente à *legalidade*: “as determinações sob a tutela legislativa estão amparadas na lei e dizemos

que cada uma delas é justa” (EN, 1129b13-14). Assim, em sentido geral, é justo “o que se ampara na lei”, e injusto, “o contrário à lei” (EN, 1129b1).

Leis, no contexto da EN, não são apenas as normas legais escritas; no Livro X, Aristóteles é explícito quanto a isso: “que [as leis] sejam escritas ou não, parece não vir ao caso” (EN, 1180a35). A noção aristotélica de lei, portanto, abrange também os usos e costumes (Gauthier; Jolif, 1970, p. 339; Natali, 2015, p. 151; Zingano, 2017, p. 164); aliás, essas normas não escritas, ou consuetudinárias, “têm mais força e tratam de matérias mais importantes que as leis escritas” (Pol, 1287b9).

Desse modo, o justo em sentido geral é *o que se ampara nas leis escritas e nos costumes* e essa ideia, à primeira vista, talvez remeta um tanto incomodamente ao convencionalismo. De fato, segundo a visão convencionalista atribuída a Protágoras, tudo o que em determinado Estado é considerado como justo é justo nesse Estado, enquanto a convenção for mantida (Teeteto, 167c).<sup>2</sup>

Mas Aristóteles, é claro, não poderia pensar dessa forma, já que, para ele, o bem do homem tem caráter objetivo, e não meramente relativo. Segundo o filósofo, podemos ter as percepções mais diversas sobre o que seja o bem; contudo, existem coisas que apenas *aparentam* ser bens, e existem coisas que *são*, para o homem, bens *sem mais*, ou bens *segundo a verdade* (EN, 1113a24-26); assim sendo, o que se convencionou como um bem não necessariamente o é. Como poderia, então, a definição do justo simplesmente se reportar às leis e aos costumes, que são convenções? Justiça é virtude moral, ou seja, é uma disposição para agir com vistas à mediania, a qual é definida pelo princípio racional próprio do prudente (EN, 1107a1-3), e esse princípio ra-

<sup>2</sup> As palavras são do Sócrates platônico, sintetizando a concepção convencionalista da justiça, atribuída a Protágoras, que não participa do diálogo.

cional é uma disposição pela qual a alma possui a *verdade* (EN, 1139b15). O agir virtuoso, então, não é relativo: “é possível errar de muitos modos [...], mas só há um modo de acertar” (EN, 1106b30). Por conseguinte, o agir justo não pode ser *qualquer coisa* que se convencie como tal. Parece evidente que Aristóteles é um objetivista em matéria moral<sup>3</sup> e não poderia assumir um conceito de justiça puramente convencionalista.

A concepção de justo como *o que se ampara na lei* se harmoniza com o objetivismo moral aristotélico porque está lastreada por uma importante premissa: a de que “a lei ordena viver com base em cada virtude e proíbe viver com base em cada perversidade” (EN, 1130b23-25):

A lei ordena fazer os feitos do homem corajoso (como não abandonar o posto nem fugir do inimigo, nem jogar fora as armas), assim como os feitos do temperante (como não cometer adultério nem usar de violência), e os feitos do homem tolerante (como não esbofetear nem insultar); e, similarmente, a lei ordena fazer os feitos também segundo as outras virtudes e proíbe os vícios [...] (EN, 1129b20-24).

O que se ampara na lei, portanto, é justo *porque o que a lei determina é a ação conforme as virtudes morais*. Desse modo, a definição da justiça geral não está meramente atrelada às convenções, mas à própria noção do agir virtuoso, ou seja, do agir orientado ao meio-termo (EN, 1106b15), conforme a reta razão (EN, 1107a1-3): “a identidade entre justiça universal e legalidade traz consigo, para Aristóteles, uma identidade entre justiça universal e virtude moral”<sup>4</sup> (Young, 2006, p. 182).

<sup>3</sup> Sobre convencionalismo e objetivismo, encontra-se uma análise interessante e sucinta em Pakaluk, 2015, pp. 13-15.

<sup>4</sup> “The identity of universal justice with lawfulness carries with it, for Aristotle, an identity of universal justice and virtue of character.” Tradução nossa.

Mas por certo poderíamos citar numerosos exemplos, atuais e pretéritos, de leis canhestras, e mesmo de leis perversas, que estimulam condutas viciosas e inibem a virtude. Como entender, então, a afirmação de que “a lei ordena viver com base em cada virtude” (*EN*, 1130b23-25)?

No Livro V da *EN*, ao discorrer sobre a justiça geral, Aristóteles não trata abertamente de leis *más*: prefere falar apenas em leis *improvisadas*, que não procedem *tão bem* quanto as leis corretamente elaboradas (*EN*, 1129b25-26). Mas, para além das leis *improvisadas* e *menos boas*, é certo e evidente que o filósofo admitia a existência de leis ruins, desviadas, pervertidas, afinal, dos seis regimes estudados em *Política*, nada menos do que três são regimes por definição corrompidos, que não se voltam ao proveito da comunidade (*Pol*, 1279b5-10). Também, é claro que leis orientadas à sustentação desses regimes não poderiam ser boas e corretas, já que por pertencerem a um governo corrupto e desviado, estando de acordo com ele, são elas igualmente corruptas e desviadas (*Pol*, 1282b10-13). É possível, ainda, que mesmo regimes retos produzam leis tortas, pelo simples fato de que o legislador pode falhar no desempenho de sua missão (*EN*, 1103b5-6). Aliás, não só pode, como *costuma* falhar: a legislação da maior parte das cidades é descrita por nosso filósofo como caótica e tendente a fins equivocados (*Pol*, 1324b4-6).

Ao dizer que “a lei ordena viver com base em cada virtude” (*EN*, 1130b23-25), Aristóteles não está negando que possa haver leis incorretas e desviadas, nem está descrevendo todas as leis como efetivamente orientadas à virtude. Ele está, na verdade, tomando em consideração apenas as *leis dignas desse nome*,<sup>5</sup> ou seja, as *leis corretas* (Irwin, 1999, p.

<sup>5</sup> É como na famosa frase de Cesare Beccaria, no clássico *Dos delitos e das penas*: “feliz o gênero humano, se, pela primeira vez, recebesse leis!”. O autor, evidentemente, não desconhecia que a humanidade já tinha leis; sua frase faz referência a leis *como elas devem ser*.

228). Estas são instituídas pelo legislador *prudente*, no uso da *sabedoria legislativa* que lhe é própria (EN, 1142b25). Ora, as leis instituídas pelo legislador prudente são necessariamente boas, pois a sabedoria prática é infalível (EN, 1139b18 e 1141a3). Sendo boas, porque ditadas pelo legislador prudente, essas leis ordenam ações virtuosas, e proíbem ações viciosas. Se determinada lei não é orientada à virtude, é porque ela é apenas um esboço grosseiro do que uma lei deveria ser (Ross, 1995, p. 218), e não um produto da sabedoria legislativa do legislador prudente.

De todo modo, deve-se perceber que, para Aristóteles, “tudo o que se ampara na lei é justo em algum sentido” (EN, 1129b12-13) mesmo que ela seja incorreta:

As leis se exprimem sobre tudo mirando o interesse comum ou de todos, ou dos melhores, ou dos que comandam, seja com base na virtude, seja segundo algum outro modo quejando, de sorte que há um sentido em que dizemos que são justas as prescrições que promovem e preservam a felicidade ou suas partes em prol da comunidade política (EN, 1129b14-20).

Nesse trecho, “a oposição entre as leis que visam ao bem de todos os cidadãos e as que visam ao bem de alguns corresponde exatamente, para Aristóteles, à oposição entre boas constituições e constituições desviadas”<sup>6</sup> (Gauthier; Jolif, 1970, p. 340). Entretanto, mesmo essas constituições desviadas, em certo sentido, são justas, porque “todas as constituições se comprometem com a justiça, ainda que possam lhe dar uma interpretação errônea” (Zingano, 2017, p. 165). Uma constituição sempre é “um pleito de justiça, ainda que falso” (Zingano, 2017, p. 164). É por isso que toda e qualquer lei é justa *de certo modo*, como explica Tomás de Aquino, em seu comentário ao Livro V da EN:

<sup>6</sup> “L’opposition entre les lois qui visent au bien de tous les citoyens et celles qui visent au bien de quelques-uns correspond exactement, pour Aristote, à l’opposition entre bonnes constitutions et constitutions dépravées”. Tradução nossa.

Aristóteles demonstra que todos os elementos legais são de alguma forma justos [...], porque toda lei é dada de acordo com o Estado. Mas o justo não é absolutamente encontrado em todo o Estado, porque sabe-se que, em alguns Estados, o justo está presente apenas por um modo (parcialmente), como o Filósofo explica no terceiro livro da *Política* (Tomás de Aquino, 2012, p. 23-24).

Em síntese, podemos afirmar, sobre a justiça em sentido geral, que (a) o *absolutamente* justo é o que se ampara nas boas leis (instituídas pelo legislador prudente), que ordenam as ações próprias do homem virtuoso e proíbem as ações próprias do vicioso; e (b) mesmo o que se ampara em leis incorretas é justo *em certo sentido*, pois toda lei serve a um regime constitucional, que, bom ou mau, reto ou desviado, é sempre uma reivindicação de justiça, ou seja, uma forma (certa ou errada) de determinar o justo.

A partir disso, fica claro que “não é o mesmo ser homem bom e ser bom cidadão” (*EN*, 1130b29). Uma vez que a legislação é falível em suas prescrições morais, o cidadão correspondente ao ideal definido por um sistema legislativo pode não ser um homem genuinamente bom (Irwin, 1999, p. 230).

O que não fica inteiramente claro é se poderia ser considerado um homem bom o cidadão que descumpre leis injustas a pretexto de agir conforme a virtude, em detrimento de disposições legais desviadas. A resposta, de modo geral, parece ser negativa: “um homem que viola a lei não pode praticar depois qualquer ação suficiente para reabilitá-lo de sua transgressão à moralidade” (*Pol*, 1325b6-7). É certo que as revoltas e sublevações (que sempre são insubmissões à lei) podem ser motivadas por aspirações justas, como Aristóteles explicitamente reconhece (*Pol*, 1302a29); mas as pessoas que se distinguem em virtude, que, com mais justiça do que quaisquer outras, poderiam se rebelar contra leis desviadas, são curiosamente as menos inclinadas a fazê-lo

(*Pol*, 1301b1-2). Talvez elas reconheçam que são as leis e as sentenças que asseguram a ordem na comunidade social (*Pol*, 1253a35), sendo impossível a convivência mútua sem que sejam observadas essas determinações legislativas e judiciais acerca do que é justo (*Pol*, 1322a5-6), embora estas possam ser defeituosas, como ocorre frequentemente.

Aristóteles, portanto, não parece abonar a desobediência à lei injusta a não ser na hipótese de que o transgressor seja, em relação a seus concidadãos, infinitamente superior em mérito e capacidade política, como um deus entre os homens. Alguém assim, segundo o filósofo, não se submeteria à lei, pois seria ele próprio uma lei,<sup>7</sup> cabendo aos demais apenas obedecê-lo de bom grado (*Pol*, 1284a3-1284b34). Mas esta, é claro, é uma hipótese remota; para a generalidade dos casos, Aristóteles parece simplesmente ver injustiça e imoralidade no descumprimento de qualquer disposição legal.

## Justiça geral e virtudes morais

Entendido o justo em sentido geral como o que se ampara na lei, cabe agora analisar a justiça geral como virtude. E isso se afigura problemático, pois virtude moral, como sabemos, é uma disposição de escolha segundo o meio-termo *relativo a um objeto específico* e à justiça em sentido geral parece faltar esse objeto específico. Segundo Young (2006, p. 181), “presumivelmente, Aristóteles pressupõe que a justiça universal é um meio-termo no qual estão compreendidas várias virtudes particulares, incluindo a justiça particular, cada uma das quais é, em si, de algum modo,

---

<sup>7</sup> Essa perspectiva parece ecoar no capítulo V da terceira parte de *Crime e castigo*, em que Raskólnikov defende o direito das pessoas “extraordinárias” de passar por cima de “certas barreiras” para a execução de sua ideia, que pode representar “a salvação de toda a humanidade”.

um meio-termo”<sup>8</sup>. A partir daí, pode-se pensar que a justiça geral não seja uma disposição *específica* de caráter, e, por conseguinte, que ela não se enquadre bem entre as virtudes morais: ela seria, nessa perspectiva, uma “virtude espúria” (Pakaluk, 2005, p. 188-189). Mas, em sentido contrário, diz Tomás de Aquino (2012, p. 28) que: “onde há a definição especial de um objeto, mesmo em matéria geral, é preciso que exista um hábito especial a ele referente, sendo por isso a Justiça legal uma virtude determinada, cuja espécie se dá a partir do elemento direcionado para o bem comum”.

O certo é que a justiça geral, quer seja uma legítima virtude moral, quer seja uma virtude espúria, dispõe o indivíduo à observância das leis, e, logo (se pressupusermos leis corretas), à prática de ações segundo todas as virtudes morais. Por isso, o termo *justo*, em seu sentido geral, pode ser empregado, como em numerosas passagens bíblicas,<sup>9</sup> praticamente como sinônimo de *íntegro* ou *virtuoso*: a justiça geral, diz Aristóteles, “é uma virtude completa” (*EN*, 1129b26-27); “não é parte da virtude, mas é virtude inteira” (*EN*, 1130a9-10).

Mas é necessário ressaltar, neste ponto, que não há perfeita correspondência entre a justiça geral e o conjunto das virtudes morais: a justiça geral, segundo Aristóteles, corresponde ao conjunto das virtudes morais apenas *na parte em que essas se referem a nossas relações com outrem* (*EN*, 1129b27). Para a compreensão dessa ressalva, deve-se perceber que “as virtudes permitem um uso dirigido à própria pessoa e outro uso dirigido à relação com outrem” (Zingano, 2017, p. 34).

<sup>8</sup> “Presumably he takes it for granted that universal justice is a mean state in that it comprises a number of particular virtues, including particular justice, each of which is itself in some way a mean state”. Tradução nossa.

<sup>9</sup> Por exemplo, quando se diz que Jó era *justo* (Jó, 1:1), ou que Noé era *justo* (Gênesis, 6:9). Aqui, a justiça corresponde à integridade, ao bom caráter é dizer, à posse das virtudes morais em geral.



Pakaluk (2005, p. 189) nega esse *uso pessoal*. Para ele, seria absurdo supor que as virtudes morais em geral tivessem uma existência separada de seu exercício voltado ao bem das outras pessoas. Tal posicionamento, contudo, não se afigura acertado: se Aristóteles não concebesse um uso pessoal da virtude, não teria restringido explicitamente o âmbito da justiça geral à parte da virtude que se refere às relações do agente com outrem (*EN*, 1129b27).

Um bom exemplo de uso pessoal da virtude é o do temperante que se alimenta com moderação e assim preserva sua própria saúde (Zingano, 2017, p. 34). Podemos acrescentar, um pouco tortuosamente, que um esbanjador que dilapida seu patrimônio, no caso de não ter herdeiros, só causa mal a si mesmo. Se as ações próprias de um esbanjador podem afetar a terceiros *ou não*, a virtude oposta a esse vício decerto admite, além do exercício voltado ao bem de outrem, também um exercício dirigido ao bem do próprio indivíduo. Do mesmo modo, a coragem, quando dispõe o indivíduo que a possui ao enfrentamento de um perigo que só ameaça a ele mesmo, não parece voltada ao bem de outrem. Esses exemplos por certo têm a marca da excepcionalidade, mas parecem suficientes para evidenciar que a virtude moral admite um uso pessoal no campo da ação. Vale lembrar que as virtudes morais dizem respeito não apenas a ações, mas também a emoções (*EN*, 1106b25), e, no campo da regulação das emoções, não faltam casos de uso pessoal da virtude. A tolerância, por exemplo, evidentemente volta-se a terceiros, porém, afasta igualmente os muitos incômodos e sofrimentos que um sujeito iracundo causa *a si próprio* (*EN*, 1126a20-26).

A legislação, como vimos, ordena condutas próprias da virtude e proíbe condutas próprias do vício, mas o faz apenas na medida em essas condutas possam repercutir sobre terceiros. Assim, o uso estritamente *pessoal* da virtu-

de é alheio à legislação, porque a justiça legal “existe para os outros” (Tomás de Aquino, 2012, p. 27).<sup>10</sup>

A figura do *outro*, como se vê, tem grande destaque no Livro V da *EN*, provavelmente mais do que em qualquer outro ponto da obra. Aristóteles parece pensar que, de modo geral, os indivíduos agem de modo autorreferente:<sup>11</sup> “é a si mesmo, antes de qualquer outro, que cada homem deseja o bem” (*EN*, 1159a12). Mesmo a abordagem aristotélica da amizade “permanece ainda nos limites da ipseidade” (Zingano, 2017, p. 25), pois, embora seja certo que “os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos” (*EN*, 1157b31), não se pode olvidar que o amigo é entendido por Aristóteles como “um outro ‘eu’” (*EN*, 1170b6). Ademais, a benevolência própria da amizade é dirigida a um número restrito de indivíduos, sequer podemos ter amigos em grande número (*EN*, 1171a10-21). É apenas no *Tratado da justiça* que o reconhecimento do outro se realiza de forma ampla e generalizada (Zingano, 2017, p. 25).

Muitos agem em conformidade com a virtude em seus assuntos particulares, mas não são virtuosos em suas relações com os demais (*EN*, 1129b34-35). Só é justo quem é capaz de se servir da virtude também em relação aos outros, e o filósofo parece supor que quem é virtuoso em suas relações com os outros também o é em seus assuntos particulares. É por isso que a justiça, em sentido geral, “é virtude sobremodo completa”: “porque consiste no uso da

<sup>10</sup> Tanto é assim que não se pode ser justo ou injusto para consigo mesmo: “sempre o justo e o injusto ocorrem necessariamente entre várias pessoas” (*EN*, 1138a20). Como o amigo é “um outro eu”, as relações entre amigos prescindem da justiça (*EN*, 1155a26). Também não há justiça propriamente dita para com os escravos, os filhos e a esposa (*EN*, 1134b10-18), pois estes não são *outros* em relação ao senhor, pai e marido: são como partes dele próprio e ninguém escolhe por deliberação causar dano a si próprio (*EN*, 1134b12). Por fim, se o suicídio não é autorizado por lei, isso só se deve ao fato de ele ser considerado uma injustiça contra a cidade (*EN*, 1138a14).

<sup>11</sup> Ver Pakaluk (2015, p. 11-13) para uma abordagem geral e resumida do problema do egoísmo *versus* altruísmo na *EN*.

virtude completa” (*EN*, 1129b31), ou seja, abrange o uso das várias espécies de virtudes morais, o qual não é meramente voltado ao próprio agente, mas ao outro.

Assim, “entre todas as virtudes, [a justiça] parece existir para o bem de outro enquanto executa atos úteis à própria comunidade” (Tomás de Aquino, 2012, p. 27). Isso parece dotar a justiça de uma dignidade especial: “ilibado é não quem se serve da virtude em relação a si próprio, mas em relação a outrem, pois é esta a tarefa árdua” (*EN*, 1130a1).

É comum dizer-se que Aristóteles, ao enunciar a justiça como “o bem do outro” (*EN*, 1130a3), evoca as famosas palavras de Trasímaco (*Rep.*, 343c). O mais importante, porém, é notar que o filósofo, habilmente, torce o sentido dessa expressão, invocando-a com a finalidade de enaltecer a virtude que Trasímaco pretendia enxovalhar.

## Considerações finais

Como visto na primeira parte do desenvolvimento do presente texto, o justo em sentido geral, para Aristóteles, é o que se ampara nas leis escritas e nos costumes. Tal noção parte da premissa de que a lei determina ações em conformidade com as virtudes morais e proíbe as condutas próprias do vício. Desse modo, a definição da justiça geral não está meramente atrelada às convenções, mas à própria noção do agir virtuoso. Nesse sentido, a noção de justiça como legalidade se harmoniza com o objetivismo moral aristotélico. Ao considerar que a lei ordena viver com base na virtude, Aristóteles não está negando a existência de leis incorretas e desviadas, na verdade, está tomando em consideração apenas as leis corretas, assim entendidas aquelas ditadas pelo legislador prudente. Em todo caso, como vimos, mesmo o que se ampara em leis incorretas é justo *em certo sentido*, pois toda lei serve a um regime

constitucional que, bom ou mau, reto ou desviado, é sempre uma reivindicação de justiça.

Na segunda parte do desenvolvimento, vimos que a justiça geral é a virtude de que quem possui a observância das leis, e, por conseguinte (se pressupusermos leis corretas), a prática de ações segundo todas as virtudes morais. Nesse sentido, “justo” pode ser tomado como sinônimo de “íntegro” ou “virtuoso”. Embora a justiça geral corresponda à “virtude completa”, não há perfeita correspondência entre a justiça geral e o conjunto das virtudes morais. A justiça geral, segundo Aristóteles, relaciona-se ao conjunto das virtudes morais apenas *na parte em que essas se referem a nossas relações com outrem*, ficando excluído de sua noção o uso meramente pessoal da virtude, já que a legislação só se ocupa das condutas que possam repercutir sobre terceiros. A justiça, com efeito, é voltada ao bem *do outro* e é também por isso que essa virtude ostenta, dentre as demais, uma dignidade especial.

## Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1973. Versão inglesa de W. D. Ross do original grego. 4 v.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea V 1-15 tratado da justiça**. Tradução: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução: José Verissimo Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp, 2019.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Mario da Gama Kury. São Paulo: Editora Madamu, 2021.

BODÉÛS, Richard. Présentation et notes. In: ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Tradução: Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.

GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. **L'Éthique à Nicomaque. Tome II première partie commentaire livres I-V.** 2. ed. Paris: Éditions Peeters, 2002.

IRWIN, Terence. Notes. *In*: ARISTOTLE. **Nicomachean ethics.** Tradução: Terence Irwin. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

NATALI, Carlo. The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics 5. *In*: HENRY, D.; NIELSEN, K. (eds.). **Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 148-168.

PAKALUK, Michael. **Aristotle's Nicomachean Ethics an introduction.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PLATÃO. **A república (ou sobre a justiça, diálogo político).** Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PLATÃO. **Teeteto.** Tradução: Maura Iglésias; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

ROSS, Sir David. **Aristotle.** 6. ed. London: Routledge, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. **Da justiça.** Tradução: Tiago Tondinelli. Campinas, SP: Vide Editorial, 2012.

YOUNG, Charles M. **Aristotle's justice.** *In*: KRAUT, Richard (ed.). **Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Blackwell, 2006.

ZINGANO, Marco. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. **Analytica Revista de Filosofia**, v. 17, p. 395-432, 2013.

ZINGANO, Marco. Aristóteles **Ethica Nicomachea V 1-15 tratado da justiça**: notas e comentários. São Paulo: Odysseus, 2017.

# REFLEXÕES SOBRE A JUSTIÇA E A FELICIDADE NO PENSAMENTO DE JOHN STUART MILL

LUCAS DAGOSTINI GARDELIN  
NATÁLIA BOSSLE DEMORI

“Em todas as épocas do pensamento especulativo, a ideia de justiça representou um dos maiores obstáculos à recepção da doutrina segundo a qual a Utilidade ou Felicidade é o critério de certo e errado” (Mill, 2000, p. 241). É assim que a pena milliana descortina a relação entre justiça e utilidade ou felicidade: em termos de tensão, incompreensão e mesmo hostilidade<sup>12</sup>, todos fundidos numa clara primazia da primeira sobre a segunda. Domínio inquestionável (ou inevitável) dos pensadores desde a aurora da Hélade, o refletir através das eras sobre a justiça calçou suas bases na pressuposição, à revelia de raras exceções, de que ela se radicaria em “uma qualidade inerente às coisas”, devendo

<sup>12</sup> No meio do caminho ainda tem uma pedra, como brilhantemente pontua Lyons: “Esse obstáculo permanece: a maioria dos críticos do utilitarismo vê a justiça como o seu calcanhar de Aquiles. De fato, tendemos a pensar nos utilitaristas como não tendo uma exposição apreciável da justiça social e, portanto, negligenciando um dos aspectos mais importantes da moralidade. Isso é compreensível. Com a exceção de Mill, os utilitaristas clássicos dão pouca atenção ao conceito e aos problemas da justiça e o pouco que eles dizem muitas vezes parece errado. Bentham dificilmente menciona a justiça em suas obras filosóficas (embora ele tenha muito a dizer, é claro, sobre a justificação da punição). Austin e Sidgwick parecem possuir uma concepção empobrecida da justiça enquanto mera regularidade ou conformidade à regra. Poucos escritores recentes se saíram muito melhor nessa questão. Mais importante, essa negligência geral da justiça não parece ser acidental. O princípio da utilidade preocupa-se com coisas como “prazer” e “dor”, felicidade e bem-estar; ele nada diz sobre a justiça. Ele foi entendido como exigindo que se deve sempre “maximizar a utilidade”, encarando qualquer outro modo de agir como errado, ignorando o que possa ser devido a uma pessoa e o que alguém possa ter direito a ou a fazer. Considerações de justiça não poderiam ter qualquer peso independente numa tal teoria, então sua negligência por parte dos escritores utilitaristas parece perfeitamente natural” (Lyons, 1994, p. 68, tradução livre nossa).

a filosofia dirigir seus esforços no sentido de “mostrar que o Justo deve ter uma existência na Natureza como algo absoluto, genericamente distinto de todas as variações do Conveniente, e teoricamente oposto a ele” (Mill, 2000, p. 241). É precisamente como réplica a uma tal concepção *natural* e *absoluta* da justiça que Mill concebe sua reflexão filosófica: “não há uma relação necessária entre a questão de sua origem e a de sua força compulsória. O fato de a Natureza nos conceder um sentimento não legitima necessariamente todas as suas incitações” (Mill, 2000, p. 241).

O objetivo que anima as linhas seguintes consiste em acompanhar, ainda que de maneira breve e precária, as reflexões de John Stuart Mill a respeito da justiça e da felicidade e, ao fazê-lo, recolher alguns elementos centrais de sua concepção filosófica utilitarista.

Podemos de pronto extrair uma tese central do argumento de Mill acima descortinado: precisamente a que indica que do reconhecimento, endossado pelo próprio Mill, da existência de sentimentos *naturais* de justiça não decorre, *a fortiori*, uma sua consagração como critério definitivo, absoluto ou último da conduta humana.<sup>13</sup> Não obstante a ressalva de distinção, é imperioso reconhecer que “essas duas opiniões estão, de fato, estreitamente ligadas”, já que os homens se encontram sempre “predispostos a acreditar que um sentimento subjetivo, caso não possa ser explicado de outro modo, é a revelação de alguma realidade

<sup>13</sup> É o que nos indica Crisp: “Mill não nega a existência ou mesmo a respeitabilidade do ‘sentimento’ de indignação moral [...]. Ele ressalta, no entanto, que apesar de sua intensidade nós não somos obrigados a ver nosso sentimento de justiça como a ‘revelação de alguma realidade objetiva’. Pode ser natural o suficiente, mas essencialmente uma resposta ‘animal’ em oposição a uma resposta ‘intelectual’, cuja origem pode ser explicada consistentemente com o utilitarismo. Isto é, ele pode ser um mero sentimento ou emoção, e não uma resposta a um princípio genuíno em conflito com o utilitarismo” (Crisp, 1997, p. 156, tradução livre nossa).

objetiva” (Mill, 2000, p. 242). O escopo milliano, portanto, é precisamente o de esclarecimento:

Nosso propósito é, agora, determinar se a realidade a que corresponde o sentimento de justiça é tal que necessite dessa revelação especial; se a justiça ou injustiça de uma ação é algo intrinsecamente peculiar e distinto de todas as suas outras qualidades, ou somente uma combinação de algumas dessas qualidades, apresentadas sob um aspecto peculiar. Para o propósito desta investigação tem importância prática considerar se em si mesmo o sentimento de justiça ou injustiça é um sentimento *sui generis* como nossas sensações de cor ou gosto, ou um sentimento derivado, constituído por uma combinação de outros (Mill, 2000, p. 242).

Perquirir até que ponto o sentimento de justiça se afirma como *sui generis* ou amálgama de sentimentos outros é fulcral, especialmente quando levamos em conta que, embora de modo objetivo *Justiça e Conveniência Geral* se aproximem, o sentimento de *Justiça*, na medida em que mental e subjetivamente enraizado, prontamente os afasta. Daí o embaraço causado às pessoas, que “têm dificuldade em ver na Justiça apenas uma espécie ou variação particular da utilidade geral, e pensam que sua superior força compulsória requeira uma origem totalmente distinta” (Mill, 2000, p. 242-243). A resolução de um tal imbróglio traduz-se, a teor da pena milliana, na tentativa de definir “qual é o caráter distintivo da justiça ou da injustiça; qual é a qualidade, se há alguma qualidade, atribuída em comum a todos os modos de conduta designados como injustos (porque a justiça, como outros atributos, define-se melhor pelo seu contrário)” (Mill, 2000, p. 243).

A determinação do que constitui a justiça passa também pela adequada definição de seu oposto<sup>14</sup>. De tal

<sup>14</sup> O argumento de Shklar a esse respeito é, pensamos, fecundo: “Nenhuma teoria da justiça séria é simplesmente indiferente à injustiça, obviamente. Exposições normais começam, como a de John Stuart Mill tipicamente começa, com o pensamento de que a justiça, como muitas outras noções



modo informado, o objetivo perseguido por Mill consiste em devidamente erigir um “estudo da ideia ou conceito, em oposição ao sentimento, de justiça, a fim de identificar as crenças que são fundamentais aos julgamentos sobre justiça e as circunstâncias nas quais os sentimentos associados com a justiça se manifestam” (Lyons, 1994, p. 71, tradução livre nossa). A análise milliana empreende, num primeiro momento, a investigação acerca dos empregos e acepções, “de acordo com a opinião geral ou amplamente difundida” (Mill, 2000, p. 243), do justo e do injusto. Tal investigação culmina na determinação de “cinco (ou talvez seis) diferentes ‘esferas’ de justiça, *i.e.*, áreas da vida humana nas quais falamos de justiça e injustiça” (Crisp, 1997, p. 157, tradução livre nossa). Ainda sob o influxo de Crisp (1997, p. 157), pode-se chegar à seguinte sumarização:

1. *Direitos legais*: “é justo respeitar e injusto violar os direitos legais de uma pessoa” (Mill, 2000, p. 244);
2. *Direitos morais*: “uma segunda forma de injustiça consiste em tirar ou negar a uma pessoa aquilo a que ela tem um direito moral” (Mill, 2000, p. 245);

---

morais, é melhor definida por seu oposto. Ele então continua para nos dizer em poucas frases o que a injustiça envolve. Ela significa violação de boas leis, quebra de promessas, a recusa em reconhecer reivindicações válidas, a recompensar o mérito positivo e a punir crimes e, finalmente, ser parcial na decisão de controvérsias. Com isso, ele deixa o assunto, tendo mostrado, de fato, apenas que é injusto violar as regras da justiça normal. Nesse procedimento ele não é de jeito algum único, mas isso não significa que este seja um procedimento totalmente satisfatório. A injustiça é a ausência de justiça apenas em um sentido óbvio e circular na exposição de Mill, porque a injustiça é apresentada desde o início como o tipo de conduta que a justiça legal normal é concebida para eliminar. Certamente, sua verdadeira preocupação era mostrar por que a justiça nos vincula e por que é a primeira das virtudes sociais. Não era seu objetivo traçar um mapa completo de todos os tipos de sabida injustiça e de sua intratabilidade. Ele era intelectualmente avesso a contemplar as piores situações históricas. Não era de surpreender que, como muitos de seus sucessores, ele tratasse a injustiça apenas como o ponto de partida para uma teoria da justiça saudável e otimista. Não se espera que a injustiça desapareça, é claro, mas a justiça normal é considerada implicitamente adequada à tarefa de controlá-la na prática e entendê-la na teoria” (Shklar, 1990, p.18-19, tradução livre nossa).

3. *Mérito*: “considera-se universalmente como justo que cada pessoa obtenha (seja bom ou mau) o que merece, e injusto que obtenha um bem ou precise tolerar um mal que não merece” (Mill, 2000, p. 245);
4. *Contratos*: “é reconhecidamente injusto faltar à palavra dada a alguém, violar um compromisso, expresso ou implícito, ou frustrar expectativas pela nossa própria conduta” (Mill, 2000, p. 246);
5. *Imparcialidade*<sup>15</sup>: “ser parcial, ou seja, demonstrar favor ou preferência por uma pessoa em prejuízo de outra, em questões a que o favor e a preferência não se aplicam com propriedade, é incompatível com a justiça” (Mill, 2000, p. 246); e
6. *Igualdade*<sup>16</sup>, articulada em íntima ligação com a imparcialidade, e que “frequentemente entra como parte componente tanto da concepção como da prática da justiça, e, aos olhos de muitas pessoas, constitui a sua essência” (Mill, 2000, p. 247-248).

Após ter submetido cada uma de tais esferas ao escrutínio (que, não obstante panorâmico e rápido, como o próprio autor de antemão anuncia, apresenta-se fértil e variegado), Mill reconhece, diante do caleidoscópio de aplicações resultante, que “torna-se algo difícil apreender o laço mental que

---

<sup>15</sup> “Em resumo, pode dizer-se que imparcialidade, como obrigação de justiça, significa deixar-se influenciar exclusivamente pelas considerações que se supõe devam influir no caso particular em questão, e resistir à solicitação de quaisquer motivos que levem a adotar uma conduta diferente da que essas considerações ditariam” (Mill, 2000, p. 247).

<sup>16</sup> “Mas nesse caso, ainda mais do que em qualquer outro, a noção de justiça varia de acordo com as diferentes pessoas, e adapta-se sempre, nessas variações, à noção que fazem de utilidade. Cada pessoa afirma que a igualdade é um preceito de justiça, exceto no caso em que, segundo julgam, a desigualdade se impõe porque é conveniente. Até os que defendem a mais odiosa desigualdade nos direitos afirmam que a justiça consiste em dar igual proteção aos direitos de todos. [...] Mesmo entre os que defendem doutrinas igualitárias há tantos modos de colocar o problema da justiça quantas são as diferentes opiniões sobre a conveniência” (Mill, 2000, p. 248).

as une e de que depende o sentimento moral associado ao termo em questão” (Mill, 2000, p. 249). É na etimologia, no cortejo de acepções utilizadas ao longo da história humana, que Mill busca iluminação.<sup>17</sup> Discutindo o *justo*, Mill aponta que, na maioria das línguas, este era concebido em íntima e originária ligação à prescrição legal, às disposições estipuladas em lei, de modo que “não podem restar dúvidas de que a *idée mère*, o elemento primitivo na formação da noção de justiça, seja à conformidade à lei” (Mill, 2000, p. 250). De Jerusalém a Roma, passando por Atenas (percurso, óbvio, pautado por particularidades, dissonâncias e nuances que a pena milliana reconhece), o quadro pintado salienta que “a idéia de lei e das suas prescrições ainda predominou na noção de justiça, mesmo quando as leis efetivamente em vigor deixaram de ser aceitas” (Mill, 2000, p. 251).

No entanto, o domínio da Justiça e suas obrigações correlatas não se restringe e isso por desejo próprio dos homens, num equilíbrio entre conveniência e inconvenientes acidentais unicamente aos ditames legais, uma vez que “no conjunto da conduta diária, uma pessoa pode se mostrar e se mostra justa ou injusta. Mas, mesmo nesse caso, a idéia de infração ao que devia ser a lei ainda subsiste sob uma forma modificada” (Mill, 2000, p. 251). Mesmo que ausente a intervenção legal, “é sempre a idéia do constrangimento legal que está na origem da noção de justiça”, e “a idéia de sanção penal [...] constitui a essência da lei” (Mill, 2000, p.

---

<sup>17</sup> Talvez aqui a insinuação de Arendt seja, além de iluminadora, cabível, uma vez que “há um componente experimental na interpretação crítica do passado, cujo alvo principal é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica” (Arendt, 2014, p. 41).

252).<sup>18</sup> Antes, portanto, de se engajar na plena definição de justiça, Mill concentra seus esforços em definir o que separa a moralidade da mera conveniência. Esta última, não obstante o fato de que “sempre seria prazeroso a nós e concorde com nosso sentimento de adequação que se punissem os atos que reputamos injustos”, conduz-nos a um necessário juízo a seu respeito, um sopesamento de sua conveniência ou inconveniência: uma vez realizado, “renunciamos a essa satisfação por causa dos inconvenientes acidentais” (Mill, 2000, p. 251). A moralidade, por outra banda, atrela-se ao fato de que “jamais qualificamos uma ação de maléfica, sem que queiramos indicar que a pessoa deve ser de uma maneira ou outra punida por praticá-la” (Mill, 2000, p. 252). O corte entre as duas radica-se no *Dever*, no fato de que “uma pessoa possa de direito ser obrigada a cumprir seu dever. O Dever é uma coisa que pode ser exigida de uma pessoa” (Mill, 2000, p. 252).

Transposta tal confusão, cumpre, enfim, atentar ao que diz respeito à justiça e à moralidade individualmente consideradas. É por meio do apelo à distinção entre deveres de obrigação perfeita e imperfeita que Mill constrói sua argumentação: “os deveres de obrigação perfeita são os que geram, numa ou em várias pessoas, um direito correlativo; os deveres de obrigação imperfeita são as obrigações

---

<sup>18</sup> O acréscimo de Lyons acerca de tal imbricação, constante e assertivamente reforçada pela exposição milliana, é bem-vindo: “Mill sustenta que ‘a essência da lei’ é ‘a ideia de sanção penal’, de modo que ele vincula a ideia do que deveria ser lei à punição justificada. Como ele deixa claro, no entanto, ‘punição’ não se limita a sanções legais; abrange toda a gama de sanções, externas e internas, incluindo a condenação pública e as censuras da própria consciência. Nesse entendimento, Mill observa que ‘punir’ a injustiça é considerado adequado, dá-nos prazer, é o que gostamos de ver em resumo, é considerado justificado. Agora chegamos, pensa Mill, a uma noção distintamente moral. Essa é a ideia de conduta para a qual se justificam sentimentos de culpa. A princípio, parece que Mill vai dizer que essa é a ideia raiz da injustiça. Mas ele rapidamente observa que isso expressa a ideia mais geral de imoralidade, de ação errada, de quebra de obrigação moral” (Lyons, 1994, p. 72-73, tradução livre nossa).

morais que não dão origem a direito algum” (Mill, 2000, p. 254). A beneficência e a caridade (como outras obrigações) albergam-se neste último tipo; a justiça, no primeiro. Esta se destaca em função da *titularidade específica* (“a idéia de um direito pessoal de um título que pertence a um ou mais indivíduos” (Mill, 2000, p. 254), do *malefício* (“um malefício causado, e uma determinada pessoa a quem se causou o mal” (Mill, 2000, p. 254) e de sua correlação a uma *obrigação moral*: “um direito pertencente a uma pessoa e correlativo a uma obrigação moral” (Mill, 2000, p. 254).

O domínio da justiça compreende não só o que é bom fazer e mau não fazer, mas também o que um indivíduo pode reclamar de nós em virtude de seu direito moral. Ninguém tem direito moral a nossa generosidade ou beneficência, porque não estamos moralmente obrigados a praticar essas virtudes em relação a um indivíduo determinado. [...] Onde quer que haja um direito, há um caso de justiça e não de beneficência; e quem não situar a distinção entre justiça e moralidade em geral onde acabamos de a situar acabará por não fazer distinção alguma entre elas e reduzirá toda a moralidade à justiça (Mill, 2000, p. 254-255).

Os deveres de justiça, os deveres de obrigação perfeita, assim sendo, caracterizam-se pelo fato de que “eles impõem deveres a indivíduos ‘designáveis’, que, correlativamente, têm direitos sobre a atuação ou a abstenção de outros” (Berger, 1979, p. 117, tradução livre nossa). *Existindo o direito, falamos de justiça, e não de beneficência; falando de justiça, remetemo-nos a algo passível de reivindicação pelo indivíduo que advém de seu direito moral*. O sentimento de justiça, sendo decorrência do desejo de punir aquele que causa dano a determinados indivíduos, “nasce espontaneamente de dois sentimentos, ambos naturais no mais alto grau, e que são ou parecem ser instintos: o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia” (Mill, 2000, p. 256). Partindo de uma animalidade comungada no que diz respei-

to à autodefesa, Mill elenca dois traços distintivos, isto é, *humanizadores* subjacentes a tal sentimento: a capacidade de simpatia (“com a totalidade de seres humanos, e até com todos os seres sensíveis”) e uma inteligência superior (“que abre um campo mais amplo ao conjunto de seus sentimentos”) (Mill, 2000, p. 256). No entanto, tal sentimento não se reveste, *per se*, de moralidade: para deixar de ser unicamente um “sentimento natural de retaliação ou vingança” (Mill, 2000, p. 257), é preciso que se concretize

[...] a sua subordinação estrita às simpatias sociais, para esperar e obedecer à solicitação destas. Pois o sentimento natural nos insurgiria indistintamente contra tudo quanto o que a conduta de outros pudesse ter de desagradável para nós; mas, quando adquire, por meio do sentimento social, um caráter moral, só opera num sentido conforme com o bem geral: as pessoas justas se ressentem de um prejuízo causado à sociedade, ainda que esse prejuízo não as atinja, e não se ressentem de um prejuízo causado a elas mesmas, ainda que doloroso, a não ser que tal prejuízo seja daqueles cuja repressão interessa conjuntamente à sociedade (Mill, 2000, p. 257).

Há aí, a partir do extraído, a necessidade de *um aporte qualitativo e social ao sentimento natural de justiça*: embora constitua, *prima facie*, “o desejo animal de reagir ou retaliar um dano ou malefício causado a si mesmo ou àqueles com quem se simpatiza”, ele se moraliza na medida em que os homens, “pela capacidade que possuem [...] de ampliar sua simpatia e pela concepção humana de egoísmo inteligente, estende-se de forma que inclui todas as pessoas” (Mill, 2000, p. 259). *O sentimento de justiça natural é, assim, socialmente investido de moralidade através da ampliação da capacidade da simpatia e do aprimoramento do egoísmo inteligente*. Mill parte então para a definição do que entende por direito<sup>19</sup>: “uma pretensão válida a que

<sup>19</sup> A citação de Dalaqua, haurida em sua excelente obra *O Desenvolvimento do Eu: Ética, política e justiça em John Stuart Mill*, merece devida detença: “Apesar de imbricados, os conceitos de ‘justiça’ e ‘direito’ não são idênti-

a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja por força de lei, seja por força da educação e da opinião. [...] Ter um direito é, então, segundo penso, ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender” (Mill, 2000, p. 260). Vale acompanhar aqui seu raciocínio:

E se algum contraditor insiste em me perguntar por que deve a sociedade fazê-lo, não posso dar-lhe nenhum outro motivo senão a utilidade geral. Se essa expressão não nos parece transmitir suficientemente a força da obrigação, nem explicar a energia particular dessa impressão, é porque na composição deste entra não só um elemento racional, mas também um elemento animal, a sede de retaliação; e essa sede deriva sua intensidade, assim como sua justificação moral, do gênero de utilidade extraordinariamente importante e impressionante a que se referem. O interesse que envolvem é o da segurança, o mais vital de todos os interesses, conforme cada um pode bem sentir (Mill, 2000, p. 260-261).

A segurança (ou autopreservação) e os sentimentos que a envolvem ganham, quando cotejados àqueles que se manifestam nos casos mais corriqueiros de utilidade, um relevo verdadeiramente imperativo: “a diferença de grau [...] se converte numa verdadeira diferença de espécie” (Mill, 2000, p. 261). Eis o fundamento de sua prevalência, bem como da distinção entre o sentimento do certo e do

---

cos para Mill. A ‘justiça’ é definida como ‘utilidade social’; ela é aquilo que maximiza o bem-estar social (Mill, 2008 [1863], p. 201). Já o ‘direito’ define-se como aquilo que um indivíduo pode reivindicar como sendo seu (Mill, 2008 [1863], p. 189). Há, portanto, uma diferença sutil entre os conceitos: enquanto o ‘direito’ possui um acento mais individual, a ‘justiça’ é um predicado social. A relação orgânica entre indivíduo e sociedade impede a postulação de hierarquias entre os dois termos. Conquanto o princípio de legitimação último seja o indivíduo, não é lícito afirmar que para Mill o direito vem sempre antes da justiça. Embora o desenvolvimento do indivíduo seja de importância capital para Mill, há momentos em que aquilo que o indivíduo costumeiramente reputa como sendo seu direito é passível de ser alterado pela sociedade (Mill, 2008 [1863], p. 200). De modo análogo à relação entre indivíduo e sociedade [...], em Mill a relação entre direito e justiça é de mútua incitação, e não hierárquica. Como veremos em breve, a relação e a definição dos conteúdos do ‘direito’ e da ‘justiça’ é dialógica e se transforma ao longo do tempo” (Dalaqua, 2018, p. 120).

errado e o de mera conveniência e inconveniência<sup>20</sup>: “o deveria e o seria se transformam em devia; o que é reconhecidamente indispensável se converte numa necessidade moral análoga à física e muitas vezes não inferior a ela em força compulsória” (Mill, 2000, p. 262). O seu peso, sua força de vinculação, decorre do fato de que o “reconhecimento e a aplicação de direitos protegem os interesses de todas as pessoas e, principalmente, o forte interesse em segurança [...]. É em virtude da grande importância para nós das garantias de justiça que os ditames da justiça são tão rigorosos” (Berger, 1979, p. 120, tradução livre nossa). Daí a afirmação milliana: “as regras morais que protegem cada indivíduo dos prejuízos que os outros possam causar-lhe, seja diretamente, seja impedindo sua liberdade de procurar o seu próprio bem [...] fundamentam as obrigações de justiça” (Mill, 2000, p. 270). *Ergo*: “a palavra Justiça designa certas categorias de regras morais que mais estreitamente dizem respeito às condições essenciais do bem-estar humano e que, portanto, são mais rigorosamente obrigatórias do que todas as outras regras de conduta de vida” (Mill, 2000, p. 269). O ponto de inflexão, entretanto, descortina-se agora é o *hic Rhodus, hic salta* do perquirir milliano sobre a justiça, condensado nos dois últimos parágrafos de *Utilitarismo* (cuja reprodução quase integral parece imperiosa, mesmo inevitável):

À luz do que se disse, parece que a palavra justiça designa certas exigências morais que, consideradas em seu conjunto, ocupam na escala da utilidade social um lugar bastante elevado, e são por conseguinte mais rigorosamente

<sup>20</sup> “Mill faz a distinção entre avaliações de conveniência e julgamentos morais: as primeiras dizem respeito à utilidade, as segundas à obrigação. Para mostrar que algo não é moralmente errado, devemos mostrar que não viola uma obrigação moral, e isso não é uma questão de maximizar a utilidade. Mill também sustenta que a justiça é o segmento mais importante da moralidade, envolvendo as obrigações mais pesadas, que se correlacionam com os direitos pessoais. Para mostrar que algo não é injusto, devemos mostrar que não viola direitos” (Lyons, 1994, p. 70, tradução livre nossa).



obrigatórias do que quaisquer outras; embora possam verificar-se casos particulares em que algum outro dever social seja suficientemente importante para nos obrigar a negligenciar as máximas gerais de justiça. [...] Em tais casos, como não chamamos justiça ao que não seja virtude, costumamos dizer, não que a justiça deve dar lugar a algum outro princípio moral, mas que o que é justo nos casos correntes não o é, em virtude desse outro princípio, nesse caso particular. Graças a esse artifício cômodo da linguagem, salva-se o caráter de inviolabilidade atribuído à justiça, e nos livramos da necessidade de afirmar que pode haver injustiças louváveis. [...] A palavra Justiça permanece como designação apropriada a certas condutas, cuja utilidade social é infinitamente mais importante, e que, por essa razão, se impõe de modo mais absoluto e imperativo do que quaisquer outras classes de conduta (ainda que, entre estas últimas, possa haver outras que se imponham mais em casos particulares). Elas devem, portanto, ser salvaguardadas, como naturalmente o são, por um sentimento que as difere destas não somente em grau como em espécie; e que se distinguem, tanto pela natureza mais definida dos seus ditames, como pelo caráter mais austero de suas sanções do sentimento mais moderado que se liga à simples idéia de promover o prazer ou a conveniência dos homens (Mill, 2000, p. 276-277).

Movemo-nos, agora, em território de viva polêmica. Eis a admissão milliana de possibilidade de suspensão ou anulabilidade de certos direitos, uma vez que alguns destes se assentam sobre um tipo de utilidade “que difere em espécie dos tipos de utilidade normais [...] esse tipo de direito pode ser sobrepujado por uma utilidade maior da mesma espécie (mas não por uma utilidade do tipo normal)” (Edmundson, 2006, p. 98)? Mill parece empreender a mesma hierarquização qualitativa outrora reservada aos prazeres (e observada no capítulo II de sua obra), uma vez que reconhece um “tipo de conduta portadora de uma utilidade de ordem superior” (Edmundson, 2006, p. 98) e busca con-

ferir os limites próprios à justiça e à conveniência<sup>21</sup>. Eco da “dimensão sacrificial”<sup>22</sup>, sempiterno espectro a pairar sobre o utilitarismo, quaisquer que sejam as suas eventuais apresentações?

Seja aqui permitido um breve redimensionar de nosso foco sobre o projeto milliano, voltemo-nos agora à sua discussão a respeito dos prazeres e da felicidade. Mill genuinamente oscila entre o epígono e o herético, e o seu *Utilitarismo*, de 1861, do qual aqui nos ocupamos, bem o exemplifica. Já nas primícias deste, ele reafirma, na esteira de Jeremy Bentham (1748-1832) e de seu pai, James Mill

<sup>21</sup> Mas cumpre lembrar com Lyons: “De qualquer forma, parece razoável para Mill sustentar que as obrigações da justiça dizem respeito a interesses que são, em geral, os mais importantes. Como vimos, as apostas devem ser mais altas do que meramente garantir algum incremento marginal de utilidade para justificarmos uma obrigação moral comum no acerto de contas utilitário de Mill. Os riscos e custos das sanções devem ser superados pelos benefícios a serem obtidos com a regra. As apostas devem ser ainda mais altas para justificar uma obrigação de justiça, uma que se correlaciona com um direito moral. Porque custos maiores são associados a essas obrigações do que àquelas sem direitos correspondentes” (Lyons, 1994, p. 83, tradução livre nossa).

<sup>22</sup> Sobre o esforço odisseico de Mill em clarificar a relação entre o utilitarismo e a justiça, Audard diz o seguinte: “as dificuldades de Mill são mais notórias. Com efeito, é obrigado a reconhecer a importância da necessidade de justiça sem que seja possível, aparentemente, reconduzi-la ao princípio de utilidade. O conflito entre imperativo de justiça, no sentido do respeito incondicional pelos direitos e a dignidade igual de cada um, e o imperativo da maior felicidade para o maior número, que pode exigir o sacrifício desses direitos, figura, aliás, no centro dos debates contemporâneos. A fraqueza do utilitarismo de Mill surge aqui. Como não está preocupado com a questão da justiça distributiva, basta-lhe a maximização da satisfação, qualquer que seja a repartição. [...] Hostil, como Bentham, à ideia de direitos naturais e imprescritíveis, Mill esforçar-se por mostrar que o conflito entre o justo e o útil resulta da natureza do sentimento de justiça que é, na realidade, um simples desejo de vingança, mal disfarçado. Educado e socializado, esse sentimento confundir-se-á com a preocupação pela maior felicidade e deixará de entrar em conflito com ela. E Mill deixa, então, transparecer qual é, em definitivo, a sua preocupação dominante ao escrever o *Utilitarismo*: a criação de sentimentos e de motivos favoráveis à utilidade geral, que sejam tão fortes como os suscitados pela justiça, pois que, enquanto não existirem tais sentimentos [...] a transição da felicidade individual para a felicidade geral não se fará e o progresso da sociedade em direção à utilidade estará comprometido” (Audard, 2001, p. 71).

(1773-1836), os pilares característicos e constituintes da corrente moral utilitarista, ao assinalar que a correção das ações é aferida na medida em que “tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e privação de prazer” (Mill, 2000, p. 187). Não obstante, sua pena de súbito faz questão de acrescentar que, a fim de que se alcance uma compreensão capaz de dissipar as névoas espessas e o manto de vitupérios que obstinadamente envolvem o Utilitarismo, “trata-se de saber, em particular, o que está incluído nas idéias de dor e prazer e em que medida esse debate é uma questão aberta” (Mill, 2000, p.187). A correta apreensão do padrão moral utilitarista passa, necessariamente, por tal empreendimento.

É como réplica ao horror dos *raisonneurs* – os bem-pensantes, escandalizados diante de um credo tão declaradamente chão e degradante, desprovido de altivez e nobreza trata-se, lembremo-nos, “de uma doutrina digna apenas dos suínos” (Mill, 2000, p. 187) – que Mill se engaja em conferir à felicidade uma interpretação, em linhas utilitaristas, digna e despida de imputações falsificadoras e, mais fulcralmente, livre de algumas insuficiências ortodoxas de seus predecessores.<sup>23</sup> A primeira de tais imputações, certamente

<sup>23</sup> As palavras de Berlin, aqui sinteticamente reproduzidas, são indispensáveis: “[Mill] Afirma que a felicidade ou utilidade não tem nenhuma valia como critério de conduta, destruindo assim, de um só golpe, a mais soberba reivindicação e, de fato, a doutrina central do sistema benthamita. ‘Pensamos’, diz ele em seu ensaio sobre Bentham (publicado apenas depois da morte de seu pai), ‘que a utilidade ou felicidade são um fim demasiadamente complexo ou vago para se buscar, salvo por meio de vários fins secundários, a respeito dos quais pode haver, e com frequência há, um acordo entre pessoas que diferem no padrão último’. Isso é bastante simples e claro em Bentham. Mas Mill rejeita essa fórmula porque repousa numa falsa concepção da natureza humana. É ‘complexo e vago’ em Mill porque ele amontoa os inúmeros e diversificados (e, talvez, nem sempre compatíveis) fins que de fato os homens perseguem para seu próprio bem, e os quais Bentham ou ignorou ou falsamente classificou sob a égide do prazer: amor, ódio, desejo de justiça, de ação, de liberdade, de poder,

uma das mais célebres, reside em conceber o utilitarismo e o conceito de prazer por ele advogado em linhas animalizantes, fisiológicas e essencialmente indiferentes. Assim irmanados, animais e homens desfrutariam de um mesmo e restrito horizonte de prazer, inexistindo entre eles qualquer critério capaz de efetuar um *distinguo*. Tal acusação, eco multissecular de um *J'accuse* outrora endereçado aos epicuristas e agora compartilhado pelos modernos defensores da utilidade, rui ao se constatar que, entre o prazer animal e a felicidade humana, não se desdobra um *continuum*: “os seres humanos possuem faculdades mais elevadas do que os apetites animais, e uma vez que tomam consciência delas não consideram como felicidade algo que não as satisfaça” (Mill, 2000, p. 188). Na verdade, a hierarquização entre os prazeres obtidos pela mera sensação e os intelectuais, no sentido de clara predominância destes últimos, já manifesta na aurora epicurista, veio a ser reforçada pelo utilitarismo, ainda que, segundo Mill, de maneira insuficiente.

É preciso admitir, entretanto, que em geral os escritores utilitaristas reconheceram a superioridade dos prazeres mentais sobre os corpóreos principalmente pela maior permanência, maior segurança, pelo menor custo etc., dos primeiros ou seja, por suas vantagens circunstanciais, mais que por sua natureza intrínseca. E os utilitaristas conseguiram ganhar completamente sua causa em todas essas questões, embora pudessem ter defendido o lado

---

beleza, conhecimento, sacrifício de si. [...] A letra permanece, mas o espírito a antiga e irredutível concepção benthamita para a qual a felicidade, se não fosse um critério claro e concreto de ação, não era coisa alguma, e seria tão imprestável como o devaneio ‘transcendental’ intuicionista que pretendia substituir o verdadeiro espírito utilitarista havia debandado”. (Berlin, 2000, XVII-XVIII). De igual monta, apresenta-se a sugestão de Rawls: “[...] sugiro podermos considerar cada capítulo de Utilitarianism como a tentativa de Mill reformular parte da doutrina de Bentham e do seu próprio pai para satisfazer as suas objeções a ela [...]. Mill professa ser sempre um utilitário e estar a rever a doutrina partindo de dentro, por assim dizer. Um aspecto controverso acerca destas revisões é se são realmente consistentes com o utilitarismo, dada uma caracterização razoavelmente geral deste último, ou se contam para uma doutrina substancialmente diferente e, se assim for, que doutrina” (Rawls, 2013, p. 300-301).

contrário e, por assim dizer, o fundamento elevado, com total consistência. É perfeitamente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de algumas espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras. Enquanto na avaliação de todas as outras coisas a qualidade é tão levada em conta quanto a utilidade, seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres dependesse unicamente da quantidade (Mill, 2000, p. 188-189).

Divisa-se aí um significativo marco da evolução de Mill frente aos postulados utilitaristas tradicionais: a introdução de uma diferença qualitativa, e não unicamente quantitativa, na avaliação dos prazeres, distinção inexistente no cálculo felicífico benthamita e em seu rol de variáveis. *Trata-se da afirmação de uma superioridade qualitativa, que se radica na natureza intrínseca dos prazeres, em oposição à mera quantidade.* A qualidade, o elemento que torna o prazer em questão mais valioso, ganha contorno a partir do consenso e da preferência das pessoas quando contraposto a outro prazer: “de dois prazeres, se houver um que seja claramente preferido por todos ou quase todos os que experimentaram um e outro, independentemente de qualquer sentimento ou obrigação moral a preferi-lo, este será o prazer mais desejável” (Mill, 2000, p. 189).

A avaliação qualitativa, a definição do prazer mais valioso, exige, portanto, uma capacidade de distinção que só pode vir à tona quando e se assentada em uma *familiaridade compartilhada*, na medida em que “os igualmente familiarizados com ambos os prazeres e igualmente capazes de apreciar e desfrutar um e outro preferem de maneira mais acentuada o que dá vida a suas faculdades mais elevadas” (Mill, 2000, p. 189). À familiaridade compartilhada acrescentem-se ainda, e a teor do trecho reproduzido, a vedação de que a preferência seja influenciada pelo sentido da obrigação moral e a predominância da natureza intrínseca dos prazeres frente às vantagens circunstanciais e às consequências decorrentes. Uma preferência assim constituída, informada

pela familiaridade e pela capacidade de apreciação, é o que confirma o fato de que, sendo “um ser provido de faculdades superiores exige mais para ser feliz”, o homem, não obstante os riscos alcoviteiros e as ameaças que o espreitam, “não pode jamais desejar realmente afundar num nível de existência que sente ser inferior” (Mill, 2000, p. 190). Uma vida desprovida da articulação entre prazeres e faculdades superiores apresenta-se como degradação. O gérmen de tal vedação ao degradar-se, ao corromper-se, radica-se num “senso de dignidade, que todos os seres humanos possuem sob uma forma ou outra, e que para alguns corresponde, embora não em proporção exata, a suas faculdades superiores” (Mill, 200, p. 190-191). De múltiplas explicações possíveis e por sua pena elencadas, é justamente à dignidade que Mill confere primazia. O argumento de Rawls a tal respeito é bem-vindo e frutífero:

Diz ainda que podemos atribuir ao orgulho a relutância de levar essa vida, ou ao amor pela liberdade e independência pessoal, ou mesmo ao amor pelo poder. Mas Mill julga que a explicação mais apropriada reside num sentido de dignidade que todos os seres humanos possuem em proporção ao desenvolvimento das suas faculdades superiores [...]. Presumo que queira dizer o seguinte: na proporção ao grau em que as faculdades superiores forem concretizadas, através de formação e educação adequadas, e o seu desenvolvimento não foi atrofiado por condições debilitadas ou falta de oportunidade, para não falar de circunstâncias hostis (Rawls, 2013, p. 309).

Tal *sentido de dignidade*, que é comum a todos, conforme a variação de sua intensidade, também é responsável por traçar a linha entre *felicidade* e *contentamento*: a primeira radica-se na busca, sempre imperfeita, de prazeres superiores condizentes às capacidades de seu deleite; o segundo, por sua vez, calca-se nos prazeres inferiores e, portanto, passíveis de satisfação mais imediata e aparentemente completa. É em defesa da primeira, da *felicidade*, que

Mill insculpe a célebre frase: “É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um porco satisfeito. E se o tolo ou o porco têm opinião diversa, é porque conhecem apenas um lado da questão: o seu. A outra parte, em compensação, conhece os dois lados” (Mill, 2000, p. 191).

Se a *fruição dos prazeres superiores* (majoritariamente intelectuais, mas não apenas) por meio das faculdades elevadas *é condicionada por uma familiaridade* (o que implica um *prévio conhecimento a respeito dos prazeres, tanto superiores como inferiores*, isto é, *uma capacidade de experimentá-los em suas duas classes para só então hierarquizá-los*), então encontram-se alijados de tal possibilidade aqueles cuja experiência se desdobra unilateralmente no âmbito de inferioridade. Sinal irrefutável da baixeza humana, de seu aviltamento? Por certo, mas com um adendo, indicado, aliás, pelo próprio Mill: “não creio, porém, que muitos dos que experimentam essa transformação [...] escolham voluntariamente esse tipo inferior de prazer em detrimento de prazeres elevados” (Mill, 2000, p. 192). *A crítica à infâmia da degradação socialmente erigida e perpetuada*<sup>24</sup> aqui alça voo:

<sup>24</sup> Daí a interpretação defendida por Rawls: “Crucial em toda a doutrina de Mill é a ideia de que só sob organizações sociais justas e livres é que o critério de preferência evidente poderá ser convenientemente aplicado. Tenhamos em mente que este critério envolve avaliar que um prazer, ou atividade, é superior a outro em termos de qualidade e mais adequado (e neste sentido melhor) a um ser com faculdades superiores. Este último faz a ligação com o princípio de dignidade. Isto tem a consequência assinalável de que na ausência de organizações justas e livres, não há simplesmente forma de a sociedade adquirir conhecimentos e informações específicas que iria precisar para maximizar a utilidade no sentido de Mill. [...] é somente sob estas instituições que os indivíduos, sozinhos ou juntamente com outros, podem educar e desenvolver as suas faculdades de formas que melhor se adequam ao seu caráter e inclinação” (Rawls, 2013, p. 355). O próprio Mill reitera o entrave socialmente constituído à obtenção da felicidade e desnuda quaisquer tentativas de uma sua naturalização: “[...] ninguém cuja opinião mereça um minuto de consideração pode duvidar de que a maioria dos grandes males absolutos do mundo sejam em si mesmos removíveis e

A capacidade para experimentar os sentimentos mais nobres é, em muitas naturezas, uma planta extremamente frágil que, não apenas por influências hostis, como também por mera falta de alimento, morre muito facilmente. [...] Os homens perdem suas aspirações elevadas como perdem seus gostos intelectuais porque não têm tempo nem oportunidade para satisfazê-las; e se entregam a prazeres inferiores não porque deliberadamente os preferam, mas porque ou são os únicos a que têm acesso, ou são os únicos de que são capazes de desfrutar por algum tempo (Mill, 2000, p. 192).

O juízo dos prazeres, inferiores e superiores, pauta-se pela maior apazibilidade de suas sensações e os únicos juízes capazes e legitimados a mensurá-la são aqueles seres que, efetivamente, possuem acesso, conhecem e experimentam os prazeres em sua dúplici categorização.<sup>25</sup> O Princípio da Maior Felicidade, que visualiza e almeja não apenas a felicidade do agente isolado, mas a maior soma de felicidade conjunta, aponta como fim último a ser perseguido uma existência imbuída do mínimo possível de dor e do máximo de prazer, este considerado em seus aspectos quantitativo e qualitativo. A consideração deste último, como vimos, é uma das grandes contribuições de Mill ao aprimoramento da corrente utilitarista, e sua determinação consiste na “preferência manifestada pelos que, em razão

---

serão, se as questões humanas continuarem a se aperfeiçoar, afinal reduzidos a limites estreitos. É possível erradicar completamente a pobreza, em qualquer sentido que implique sofrimento, por meio da sabedoria da sociedade, combinada com o bom senso e a providência dos indivíduos. [...] Em resumo, todas as grandes fontes do sofrimento humano são em grande medida e, algumas delas, quase inteiramente dominadas pelo cuidado e a atenção humanos” (Mill, 2000, p. 199).

<sup>25</sup> A competência ao juízo dos prazeres pressupõe, como bem salienta Gontijo, um fundo inextirpável de igualdade: “[...] sustentando que o suposto elitismo de Mill é apenas uma constatação do estado imperfeito em que a sociedade se encontrava (e ainda se encontra), na qual nem todos os agentes estariam aptos a julgar adequadamente os prazeres. Mill é, na verdade, um igualitarista que, apesar de ser um liberal que combate o paternalismo e as mais diversas formas de tirania, argumenta que a sociedade deve oferecer a todos os agentes a oportunidade de se tornarem capazes de satisfazer às condições necessárias para ser um juiz competente” (Gontijo, 2013, p. 293).



das oportunidades proporcionadas por sua experiência, em razão também de terem o hábito de tomar consciência de si e praticar a introspecção” (Mill, 2000, p. 194).

A felicidade, aos olhos de Mill, se não se mistura ao contentamento, tampouco se rende ao arrebatamento extático de extremos: é tecida, antes, por “momentos de êxtase numa existência constituída de poucas dores transitórias, muitos e variados prazeres”<sup>26</sup> e alicerça-se “sobre a idéia de não esperar da vida mais do que ela é capaz de conceder” (Mill, 2000, p. 196). Tal existência, legítimo modo de vida, embora passível de fruição por parte considerável dos homens, vê sua plena extensão negada: “a deplorável educação, os deploráveis arranjos sociais são, atualmente, o único obstáculo real a que quase todos a realizem” (Mill, 2000, p. 196).

O egoísmo é enquadrado por Mill como causa fundamental de uma vida insatisfatória e o mesmo vale para a ausência de cultivo intelectual. A preocupação com o *Cultivo de Si* não constitui apanágio de sábios, mas se insinua “a qualquer espírito para o qual se abriram as fontes do conhecimento e que aprendeu, em grande medida, a exercer suas faculdades” (Mill, 2000, p. 197). O homem que se engaja em seu semear acaba por desvendar um “interesse inesgotável em tudo o que o rodeia: nos objetos da natureza, nas obras de arte, nas criações da poesia, nos incidentes da história, nos caminhos pretéritos e presentes da humanidade, e em suas perspectivas para o futuro” (Mill, 2000, p. 198). A ênfase milliana no cultivo do espírito, de suas faculdades e empreendimentos intelectuais, reveste-se

---

<sup>26</sup> Uma vez mais, Rawls: “[...] a felicidade como derradeira finalidade é um modo (ou forma) de existência um modo de vida que inclui em grau e variedade adequados um lugar apropriado tanto para os prazeres superiores como para os inferiores, ou seja, um lugar apropriado para o exercício quer das faculdades superiores quer das inferiores na devida ordem de atividades agradáveis” (Rawls, 2013, p. 304).

de uma importância única e remete-nos ao ano de 1826, seu convulsionado *annus mirabilis*, e às profundas reverberações em sua vida e pensamento<sup>27</sup>. É o que se pode extrair de seu próprio testemunho. Eis o que ele afirma no corpo de sua *Autobiography*:

Eu, pela primeira vez, dei o lugar devido, entre as primeiras necessidades do bem-estar humano, à cultura interna do indivíduo. Eu deixei de conferir uma importância

<sup>27</sup> O cultivo de si, do qual Mill abeberar-se-á, impelido pelos desdobramentos da crise de 1826 que tão profundamente o marcou, nos círculos saint-simonianos e românticos (especialmente no entorno de figuras como Wordsworth, Coleridge e Carlyle), merece destaque, vez que consubstanciou esforço, na lição sempre oportuna de Audard, de “reavaliar em profundidade o sentido da doutrina utilitarista para nela conceder um lugar central à individualidade e à autonomia pessoal [...] Em 1826, Mill descobre então, segundo a lição de Coleridge, que a vida humana, para ser boa, deve basear-se na cultura do Si, no desenvolvimento das nossas potencialidades e inclinações, bem como naquilo a que chama, na linha de Aristóteles, o ‘carácter’, independentemente da busca imediata do prazer” (Audard, 2001, p. 67-69). Talvez seja oportuno, ao aproveitar o ensejo, salientar o papel desempenhado e fartamente reconhecido pelo próprio Mill (2009, p. 251) pelo conceito fundamental de *Bildung*, que, como Merquior salienta com asseio, remete-nos a um dos luminares mais significativos do humanismo e romantismo alemães, Wilhelm von Humboldt: “No livro *Sobre os Limites da Ação do Estado*, Humboldt exprimiu um tema liberal profundamente significativo: a preocupação humanista de formação da personalidade e aperfeiçoamento pessoal. Educar para a liberdade, e libertar para educar esta era a ideia da *Bildung*, a contribuição goethiana de Humboldt à filosofia moral. O ideal da *Bildung* é incrivelmente importante na história do liberalismo. Além de exercer forte influência em pensadores liberais que deixaram sua marca, como Constant e John Stuart Mill, ele é a estrutura lógica por trás de um conceito alemão de liberdade que tem por muito tempo prevalecido. O conceito está estreitamente ligado à liberdade política porque também salienta a autonomia; contudo, não gira em torno da participação política, mas em torno do desdobramento do potencial humano” (Merquior, 2014, p. 56-57). Ademais, a ênfase adicional de Shapiro é de todo bem-vinda: “Ele citava, com aprovação, o humanista romântico alemão Wilhelm von Humboldt (1767-1837) para defender que ‘a finalidade do homem... consiste no mais elevado e harmonioso desenvolvimento de suas faculdades num conjunto completo e coerente’. O desenvolvimento da originalidade requer ‘o vigor individual e a múltipla diversidade’, que nasce da ‘liberdade e variedade de situações’. Para Mill, ‘é privilégio e condição própria do ser humano, tão logo alcance a maturidade de suas faculdades, usar e interpretar a experiência à sua maneira’. Mill acreditava que a autonomia individual era insuficientemente valorizada nas democracias [...] mas não tinha nenhuma dúvida quanto ao seu valor intrínseco” (Shapiro, 2006, p. 72-73).

quase exclusiva ao ordenamento de circunstâncias exteriores e ao treinamento do ser humano para a especulação e a ação. Eu tinha agora aprendido pela experiência que as suscetibilidades passageiras precisavam ser cultivadas da mesma maneira que as capacidades ativas, e requeriam tanto ser nutridas e enriquecidas como guiadas. Eu não perdi de vista ou subestimei, nem por um instante, aquela parte da verdade que eu havia visto antes; eu nunca me tornei infiel à cultura intelectual ou cessei de considerar o poder e a prática da análise como uma condição essencial para a melhoria tanto individual como social. Mas eu pensei que ela possuía consequências que requeriam correção por meio da junção de outros tipos de cultivo. A manutenção de um equilíbrio devido entre as faculdades agora me parecia de primeira importância. O cultivo dos sentimentos tornou-se um dos pontos primordiais em meu credo ético e filosófico. E meus pensamentos e inclinações voltaram-se, em um grau crescente, para o que quer que parecesse capaz de ser instrumental para aquele objetivo (Mill, 2009, p. 143-144, tradução livre nossa)<sup>28</sup>.

De modo que “cada um que possuir essa quantidade moderada de requisitos morais e intelectuais será capaz de levar uma existência invejável, por assim dizer” (Mill, 2000, p. 198). O enfoque especial dedicado por Mill não colhe frutos de um fausto acaso, tendo em vista que “importa ter presente esta análise da individualidade e da pluralidade dos fins na cultura e o desenvolvimento do Si para melhor

<sup>28</sup> No original: “I, for the first time, gave its proper place, among the prime necessities of human well being, to the internal culture of the individual. I ceased to attach almost exclusive importance to the ordering of outward circumstances, and to the training of the human being for speculation and for action. I had now learnt by experience that the passing susceptibilities needed to be cultivated as well as the active capacities, and required to be nourished and enriched as well as guided. I did not, for an instant, lose sight of, or undervalue, that part of the truth which I had seen before; I never turned recreant to intellectual culture, or ceased to consider the power and practice of analysis as an essential condition both of individual and of social improvement. But I thought that it had consequences which required to be corrected, by joining other kinds of cultivation with it. The maintenance of a due balance among the faculties now seemed to be of primary importance. The cultivation of the feelings became one of the cardinal points in my ethical and philosophical creed. And my thoughts and inclinations turned in an increasing degree towards whatever seemed capable of being instrumental to that object” (Mill, 2009, p. 143-144).

compreender [...] a célebre distinção de Mill entre os prazeres intelectuais e os prazeres sensuais” (Audard, 2001, p. 69). Eis um ponto que, pensamos, merece devido relevo para a compreensão da felicidade e dos prazeres em Mill, especialmente em razão das críticas ainda hoje a seu projeto dirigidas.

Esta adoção da diferenciação qualitativa entre os vários tipos de prazer e utilidade pôde tornar a filosofia utilitarista mais atraente para aqueles que se indignavam com seu aparente filistinismo, mas a custo dessa concessão é bastante alto. Conforme observou o eminente filósofo moral vitoriano Henry Sidgwick, a admissão de distinções qualitativas entre os tipos de prazer enfraqueceria o utilitarismo, reintroduzindo controvérsias intuitivas sobre qual prazer seria superior ou inferior, e, ao fazê-lo, acabaria com a capacidade do utilitarismo para arbitrar entre exigências morais conflitantes em vez de reduzi-las a termos comuns, comensuráveis, o utilitarista seria obrigado a admitir a possibilidade de recorrer a algo diferente da utilidade para a solução de questões morais. E, se uma determinada questão moral não pode ser resolvida pela utilidade e sim pela intuição, por que o mesmo não poderia acontecer com todas elas? Mill, então, ao observar que a diferença de grau de utilidade entre as utilidades comuns e a da autopreservação é na verdade uma diferença de espécie, está prestes a fazer um ajuste bastante grande em seu utilitarismo. Além disso, há outra questão a ser respondida: essa diferença específica confere aos direitos prioridade absoluta sobre as exigências da utilidade? Mill não vai tão longe (Edmundson, 2006, p. 97).

Pois, lembremo-nos, a questão espinhosa assim se apresenta: Mill parece empreender a mesma hierarquização qualitativa destinada aos prazeres em sua consideração a respeito da justiça e sua utilidade *superior*, capaz de distinguir a esfera do *justo* daquela relativa ao *conveniente*. É um ponto nevrálgico do utilitarismo ainda hoje palpável e que, por certo, não deixa de reverberar em Mill. O intento que aqui desbravamos, ainda que erigido sobre bases precárias, de buscar apreender alguns caracteres essenciais

da concepção milliana da justiça, não pode, parece-nos, vir desacompanhado de uma consideração (agudamente panorâmica) da crítica endereçada ao utilitarismo por aquele que reconstituiu ao esforço teórico sobre a justiça um papel de centralidade. Referimo-nos, é claro, a John Rawls (1921-2002), e mais especificamente à sua *Uma Teoria da Justiça* (1971).<sup>29</sup> Tomamos a liberdade de reproduzi-lo:

A característica surpreendente da visão utilitarista da justiça reside no fato de que não importa, exceto indiretamente, o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos assim como não importa, exceto indiretamente, o modo como um homem distribui suas satisfações ao longo do tempo. A distribuição correta nos dois casos é aquela que permite a máxima realização. A sociedade deve distribuir seus meios de satisfação, quaisquer que sejam, direitos e deveres, oportunidades e privilégios, e várias formas de riqueza, de modo a conseguir, se possível, esse grau máximo. Mas por si só nenhuma distribuição de satisfação é melhor que outra, excetuando-se que a distribuição mais uniforme deve ser preferida em situações de impasse. É verdade que certos preceitos de justiça ditados pelo senso comum, particularmente aqueles que se referem à proteção de liberdades e direitos, ou que expressam reivindicações de mérito, parecem contradizer esse entendimento do ponto de vista. Mas uma visão utilitarista de explanação desses preceitos e de seu caráter aparentemente persuasivo mostra que, segundo a experiência, esses preceitos deveriam ser rigorosamente respeitados e só deveriam ser abandonados em circunstâncias excepcionais, se a soma de vantagens

<sup>29</sup> A teor da magnitude (ainda hoje inquestionável) dos desdobramentos rawlsianos, o comentário de Guillaume é singularmente oportuno: “Isaiah Berlin, interrogando-se em 1961 sobre a vitalidade da teoria política, pôde concluir, não sem alguma apreensão, que nenhuma obra importante tinha sido publicada no decurso do século XX. Alguns anos mais tarde, em 1975, James Fishkin e Peter Laslett observavam no prefácio da sua publicação periódica que essa afirmação passara a ser falsa: ‘Deixou de ser verdade em 1971 quando John Rawls publicou *Uma Teoria da Justiça*’. A publicação desta obra é de facto um acontecimento intelectual fora do comum [...]. Os seus argumentos e as suas conclusões não são unanimemente aceites, longe disso. Mas como escreve Robert Nozick, tudo se passa como se um filósofo da política já não pudesse ser legítimo senão na condição de escolher entre duas opções: situar-se no quadro da teoria rawlsiana ou justificar a sua recusa” (Guillaume, 2001, p. 257).

precisar ser maximizada. Todavia, como acontece com todos os outros preceitos, os da justiça derivam do único objetivo que é o de atingir o saldo máximo de satisfações. Assim em princípio não há razão para que os benefícios maiores de alguns não devam compensar perdas menores de outros; ou, mais importante, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um bem maior partilhado por muitos (Rawls, 2000, p. 27-28).

De modo que “para Rawls, respeitar o bem implica tomar cada pessoa individualmente e como portadora de direitos e deveres que não podem ser alienados em função da maximização desse mesmo bem” (Dalsotto, 2013, p. 65). A crítica de Rawls intenta vedar o abandono dos princípios da justiça em favor da utilidade. De outra banda, e ainda tomando suas iluminações por norte, o “utilitarismo clássico, comumente denominado como ética do altruísmo perfeito, sustenta uma visão de cooperação social a partir de um princípio de escolha de um único homem, válido para todos os demais” (Dalsotto, 2013, p. 73) que não confere a devida atenção ou seriedade às diferenças existentes entre as pessoas<sup>30</sup>. A arquitetura rawlsiana concebe, ao contrário do utilitarismo, “a relação entre o bem e o correto de forma não-instrumental, visto que a ação correta é aquela que respeita o bem em questão, mesmo que, ao respeitá-lo,

<sup>30</sup> “[...] a maneira mais natural de chegar ao utilitarismo (embora não seja, é óbvio, a única) é adotar para a sociedade como um todo os princípios da escolha racional utilizados para um único ser humano. Reconhecendo isso, logo se entende o lugar do observador imparcial e da ênfase na solidariedade na história do pensamento utilitarista. É de fato por meio da concepção do observador imparcial e do uso da identificação solidária na orientação de nossa imaginação que o princípio adequado para um único ser humano se aplica à sociedade. É esse observador que é concebido como realizador da necessária organização dos desejos de todas as pessoas num único sistema coerente de desejos; é por meio dessa construção que muitas pessoas se fundem numa só. Dotado de poderes ideais de solidariedade e imaginação, o observador imparcial é o indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os experimenta como se fossem de fato seus. Desse modo ele avalia a intensidade desses desejos e lhes atribui seu peso apropriado no sistema único de desejos cuja satisfação o legislador ideal tenta então maximizar com o ajuste das regras do sistema social” (Rawls, 2000, p. 29).

deixe-se de promovê-lo em maior quantidade no mundo” (Dalsotto, 2013, p. 64). A crítica de Rawls merece, é certo, uma consideração mais adequada e minuciosa tarefa que extravasa sensivelmente as capacidades e limites destas linhas. Mas a sua referência é indispensável, ainda que *en passant*, e qualquer estudo acerca do utilitarismo que pretenda ignorá-la parece-nos infalivelmente destinado ao fracasso.

No entanto, e agora no lastro de Dalaqua, talvez seja interessante replicar que, para Mill, “maximizar a utilidade social é precisamente proteger a justiça. Justiça, em suma, é utilidade social” (Dalaqua, 2014, p. 65, tradução livre nossa). Trata-se, portanto, de perspectivar o modo de definição de justiça e o papel em seu seio desempenhado ou não pela utilidade. É imperioso fazê-lo porque, “se justiça e utilidade são valores dissociados um do outro, eles podem colidir. Quando eles de fato colidem, teremos de tomar uma decisão difícil, e decidir qual valor sacrificaremos e qual valor promoveremos”, mas isso ocorrerá em virtude de uma situação bastante específica: “justiça e utilidade podem estar em desacordo apenas se estiverem desconectadas” (Dalaqua, 2014, p. 63, tradução livre nossa).

Ouve-se incessantemente que a Utilidade é um critério incerto, que cada pessoa interpreta de um modo diverso, e que não há segurança a não ser nos decretos imutáveis, indestrutíveis e incontestáveis da Justiça, os quais são evidentes em si mesmos e independem das flutuações da opinião. Isso nos levaria a supor que, nas questões relativas à justiça, não há espaço para controvérsias; que, se aceitássemos isso como regra, suas aplicações a qualquer caso determinado suscitariam tão poucas dúvidas como uma demonstração matemática. Mas isso está longe da verdade. Há tantas divergências de opinião e tantas controvérsias a respeito do que seja justo, como a respeito do que seja útil para a sociedade. Não somente as nações e os indivíduos diferentes têm distintas noções de justiça, mas, no espírito de um mesmo indivíduo, a justiça não se traduz por uma única regra, princípio ou máxima únicos, mas por muitas, que nem sempre coincidem com seus

ditames; para escolher entre elas, o indivíduo se orienta ou por algum critério estranho, ou por suas preferências pessoais (Mill, 2000, p. 262-263).

As névoas de incerteza (ou incompreensão) que revestem a Utilidade são aqui submetidas, num legítimo *tour de force* milliano, a uma conversão: de debilidade crônica e fonte de insegurança, passam a constituir um mérito, um chamado a romper com a crença multissecular (e denunciada por Mill já nas primícias, lembremo-nos) de que a Justiça só é segura, só é possível, “nos decretos imutáveis, indestrutíveis e incontestáveis”, “evidentes em si mesmos” e asepticamente independentes das “flutuações da opinião”, ou seja, de uma concepção de justiça que só lograria medrar no solo infértil, pedregoso, no qual “não há espaço para controvérsias”, mas unicamente o reconhecimento da possibilidade de sua aplicação como “demonstração matemática” (Mill, 2000, p. 262). Ora: “baseada em uma natureza dinâmica, a justiça milliana é mutável. Para Mill, os preceitos de justiça se alteram ao longo do tempo” (Dalaqua, 2018, p. 126)<sup>31</sup>. A crítica rawlsiana, ainda que dirigida (e como expressamente declarado *in limine* por seu

---

<sup>31</sup> “A ‘utilidade, como os preceitos de toda arte prática, é passível de aperfeiçoamento indeterminado, e, em um estado progressivo do espírito humano, seu aperfeiçoamento realiza-se perpetuamente’ (Mill, 2008 [1863], p. 156). O que é útil e justo para a geração presente não necessariamente o será para a geração futura. De acordo com Mill (CW XVIII, p. 233), para descobrir se uma ação é justa, isto é, para saber se ela é condizente com a utilidade, ‘requer-se discussão’. Para o autor (CW XVIII, p. 233), o princípio da utilidade e a justiça são estabelecidos dialogicamente e devem estar sempre ‘abertos à discussão’ [...]. Definir o justo e o útil de maneira perene seria contraproducente para Mill porque obstruiria o aperfeiçoamento da utilidade, que ‘realiza-se perpetuamente’ (Mill, 2008 [1863], p. 156). Porque não cristaliza a utilidade, a justiça e o direito, o pensamento de Mill concebe espaço para acomodar novas demandas sociais. Conforme o tempo avança, determinado preceito de justiça pode vir a caducar ou ainda transformar-se em entrave para a realização da felicidade de algumas pessoas. Por isso mesmo, a utilidade, a justiça e o direito devem estar sempre abertos à discussão (CW XVIII, p. 233)” (Dalaqua, 2018, p. 126-127).



autor) ao utilitarismo enquanto *genus*<sup>32</sup>, não deixa, é claro, de provocar profundas reverberações na tentativa de aprimoramento de Mill, muito embora esta seja, como vimos, sensivelmente elevada e depurada dos elementos de filistinismo que tão abundantemente grassavam nos escritos de seus antecessores. A réplica por Dalaqua ofertada insinua outros caminhos: confere à justiça milliana uma dignidade que lhe é própria.

Familiarizado com a crítica de Bentham, o autor sabia que seria prepotente da parte de um filósofo querer ditar os princípios de justiça de uma vez por todas para a sociedade. Em vez de nos impor um conjunto de princípios absolutos que jamais podemos contestar, Mill quer que deliberemos uns com os outros e estabeleçamos, por conta própria, quais princípios nos são mais conducentes à utilidade. Em uma sociedade como a nossa, imbuída de uma história particular, cindida por certos problemas, quais princípios melhor realizam a justiça? É essa a questão que *Utilitarianism* nos convida a debater. Findada a leitura de *Utilitarianism*, o que se percebe é que zelar pela justiça requer coragem suficiente para, em circunstâncias excepcionais, quebrar os preceitos que comumente se reputam como justos. A obediência cega a máximas intransigíveis não condiz com a justiça. A virtude da justiça exige uma sensibilidade crítica que saiba reconhecer os momentos em que, por exemplo, o preceito “não roubarás” se descola da justiça. Os costumes e preceitos recomendados pela comunidade, assim como as leis civis instituída pela autoridade civil, geralmente estão de acordo com a justiça. No entanto, a lei civil e o costume podem descolar-se da justiça. É nessas situações críticas que, segundo Mill, o vocabulário dos direitos morais vem a calhar. Oferecendo um critério de justiça para além do direito vigente, ele nos permite criticar, avaliar e repudiar a lei civil ou o costume que atenta contra a individualidade (Dalaqua, 2018, p. 127-129).

<sup>32</sup> “Há muitas formas de utilitarismo, e o desenvolvimento dessa teoria tem continuado nos últimos anos. Não farei aqui um levantamento de suas formas nem levarei em conta os numerosos aperfeiçoamentos encontrados em discussões contemporâneas. Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e conseqüentemente a todas as suas diferentes versões” (Rawls, 2000, p. 24).

São insinuações de ímpar fecundidade. Julgamos que a consideração a ser ofertada nestas linhas derradeiras é por Nussbaum sintetizada com adequação: a filosofia de Mill “frustra os filósofos que procuram uma solução ordenada para as muitas tensões que introduz no sistema utilitarista. Mas provou-se atraente ao longo dos tempos porque contém uma consciência sutil da complexidade humana com a qual poucas obras filosóficas podem rivalizar” (Nussbaum, 2005, p. 182, tradução livre nossa). Um esforço de apreciação encontra-se, ainda que precário e sumário, como o desenvolvido nestas linhas, gostaríamos de acreditar, assim justificado.

## Referências

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AUDARD, Catherine. A tradição utilitarista: Bentham, Mill e Sidgwick. In: RENAUT, Alain (org.). **História da Filosofia Política: as críticas da modernidade política**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2001. p. 43-79. 4 v.

BERCER, F. R. John Stuart Mill on Justice and Fairness. **Canadian Journal of Philosophy**, 9 (supl), p.115-136, 1979.

BERLIN, Isaiah. Introdução. In: MILL, John Stuart. **A Liberdade; Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 7-54.

CRISP, Roger. **Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism**. New York, London: Routledge, 1997.

DALAQUA, Gustavo Hessmann. John Stuart Mill vs. John Rawls: uma comparação. **Seara Filosófica**, n. 8, p. 61-69, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/3637/0>. Acesso em: 8 out. 2020.

DALAQUA, Gustavo Hessmann. **O Desenvolvimento do Eu: ética, política e justiça em John Stuart Mill**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

DALSOTTO, Lucas Mateus. **A primazia do justo sobre o bem: as críticas de Rawls ao utilitarismo**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2013.

EDMUNDSON, William A. **Uma introdução aos direitos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GONTIJO, Fernanda Belo. Juízes Competentes, igualitarismo e imparcialidade. *In*: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius. (org.). **Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea**. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 283-295.

GUILLARME, Bertrand. Justiça e Democracia. *In*: RENAUT, Alain (org.). **História da Filosofia Política: as filosofias políticas contemporâneas**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2001. p. 257-321. 5 v.

LYONS, David. Rights, **Welfare and Mill's Moral Theory**. New York: Oxford University Press, 1994.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo: antigo e moderno**. São Paulo: É Realizações, 2014.

MILL, John Stuart. **A Liberdade; Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MILL, John Stuart. **Autobiography**. Auckland, New Zealand: The Floating Press, 2009.

NUSSBAUM, Martha C. Mill between Bentham and Aristotle. *In*: BRUNI, L.; PORTA, P. **Economics and Happiness**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. **Palestras sobre a história da filosofia política**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2013.

SHAPIRO, Ian. **Os fundamentos morais da política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHKLAR, Judith N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University Press, 1990.

# BREVES NOTAS SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA EM BERGSON

LUCAS TAUFER

I<sup>33</sup>

Podemos dizer que, para Henri Bergson, tudo o que é se inscreve no evoluir do impulso da vida, sendo cada um dos modos de apresentação e de organização dos corpos e dos entes momentos e atualizações desse *élan* vital, que inexoravelmente progride em seu mister. Sua manifestação e configuração ocorrem em cada situação, de acordo com os desdobramentos permitidos ou proibido pelas circunstâncias conformadas em favorecimentos ou obstáculos a tal marcha. Exemplificado pela metáfora dos estilhaços de uma granada que explodiu, os quais, por sua vez, passam a explodir e gerar novos estilhaços e assim sucessivamente, o progresso da vida se faz pelas escolhas que o impulso que a caracteriza faz a cada nova bifurcação encontrada. Cada um de tais instantes, prenhes de aspectos específicos, põe-se como um desafio aos desenvolvimentos do *élan*, sendo que este responde justamente na efetivação ou não de tendências já originalmente determinadas em cada tipo de ser que se defronta com tais oportunidades.

Para as manifestações vitais de tipo vegetal, por exemplo, vêm a ser prementes as tendências do que Bergson chama de *torpor*: ainda que predominantemente determinados pelos aspectos biológicos intrínsecos aos corpos dos entes vivos naturais não animais, condição de atualização

<sup>33</sup> Nesta seção, realizamos uma incursão panorâmica sobre a reflexão moral bergsoniana, tratando de tematizar reduzida e esquematicamente o plano da obra em sua articulação interna, cf. Bergson, Henri, *As duas fontes da moral e da religião*, traduzido por Nathanael C. Caixeiro, editado pela Zahar em 1978, tendo sido publicado originalmente em 1932.

das tendências de fixidez e de imobilidade, visto que são fundamentais, outras disposições que virão a caracterizar outras formas de vida ali estão também registradas como tendências, em que pese não efetivadas. Distintamente, em formas de vida naturais animais não humanas, aparecem como realizadas outras tendências, para além dessas supra-mencionadas. É próprio da vida animal, com sua expressão mais elevada na condição dos animais de vida social, como tipificado por nosso filósofo na categoria dos himenópteros (abelhas, formigas e cupins, por exemplo), a atualização da tendência do *instinto*, propriedade distintiva que o impulso vital imprime em tais entes, levando-os a formas de comportamento padronizadas, regulares e estáveis. Todavia, para o caso do ente vivo natural animal humano, a escolha feita pelo *élan* veio ainda a ser outra. Importa-nos salientar que não se trata do acometimento de um processo composto em etapas a serem cumpridas com vistas a uma finalidade ou de um processo composto por uma determinação originária rígida, inexorável e incontornável.

A concepção bergsoniana, em verdade, vem a criticar as posições do finalismo e do mecanicismo, respectivamente. O destaque para a condição fundamental do impulso vital, como uma instância na qual a vida ou a natureza fazem *escolhas* entre cursos possíveis, pela atualização ou não atualização das tendências já nelas contidas, diante da necessidade de se tomar um dos caminhos possíveis nas várias situações impostas pelo próprio evoluir da vida e da natureza, fez com que o filósofo francês desenvolvesse um corpo teórico distinto das concepções positivistas, de tipo spenceriano, e evolucionistas, de tipo darwiniano. Certamente tais abordagens, correntes de discussão científica prementes na transição entre os séculos XIX e XX, influenciaram-no. Porém, por não se satisfazer com os acometimentos de tais doutrinas porquanto pensamentos

insuficientes no tratamento do fenômeno da *vida*, Bergson veio a culminar em suas reflexões, como as já descritas. Logicamente, este é um resumo, de certo modo ligeiro, grosseiro e reducionista de todo o filosofar bergsoniano. No entanto, este quadro geral tem apenas a intenção de informar quem lê este texto de por onde a reflexão anda, sendo que não nos detemos mais do que este parágrafo no que importa a este ponto.

Retornando à distinção fundamental e caracterizadora dada por Bergson aos seres humanos em detrimento dos demais seres naturais, sejam os vegetais, ou tendentes ao estado de *torpor*, sejam os demais animais, estes, por sua vez, tendentes ao *instinto*, é importante ressaltar que a característica elementar atribuída para o homem é a *inteligência*. Ora, a distinção aqui não tem um intuito qualificador em sentido hierarquizante. Por isso, o emprego dos vocábulos requer um certo detalhamento, ainda que muito breve. Tanto instinto como inteligência têm que ver com os modos pelos quais tais formas de vida por eles caracterizadas lidam com os obstáculos com que se defrontam, mais especificamente no que toca a quais tipos de instrumentos cada um deles acaba por operar. Assim, a vida instintiva vem a operar sempre por instrumentos ditos orgânicos ou naturais, ou seja, já inscritos na formatação bioquímico-física dos corpos que comportam tal modo de viver. Por sua vez, entretanto, a vida inteligente opera a partir de instrumentos citados como inorgânicos ou artificiais, isto é, que não estão desde já comportados nas configurações elementares da matéria dos corpos correspondentes. Então, o que licita aos seres humanos poderem desenvolver instrumentos inorgânico-artificiais como resposta do impulso vital aos desafios impostos pela natureza ao tipo de ente que vêm a ser é uma tendência que aqui se encontra efetivada, o que não ocorre, obviamente, nas outras formas de vida an-

teriormente mencionadas, a saber, a vegetal e a dos demais animais. Trata-se de uma tendência que leva os seres humanos a distinguirem-se fundamentalmente de tais seres e, por isso, escaparem do comportamento repetitivo e estritamente padronizado de organização da vida social e, por conseguinte, estabelecer justamente as condições de premência das individualidades tão próprias à espécie humana. Essa tendência é definida por Bergson como a ação criadora, que sobrevém a se caracterizar nas formas mais desenvolvidas de sua manifestação no fazer artístico, filosófico, moral e religioso.

Para que retomemos a finalidade do estudo que dissemos acima que viria a se ocupar do conceito bergsoniano de democracia, resta-nos dizer que são nas elocubrações sobre as últimas duas formas de manifestação da ação criadora (moral e religião) que encontraremos àquilo que pretendemos nos remeter. Moral e religião, podemos adiantar, compõem o rol das criações humanas lícitas pelo impulso vital à atualização da tendência de inteligência em nossa espécie. Como tais, trata-se de instrumentos inorgânicos com os quais enfrentamos os obstáculos impostos pela natureza no transcurso de nossas vidas, tendo assumido as criações morais e religiosas diversas formas de manifestação ao longo da aventura humana na Terra. E é justamente a respeito da perquirição sobre a gênese de tais atividades tributárias da criatividade inteligente e de suas possibilidades que Henri Bergson aborda em seu seminal ensaio “As duas fontes da moral e da religião”. Com isso, o autor formula um conceito de democracia um tanto quanto distinto das demais conceituações possíveis no rol das discussões ético-políticas da filosofia prática como usualmente concebida. Pela perspectiva bergsoniana, a normatividade ética, ou o fenômeno moral, pode ser geneticamente problematizada a partir de duas linhas distintas, que, notada e respectivamente, dizem respeito ao termo “*as duas fontes*”, apresentadas

já no título de sua obra. Quais seriam, portanto, as duas fontes da moral e da religião? Vejamos.

A primeira delas, diz Bergson, é a pressão comunitária ou social. A normatividade moral encontra-se, assim, como uma expressão das necessidades vitais dos conjuntos humanos associados, tais e quais podem ser encontrados empiricamente nos diversos contextos históricos conhecidos. É o dado histórico que nos demonstra como se dá a integração entre a individualidade e o todo social do qual faz parte. Por exemplo, a analogia sobre como o componente celular de um outro tipo de grupo social encontrado na natureza, como um inseto himenóptero, as formigas, integra-se ao formigueiro de que é parte. De modo recorrente, os indivíduos se conduzem pelos modelos de comportamento já preconizados pelos outros em seu grupo, por meio dos códigos normativos desse mesmo grupo, sendo conformados às suas regulações, apreendendo os valores ali fundamentais e buscando adequar-se a tal horizonte de expectativas quanto às ações permitidas e proibidas por tal sorte de dispositivos prescritivos e proscritivos. Ora, assim, o que vem a fundamentar tal agrupamento social é o hábito, mas não simplesmente o hábito *per se* como rotinização das condutas assimiladas quase automaticamente pelos componentes de tal grupo, mas sim um hábito especial. Este é conceituado por Bergson como o hábito de se assimilar hábitos, instituto que serve não só de alicerce para o erigir e para a sustentação de sociedades coesas, como também de fundamentação exclusiva para o próprio sentido de uma obrigação moral. O filósofo francês não se deixa mentir: a moral da pressão social é a moral do hábito e da obrigação. Mais que isso, é a moral da sociedade *fechada*, a qual pode ser descrita, por sua vez, como um sistema fundado e regido por hábitos que normatizam as ações individuais, com base em uma pressão sobre os comportamentos, visando à



manutenção e à reprodução de um todo social-comunitário estável.

Contudo, seguindo a pista bergsoniana a qual já aludimos, há uma segunda fonte para a moral. O que torna evidente a sua existência é justamente a insuficiência explicativa das teorias oriundas da sociologia positivista, seja de corte mecanicista, seja de corte evolucionista. Tais conjuntos de explicações não conseguem apreender a moralidade humana em sua totalidade e, como quer Bergson, nem mesmo em sua fundamentação mais elementar. Se seguirmos o aparato cientificista rígido do positivismo, não conseguimos fugir de um determinismo estrito: se não há possibilidade de existência moral fora da perseguição de objetivos e da condução da agência humana que não estejam ambos inscritos na constelação de hábitos que uma tal comunidade postula e faz defender até a última instância, não há espaço para a liberdade humana de, a partir da consideração sobre os dados empíricos do mundo, criar novos cursos de ação e novos tipos de códigos de comportamento. Com efeito, a própria variação das manifestações históricas dos hábitos e da tipificação regulatórias de normatividades diversas já demonstra que o determinismo não pode ser absoluto, uma vez que se pode constatar uma espécie de progressão quanto ao estatuto dos próprios hábitos geradores da pressão social. Também não se pode defender o absolutismo das determinações internas aos grupos sociais por outra característica, esta de natureza antropológica. A propriedade de *criar* é, para Bergson, mais do que inerente à condição humana, a própria expressão da vida e da natureza. Sendo o homem portador de tal capacidade e disposição tão distintiva, não é possível relegar exclusivamente ao mero repetir a fundamentação de toda vida agregada. Conjuntamente à evidência histórica da variedade e de certa progressão da consolidação das normas morais, a criativi-

dade humana, estertora da própria liberdade, joga em favor da referida insuficiência teórica da sociologia positivista e, portanto, de outra explanação possível para a gênese do fenômeno moral em sociedades humanas.

Essa segunda fonte da moral, como quer Bergson, encontra-se mais bem apresentada em um elemento que o cientificismo mormente despreza: a mística a qual vem a ser expressa pelas palavras dos sábios, dos santos e dos profetas e a moral das religiões eivadas de dinamicidade, muito notadamente, na moral cristã. A fonte da moralidade a que o autor de *Matéria e memória* se refere é aquela que está justamente inscrita na característica mais distintiva dos seres humanos perante os outros entes existentes na natureza, que é a criatividade. Mas mais do que simplesmente a compreensão de uma ação criativa capaz de produzir coisas, seguindo as linhas de uma racionalidade técnica, estratégica ou instrumental, a criatividade aqui tomada está para muito além dos atributos reservados à razão. Não que Bergson despreze a razão e a técnica, muito pelo contrário. No entanto, está fazendo-se referência a esta peculiaridade do traço humano que é a capacidade ultrarracional, definida pelo filósofo como *emoção criadora* e a faculdade mais elevada presente na composição de tal espécie. É a partir dessa faculdade que, por exemplo, vem ao mundo a obra de arte, especialmente, a música, capaz de tocar, por meio dos aparatos sensoriais e intelectivos do animal humano, aquilo que também se pode chamar de *princípio da vida*, ou seja, o fundamento vitalista de tudo aquilo que é. Dessa capacidade tão elevada, suprarracional, advém também a segunda fonte da moralidade, a possibilidade de uma moral que, sendo criadora, escapa do determinismo do hábito gerador da pressão e do fechamento da sociedade.

Ora, é preciso fazer uma ressalva. Não que a sociedade fechada seja uma espécie de erro ou de etapa a ser superada

como que por necessidade intrínseca da aventura humana na Terra. Há que se conceber que a vida estabelece a natureza de acordo com suas próprias necessidades. Portanto, há uma razão vitalista para que a sociedade fechada exista. Como seres portadores de inteligência que são, os seres humanos são levados por essa mesma inteligência a explorar ao máximo a sua individualidade. Enquanto o instinto opera nos animais como elemento de coesão e de maximização de seus potenciais ao estabelecer e reger a vida comunitária, a inteligência faz com que a tendência de individualização das condutas, por meio da possibilidade de se postular fins a si próprios e de encontrar os métodos mais eficientes para a sua consecução, seja levada ao extremo. Caso assim acontecesse, a própria vida humana seria inviabilizada, uma vez que, apesar de contar com a inteligência e com a tendência à vida individual, os seres humanos não se bastam por si próprios, isto é, dependem de uma teia de solidariedade social para suprir-se de suas próprias necessidades, desde as mais elementares já imperativas no nascimento, até as mais complexas, como representadas pelas atribuições da vida adulta. Desse modo, a vida gregária é uma imposição natural também necessária à manutenção e ao florescimento do impulso vital mesmo no animal inteligente.

Podemos pensar aqui em algo análogo ao conceito de *insociável sociabilidade*, como quer a filosofia da história kantiana. Porém, seria um erro perseguir esse caminho conceitual, uma vez que, no pensamento bergsoniano, as descrições definidas carregam consigo sempre um espaço de indeterminação. Isto porque, no âmbito de uma filosofia vitalista, não se compreendem as características ontológicas tão só como *propriedades* de um objeto, mas como *tendências* de atualização do impulso vital nas distintas regiões da existência. Assim, todo ser carrega consigo todas as tendências que a vida pode compreender, efetivando umas sim

e outras não, a depender das condições materiais em que se encontram os corpos dispersos pela natureza. No caso, mesmo os animais portadores de instinto carregam consigo também tendências virtuais que poderiam ter levado, em seu caso, ao desenvolvimento da inteligência. Ali, entretanto, a inteligência aparece muito diminuída, desativada, sendo o foco principal de tal tipo de vida a reprodução dos instrumentos orgânicos que constituem um sistema perfeito para sua geração, reprodução e manutenção. O contrário ocorre no caso do animal humano: ainda que a tendência da inteligência nele esteja manifesta, *virtualmente* o instinto também se faz presente.

É o *instinto virtual* que faz com que haja coesão nas sociedades por meio do já aludido hábito gerador de normas de pressão social, garantindo, assim, a sobrevivência da espécie, que é gregária, ao se atenuar a expansão ilimitada da inteligência. Isso ocorre a partir de instrumentos inorgânicos (mitos, superstições, costumes, leis, instituições), característica essa essencial da vida inteligente e que vai se expressar com toda a sua força naquilo que Bergson vem a chamar de *função fabuladora* da religião em uma sociedade. Porém, a inteligência é capaz de mais. Como vimos acima, a atribuição da atividade criadora ao ser inteligente também é uma tendência com forte possibilidade de efetivação, o que torna capaz o homem de se elevar a uma moral distinta da moral da pressão social.

Essa segunda fonte da moral está no princípio possibilitador de instituição de valores universalizáveis a partir de individualidades extraordinárias. A “jornada do herói” é a expressão que Bergson encontra para referir-se àqueles indivíduos que são capazes de “atender ao chamado” do impulso vital para que se constitua um modo de enxergar a humanidade como algo possível, muito além da mera efetivação do *instinto virtual* que leva a mesma humanidade

à sociedade fechada. Tais indivíduos extraordinários são capazes de transpor as barreiras que a moral da pressão lhes coloca como pertencentes a um grupo social, e, por meio da geração de uma emoção criadora, expressar justamente esse “toque” no *impulso vital* da natureza. Desse modo, sua referência quanto aos valores que proferem não é mais o “voltar-se para dentro” do próprio todo social, mas sim “abrir-se para fora” deste, demonstrando que o referente de uma moral condizente com a condição inteligente e criadora do ser humano não é o *meu/seu* grupo ou a *minha/sua* sociedade: o é, em verdade, a *humanidade como um todo* ou a *condição humana*. Tal seria, seguindo a pista bergsoniana, a sociedade *aberta* ou, mais compreendidos os termos de sua reflexão, a sociedade pensada a partir de uma *alma que se abre*.

O ponto de partida de tal concepção de vida gregária, não mais a partir da pressão, mas, agora, da *aspiração* que o herói consegue imprimir naqueles que compartilham do seu *chamado* é justamente o indivíduo que consegue alcançar a *emoção criadora* e o horizonte de sua busca e apelo é, como dito acima, a *humanidade*. Entrementes, outros problemas aparecem: como *traduzir* para a linguagem ordinária de um grupo social, esta tributária e originária do mesmo hábito gerador de normas que a moral encontrada em tal sociedade, a *emoção criadora*, o *chamado* ou a *aspiração* ao impulso vital? E qual seria o conteúdo de tal desígnio, isto é, por meio de qual emoção criadora se consegue a ruptura com a fixidez estrutural da sociedade fechada no sentido de uma moral que aspire à humanidade inteira? Bergson não titubeia: o amor; não simplesmente o amor de si ou o amor do outro, mas o *amor pela humanidade inteira*. Tal vem a ser o conteúdo do desígnio dos profetas, dos sábios e dos santos: emoção criadora que passa não mais à tentativa de contornar os obstáculos apresentados pela moral da

pressão. Para a moral da abertura ou do amor, como aqui considerada, simplesmente, diz o filósofo, não existem tais obstáculos. E mais: é uma moral que não licita ao ensino, como o faz a moral da sociedade fechada, a qual insiste na inculcação do hábito pela assimilação repetitiva ou ainda pela racionalização de tal processo a nível intelectual. Essa moral, a moral aberta, está no *chamado*, na *aspiração*, dir-se-ia, no *exemplo* do sábio, do místico e do profeta. Portanto, não é professoral, é inspiradora; é uma moral que não tem aprendizes, mas sim seguidores.

Bem exemplificadas encontram-se tais derivações das duas fontes da moral, como quer Bergson, na vida religiosa, não mais tipificadas, ali, como *aberta* ou *fechada*, como o faz em relação às sociedades. Elas são distinguidas entre *estática* e *dinâmica*. Não aprofundaremos o ponto, uma vez que o objeto de nossa reflexão neste texto não é bem especificamente realizar uma digressão sobre todo o ensaio bergsoniano e toda a sua constelação de conceitos, o que seria uma tarefa hercúlea. Entretanto, impossível seria passarmos propriamente a nosso mister sem que tivéssemos apresentado, ainda que esquemática e genericamente, essa cartografia conceitual de que lançamos mão. Passemos adiante.

## II<sup>34</sup>

Bem entendidas as linhas gerais que procuramos apresentar na seção anterior, é preciso relembrarmos do propósito de nossa tentativa. Queremos demonstrar que o conceito bergsoniano de democracia – tal qual exposto no

---

<sup>34</sup> Nesta seção, comentamos as seguintes tópicas do capítulo I de *As duas fontes da moral e da religião*, a saber: “Libertação”, “Marcha à frente”, “Moral fechada e moral aberta” e “Entre o fechado e o aberto”, cf. Bergson, Henri, *As duas fontes da moral e da religião*, traduzido por Nathanael C. Caixeiro, editado pela Zahar em 1978, tendo sido publicado originalmente em 1932, compreendendo na edição aqui utilizada as páginas 43 a 52.

capítulo quarto da presente obra, a saber, *As duas fontes da moral e da religião* – está fundamentado ou, pelo menos, internamente conectado à noção de sociedade aberta, conceito este que, por sua vez, vem à lume no capítulo primeiro do respectivo texto. Tentamos expor, nesta seção, as bases de tal sociedade, como compreendida por Bergson, de modo a lançar mão dos atributos necessários à demonstração que pretendemos. Fazemos isso comentando alguns pontos que nos parecem essenciais, notadamente presentes nas subseções “Libertação”, “Marcha à frente”, “Moral fechada e moral aberta” e “Entre o fechado e o aberto”.

Delineados e descritos os principais elementos constituidores da sociedade fechada, é preciso introduzir a asserção de que uma sociedade *aberta*, designada assim essencialmente, não faz parte do itinerário conceitual bergsoniano. Isto porque, ao afirmar o adjetivo “aberto” com tanto peso ontológico, estaríamos empregando o termo para designar, ainda que possa parecer contraintuitivo, sob um nome diferente as mesmas características da sociedade *fechada*. Estabelecer uma proposição tão carregada de um estatuto definitório, se compreendermos, agora, substantivamente o nome “aberto”, temos a noção de uma ação realizada no passado que já se concretizou. Ora, o que pode ser mais fechado do que algo que está no pretérito e que já alcançou seu término? Empregar esse termo pode nos dar a noção de totalidade realizada, de cumprimento com as intenções propostas, de fim propriamente alcançado. Noções das quais Bergson, com seu conceito de sociedade *aberta*, rotundamente quer se afastar. Mais adequado às intenções do autor de *Duração e simultaneidade* estaria o emprego de um termo que designasse antes do que algo pensado no passado como algo orientado para o futuro, antes do que algo já realizado em seu término como algo que ainda está eivado de possibilidades, em movimento, dotado de um estatuto

dinâmico intrínseco e *sempre* em dinamicidade porque em contato profundo como o próprio *élan vital*, dinâmico por excelência.

*Aberto*, como qualificação da sociedade que Bergson está contrapondo à ideia de sociedade *fechada*, tal qual descrita por ele como fundamentada em uma moral de aspiração, refere-se em verdade àquilo *que se dá em um processo permanente de abertura*, àquilo *que se abre* e que, portanto, não pode vir a se conformar com um tipo definido de sociedade possível de ser apreendida e descrita como um todo coeso, uniforme, padronizado. Se assim o fosse, a sociedade aberta seria mais um tipo de sociedade fechada e, não obstante, da qual poderia dar conta de explicar todos os movimentos uma teoria de tipo positivista ou cientificista, mecanicista ou evolucionista. E como é a partir da deficiência desse último tipo de abordagem que o filósofo evidencia que o elemento preciso para a compreensão do fenômeno moral sempre *lhe escapa*, pode-se atestar que a qualificação do tipo de sociedade a qual ele está se referindo não se aproxima de nenhum modo de tais características. Pois bem, resta-nos, então, primeiro demonstrar o que filósofo francês entende por *abertura* e, posteriormente, como a *democracia* seria uma atribuição de tal tipo de sociedade assim compreendida.

O ponto de partida da analogia bergsoniana está justamente na já mencionada seção anterior *alma que se abre*, característica dos santos, místicos e profetas que são capazes de acessar o impulso vital da natureza e de expressar a emoção criadora do *amor pela humanidade*. Isto porque a alma que se abriu, ou seja, rompeu com os ditames da pressão social à qual está conformada enquanto partícipe de uma comunidade regrada por hábitos, é precisamente aquela que *experenciou* tal processo de libertação. Libertação essa do próprio hábito de contrair hábitos, ou seja, nas amarras



conflagradas pela função fabuladora na manutenção do todo social coeso por meio dos instrumentos linguísticos e institucionais de reforço da regulação das condutas.

Esse último processo é descrito por Bergson como um circuito circular de voltas intermináveis, representando, de modo pictórico, a ideia da vida instintiva tal qual presente, no caso do ser humano, na forma de *instinto virtual*, como já comentado. O portador da *alma que se abre*, assim, consegue, por ter experimentado o impulso vital da natureza, colocar-se em marcha para frente. Mas que marcha seria essa? Ora, a própria dinamicidade da vida, o movimento do *élan vital*, que é ele próprio movimento. Não há barreira social que consiga deter esse indivíduo, porque a sua pregação não está amarrada aos valores e normas vigentes. Estes, por sua vez, têm um objeto determinado e constituído pelo hábito e expresso na forma de uma obrigação. A pregação que emana da alma que se abre não é, portanto, de comando, de obrigação para os comportamentos como àquela. É, em vez disso, um *chamado* que leva à *aspiração*, visto que não se trata de uma disposição locucionária de conteúdo normatizante. Em verdade, é um “prolongamento” do mesmo impulso vital. O indivíduo portador da *alma que se abre* é, em verdade, um veículo da própria natureza, e a aspiração e o chamado que dele provém não se direcionam a um homem, a um conjunto de ideias ou a uma sorte de valores fixados, e sim, ao próprio impulso vital da natureza. Como não se trata de um estado psicológico, como um sentimento, ou de um estado gnosiológico, como um raciocínio, nem a razão nem a mera emoção são capazes de compreender, aceitar e seguir esse chamado. A aspiração se dá em nível suprarrazional, característica mais elevada da inteligência, que não depende de convencimento ou de sensação para ser compreendida. A emoção criadora que é o amor, o toque da alma no *élan vital*, dá-se por meio de

uma intuição, e é isso que é despertado na inteligência pelo sábio, pelo profeta ou pelo místico quando este se põe em marcha. Nesse momento, desaparecem os obstáculos e a própria necessidade de ordem ou obrigação.

Se a moral que lhe é antagônica, a saber, a moral fechada, é plenamente estática, circular, fixa; a moral enunciada pela *alma que se abre* é dinâmica, movente, impulsionadora. Logicamente, a moral fechada, por estar enraizada nos grupos sociais por meio dos hábitos, comporta uma expressão a nível de linguagem que faz uso de todo o potencial semântico, sintático e pragmático dos próprios estatutos axiológicos, ontológicos e epistemológicos dos mitos, superstições, costumes, leis e instituições vigentes. Lastreada pela reprodução dos valores, das normas e dos princípios já consolidados e reforçados nas condutas pelos hábitos, ela se torna muito mais fácil de ser assimilada, uma vez que opera nos níveis infrarracional (o imprimir da obrigação por meio das sensações e do inconsciente dos indivíduos) e racional (o ensinamento da obrigação por meio do raciocínio, da dedução e da indução da apreensão da normatividade a partir dos mesmos pressupostos ontológicos, epistemológicos e axiológicos que já são o padrão de referência dos pensamentos e das ações da mesma comunidade desde sempre).

Diferente é o caso da moral aberta. Por ser essencialmente caracterizada a partir de tal dinamicidade, torna-se muito mais complexa e difícil a tarefa de trasladá-la para o âmbito da linguagem, necessidade de se conseguir expô-la para um número maior de pessoas. Nessa fonte da moralidade, por se estar lidando com propriedades que são compreendidas apenas pela intuição, ou seja, pelo nível suprarracional do âmbito da inteligência, encontram-se muitos problemas no momento da transposição de sua compreensão para o nível racional ou mesmo do psicológico da apreensão de fatores morais. O evoluir de tal aventura sempre é prenhe

de contradições e pleno de paradoxos. A tradução dos enunciados de uma moral aberta ter-se-á de fazer sempre nos termos de enunciados constituintes de uma moral fechada, uma vez que, mesmo que seja uma constituinte da condição humana, vem a ser efetivada na forma de uma construção social, caracterizante e caracterizadora de um modo de vida de uma comunidade. Desse modo, *algo sempre se perde*. Uma linguagem que provenha de um elemento dinâmico como o impulso vital da natureza jamais conseguirá encontrar tradução plena em uma linguagem que provenha de um elemento estático como o hábito normatizante da obrigação de pressão social. Veja-se que sempre falamos em “regras de linguagem”. Isto é dizer que a construção da comunicação entre os membros de uma sociedade enquanto o todo de uma linguagem sempre passará pela instituição de normas, de princípios e de valores, sendo justamente nem tão só o lócus do dever do elemento linguístico caracterizador de um grupo social, senão a própria morada do fenômeno moral como composto de juízos avaliativos e prescritivos quanto às condutas.

Desse modo, um dos principais desafios encontrados pela moral da abertura é precisamente o da tradução daquilo que quer expressar nos signos linguísticos que estão conformados a partir de uma moral da obrigação. A própria ideia de amor, para tirarmos um exemplo, vem a ser abordada pela inteligência de distintas formas. Pode-se pensar em um amor psicológico, o qual opera no nível dos sentimentos e das sensações que nos são suscitadas por nosso aparato infrarracional, e pode-se pensar simultaneamente em uma descrição do que seja o amor ao tomá-lo como um conceito, como um objeto de estudo, definindo o que se está a querer dizer com o emprego de tal palavra por inúmeras vias. Contudo, ao tentarmos pensar o amor como concebido por nossa disposição suprarracional, só o conseguimos

acessar por meio da intuição, sendo que, para que possamos voltar do momento da reflexão para a comunicação com o outro, temos de, necessariamente, traduzi-lo para termos do léxico corrente, atributo do raciocínio, componente do nível racional da compreensão, ou para a tentativa de descrição de um estado psicológico, de uma sensação possível, componente do nível infrarracional. O estabelecimento de uma comunicação no nível suprarracional, da intuição, do que seja o amor, só é conseguido pelo profeta, pelo místico e pelo sábio, como aspiração de seus seguidores. Pela intuição, estes são capazes de atender ao chamado do profeta, e é por meio da mesma via que o próprio profeta atende ao chamado do impulso vital da natureza.

Se há uma grande dificuldade em imaginarmos como pode ser possível a comunicação do que seja o significado de algo como o amor pensado nessa chave da *abertura*, que se dirá da tentativa de se designar instituições, costumes e leis a partir de uma emoção criadora. Claro está que, no momento mesmo em que algo como o amor é traduzido para um conceito ou chamado a uma contemplação ou se desdobra em leis, costumes e instituições, já há uma grande perda do sentido que a contemplação possível pela intuição conferiria a tal princípio. Essa passagem do dinâmico acessado pelo suprarracional ao estático, característico da compreensão em nível racional, tende a acontecer com toda emoção criadora na medida em que sucessivas e recorrentes traduções forem realizadas e concretizadas nas formas de valores, princípios e normas que regem uma sociedade. Toda sociedade tem propensão ao fechamento, porém, ao contemplarmos e acessarmos intuitivamente aqueles elementos que têm origem na abertura, ou seja, que são de alguma forma geneticamente ligados ao impulso vital da natureza, somos capazes de acessar a fonte da dinamicidade que ali está presente desde sempre. Esta é a asserção de

Bergson quando se refere ao pensamento socrático como eivado de enigmas e causador de escândalos, ou dos becos sem saída em que Platão e Aristóteles acabam se confinando na tentativa de sua tradução para elementos racionais, como a matemática ou a lógica. O intervalo que existe entre moral fechada e a aberta é justamente essa passagem do elemento racional ao suprrracional, ambos locados na inteligência, mas acessado por modos distintos, seja gnosiológica, seja linguisticamente. O que importa é salientar que a *alma que se abre* é aquela que opera nesse intervalo e que é capaz de, ainda que imperfeitamente, realizar tais traduções e aspirar o outro a seguir o chamado que o impulso vital realiza para as intenções mais profundas da natureza.

### III<sup>35</sup>

Mas quem lê este ensaio poderia vir a perguntar a quem o escreve, nesta altura do texto: o que tem a ver, se é que tem, toda esta digressão sobre a *alma que se abre* com aquilo que foi postulado lá nas primícias, a saber, o conceito de *democracia* tal qual pensado por Bergson? Como que algo tão enraizado nos termos da filosofia prática ordinária, trabalhada contemporaneamente pela filosofia de modo tão distinto deste que está tentando ser apresentado, pode estar inscrito no rol de conceitualizações bergsonianas, que mais parecem orientados a uma metafísica propriamente dita do que a considerações morais e políticas estrita, genética e analiticamente consideradas? Pois esta é a tarefa a que nos propomos e, com a licença de crédito de linhas a mais, pensamos estar na direção correta para demonstrarmos a

<sup>35</sup> Nesta seção, comentamos as seguintes tópicas do capítulo IV de *As duas fontes da moral e da religião*, a saber, “Sociedade fechada e sociedade aberta”, “Caracteres da sociedade natural” e “Sociedade natural e democracia”, cf. Bergson, Henri, *As duas fontes da moral e da religião*, traduzido por Nathanael C. Caixeiro, editado pela Zahar em 1978 e publicado originalmente em 1932, compreendendo na edição aqui utilizada as páginas 221 a 335.

compreensão das conexões que ali existirem. O que tentamos fazer a partir das considerações feitas pelo autor de *Os dados imediatos da consciência*, nas subseções “Sociedade fechada e sociedade aberta”, “Caracteres da sociedade natural” e “Sociedade natural e democracia”, no ensejo do capítulo IV de *As duas fontes da moral e da religião*, como já aludido anteriormente.

Imperativo é sempre ter em vista, para as considerações doravante, a distinção entre sociedade aberta e sociedade fechada e qual a gênese da distinção que se pode encontrar a partir das já referidas intenções da natureza para a espécie humana. O animal humano não conseguiria, segundo essa linha de reflexão, ter sobrevivido sem ter erigido um sistema disciplinador e garantidor de confiança mútua entre os indivíduos em uma comunidade, o qual foi levado a cabo pela obrigação social derivada do hábito gerador de pressão e pela religião chamada estática, isto é, pela primeira das duas fontes da moral da religião. Entrementes as tendências colocadas pela natureza na inteligência humana, essencialmente criativa – e que levam inexoravelmente ao desenvolvimento extremo das individualidades –, não só se atualizam em termos da fabricação dos instrumentos inorgânicos como também na geração de emoções criadoras. Indivíduos extraordinários, com capacidades privilegiadas, atendem a um chamado do princípio vital da natureza e conseguem aspirar – e inspirar – a uma ruptura com tal sociedade consolidada pela obrigação e pela pressão social. Tal aspiração tem como expressão o amor pela humanidade inteira e, embora esteja voltada para fora do todo social coeso pelo hábito, emerge justamente nas entranhas de suas estruturas normativas e padrões de condutas enraizados e eternizados pelos costumes, pelas leis e pelas instituições. Assim, o dualismo que repousa na distinção entre a sociedade fechada e a sociedade aberta vem a ser manifestado na

gênese dos fenômenos morais e religiosos e nas expressões sociais que tais fenômenos acabam por configurar, expressando assim, dois movimentos antagônicos. Claro que se pode explicar também a eficácia da moral e da religião, no que tange a seu instrumento privilegiado, isto é, a função fabuladora, criadora de mitos e de superstições para a manutenção do grupo social em questão. No entanto, o ser humano por ser constitutivamente criativo, não tem nestas a mais elevada forma de manifestação de tal característica que lhe é fundamental, e sim, justamente naquela que vem a configurar uma *abertura* em termos da superação das normas, dos princípios e dos valores vigentes em uma comunidade.

Sendo tais as características constitutivas do homem, indubitavelmente incrustadas na inteligência, ainda que portador de uma tendência reconhecida como *instinto virtual*, a criatividade se sobrepõe em individualidades específicas, sendo este um dos motores do progresso da moral tal como compreendido bergsonianamente. É importante notar também a compreensão de Bergson da persistência de tais elementos no âmbito empírico da história. Incurrerá em erro quem pensar que existe uma passagem hereditária, uma transmissão automática das características imprimidas pelo hábito na normatização e na valoração das condutas e dos comportamentos dos seres humanos em vida gregária, uma vez que esse reforço que é conferido pela sociedade à regulação das ações e do pensamento dos indivíduos vem sempre a tentar conter o impulso natural de levar a individualidade, e, portanto, a criatividade, a sua máxima expressão.

Claro resta, que a custo da tentativa e da necessidade de se manter a vida associada fortemente encadeada, com vistas à sobrevivência da espécie, não se tenha sempre realizado o potencial máximo que a natureza confere ao ser

portador de inteligência. Logo, todo o processo educativo vem para frear o impulso da natureza, contudo, sem conseguir o fazer radicalmente, isto é, sem transformar a natureza do próprio homem, tal intento é impossível. O único fator capaz de realizar essa potencialidade, diz Bergson, é a vida que leva o sábio, o místico e o profeta, ou seja, quem consegue responder ao chamado e tocar no impulso vital por meio de uma intuição que contemple a emoção criadora. Não é preciso dizer que tais considerações sempre vão se referir a poucas personalidades privilegiadas e numericamente minoritárias, porque extraordinárias. A transformação radical e global da esfera de vida dos seres humanos requer que, inicialmente, consiga-se compreender de fato como opera a natureza a partir do *élan vital*.

Naturalmente, a humanidade sempre apresentou a tendência de se agrupar em pequenas comunidades. Estas, por não conseguirem proverem-se do necessário para subsistência, necessitam se expandir. O caminho da expansão é, primariamente, o da ocupação do território e, quando isso coincide com uma outra comunidade lá habitante, temos a guerra no sentido primitivo (temporal e não hierarquicamente). Quando uma sociedade se estende muito a partir das conquistas realizadas no exercício conquistador, torna-se mais difícil o exercício da necessária coesão social. Ainda que mais rígidos os aportes institucionais à pressão social primariamente designada pelo hábito, sociedades muito grandes propendem a desagregar-se por não conseguirem manter tal estrutura normativa devido aos altos custos, em termos de recursos e mesmo custos humanos, da ampliação de suas bases.

Deduzir-se-á que o regime de organização política da vida social, correspondente ao tipo de obrigação primária que faz com que o todo social se mantenha congruente. é o da relação entre o comando absolutista de um soberano



ou de um conjunto de poucos soberanos em relação a uma maioria ou imensa maioria de súditos, que lhes deve obediência irrestrita. Bergson chama atenção ao interessante e importante fato de que tanto a disposição para o mando quanto a disposição para a obediência se encontram como tendências em cada um dos indivíduos humanos, sendo que, geralmente, a tendência à obediência é a que costuma sobressair-se na maioria dos indivíduos que vivem agregadamente. O filósofo caracteriza essa questão psicológica de propensão ao mando e à obediência como uma espécie de “dimorfismo” da esfera psíquica da constituição humana, que apresenta, por sua vez, duas distintas formas de temperamento. A atenção é dada ao temperamento do soberano, daquele um absoluto que concentra o poder em suas mãos e no qual se atualizam as tendências infligidas pela natureza a sua constituição para o mando: esse tipo de temperamento de comando, de chefia ou governo desdobra-se em uma aplicação severa do disciplinamento dos súditos, manifestando uma completa indiferença pela vida e pela condição de vida dos demais, agindo com ferocidade e rigidez, conferindo ao estatuto do político o aspecto de violência que lhe é essencialmente reconhecido como intrínseco e inexorável. Um fato provocador a ser reconhecido é o de que tanto os que efetivam as tendências de perfazerem-se como superiores hierarquicamente no grupo social quanto aqueles que efetivam as tendências opostas de obediência efetivam a tendência virtualmente inscrita nos seres humanos do comportamento orientado pelas disposições instintivas, isto é, o acima referido *instinto virtual*, e, psicológica e cognitivamente, dão azo a instituição de uma sociedade configurada em tais diretrizes.

Mas se toda sociedade é, naturalmente, fechada ou propensa ao fechamento, por meio da obrigação, e, logo, tendente à concentração do poder na mão de um ou de

poucos e, mais do que isso, hierarquicamente estruturada que é, legitimadora de tal estatuto, não só da parte de quem se torna titular do mando, mas senão principalmente pela imensa maioria daqueles que, ao contrário, têm apenas suas disposições de obediência efetivadas, e consolidam-se como concordes com a disciplina, a ferocidade, a severidade e, por fim, à violência dos chefes, como é que se pode sequer cogitar, nas quadras de uma tal compreensão da política e isto tudo instituído *naturalmente* a introdução, quer seja superficial ou profundamente, de um conceito como o de democracia?

É nessa altura do texto que uma virada surpreendente acaba por ser introduzida por Bergson, justamente, quando o filósofo reconhece a tardia aparição, em termos sócio-históricos, desse modo de organização política da vida em comunidade. Atente-se que todas as chamadas democracias da antiguidade não podem ser ditas verdadeiras em sua essência. Como poderiam ser democracia se alicerçadas na exploração do trabalho escravo ou da servidão, rotineiramente instituídas com base na disposição exclusiva para a obediência tomada por meio da força daqueles que as comandavam? Claro que, na linha argumentativa adotada, considerando-se a sociedade fechada como aquela que compreende uma tendência natural de organização social dos indivíduos, a democracia é justamente a concepção mais contraposta a organização política naturalmente estabelecida pelo *instinto virtual* e pela moral da pressão e da obrigação. A democracia é a única das formas de organização societária que, segundo Bergson, ao menos quanto aos seus propósitos, tende a transcender, ou melhor, a romper com as formas políticas normatizadoras da integração social em conjuntos humanos, por uma simples razão: essa forma de organização política da vida social, a democrática, atribui aos seres humanos *direitos invioláveis*, os quais,

para que sejam efetivamente direitos de todos os indivíduos pertencentes ao grupo, ou seja, para que não sejam violados, nem pelas disposições ao mando de uns, e muito menos pelas disposições à obediência de muitos, necessitam da cooperação do todo social para sua legitimidade. Portanto, para que de fato haja democracia, é necessário que todos os indivíduos compreendam os seus requisitos e que a seus preceitos fundamentais sejam fiéis, recusando, assim, as disposições naturais já mencionados de exercício ativo ou passivo do poder e renunciando à obediência cega ao hábito e, portanto, à obrigação na forma de pressão social, fonte da normatividade, dos valores e dos princípios das sociedades fechadas, expressas em seus costumes, leis e instituições de cunho autoritário, violento e hierárquico.

A organização democrática da vida social parte da consideração de um ser humano que tenha por característica principal o respeito tanto a si próprio como ao outro com quem convive, exigindo que as obrigações que sustentam o todo social estejam orientadas para esse respeito pelo outro como outro e por si como si mesmo, ou seja, para o respeito absoluto pela humanidade na condição de humanidade mesma, “coincidindo tão bem com esse absoluto que não mais se pode dizer se é o dever que confere o direito ou o direito que impõe o dever. O cidadão assim definido é ao mesmo tempo ‘legislador e súdito’, para falar como Kant” e “o conjunto dos cidadãos, isto é, o povo, é, pois, soberano” (Bergson, 1978, p. 233-234). Tal é a democracia como conceitualizada bergsonianamente. Nela há uma expressão da disposição humana para a liberdade e que demanda o reconhecimento de tal condição em todos os indivíduos parte de um todo social, portanto, reunindo liberdade e igualdade como características intrínsecas e coerentes e superando a ideia de igualdade natural em que a atualização da disposição para a obediência de muitos e da disposição

para o mando de um ou poucos é tida como o padrão básico de organização política comunitária. E, tal conjunção entre igualdade e liberdade, segundo o autor de *Evolução criadora*, está justamente amparada na ideia de fraternidade, o que faz com que se possa dizer que “a democracia é de essência evangélica, e que tem por motor o amor” e que “as objeções tiradas do vago da fórmula democrática vêm de que se desconheceu o caráter religioso dela” (Bergson, 1978, p. 234).

Na contraparte da definição de uma fórmula que caracterize uma sociedade democrática, como apresentada acima por Bergson, o filósofo diz que os elementos constituintes da sociedade fechada, ou sociedade natural, e os da religião estática são suficientes: hierarquização, fixidez, autoritarismo, disciplina, por fim, obrigação. Com efeito, os enunciados que postulam a fórmula democrática, tais como igualdade e liberdade, pensados a partir do elemento da fraternidade, permitem que se consiga pensar em outras linhas: sem definir rigorosamente o conteúdo de tais termos, permanecem eles abrangendo a abertura necessária ao progresso moral na marcha da humanidade em relação ao futuro, de modo que propósitos que são difíceis de se pensar como concretizáveis em uma dada etapa do evoluir da humanidade possam ser críveis de atualização com a substituição de formas mais por outras menos violentas em sociedades mais afastadas da inclinação natural ao fechamento.

Em seguida, Bergson demonstra como que esse ideal vai se consolidando aos poucos nas subseqüentes aberturas que a ideia de democracia começa a conquistar, ainda que paulatinamente, na constituição das repúblicas modernas. Por meio das constituições revolucionárias, o princípio passa a ser cada vez mais reconhecido e tido como necessário. Logicamente, não há a ilusão de que todas as repúblicas

componentes do mundo político se transformem da noite para o dia. Mas a simples presença do princípio estatuído já faz com que o respeito absoluto pela humanidade do homem esteja no horizonte das sociedades humanas. Esse propósito ou essa intencionalidade, manifesta e expressa pelo elemento ideal passa sempre de modo permanente a estar ligada à prática que se faz em seu nome. Obviamente, há muito da sociedade natural presente em sociedades ditas democráticas, e há muito progresso ainda a ser feito. Mas o princípio ali está presente, por que há “no estado de alma democrático um grande empenho no sentido inverso da natureza” (Bergson, 1978, p. 235), e isto é tudo que nos importa, porque, como diz o filósofo:

As fórmulas democráticas, enunciadas primeiro num pensamento de protesto, ressentiram-se de sua origem. São consideradas cômodas para impedir, para rejeitar, para inverter; é menos fácil de extrair dela a indicação positiva do que se deve fazer. Sobretudo, elas só são aplicáveis se transpostas, absolutas e quase evangélicas, em termos de moralidade puramente relativa, ou antes, de interesse geral; e a transposição corre quase sempre o risco de causar um desvio no sentido dos interesses particulares (Bergson, 1978, p. 235).

E, então, chegamos ao ponto mais elevado do texto bergsoniano sobre a democracia e que nos importa fundamentalmente neste ensaio. Ao tentar esboçar tal fórmula descritiva de uma sociedade plenamente democrática, ainda que correndo o grande risco de manter-se na vagueza do termo, partindo do elemento fundamental da fraternidade, culmina-se na seguinte constatação: o que há de mais fraterno do que, quando se pensar no outro, em si mesmo, enfim, no desígnio humano das vidas individuais integradas à vida social que lhe é impingida pela natureza, pensar-se na ideia de *humanidade* e, mais do que isso, na ideia de *humanidade inteira*? Ora, se isto vem a ser a base para a configuração do respeito absoluto que é a característica essencial das

sociedades democráticas, não o é uma base muito próxima, senão *a mesma base* do que a que constitui a passagem da alma fechada para a alma aberta, como descrito na primeira seção deste texto? E se lá está se falando, mais do que em uma alma aberta, em uma *alma que se abre* quando passa-se a pensar a partir do *amor à humanidade* ao invés do mero respeitar a um hábito, e se dissemos que, no mesmo sentido, não se pode falar propriamente de uma sociedade aberta, mas de uma *sociedade que se abre*, não seria, justamente, a *democracia* tal tipo de sociedade, a *sociedade que se abre*? E ainda mais uma questão: se é o *amor à humanidade* que faz com que exista a passagem de uma alma fechada a uma alma que se *abre*, e a *fraternidade* o valor fundamental que faz passar uma sociedade natural a uma sociedade democrática, não seria a fraternidade uma *expressão política do desígnio moral de amor à humanidade inteira*? Podemos dizer que sim e que tais elementos de fundamentação da democracia não seriam senão também as condições para uma sociedade na qual exista algo como a *justiça*.

Nas palavras do próprio Bergson, o imperativo que caracteriza melhor a fraternidade e, portanto, a virada à democracia, vem do mesmo sentido religioso de *amor à humanidade inteira*, como bem expresso pela moral cristã. Para ele, a fórmula desse imperativo democrático vem na simples forma de aspiração a que chega o evangelho cristão: “ama, e faze o que quiseses”: “eis, pois, a democracia em sua essência” (Bergson, 1978, p. 234).

\*\*\*

Reforçamos que a finalidade deste estudo é demonstrar que o conceito de *democracia*, tal qual desenvolvido por Henri Bergson no capítulo quarto de *As duas fontes da moral e da religião*, tem como pressuposta a noção de *abertura*, tendo esta sido discutida no capítulo primeiro

da mesma obra. Do exposto, pretendemos ter apresentado argumentos em favor de nossa problematização do tema e também ter demonstrado as razões que nos levaram a uma resposta afirmativa à pergunta colocada. Considerando as limitações impostas para a realização dessa tarefa, se tal é o caso, damo-nos por satisfeitos.

## **Referência**

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

# DA FILOSOFIA POLÍTICA ÀS TEORIAS DA JUSTIÇA: FLANANDO DOS CLÁSSICOS A RAWLS, WALDRON E SEN

GUILHERME REOLON DE OLIVEIRA

“Quanto mais somos santos mais rimos,  
é meu princípio, e até mesmo a saída do  
discurso capitalista –, o que não constituirá  
um progresso se for somente para alguns.”

Jacques Lacan

## 1. Introdução

A filosofia política surge como área específica do saber filosófico, se isso pode ser afirmado, em um período conturbado politicamente, numa Europa marcada pelas reformas protestantes, pela efervescência das reivindicações burguesas e pelas preocupações da Igreja Católica e da aristocracia em manter o seu poder sobre os Estados. Os pensadores que se destacam, nesse sentido, como precursores da teoria política são Nicolau Maquiavel (1469-1527), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Mais tarde, Karl Marx (1818-1883) é quem ganha destaque, com sua crítica ao sistema capitalista e sua teorização sobre a revolução proletária. Não que a política não fosse assunto dos debates filosóficos anteriores: Platão (428/7 a.C 348/7 a.C) e Aristóteles (384 a.C 322 a.C), de certa forma, inauguram esses debates sobre o público e a coletividade; Santo Agostinho (354-430 d.C) e São Tomás de Aquino (1225-1274), posteriormente, retomando esses autores, dão prosseguimento aos questionamentos sobre a convivência social; todos esses, tratam da política como um ramo da



filosofia moral, cujo objeto de estudo perpassa os temas dos direitos e deveres.

Pensar a filosofia política, nesse sentido, não constitui algo novo. Mesmo contemporaneamente, ganha destaque um autor, John Rawls (1921-2002), cuja obra *Uma teoria da justiça*, de 1971, é fruto de uma formulação teórica abrangente de justiça, imbricada às questões éticas e de filosofia política. Autores contemporâneos a Rawls, obrigatoriamente, remetem-se à sua obra, ora para dar continuidade e aprofundamento às suas questões ora para se contrapor aos seus postulados. A política, como área de conhecimento, ganha cada vez mais relevância, à medida que problemáticas tão atuais como políticas afirmativas, casamento entre pessoas do mesmo sexo, migração e direitos humanos são pautas da mídia e de debates diplomáticos. Ciências Sociais, Relações Internacionais, Políticas Públicas, Ciências Econômicas e Filosofia, assim, acabam por formar um conjunto interdisciplinar de saberes que giram em torno de questões fundamentais à vivência em sociedade. Dessa forma, o estudo da obra de Rawls se mostra relevante nesse contexto como um todo.

Nossa questão norteadora, problema desta pesquisa, então, configura-se da seguinte forma: quais os princípios contratualistas presentes na obra *Uma teoria da justiça*, de John Rawls? O objetivo principal, assim, é identificar como se configura o contratualismo na teoria de Rawls. Tem-se como objetivos específicos: (a) identificar como o problema político se apresenta nos primórdios da filosofia; (b) identificar os fundamentos contratualistas nos principais autores “fundadores” da teoria política; (c) analisar, na obra, de John Rawls, se estes estão presentes e de que maneira; e, por fim, rapidamente, (d) analisar escritos de dois autores contemporâneos a Rawls, um que se contrapõe a ele, Amartya Sen, e outro que dá continuidade à sua obra,

Jeremy Waldron, ambos no que tange especificamente ao conceito de liberdade.

Os dois capítulos deste trabalho se constituem exatamente a partir dos objetivos já citados. No primeiro capítulo, intitulado “A filosofia política”, fazemos uma análise das origens da filosofia política, identificamos de que se trata o contratualismo e quais seus principais autores. No segundo capítulo, intitulado “O contrato social, a igualdade e a liberdade em Rawls”, são expostos os principais postulados contratualistas na obra do autor pesquisado, e as convergências e divergências presentes na obra de Waldron e Sen.

## **2. A filosofia política**

### **2.1. Origens da filosofia política**

As origens da filosofia política, necessariamente, remetem às obras de Platão e Aristóteles. Importantes pensadores da Filosofia Clássica (Greco-Romana), ainda que tivessem uma relação educador-aluno, opuseram-se em diferentes aspectos. Com a política, não haveria de ser diferente. Segundo Platão, para a composição de uma sociedade ideal, deveriam ser praticadas as seguintes virtudes: coragem, piedade, amizade e autocontrole.

As classes sociais deveriam ser três: filósofos (liderança e governo do Estado), guerreiros (defesa interna e externa do Estado) e produtores (economia do Estado). Todos deveriam ser educados, e os que se “destacassem” deveriam ser os governantes. O homem, por meio da educação, seria o mais “completo” possível, servindo ao Estado da melhor maneira possível. A educação, por ser de extrema importância, deve ser executada pelo Estado e não pela família. Essa influência do Estado pode ser percebida a partir do seguinte comentário:

A questão política é introduzida no mais famoso diálogo platônico, *A República* considerado por muitos o primeiro tratado de filosofia política com o intuito pedagógico de elevar a alma a um nível idealizado de inteligibilidade capaz de dar conta da melhor constituição para os cidadãos de uma polis contratual. O proto-contratualismo platônico bem como o seu intrigante proto-comunismo logra articular num mesmo *logos* sobre a justiça uma concepção moral de virtudes da alma com um projeto político aristocrático (Oliveira, 1999, p. 39-40).

A política deve ser usada para criar harmonia e justiça entre os homens, não deve ser usada para interesses particulares. Sendo assim, o bom político, aquele que governa o Estado de maneira ética, deve ser um homem sábio e pensador. A lei, em seu sentido mais amplo, portanto, tem importante papel para um governo bom e ético, que gera uma sociedade harmoniosa.

Aristóteles, por sua vez, concebe o homem como um ser naturalmente político e social, pois depende da sociedade para viver e nela agir bem, alcançando a felicidade. O Estado, para Aristóteles, é superior ao indivíduo, logo uma sociedade ideal deve priorizar o bem comum e não o particular. O bem comum é sinônimo de igualdade e justiça entre os cidadãos.

Aristóteles divide as formas de governo em puras (busca pelo bem comum) e pervertidas (prevalhecimento do bem particular). As puras são a monarquias, a aristocracia e a república. As pervertidas são a tirania, a oligarquia e a democracia. Uma sociedade ideal, ou seja, que garante o bem comum e a ordem, deve possuir três poderes: deliberativo, de administração da justiça e do exercício de magistrados. A justiça e a cidadania ativa são os pilares para uma sociedade ideal.

Guerras só servem para a manutenção da paz e podem vir a ser necessárias. Em uma sociedade ideal, o governante não está no governo para enriquecer. O Estado deve buscar

a promoção da igualdade, da justiça e da felicidade, ou seja, o bem comum. O regime misto é o mais adequado, uma vez que equilibra a força dos ricos com o número de pobres.

O governante, em uma sociedade ideal, para Aristóteles, deveria ser um proprietário de algum patrimônio. A ética, a moral e a lei, para o pensador, servem para garantir e possibilitar a conquista da felicidade, alcançada a partir do bem comum.

Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, pensadores medievais, propõem uma retomada aos textos de Platão e Aristóteles, respectivamente. Entretanto, utilizam-se das teorias dos pensadores clássicos para proveito da Igreja Católica, que detinha o monopólio do poder na Idade Média.

O principal problema de Agostinho (Pessanha, 2000) é pensar Deus dentro da história do desenvolvimento das instituições humanas. Dessa forma, resolve-o utilizando os conceitos de criação, pecado original e redenção. O conceito de criação é indispensável para o de providência, que sugere o governo divino sobre o mundo. Esse conceito de providência, por sua vez, é necessário para que, na história, seja suscetível alguma racionalidade.

Para Agostinho, a Igreja não é limitada por nenhuma divisão política, superando todas as sociedades políticas na universal unidade dos homens e na unidade dos homens com Deus. A Igreja transcende os confins do mundo terreno. Todos se encontram empiricamente confundidos na Igreja.

Tomás de Aquino, utilizando-se da teoria de Aristóteles, distancia-se do idealismo platônico. Aquino (Mattos, 2000) retoma o essencial da ética aristotélica: acentua contornos realistas e acrescenta uma maior exigência na firmeza do princípio e uma maior fineza na aplicação deles. Aquino dá grande ênfase ao que poderíamos chamar de justiça política, por ele denominada de justiça legal.

Esta visa ao bem comum, sugerindo a orientação do conjunto das atividades do cidadão para a consecução desse objetivo. A ideia de que o bem comum é o mais excelente, é o mais divino dentre os bens propriamente humanos está presente na obra de Tomás de Aquino. Ele aborda a justiça como virtude e como valor social: é o princípio de retidão para os indivíduos, como também para as relações pessoais e para as instituições da sociedade.

São Tomás de Aquino sugere que as normas de retidão passam por um duplo critério: a sugestão da “igualdade” e da “legalidade”. Nesse sentido, insiste sobre o caráter objetivo da justiça, estabelecendo normas para as práticas individuais e para o quadro social. As normas são efetivas, fundadas na realidade das coisas, das mercadorias, dos preços, das ações, dos intercâmbios e dos contratos.

Se deve haver justiça como princípio de igualdade nas ações, relações e instituições, o grande inimigo dessa justa igualdade seria o vício. É a vontade que leva a querer “ter sempre mais”, traduzida no Novo Testamento por “avareza”, “ambição”.

## 2.2. O contratualismo

A partir do século XVI, com os ideais modernos de sociedade, vemos surgir, como frutos dessa nova ordem, os pensadores denominados de “contratualistas”, que elaboram teorias específicas da política, divergindo dos filósofos anteriores, que se detinham, especificamente, em questões mais metafísicas, éticas e estéticas. Dentre os contratualistas, podemos citar Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Charles Montesquieu.

Opondo-se às perspectivas que sugerem a sociedade como produto da natureza (visão clássica do homem, como aquela que pode ser sugerida pelo *zoo politikon* aristotélico), esses autores sustentam que a sociedade seria o produto de

um acordo de vontades, um contrato hipotético celebrado entre os homens.

Dito de outra forma, a organização social e a vida em sociedade dependeriam, em termos de justificação, de um acordo celebrado entre os indivíduos autônomos, livres e iguais, pacto estabelecido a partir de uma posição inicial definida e que estabeleceria os princípios básicos da sociedade. Mesmo que os contratualistas não concordem entre si em suas explicações do motivo pelo qual os homens decidiram agrupar-se aos seus semelhantes, formando uma sociedade eles convergem num ponto central: todos negam o fundamento do impulso associativo natural. Para eles, é a vontade humana a justificativa para a existência da sociedade. O modo como o contrato é feito que se altera.

O conceito de contrato social vem sofrendo, ao longo da história, uma série de ataques. Desde Platão até Ernst Tugendhat, passando por David Hume e John Rawls, o contratualismo tem sido criticado por seu aspecto formal e artificial e por não garantir a manutenção dos acordos, sem apelar para outros recursos de coerção externos. Entretanto, apesar desse bombardeio, outros pensadores assumiram a teoria contratual como a mais eficaz para lidar com problemas gerados pela motivação, na cooperação social e mesmo como alternativa mais adequada para ocupar o centro da moralidade.

### 2.3. Principais teorias contratualistas

De maneira geral, o que podemos observar, a partir das concepções de contrato social, em Hobbes, Locke, Rousseau e Montesquieu, juntamente com John Rawls, na contemporaneidade, é que todos convergem em um ponto: o contrato é realizado entre todos os indivíduos livres, autônomos e iguais, a partir de uma situação inicial, pré-

-contratual, denominada de “estado de natureza”, pelos três primeiros, e de “posição original”, por Rawls.

Todos os autores são unânimes ao afirmar que o contrato possui uma dimensão moral e é justificado pela sua razoabilidade e racionalidade. O seu resultado é o estabelecimento das regras do “jogo” que presidem a constituição da sociedade/Estado.

Os autores, entretanto, divergem em um ponto: o modo como o contrato é feito. Thomas Hobbes (2000), em *Leviatã*, afirma que o homem não é sociável por natureza e só logra sê-lo por meio da educação. A educação, para ele, corresponde ao esforço contrário ao estado de natureza. Hobbes diz que, nessa condição, todos os indivíduos, por serem iguais, teriam direito sobre todas as coisas e que o esforço para obter vantagens e poderes sobre os outros provocou esse “estado natural” dos homens, anterior à reunião em sociedade, no qual houve algo como a guerra de todos contra todos.

O estado de natureza é o modo de ser que caracterizaria o homem antes de seu ingresso no estado social. No estado de natureza, “a utilidade é a medida do direito”. Isso significa que, levado por suas paixões, o homem precisa conquistar o bem, ou seja, as comodidades da vida, aquilo que resulta em prazer. O altruísmo, portanto, não seria natural. Natural seria o egoísmo, inclinação geral do gênero humano, constituído por um “perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que só termina com a morte” (Monteiro, 2000, p. 13).

É pela condição de igualdade, segundo Hobbes, que, no estado natural, reina a infelicidade: aquele que possui maior força muscular pode sofrer nas mãos de um hábil manipulador. O estado de natureza é, para todos os sujeitos, um estado de insegurança e angústia. Todos, portanto, possuem um medo da morte e da escravidão.

Para Hobbes, o medo é o fator chave para o contrato social. Feito o primeiro contrato (o contrato social), um pacto de privatização das coisas, estabelece-se um segundo contrato (o contrato de domínio), “acordo” pelo qual os indivíduos se submetem às instituições do Estado.

O único caminho para conseguir semelhante poder comum, que os possa defender contra as invasões dos estrangeiros e contra as injúrias dos outros, garantindo-lhe que poderão viver com seu próprio esforço e alimentar-se com os frutos da terra e ficarem satisfeitos, é conferir todo o seu poder e força a um homem ou a uma assembléia [*sic*] de homens, onde pelos seus votos reduzem suas vontades a uma única vontade (Hobbes, 2000, p. 143-144).

Dessa forma, o medo da guerra de todos contra todos é suplantado pelo temor de um poder acima de todos, um poder soberano. O pacto cria o soberano, e todos os membros do pacto se tornam seus súditos.

Para que a vida seja viável, impõe-se, pois, uma sociedade civil. Assim, a paz imprescindível à conservação da vida que a razão solicita cria o pacto social e, através deste, o homem é introduzido em uma ordem moral. No nível das relações morais, é preciso que cada um, segundo Hobbes, não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a si; é preciso evitar a ingratidão, os insultos, o orgulho, enfim, tudo o que prejudique a concórdia (Monteiro, 2000, p. 14).

Locke (2000), por sua vez, em *Tratado sobre o Governo Civil*, afirma que a diferença do estado de natureza para o estado civilizado é que, no primeiro, falta a certeza e a regularidade da defesa e da punição, enquanto, no segundo, esta existe graças à autoridade superior do Estado. Diferentemente de Hobbes, no entanto, os indivíduos não renunciam a todos os direitos quando estipulam o contrato social. Para Locke, os direitos que constituem a natureza humana (direito de vida, de liberdade, de propriedade privada) são inalienáveis.



Os homens seriam iguais, independentes e governados pela razão. O estado natural seria a condição na qual o poder executivo da lei da natureza permanece exclusivamente na mão dos homens, sem se tornar comunal. Todos os homens participariam dessa sociedade singular que é a humanidade, ligando-se pelo liame comum que é a razão. No estado natural, todos os homens teriam o destino de preservar a paz e a humanidade e evitar ferir os direitos dos outros (Martins; Monteiro, 2000, p. 15).

Os direitos que são renunciados no pacto que estabelece a sociedade seriam, unicamente, os direitos de defesa e de fazer justiça, ambos direitos que deveriam garantir os direitos inalienáveis. Para Locke, ainda, se o Estado violar estes, os indivíduos têm o direito e o dever de resistir e se revoltar contra o poder usurpador. A doutrina política de Locke é, assim, uma expressão do constitucionalismo liberal inglês, contrastando com a doutrina do absolutismo naturalista, de Hobbes.

O pacto social não criaria nenhum direito novo, que viesse a ser acrescentado aos direitos naturais. O pacto seria apenas um acordo entre indivíduos, reunidos para empregar sua força coletiva na execução das leis naturais, renunciando a executá-las pelas mãos de cada um. Seu objetivo seria a preservação da vida, da liberdade e da propriedade, bem como reprimir as violações desses direitos naturais (Martins; Monteiro, 2000, p. 16).

Já Rousseau (2000) afirma que o homem é naturalmente bom e que o apetite o converte num animal estúpido e limitado. Para ele, o que funda a História, é o contrato social. No estado de natureza, portanto, não há propriedade. Segundo Rousseau, no estado natural, os homens só desejam o que conhecem e só conhecem o que possuem. Assim, não há frustração.

A vida do homem primitivo seria feliz porque ele sabe viver de acordo com suas necessidades inatas. Ele é amplamente auto-suficiente [*sic*] porque constrói sua existência no isolamento das florestas, satisfaz as necessidades de alimentação e sexo sem maiores dificuldades,

e não é atingido pela angústia diante da doença e da morte (Chauí, 2000, p. 12).

Rousseau acredita que se o sujeito é o mais forte, logo é o mais livre. Para que todos tenham o direito de liberdade assegurado, o contrato social é instituído. Entretanto, a criação do contrato social depende de que o homem funde a linguagem, estabeleça a propriedade privada e institua a razão.

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se ao todo, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça, tão livre como anteriormente Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social (Rousseau, 2000, p.69-70).

O contrato social, conforme o autor, requer endosso unânime, é revogável e produz emanção da lei. Para a sua promulgação, porém, é exigida apenas a maioria, além de serem estatutos genéricos. Como fonte de legislação, o contrato determina direitos e deveres e atribui soberania indivisível.

Rousseau afirma que, na passagem do estado de natureza para a sociedade civil, o instinto é substituído pela justiça. Com isso, o homem passa a ser moral e racional. Por isso, o contrato, para Rousseau, é mais que jurídico, é um compromisso de consciência moral.

Aceitando a autoridade da vontade geral, o cidadão não só passa a pertencer a um campo moral coletivo, como adquire liberdade obedecendo a uma lei que prescreve para si mesmo. É por intermédio da lei apetitiva para seguir os ditames da razão e da consciência. A submissão à vontade geral, possuidora de “inflexibilidade que nenhuma força humana pode superar”, conduz a uma “liberdade que resguarda o homem do vício” e a uma moralidade que “o eleva até a virtude” [...] Liberto dos estreitos limites de seu próprio ser individual, encontra plenitude numa verdadeira experiência social de fraterni-

dade e igualdade, junto a cidadãos que aceitam o mesmo ideal (Chauí, 2000, p. 19).

Montesquieu (2000), em *O Espírito das Leis*, inspirado em Locke, tornou-se a fonte das doutrinas constitucionais liberais, que repousam na separação dos poderes legislativo, executivo e judiciário. Para ele, as leis decorrem da realidade social e da história; não existem leis justas ou injustas, o que existe são leis mais ou menos adequadas a um determinado povo e a uma determinada circunstância de época e lugar.

O autor desenvolveu uma alentada teoria do governo que alimenta as ideias fecundas do constitucionalismo, pelo qual se busca distribuir a autoridade por meios legais, de modo a evitar o arbítrio e a violência. Segundo ele, a forma republicana de governo só é viável em regiões pequenas. Para os grandes Estados, só é possível o despotismo (absolutismo) e as monarquias. Assim, Montesquieu não era um revolucionário. Sua opção social ainda era por sua classe de origem, a nobreza. Por isso, aproxima-se de uma perspectiva da aristocracia liberal e não aprecia a concepção de o povo assumir o poder.

Montesquieu afirma que, no estado de natureza, há paz, já que os homens se temem e o medo os impede de se atacarem, visto que cada um se sente inferior em relação ao outro. Seria apenas com a constituição da sociedade que os homens perderiam esse medo e se enfrentariam.

#### 2.4. A filosofia política de Marx

Karl Marx, pensador do final do século XIX, a partir do materialismo dialético e do materialismo histórico, elaborou uma nova teoria para explicar a sociedade, do ponto de vista político-filosófico. Segundo ele (Gianotti, 2000), é indispensável compreender a realidade histórica em suas contradições, para tentar superá-las dialeticamente. Na

teoria marxista, o materialismo histórico pretende explicar a história das sociedades humanas, em todas as épocas, por meio dos fatos materiais, essencialmente econômicos e técnicos. Há, de acordo com a concepção marxista, uma permanente dialética das forças entre poderosos e fracos, opressores e oprimidos. A história da humanidade seria constituída por uma permanente luta de classes.

Nessa perspectiva, a base da sociedade é a produção econômica. Sobre ela, ergue-se uma estrutura, um estado e as ideias econômicas, sociais, políticas, morais, filosóficas e artísticas. Marx queria a inversão da pirâmide social, ou seja, o poder à maioria (os proletários), que seria a única força capaz de destruir a sociedade capitalista e construir uma sociedade socialista.

Para Marx, os trabalhadores estão sujeitados à ideologia da classe dominante, isto é, as compreensões que eles têm do mundo e da sociedade são as mesmas espalhadas pela burguesia. O autor afirma que o proletário é fruto de um processo de objetificação, pois todo trabalho é alienado, na medida em que se manifesta como produção de um objeto que é alheio ao sujeito criador. Ao constituir algo fora de si, o operário se nega no objeto criado. A partir do momento em que o sujeito-produtor dá valor ao que produziu, segundo Marx, ele já não está mais alienado.

### **3. O contrato social, a liberdade e a igualdade em Rawls**

Jonh Rawls (1921-2002), filósofo contemporâneo, norte-americano e ex-professor de filosofia política da Universidade de Harvard, é um dos pensadores mais citados e comentados na atualidade, principalmente, porque elaborou uma nova teoria política e da justiça, sendo considerado um contratualista.

Desenvolveu uma teoria da justiça de forte conotação social, com ênfase na noção de justiça distributiva, opondo-se ao utilitarismo e ao individualismo e reelaborando a teoria do contrato social já presente em Hobbes e outros autores. Sem dúvida, é um dos mais importantes pensadores da política da segunda metade do século XX.

Suas contribuições para a ética e a teoria política se deram a partir de sua teoria da justiça, por ele denominada “justiça como equidade”.

A obra de John Rawls representa, nesse final de milênio, o empenho da filosofia política em estabelecer parâmetros éticos para a redefinição do modelo de justiça distributiva apregoadada pela tradição democrático-constitucional nos últimos duzentos anos, e mais ou menos atropelado pela voracidade do liberalismo econômico, o qual, ao extremizar a defesa ilimitada da liberdade de acumular riquezas acabou por extremizar, por outro lado, a concentração da miséria. [...] A teoria da justiça como *fairness* (equidade, lisura, jogo limpo) proposta por Rawls visa reordenar as instituições principais responsáveis pela alocação dos bens em sociedades democráticas, ou, em outras palavras, sociedades bem ordenadas (Felipe, 2001, p. 134).

Rawls versou sobre os assuntos mais importantes para a compreensão da democracia liberal e suas chances de sobrevivência neste novo século: os desafios dos modelos teleológicos, utilitaristas, intuicionistas e deontológicos<sup>36</sup> para a ética e a filosofia política, a importância das teorias econômicas e das ciências sociais e jurídicas para a filosofia social.

<sup>36</sup> “Assim, a filosofia moral de Kant, a refutação dos eudaimonismos, intuicionismos e utilitarismos, o resgate do conceito de justiça inerente ao contratualismo constitucional clássico-liberal (Locke) e democrático-social (Rousseau) o problema do construcionismo, a questão da fundamentação e dos princípios morais, a questão do justo e do bem (Aristóteles) esses e outros problemas afins são tematizados pela TJ” (Oliveira, 1999, p. 169-170).

Rawls explica que “justiça como equidade” deve sempre ser entendida como uma doutrina abrangente (“comprehensive doctrine”) em oposição a uma concepção política (“political conception”) da justiça, na medida em que esta se restringe a instituições políticas, sociais e econômicas da democracia constitucional moderna enquanto aquela se aplica a todos os sujeitos e a todas as formas de vida (Oliveira, 1999, p. 166).

Desse modo, a teoria da justiça rawlsiana abrange, em seu escopo, temáticas não de cunho político, mas social, em um sentido mais amplo.

### 3.1. John Rawls: um novo contratualismo

Pode-se dizer que Rawls retoma, de certa forma, as teorias dos autores clássicos de Teoria Política e reformula-as, transpondo-as para a realidade contemporânea e para a contextualização pós-moderna de sociedade. Baseado, principalmente, no conceito de justiça equitativa, ele formula uma nova teoria de contrato social, sendo/podendo ser chamado, assim, de “o novo contratualista”, “contratualista contemporâneo”.

John Rawls, embora tenha adotado características contratualistas para a composição de uma “posição original”, em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, esse aspecto não passou de um instrumento básico a ser descartado e não foi uma tentativa de elaborar uma tese a favor de uma fundamentação da justiça a partir do contrato social.

Em *Um teoria da justiça*, [Rawls] propõe entender os princípios morais básicos como se fossem produto de um hipotético acordo unânime entre pessoas iguais, racionais e livres que se achassem em uma situação muito especial, na qual não pudessem se deixar levar por interesses particulares e, ao mesmo tempo, dispusessem de toda a informação de caráter geral que fosse indispensável para adotar princípios de justiça adaptados às condições peculiares que a vida humana assume. Essa situação imaginária é chamada por Rawls de “a posição original” (Cortina; Martinez, 2009, p. 89).

Nessa situação de “posição original” (Rawls, 1997, §4), os indivíduos chegam a um acordo hipotético sobre os princípios de justiça que regeriam a distribuição de bens econômicos e sociais, além de direitos e deveres entre os cidadãos, que são concebidos como pessoas livres e iguais, dotadas de racionalidade suficiente para abdicarem de algumas liberdades fundamentais, em troca de ganhos materiais e culturais. Entretanto, apesar da natureza contratual, uma vez estabelecido o conjunto completo de direitos e deveres, a posição original poderia ser abandonada e os princípios passariam a ser entendidos como incondicionais.

Esta condição expressa um dos juízos ponderados de que falamos antes: a convicção de que não seria justo dar um tratamento especial aos portadores de determinadas características naturais ou sociais. Imaginemos que vamos inventar um novo esporte chamado “futebol” e que os encarregados de redigir as regras do jogo fossem pessoas que cedessem à tentação da parcialidade a partir do conhecimento de suas próprias características e habilidades [...] Parece bastante evidente que esse monte de despropósitos já não é aceitável para pessoas de uma época como a nossa, já que o nível de consciência moral alcançado nos orienta para a rejeição racional de tais exigências como contrárias a nosso sentido de imparcialidade (Rawls, 1997, p. 57).

Duas décadas depois, na revisão dessa teoria, feita em *Liberalismo Político*, as principais diferenças entre a justiça como equidade e o contratualismo são expostas de modo mais ostensivo. O contrato social surge, diferentemente do que acontece em Hobbes e outros autores, num contexto em que a sociedade já está formada e os cidadãos não se entendem como tais fora dela<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> “Por essa filiação, a justiça é pensada como uma regra de distribuição que leva em consideração um contrato entre os igualmente responsáveis pela produção de riqueza. Desse contrato ninguém, devido à sua posição de berço, raça, sexo, religião, pode ser excluído. Sem a idéia do contrato não há como definir a sociedade no modelo de Rawls” (Felipe, 2001, p. 157).

A posição original fomenta um pacto inicial a respeito dos princípios de justiça reguladores da estrutura básica da sociedade, assinalando os direitos, deveres e a distribuição de vantagens obtidas pela cooperação social e não apenas para instituir um poder soberano ou a limitação mútua de direitos. O contrato social, com isso, passa a ser entendido como uma ação racional acertada entre pessoas morais sob o “véu da ignorância”, tendo em mente os interesses e preferências que as partes pretendem satisfazer com a obtenção dos bens primários necessários para sua realização. A diretriz da Teoria da Justiça (Rawls, 1997, p. 11) é que “os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do acordo original”.

Para que os interesses particulares dos “negociadores” não desvirtuem a situação da negociação afastando-a do ideal de imparcialidade, Rawls propõe que imaginemos essas pessoas como se fossem afetadas por um “véu da ignorância” que as impede de conhecer suas próprias características naturais e sociais: desconhecem qual será seu estado físico, seu sexo, seu grau de inteligência e de cultura, os traços psicológicos que terão, o tipo de família que a sorte lhes destinará, as crenças que irão manter, o projeto de vida que traçarão, etc. (Cortina; Martinez, 2009, p. 90).

Na posição original, o estado de natureza não exerce nenhuma influência relevante para escolha dos princípios de justiça, pois não se trata de determinar a contribuição de qualquer (este é o sentido da expressão “véu da ignorância”) integrante na sua sociedade nem de valorizar quão melhor seria a situação de cada qual se não houvesse pertencido a ela e logo ajustar os benefícios sociais dos cidadãos, segundo essa expectativa.

O único estado de coisas que se conhece nessa situação é que, quaisquer que sejam as concepções de justiça disponíveis, elas têm consequências superiores ao de um egoísmo generalizado, traço marcante do estado de natu-



reza. Portanto, para Rawls, o acordo entre as partes visa tão somente encontrar aqueles princípios que regularão a sociedade em função de uma justiça como equidade ou imparcialidade, e não atribuir condições para que cada um consiga maior vantagem pessoal, em relação à sua situação anterior ao contrato.

Rawls considera que as partes contratantes concordarão com a adoção desses princípios de justiça:

- a) Toda pessoa tem igual direito a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais, que seja compatível com um esquema similar de liberdades para todos; e nesse esquema as liberdades políticas iguais, e só elas, precisam ter seu valor eqüitativo [*sic*] garantido.
- b) As desigualdades econômicas e sociais têm de satisfazer duas condições: primeira, devem estar associadas a cargos e posições abertos a todos em condições de uma eqüitativa [*sic*] igualdade de oportunidades; segunda, devem obter o máximo benefício dos membros menos privilegiados da sociedade.

O primeiro princípio (*princípio de liberdades iguais*) deve ter prioridade sobre o segundo, e a primeira parte do segundo (*princípio de justa igualdade de oportunidades*) deve ter prioridade sobre a segunda parte dele (*princípio de diferença*) (Cortina; Martizes, 2009, p. 91).

Na teoria da justiça como equidade, o razoável e o racional são características distintas e interdependentes das pessoas. Uma não pode ser excluída da outra. A razoabilidade motiva as pessoas a cooperarem umas com as outras, sob leis que todos aceitam como justificáveis e suficientemente razoáveis, proporcionando o sentido comunitário às ações humanas, o que falta nas decisões racionais puras. Assim, a razoabilidade é uma virtude da pessoa voltada para o domínio público, motivando cada um a cooperar de modo recíproco.

As posições sociais relevantes especificam o ponto de vista geral a partir do qual os princípios de justiça são aplicados à estrutura básica. Desta forma, os interesses de todos são levados em conta, pois todos são cidadãos

iguais em direitos e têm um lugar na distribuição do rendimento e da riqueza ou no conjunto de características naturais fixas sobre as quais baseiam as distinções. Para que se atinja uma teoria da justiça social coerente é necessária uma seleção das posições relevantes, e as posições escolhidas devem estar de acordo com os respectivos princípios básicos. Na seleção das chamadas posições de partida, tentamos mitigar os efeitos dos acasos naturais e das circunstâncias sociais; ninguém deve se beneficiar dessas contingências, exceto por formas que redundem a favor do bem-estar de todos (Rawls, 1997, p. 95).

Embora distintas, razoabilidade e racionalidade são ideias que não poderiam existir isoladamente, pois a pessoa apenas razoável perde os objetivos particulares que a levariam à interação, enquanto os racionais puros não possuiriam o sentido de justiça.

Numa cooperação justa, esses dois fatores constituem cada qual um elemento fundamental irredutível de onde emergem as capacidades de se chegar à noção de justiça e de bem. A posição original, por fim, procura colocar os participantes da negociação numa situação razoável, na qual nenhum tenha vantagens sobre os demais.

Rawls na verdade não distingue entre o moral e o político em TJ, sendo o contrato social entendido como inerente à filosofia moral: o que é justo é o que é melhor para a sociedade. A sociedade justa, bem estruturada, deve ser fundamentada de tal modo que as pessoas possam conviver com todas as suas diferenças religiosas, étnicas e culturais, enquanto pessoas livres e iguais, e portanto que possam viver bem. A teoria da justiça se nos apresenta como um procedimento de construção, mais precisamente uma estrutura procedimental capaz de representar, teoricamente, os dois princípios fundamentais de justiça política (Oliveira, 1999, p. 175).

Felipe (2001) afirma que Rawls reconhece a miséria não apenas por meio da falta ou da limitação de recursos materiais na vida dos cidadãos, mas também na impossibilidade de as pessoas manterem sua autoestima diante do

descaso com que o Estado considera sua condição menos favorecida.

Em vez de apregoar a extinção das funções sociais do Estado, tese que corre solta na política brasileira, Rawls confere ao Estado responsabilidades no fornecimento de bens públicos e no controle das instituições responsáveis pelo equilíbrio entre a cooperação do indivíduo para o montante da riqueza social, e os benefícios aos quais tem direito nesse contrato.

A busca de princípios para regular a atividade do setor público e nortear o debate político sobre a justiça faz da teoria de Rawls uma ética política, capaz de apontar, mesmo em sociedades hierárquicas e desiguais como a brasileira, princípios que devem ser reconsiderados, sob pena de mantermos, injustamente, concentrada a riqueza e a auto-estima [*sic*] nas mãos de muito poucos brasileiros (Felipe, 2001, p. 134).

Há uma obrigação política para todos os cidadãos: a obrigação de participar dos debates e do questionamento acerca das distorções na distribuição de bens, de contribuir para a definição da justiça distributiva.

Rawls e, como no tópico a seguir, Jeremy Waldron e Amartya Sen também defendem a liberdade política e propõem um modelo para fazer frente à voracidade do liberalismo econômico.

Aparentemente, a igual liberdade de consciência é o único princípio que os sujeitos na posição original podem aceitar. Não podem pôr a sua liberdade em risco, permitindo que uma doutrina dominante, religiosa ou moral, persiga ou suprima outras doutrinas. [...] Devemos observar que estas razões, aduzidas em favor do primeiro princípio se tornam mais sólidas quando levamos em conta a preocupação das partes com a geração seguinte. Dado que elas têm um desejo e obter liberdades semelhantes para os seus descendentes e que estas liberdades são também garantidas pelo princípio da igual liberdade, não há conflito de interesses entre gerações (Rawls, 1997, p. 169-172).

Segundo Felipe (2001), a defesa do princípio da liberdade, em Rawls, é uma estratégia política, não econômica. O respeito à liberdade política<sup>38</sup> assegura a liberdade econômica. Rawls não concorda com o princípio do liberalismo econômico em vigor, pois realiza uma espécie de igualdade “discriminatória” e que segmenta a sociedade em classes fechadas. Estar impedido, por força de um sistema injusto de distribuição, e não por escolha pessoal, de ter acesso a esses bens, para Rawls, não é viver em liberdade, mesmo que esse princípio esteja assegurado pela Constituição do país em questão.

Ser livre é poder ter acesso a todos os bens que todos os seres humanos que vivem em sociedade precisam ter, sob pena de perder sua condição de humanos sociais. Liberdade fundamental, assim, é a faculdade de ir e vir, de pensar e de julgar, de comunicar seu projeto e de discutir-lo, de participar da discussão política pública sobre o destino do dinheiro coletado pelos impostos, de escolher representantes e de se candidatar a representar os demais, para o exercício do poder legislativo, executivo, judiciário. [...] Se todos os cidadãos exercem as liberdades fundamentais, a desigualdade desaparece (Felipe, 2001, p. 142).

<sup>38</sup> “[A Teoria da Justiça, de Rawls] Filia-se, sim, à tradição da concepção filosófica da liberdade, tal qual defendia por Locke (liberdade igual de todos os proprietários, entendendo-se por propriedade a vida, o corpo, os membros e todos os meios necessários à preservação da vida, do corpo e dos membros com integridade), Rousseau (o qual distingue o ser humano dos demais seres vivos em função de sua liberdade e autonomia, faculdades evidenciadas na multiplicidade de formas de expressão da vida presentes nos incontáveis grupos humanos já reconhecidos pela antropologia, bem como das infundáveis formas de expressão da vida adotadas por outros tantos indivíduos, tais quais as que a psicologia humana refere e as correntes filosóficas confirmam), e Kant (para quem a liberdade nada mais é do que a idéia *[sic]* transcendental por excelência, sem a qual não poderíamos falar sequer da moralidade na espécie humana, pois não poder-se-ia falar de autonomia, espaço de significação da própria forma de expressão da vida, no qual o ser humano lhe dá um sentido, um fim por ele mesmo constituído com base nessa mesma idéia *[sic]* de liberdade forjada pela razão)” (Felipe, 2001, p. 153-154).

Os bens, para Rawls, podem ser materiais e imateriais. Dentre os bens materiais, destacam-se os salários, a fortuna herdada e a propriedade privada dos meios de produção. Bens imateriais, por sua vez, são as liberdades fundamentais asseguradas pela constituição democrática, a liberdade de participar do processo político e de se candidatar aos cargos e funções de representação, de educação e qualificação para o trabalho, da escolha livre da profissão, de, pagos os impostos, investir o dinheiro em projetos para a realização pessoal e, finalmente, da autoestima.

Para distribuí-los com justiça equitativa, é preciso que se adote o princípio da liberdade, regulado pelo princípio da igualdade. O acesso justo a todos esses bens leva a pessoa a usufruir de um dos mais valiosos bens morais, na concepção de Rawls: o da autoestima.

O regime político preferido por Rawls é o da democracia constitucional. A decisão política, desse modo, funda-se sempre na vontade da maioria e esse mesmo princípio define a forma de representação mais propícia. A liberdade de acesso, de todas as crianças e de todos os jovens, ao melhor ensino possível, no seu tempo, [...] garante o desenvolvimento das habilidades necessárias à escolha consciente e livre dos representantes para as instituições políticas, bem como daquelas habilidades necessárias para se candidatar a tais cargos e funções, e para assumir as responsabilidades deles decorrentes (Felipe, 2001, p. 151).

Assim, a vida política resulta em um projeto de cooperação de todos os cidadãos que querem ver respeitadas as regras da justiça não apenas na Constituição, mas, efetivamente, na prática institucional.

No modelo de Rawls, o Estado fiscaliza e controla, com base na teoria da justiça, os empregos, os preços, a assistência mínima, as heranças, os gastos e as propostas de novos gastos públicos. O Estado deve responder pelos bens públicos e pela preservação da forma justa de distribuição

dos demais bens, controlando os princípios empregados pelas instituições. Por isso, Rawls assinala a importância das instituições

como sendo um sistema público de regras que determina funções e posições, fixando, por exemplo, os respectivos direitos e deveres, bem como poderes e imunidades. De acordo com estas regras, certas formas de ação são permitidas e outras proibidas; e, em caso de infração, elas prevêm [*sic*] penas e medidas de proteção contra as violações (Rawls, 1997, p. 63).

Equidade é o sentido mais apurado possível de justiça, obrigatório para os responsáveis pela distribuição de bens e pela atribuição de encargos políticos, econômicos e sociais.

Há diversas espécies de bens públicos, em função de seu grau de indivisibilidade e das dimensões do público interessado. O caso extremo de bem público é o daquele para o qual há uma plena indivisibilidade que abrange a sociedade no seu conjunto. O exemplo clássico é o da defesa da nação contra um ataque externo (injustificado). Todos os cidadãos devem receber quantidades idênticas desse bem; a proteção concedida não pode variar em função dos seus desejos. A consequência [*sic*] da indivisibilidade e da natureza pública nesses casos é a de que o fornecimento de bens públicos deve ser assegurado pelo processo político e não pelo mercado. Tanto a quantidade a produzir como o respectivo financiamento devem ser estabelecidos pela lei. Uma vez que não há problemas de distribuição, visto que todos os cidadãos recebem o mesmo, os respectivos custos são nulos (Rawls, 1997, p. 241-245).

O modelo equitativo de justiça faz renascer, nas democracias, o debate sobre os três princípios colocados como bandeira de luta pela burguesia francesa há mais de duzentos anos: liberdade, igualdade e fraternidade.

### 3.2. Convergências e divergências de autores contemporâneos a Rawls

#### 3.2.1. *Jeremy Waldron: contratualista?*

Jeremy Waldron, filósofo político neozeolandês, por sua vez, autor de livros como *Law and Disagreement* (2001) e *Liberal Rights* (1993), tem como principal fonte de seu estudo a justificação e a legitimidade jurídicas, questionando especificamente de quê adviria a autoridade do Direito se deixássemos de lado seu conteúdo. Dessa forma, Waldron baseia-se num estudo de “argumentação procedimental” (legitimidade) *versus* “argumentação substantiva” (conteúdo).

Waldron é, antes de qualquer outra denominação, um liberal. Nesse sentido, declara-se um liberal político, a partir de uma diferenciação básica: o liberalismo político é diferente do liberalismo econômico (tão recorrentemente lembrado). O liberalismo econômico tem como fundo o individualismo egoísta, permitindo desigualdades. O político, por sua vez, legitimado pelo filósofo, defende que todos os indivíduos devem ser respeitados de maneira igualitária.

Nesse sentido, para o neozeolandês, defensor da liberdade, uma questão surge: “sem as condições materiais para o exercício da liberdade, de que vale tê-la?”. Por fim, introdutoriamente, cabe destacar que, para Waldron (1993), os direitos se fundam em necessidades.

Questões surgidas no estudo de Jonh Rawls, realizado anteriormente, são retomadas por Jeremy Waldron, ora por outro viés, ora como crítica ao norte-americano, ora com “outra roupagem”. Waldron (2001), investigando a legitimidade do Direito, lembra que uma Filosofia do Direito se funda a partir da Filosofia Política.

Assim, diferenciando, no fundamento da norma, dois pontos, a saber o substantivo (de que fala) e o procedimental

(a partir de que ela surgiu), o autor procura, em sua teoria (ainda que Waldron não busque criar uma teoria política), demonstrar que a autoridade do Direito se calca na legitimidade da origem da norma, em seu ponto procedimental.

Para o pensador (Waldron, 2001), nem o utilitarismo nem o comunitarismo são suficientes para uma “teoria de justiça”. E, ainda, considera que a Filosofia Política tem duas tarefas: teorizar sobre a política e teorizar sobre a justiça.

Acima da liberdade, Waldron (1993), ao afirmar-se “liberal”, prega uma “igual liberdade a todos”: o igualitarismo associado à liberdade, porque, segundo ele, o verdadeiro eu se constitui quando o indivíduo se vê parte da comunidade, e, ainda assim, questiona-se se desejaria realmente nela viver (“esta comunidade é a ideal para se viver?”).

Uma teoria que não preveja tal reflexividade, segundo Waldron (1993), tal “colocar-se fora”, não pode ser classificada como “liberal”. Nesse sentido, a liberdade acontece quando o indivíduo reconhece como *suas* as suas escolhas, a partir do tripé: racionalidade, autoconhecimento e visão clara dos acontecimentos (jamais manipulados).

Para Waldron (2001), o consentimento é a base da legitimidade da organização social, pois se reflete na liberdade e na autonomia, nos ganhos potenciais da cooperação social. Assim, um regime pode ser moralmente legítimo sem que a desobediência civil a ele seja moralmente errada: a legitimidade nem sempre está relacionada à obrigação. Diante de acontecimentos imorais, ainda que “realizados de acordo com a lei” ou uma suposta “interpretação” fraudulenta da lei, a desobediência civil mostra-se obrigatória, para que a liberdade e a justiça sejam asseguradas ao indivíduo.

Nem todas as afirmações, conforme o pensador, como “eu consinto”, podem contar como legítimas: o ato de



concordância deve ser inteligível, justificado, entendido pelo indivíduo. Não basta a sua concordância, por exemplo, diante de um regime totalitário, diante da tortura, da manipulação ou de persuasão. O contrato social, assim, é importante para Waldron (1993), porque a ordem social deve ser justificada perante as pessoas que vivem sob ela, ou seja, deve ser uma ordem social transparente.

Para Waldron (2001), em sociedades verdadeiramente altruístas e com escassez de recursos, a justiça é facultativa. Contudo, mesmo um altruísta que procura forçar sua vontade também necessita de limites (e de conhecimento sobre o conteúdo de sua retórica).

O Direito, então, surge como um conjunto de regras para assegurar as relações quando a afetividade não se encontra mais presente. Por isso, direitos, tribunais e legislaturas são os elementos centrais na prática jurídica contemporânea.

### *3.2.2. A liberdade em Amartya Sen*

O economista indiano Amartya Sen (1933-), que recebeu o prêmio Nobel de economia em 1998, por seu trabalho sobre a economia do bem-estar social, parece adotar uma posição teórica complementar à de Rawls, embora faça críticas a ela. Em sua obra *Desenvolvimento como liberdade*, Sen apresenta diversas críticas ao utilitarismo e ao libertarianismo, especialmente de Nosick, procedendo com estudos da chamada “justiça distributiva”. A principal “afronta” à teoria rawlsiana é que, para Sen, não se deve focar e priorizar, nessa distribuição, os bens primários, uma vez que, assim o fazendo, as desigualdades permanecem.

Avaliar o sistema de distribuição de renda e riqueza é insuficiente, já que o que realmente importa não é a renda, em si, mas o que é possível ao indivíduo fazer com esta, no contexto ao qual está inserido, e o que ele efetivamente faz (Sen, 2010). A renda, ou a riqueza, pode ser a mesma

para dois indivíduos, por exemplo, mas a situação na qual se encontra (se sempre fora pobre, se empobreceu repentinamente, se está ou não doente; condições sociais, como gênero, raça e classe) pode ser muito diferente: o acesso aos bens, como saúde, educação, alimentação, mesmo cultura, por conseguinte, são diversos.

Ser livre, nesse sentido, para Sen (2010), é poder ter acesso a todos os bens que todos os seres humanos que vivem em sociedade precisam ter, sob pena de perderem sua condição de humanos sociais. Liberdade, assim, é, além do apregoado por Rawls (ou seja, a faculdade de ir e vir, de pensar e de julgar, de participar de discussões políticas sobre o destino de impostos, de escolher representantes e de se candidatar a representar), é a possibilidade de escolha, do fazer ou não fazer e de colocar em prática as suas capacidades e potencialidades, ou seja, de desenvolver-se efetivamente: desenvolvimento como liberdade.

Segundo Rawls (1997), é preciso que se adote o princípio da liberdade, regulado pelo princípio da igualdade para que os bens sejam distribuídos com justiça equitativa. Nas democráticas, o montante de riqueza que cada um ajuda a produzir com sua participação econômica, política e social, deve ser revertido a todos os cidadãos, de forma igualitária. Por isso, há necessidade de se definir publicamente e no âmbito político a questão da justiça.

Amartya Sen (2010), entretanto, procura ir além dos mecanismos legais: ele coloca a questão “qual a qualidade dos bens que estão disponíveis ao indivíduo?”. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), criado pelo pensador, parece, nesse sentido, levar em conta exatamente essa e outras questões, que, muito além da renda, geram, em sociedades cada vez mais díspares. O problema, para Sen, é identificar as capacidades/habilidades/potencialidades que

o indivíduo tem para fazer o que deseja e, além disso, para que este tenha uma efetiva qualidade de vida.

#### 4. Considerações finais

É consenso que presenciamos um momento conturbado na atualidade. A História Mundial vivencia um novo período; um período singular, caracterizado por elementos novos, propiciados a partir da Revolução Industrial e do período pós-guerras. Família, Estado, relacionamento, religião e educação, antes conceitos impermeáveis e rígidos, tornaram-se conceitos flexíveis e extremamente maleáveis, instáveis, pois só permanecem “vivos” se contextualizados. Consumismo e individualismo são os parâmetros, os paradigmas da pós-modernidade, expressão que alguns teóricos utilizam para denominar a contemporaneidade.

Platão, em *A República*, utiliza-se da alegoria da caverna para afirmar que não presenciamos a realidade mesmo, vivenciamos apenas uma “sombra” do real. Para conseguirmos “sair da caverna”, precisamos utilizar a Filosofia, o pensar dialético, a fim de alcançar as ideias de justiça, de amor, de belo, de liberdade e, por fim, de bem, a última a ser apreendida. Assim, fala-se em fraternidade, em solidariedade, em proteção ao meio ambiente, entretanto o egocentrismo, implícito ou explícito, ganha mais ênfase. Será que ainda buscamos, como Aristóteles afirmava, em *Ética a Nicômacos*, a felicidade, nosso fim último? Ou será que estamos mais interessados em uma satisfação pessoal rápida e passageira, a todo custo?

O empresário, para gerir com eficácia sua empresa, sua máquina produtiva, cria formas com vistas a controlar seus subalternos. Michel Foucault, em suas obras *Vigiar e Punir* (1999) e *Microfísica do Poder* (1981), analisa essa nova forma de poder, representada por meio de uma estrutura social denominada por ele de “sociedade disciplinar”. Essa

sociedade, caracterizada por métodos de vigilância, controle e correção, tem como dispositivo estratégico a utilização de *micropoderes*, diferentemente do poder absoluto de um tirano ou um ditador (como no hitlerismo). Os micropoderes, por estarem instalados em diferentes instâncias da sociedade, não são percebidos, estão mascarados e disfarçados de cidadãos comuns. A “sociedade disciplinar” e seus micropoderes provocam no homem do final do século XIX e século XX, um *não lugar*, segundo Marc Augé (1994). No não lugar, um pseudolugar, as pessoas são apenas clientes, sem diferença, identificadas apenas por dados, diagnósticos, fichas cadastrais e números.

Jean Baudrillard, sociólogo francês contemporâneo, ao sugerir que nossa sociedade seria guiada pelo consumo, inicia sua obra *A Sociedade de Consumo* (1995) com uma citação de Fiodor Dostoiévski, de *No meu subterrâneo*<sup>39</sup>:

Dêem-lhe [*sic*] todas as satisfações econômicas de maneira que não faça mais nada senão dormir, devorar pastéis e esforçar-se por prolongar a história universal; cumulem-no de todos os bens da terra e mergulhem-no em felicidade até à raiz dos cabelos: à superfície de tal felicidade como à tona de água virão rebentar bolhas pequeninas (Dostoiévski *apud* Baudrillard, 1995, p. 5).

As relações de poder são medidas pelo capital. As grandes companhias de entretenimento exercem poder de manipulação sobre a maioria da população. Empresas de grande porte são soberanas no mundo mercantil. Produtos em série são valorizados, e o homem é visto apenas como um funcionário, uma máquina produtiva, uma ficha cadastral, um diagnóstico.

<sup>39</sup> Trata-se da obra *Zapiski iz Podpolia*, de Fiodor Dostoiévski. Em Portugal, o título foi traduzido para *No meu subterrâneo*; no Brasil, para *Notas do subterrâneo* (cf. tradução de Moacir Werneck de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998).

O diálogo foi substituído pela linguagem virtual, pelos bate-papos e pelos *chats* na Internet. As relações, com isso, tornaram-se fúteis e extremamente vulneráveis, sem consistência. A cibercultura, atenta apenas à tecnologia e ao progresso técnico, propiciou um desgaste nas relações pessoais, deixando as máquinas intervirem no que há de mais humano em nossa espécie: os sentimentos.

Ideais de sociedade, como os tidos pelos clássicos, pelos medievais ou pelos modernos, parecem estar perdidos pela história, já que não fazem mais parte de nosso cotidiano. O bem comum já não é mais o parâmetro para uma sociedade ideal.

John Rawls, no âmbito da filosofia política, procurou, a partir de sua já clássica obra *Uma teoria da justiça*, abarcar essas problemáticas contemporâneas, especialmente no que tange à concentração de riqueza e o que advém dela. Rawls prioriza o princípio da liberdade, em relação ao da igualdade material, política e social. Mas o pensador não defende o liberalismo como doutrina econômica.

Respondendo à nossa questão norteadora, problema desta pesquisa, Rawls utiliza-se exatamente dos fundamentos contratualistas presentes nos autores clássicos de filosofia política para formular o enquadramento da justiça distributiva nas instituições públicas e o papel do Estado nessa questão. Em sua teoria da justiça, Rawls destaca que o Estado existe para controlar e fiscalizar o mercado, para que não haja desigualdade política, econômica e social e para que o segundo princípio da justiça nas sociedades democráticas, o da igualdade, não seja violado.

Segundo Felipe (2001), o Estado rawlsiano se distancia do Estado mínimo e do Estado neoliberal, cobrador de impostos e negligente em relação à miséria social: ele mantém as instituições que permitem a liberdade econômica como

meio para se alcançar a igualdade, exatamente nos moldes dos contratualistas. Distancia-se também do modelo marxista, cuja forma de justiça é a igualitarista e que acaba com a personalidade moral, portanto com a liberdade individual. Felipe (2001) destaca que Rawls assume a ideia do contrato como o que dá sustento à instituição do Estado moderno, tradição inaugurada por Hobbes e Locke e aprimorada no tratado político de Rousseau e na concepção moral e política de Kant.

Oliveira (1999), em semelhante análise, afirma que a obra *Uma teoria da justiça* de Rawls é entendida como uma análise filosófica abrangente do que é a justiça, numa formulação que evita as limitações de outras abordagens ético-políticas, tais como as exclusivamente metaéticas e ético-normativas do que é justo, muito mais próxima dos contratualistas.

O propósito geral da teoria rawlsiana sobre a justiça, segundo Oliveira (1999, p. 175-176), foi originalmente explicado nos seguintes termos: “O que eu tentei fazer foi generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social como tem sido representada por Locke, Rousseau e Kant” (Rawls, 1997, §3).

## Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 3. ed. Brasília: UnB, 1992.
- ARISTÓTELES. **Política**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. Natureza ou civilização? *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

CORTINA, Adela; MARTINEZ, Emilio. John Rawls: a justiça como imparcialidade. *In*: CORTINA, Adela *et al.* **Ética**. São Paulo: Loyola, 2009.

FELIPE, Sônia T. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. *In*: OLIVEIRA, Manfredo A. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIANOTTI, José Arthur. O capital: obra máxima. *In*: MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

LACAN, Jacques. **Televisão**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LOCKE, Jonh. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe: escritos políticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MARTINS, Carlos Estevam; MONTEIRO, João Paulo. Estado natural e liberdade. *In*: LOCKE, Jonh. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MATTOS, Carla. A Igreja e o Estado. *In*: AQUINO, Tomás de. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MONTEIRO, João Paulo. Do estado natural ao estado social. *In*: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MONTESQUIEU, Charles. **Do espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

PESSANHA, José Américo. O homem e a essência do pecado. *In*: SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

RAWLS, Jonh. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, Jonh. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

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

WALDRON, Jeremy. **Liberal rights**. Cambridge, USA, 1993.

WALDRON, Jeremy. **Law and disagreement**. Oxford UK Print, 2001.



# JUSTIÇA E EQUIDADE INTERGERACIONAL NO DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL: ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO

ALESSANDRA ANTUNES ERTHAL  
NATÁLIA BOSSLE DEMORI  
ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES

## 1. Introdução

A equidade intergeracional é um princípio central no debate sobre justiça no Direito Ambiental Internacional: o que devemos, se é que devemos algo, às gerações futuras? No contexto do Direito Ambiental, esse conceito se refere à obrigação das gerações presentes de proteger o meio ambiente de forma a garantir que as futuras gerações possam desfrutar de um planeta saudável e habitável (Sarlet; Fensterseifer, 2023). Mas, além disso, é indiscutível a presença de uma construção filosófica da equidade entre gerações que, para além da normatividade, tem fortes raízes axiológicas. Este artigo examina o aspecto filosófico da equidade intergeracional no Direito Ambiental, explorando suas bases teóricas filosóficas, desafios e implicações jurídicas no âmbito do Direito Ambiental Internacional.

Diante das várias interpretações do termo “geração”, o trabalho adota uma abordagem cronológica, focando nas gerações futuras a partir da perspectiva da continuidade biológica da espécie. A questão da equidade intergeracional enfrenta o desafio de transcender a mera obrigação moral e encontrar sua integração no campo jurídico, uma vez que os instrumentos e instituições legais foram predominantemente criados a partir da perspectiva das gerações

passadas e presentes. Além da complexidade temporal que a problemática intergeracional envolve, é crucial considerar um aspecto espacial: as fronteiras físicas dos Estados não mantêm a poluição ambiental dentro de seus próprios limites. Para assegurar a equidade para as futuras gerações, é necessário adotar uma abordagem que vá além do direito doméstico (Sarlet; Fensterseifer, 2023).

O Direito Internacional, historicamente focado apenas nas relações entre os membros da geração atual, enfrenta o desafio de conectar o presente com o futuro, tomando medidas agora para preservar o amanhã (Weiss, 1992). Para ser eficaz, é essencial que convença e pressione os governos nacionais a estabelecer normas e políticas tanto locais quanto globais que promovam a preservação ambiental, reduzam a poluição e garantam o uso sustentável dos recursos, conciliando os interesses variados dos Estados soberanos (Nickel; Magraw, 2010). O artigo tem por objetivo compreender de que maneira a equidade intergeracional se desdobra no contexto do Direito Internacional do Meio Ambiente. Para tanto, divide-se em três partes: inicialmente, investiga os fundamentos filosóficos da equidade intergeracional, na sequência, discorre sobre aplicações diretas do tópico no Direito Internacional e, por fim, verifica como o conceito se aplica em casos de litigância. A metodologia envolve uma revisão bibliográfica de documentos normativos, tratados internacionais e literatura acadêmica relevante, além de estudos de caso que exemplifiquem a aplicação prática da equidade intergeracional no direito comparado e nos tribunais internacionais.

## **2. Fundamentos filosóficos da equidade intergeracional**

As discussões sobre os deveres intergeracionais emergem no campo da sociologia, da filosofia e do direito, sendo

especialmente impulsionadas por debates ambientais nessas disciplinas. Há uma identificação notável entre o conceito de equidade e a própria noção de justiça, na acepção levantada por Aristóteles (2006): *a desigualdade pode ser justa para os que são desiguais entre si*. Dizemos equitativa uma distribuição justa e razoável (mas não necessariamente igualitária) de garantias, oportunidades, direitos e, nesse contexto, acesso aos recursos naturais.

A teoria da equidade intergeracional surge como um princípio que garante um duplo grau de possibilidades: inicialmente, o *uso* justo dos recursos naturais por todas as gerações e, em segundo lugar, a *responsabilidade* de preservar esses recursos, garantindo sua disponibilidade igualdade entre as gerações passadas, presentes e futuras.

Importa destacar que não há definições específicas para delimitar as gerações, inexistindo um ponto que marque o fim de uma e o início de outra. É indispensável, nesse contexto, a análise do elemento da simultaneidade, isto é, a ideia de que dois ou mais grupos de pessoas estão vivendo ou acontecendo no mesmo período histórico (ou não), para que seja possível traçar marcos temporais que discriminam quem viveu antes, durante e após. Caso as gerações não sejam contemporâneas, o conceito abordado é a justiça intergeracional; se forem contemporâneas, trata-se da justiça intrageracional (Mazon; Labruna; Issa, 2022).

A equidade intergeracional pode ser compreendida dentro de diferentes tradições filosóficas. No utilitarismo, o princípio da maximização da felicidade, que tem por base a ideia de proporcionar o maior bem-estar para o maior número de pessoas possível (Mill, 2020), estende-se para incluir as gerações futuras. Sob essa perspectiva, as ações do presente devem ser avaliadas não somente pelo impacto que têm na geração atual, mas também pelos efeitos que terão sobre as próximas gerações. O bem-estar deve ser

calculado, portanto, incluindo os sujeitos que ainda estão por vir.

Na tradição kantiana, o imperativo categórico sugere que as pessoas devem agir de forma que suas ações possam se tornar uma lei universal (Kant, 2008). Diante da equidade intergeracional, as decisões tomadas devem ser capazes de sustentar um padrão de vida aceitável para as gerações futuras, evitando práticas que comprometam a capacidade dessas gerações de satisfazer suas próprias necessidades básicas.

A teoria da justiça de John Rawls também oferece uma perspectiva interessante sobre o tópico. O autor propõe um igualitarismo liberal, voltado para um contexto intrageracional. Para ele, os princípios de justiça são estabelecidos por meio de um contrato hipotético, inspirado na ideia de contrato social de Rousseau. Cada pessoa toma suas decisões por trás de um *véu de ignorância*, que impede o conhecimento de características que poderiam lhe oferecer vantagens ou desvantagens na vida social. Dessa forma, os indivíduos optariam por uma alternativa cujo pior resultado possível seja menos prejudicial do que o pior resultado de qualquer outra. Embora cada pessoa pertença a uma geração, o véu de ignorância impede que saibam em qual delas se encontram, o que gera a necessidade de estabelecer um patamar mínimo de justiça intergeracional (Rawls, 2000).

Assim, o princípio da *poupança justa* dos recursos para as futuras gerações surge como resultado de uma decisão contratualista, hipotética e não histórica, oriunda da *posição original*, considerada por Rawls como o ponto em que cada geração é representada, partindo do pressuposto de que não podemos cooperar com as gerações passadas e que algumas gerações podem nos beneficiar ou prejudicar, assim como podemos fazer com as gerações futuras. No contexto intergeracional, as pessoas sabem que pertencem

a uma geração, mas o véu de ignorância impede que saibam a qual geração específica pertencem. A partir dessa posição original, os contratantes determinariam uma taxa de *poupança justa*, conforme a Enciclopédia de Filosofia da Universidade de Stanford (2022).

A questão que surge é: se as pessoas não sabem se as gerações anteriores pouparam para elas, por que deveriam concordar em poupar para as gerações futuras? Para responder a essa questão, Rawls (2000) propõe uma *suposição motivacional*, na qual os contratantes cuidariam de seus descendentes para que estes, por sua vez, concordem em poupar para seus próprios sucessores, independentemente de as gerações anteriores terem poupado ou não para eles. Assim, conclui que o princípio da poupança justa, uma vez acordado, é obrigatório para todas as gerações, sejam elas passadas, presentes ou futuras.

Em outra perspectiva, de acordo com Hans Jonas (2007), a equidade intergeracional estaria intrinsecamente vinculada à sobrevivência da humanidade, sendo influenciada pelas ações humanas que podem afetar a habitabilidade do planeta. Portanto, a manutenção da vida a longo prazo exige uma relação recíproca com a natureza e uma autolimitação moral, destacando a importância da responsabilidade.

Além das teorias acima mencionadas, Nickel e Magraw (2010) abordam o viés do problema da não identidade. O conceito, introduzido pelo filósofo Derek Parfit em seu trabalho *Reasons and Persons* (1984), explora a ideia de que as ações presentes podem determinar quais indivíduos existirão no futuro, complicando a aplicação de princípios de justiça intergeracional. Se nossas ações hoje alteram as condições de vida a tal ponto que diferentes indivíduos nascerão, como podemos atribuir responsabilidade pelas condições de vida de futuros sujeitos específicos? Como exemplo, podemos mencionar que gerações não controlam

diretamente quais pessoas virão a existir, mas apenas como as condições gerais afetam a qualidade de vida da população. Considerando o caso hipotético, como podemos falar em deveres diretos para com essas pessoas específicas?

Nesse sentido, a atual geração, ao melhorar ou deteriorar as condições de vida, não está necessariamente prejudicando pessoas que já existem, mas moldando quais indivíduos existirão. Isso gera um dilema ético sobre como justificar a obrigação moral para com quem ainda não existe e cuja vida é moldada pelas nossas escolhas, uma das controvérsias filosóficas do Direito Ambiental Internacional.

Outra discussão que se coloca é sobre a possibilidade de tratar da equidade intergeracional aos “não humanos”, como animais e a natureza de modo amplo. Sabe-se que o Direito Ambiental, em boa parte de sua história, enfatizou os interesses humanos como base para a proteção e o atendimento à natureza (Nickel; Magraw, 2010). A preocupação com os animais e o ambiente era meramente instrumental. Quando algo é instrumentalmente valioso, seu valor é derivado de outra coisa, para o fim a que o instrumento serve. O valor intrínseco não se origina dessa forma; ele é precioso por si mesmo. Se pessoas considerarem inteligível e persuasiva a ideia de que as futuras gerações não humanas têm valor intrínseco e são dignas de respeito por si mesmas, isso será mais um motivo além de todos os motivos voltados para o ser humano para levar a sério qualquer norma de proteção (Nickel; Magraw, 2010).

Para os não humanos, além do sentido instrumental, a discussão sobre equidade intergeracional, em geral, concentra-se na argumentação de que se trata da capacidade de dor e prazer desses seres, seres sencientes. Há uma corrente que julga a preservação na categoria senciente como protetiva, mas não ideal. É o caso de Peter Singer, que assim aborda a questão:

Se um ser sofre, não pode haver justificativa moral para deixar de levar em conta esse sofrimento. Não importa a natureza do ser; o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja considerado da mesma maneira como o são os sofrimentos semelhantes na medida em que comparações aproximadas possam ser feitas de qualquer outro ser. Caso um ser não seja capaz de sofrer, de sentir prazer ou felicidade, nada há a ser levado em conta. Portanto, o limite da senciência (usando o termo como uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer) é a única fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios (Singer, 2010, p. 14).

No âmbito do Direito Ambiental Internacional, os recursos naturais devem ser geridos de maneira a fomentar o desenvolvimento das gerações presentes sem comprometer o bem-estar das gerações futuras. Embora as gerações atuais tenham o direito à autodeterminação coletiva, também carregam responsabilidades e deveres em relação às futuras gerações, respeitando o legado do passado (Consani; Xavier, 2016). Mas como lidar com a abordagem jurídica de um tema tão controverso?

A equidade intergeracional envolve uma série de questões éticas, como as citadas na Enciclopédia de Filosofia da Universidade de Stanford (2022): (a) as gerações presentes têm uma obrigação de proteção em relação às gerações futuras?; (b) considerando que a existência, identidade ou número de pessoas futuras dependem das decisões tomadas pelas gerações atuais, qual seria o limite desse impacto?; (c) quais princípios morais devem orientar as gerações presentes em seu relacionamento com o futuro?; (d) como devemos interpretar o significado das injustiças passadas em relação aos descendentes das vítimas diretas dessas injustiças?

Nesse sentido, o Direito Ambiental Internacional precisa lidar com incertezas e discordâncias e, ao mesmo tempo, com a emergência de tomar decisões cada vez mais

necessárias. Abordaremos, na sequência, como está sendo tratada a questão da equidade intergeracional nos documentos e instrumentos internacionais.

### **3. Implicações da equidade intergeracional para o Direito Ambiental Internacional**

Edith Brown Weiss (1992), expoente da equidade intergeracional no Direito Internacional, compreende que a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948), a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948), a Declaração dos Direitos da Criança (1959), a Declaração sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres (1967), o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) e outros tratados e convenções que tratam de direitos humanos afirmam a dignidade de todas as pessoas e a igualdade de seus direitos, o que, por si só, inclui as futuras gerações, mesmo que de maneira implícita.

Um dos primeiros documentos que abordou a temática expressamente foi a Convenção Internacional para a Regulação da Pesca da Baleia (1946), ratificada pelo Brasil em 1950, que reconheceu, no Preâmbulo, que “é do interesse das nações, *em proveito das gerações futuras*, salvar e guardar as grandes fontes naturais representadas pela espécie baleeira” (Brasil, 1950). Pouco tempo depois, no contexto após a II Guerra Mundial, a Carta das Nações Unidas (1948) também reforçou a preocupação intergeracional ao mencionar, no Preâmbulo, que “Nós, os povos das Nações Unidas, decididos a preservar as *gerações vindouras* do flagelo da guerra...” (Bolson, 2012, p. 223).

Com a ascensão do movimento ambientalista nas décadas de 1960 e 1970, intensificado pelas situações de risco ecológico impostas pela modernidade, especificamente relacionadas à manutenção da vida humana, o Direito



Ambiental surge como importante instrumento de proteção do meio ambiente, tanto no âmbito doméstico quanto no internacional. Foi nesse contexto que, em 1972, ocorreu a Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente Humano, inaugurando o desenvolvimento de um marco normativo internacional ambiental (Sarlet; Fensterseifer, 2023). A Conferência ensejou a Declaração de Estocolmo (1972) que, em seus Princípios 1, 2 e 5, demonstra a preocupação com as futuras gerações:

Princípio 1 O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem-estar, *tendo a solene obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente para as gerações presentes e futuras.* [...]

Princípio 2 Os recursos naturais da Terra, incluídos o ar, a água, o solo, a flora e a fauna e, especialmente, parcelas representativas dos ecossistemas naturais, *devem ser preservados em benefício das gerações atuais e futuras,* mediante um cuidadoso planejamento ou administração adequada. [...]

Princípio 5 Os recursos não renováveis da Terra devem ser utilizados de forma a *evitar o perigo do seu esgotamento futuro e a assegurar que toda a humanidade participe dos benefícios de tal uso*<sup>40</sup> (United Nations, 1972, p. 10).

O estabelecimento de obrigações de proteção às gerações vindouras em princípios foi importante para o

<sup>40</sup> Tradução livre de: “Principle 1 Man has the fundamental right to freedom, equality and adequate conditions of life, in an environment of a quality that permits a life of dignity and well-being, and he bears a solemn responsibility to protect and improve the environment for present and future generations [...]”

Principle 2 The natural resources of the earth, including the air, water, land, flora and fauna and especially representative samples of natural ecosystems, must be safeguarded for the benefit of present and future generations through careful planning or management, as appropriate. [...]

Principle 5 The non-renewable resources of the earth must be employed in such a way as to guard against the danger of their future exhaustion and to ensure that benefits from such employment are shared by all mankind” (Report of the United Nations Conference on the Human Environment, 1972).

Direito Internacional do Meio Ambiente. Os tratados, normalmente, iniciam com a indicação de uma gama ampla de princípios orientadores para, posteriormente, mencionarem obrigações mais específicas. A Declaração de Estocolmo (1972) inaugurou o chamado princípio da solidariedade intergeracional (Nickel; Magraw, 2010), que, posteriormente, serviu de base para uma série de outros documentos jurídicos internacionais e nacionais.

Ainda no ano de 1972, a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) adotou a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972, p. 3), que dispõe, no artigo 4º, que “Cada um dos Estados parte na presente Convenção deverá reconhecer que a obrigação de assegurar a identificação, protecção, conservação, valorização e *transmissão às gerações futuras* do património cultural e natural [...] constitui obrigação primordial”.

Anos depois, a Convenção sobre o Direito do Mar (ONU, 1982) estabeleceu que a área (de acordo com o art. 1º, significa o leito do mar, os fundos marinhos, e o seu subsolo além dos limites da jurisdição nacional) e seus recursos são patrimônio comum da humanidade (Bolson, 2012), o que engloba tanto as gerações atuais quanto as futuras.

O Relatório Nosso Futuro Comum, também chamado de Brundtland (1987), amplamente reconhecido por ter popularizado o conceito de “desenvolvimento sustentável” (Sarlet; Fensterseifer, 2023), concluiu que esse tipo de desenvolvimento é “aquele que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atenderem às suas próprias necessidades”<sup>41</sup>. Destaca-se a importância e indispensabilidade de que a

---

<sup>41</sup> Tradução livre de: “Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs” (Brundtland, 1987).

sociedade atual se comprometa com as pessoas do futuro, diminuindo o uso de recursos não renováveis, por exemplo (Brundtland, 1987).

Seguindo a linha do desenvolvimento sustentável, o Princípio 3 da Declaração do Rio (ONU, 1992c), incorporada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, consagrou que “o direito ao desenvolvimento deve ser exercido de modo a permitir que sejam atendidas equitativamente as necessidades de desenvolvimento e de meio ambiente das *gerações presentes e futuras*”<sup>42</sup>. Na mesma ocasião, foi firmada a Convenção-Quadro sobre Mudança do Clima (ONU, 1992a), que, reconhecendo a gravidade das mudanças climáticas, dispôs, no Princípio 1 do artigo 3º, que “os Estados-partes devem proteger o sistema climático *em benefício das presentes e futuras gerações da humanidade*”<sup>43</sup>, e a Convenção sobre Diversidade Biológica (ONU, 1992b), que define a biodiversidade como valor imensurável para as gerações atuais e futuras, devendo ser preservada em seu benefício.

Um ano depois, a Declaração e Programa de Ação de Viena (ONU, 1993), promulgada na 2ª Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, em seu art. 11, concedeu atenção especial à proteção ecológica como parte do direito humano ao desenvolvimento, com o objetivo de atender às necessidades ambientais e desenvolvimentistas das gerações atuais e vindouras. O documento em questão foi de extrema importância para a inclusão do direito ao meio ambiente também no Direito Internacional dos Direitos Humanos

---

<sup>42</sup> Tradução livre de: “The right to development must be fulfilled so as to equitably meet developmental and environmental needs of present and future generations” (Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1992).

<sup>43</sup> Tradução livre de: “The Parties should protect the climate system for the benefit of present and future generations of humankind [...]” (Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, 1992).

sob uma perspectiva intergeracional (Sarlet; Fensterseifer, 2023).

Na Conferência Geral da UNESCO de 1997, foi celebrado o instrumento mais específico até o momento para a proteção jurídica internacional das futuras gerações: a Declaração sobre as Responsabilidades das Gerações Presentes em Relação às Gerações Futuras (1997). Consciente de que a existência da humanidade está ameaçada por questões ambientais e que o destino das gerações vindouras depende, em grande parte, das decisões e ações tomadas no presente, estabelece uma série de obrigações no decorrer de seus doze artigos. Dentre elas, destaca-se o uso racional dos recursos naturais para a preservação da vida (art. 4º), do meio ambiente (art. 5º) e da biodiversidade (art. 6º), além da proteção ao patrimônio comum da humanidade (art. 8º).

A Convenção Aarhus sobre Acesso à Informação, Participação Pública na Tomada de Decisão e Acesso à Justiça em Matéria Ambiental (1998, p. 9), que entrou em vigor em 2001, apresenta, em seu art. 1º, o objetivo de “contribuir para a proteção do direito de todos os indivíduos, das gerações presentes e futuras, a viver num ambiente propício à sua saúde e bem-estar”.

No ano 2000, a Carta da Terra, adotada na sede da UNESCO, em Paris, reconheceu a criticidade do momento vivido e apontou a necessidade de somar forças para gerar uma sociedade global sustentável para as próximas gerações (Sarlet; Fensterseifer, 2023). Estabelece, dentre os seus princípios, o respeito e cuidado com a comunidade da vida, com o objetivo de:

4. Garantir as dádivas e a beleza da Terra para as atuais e as futuras gerações.
  - a. Reconhecer que a liberdade de ação de cada geração é condicionada pelas necessidades das gerações futuras.
  - b. Transmitir às futuras gerações valores, tradições e instituições que apoiem, a longo prazo, a prosperidade das

comunidades humanas e ecológicas da Terra (Carta da Terra, 2000, n. p.).

Recentemente, a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável (2015) foi aprovada na Assembleia Geral da ONU, por meio da Resolução A/RES/72/279, adotada por 193 países, incluindo o Brasil. Essa nova agenda expandiu os 8 Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (da Agenda 2015, período 2000 – 2015) para um total de 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (da Agenda 2030, período 2016 – 2030) (Sarlet, Fensterseifer, 2023). No seu preâmbulo, destaca-se a determinação para “proteger o planeta da degradação, sobretudo por meio do consumo e da produção sustentáveis, da gestão sustentável dos seus recursos naturais e tomando medidas urgentes sobre a mudança climática, para que ele possa suportar as necessidades das gerações presentes e futuras”.

Essa série não esgotada de documentos tem servido de modelo para a elaboração de legislações internas, caso do Brasil, e também de parâmetro de decisão para litígios envolvendo conflitos sobre o tema. A título de exemplo e elucidação, citam-se *Minors Oposa versus Factoran* e *Urgenda Foundation versus State of the Netherlands*.

### **3.1 Equidade intergeracional e litigância: *Minors Oposa versus Factoran* e *Urgenda Foundation versus State of the Netherlands***

Em março de 1990, a Philippine Ecological Network, Inc. (PEN), uma organização sem fins lucrativos e voltada à proteção ambiental, representada pelo advogado Antonio Oposa, ingressou com uma ação em face do então Secretário do Departamento de Meio Ambiente e Recursos Naturais (DENR)<sup>44</sup> das Filipinas, Fulgencio Factoran Jr., em nome de um grupo de crianças e jovens, alegando que a contínua ex-

<sup>44</sup> Sigla de “*Department of Environment and Natural Resources*”, que, em filipino, chama-se *Kagawaran ng Kapaligiran at Likas na Yaman*.

ploração e desmatamento de florestas estavam prejudicando o meio ambiente e, conseqüentemente, comprometendo a qualidade da vida presente e futura. Argumentou-se que o Secretário concedeu licenças de exploração de madeira a várias corporações, permitindo o corte de uma área total de 3,89 milhões de hectares, o que constituía uma apropriação indevida dos recursos naturais, causando prejuízo aos menores autores da ação e às gerações futuras (La Vinã, 1994).

O caso chegou à Suprema Corte das Filipinas para que fosse analisada a presença de causa de pedir dos autores, questionada pelo requerido e acatada pelo Tribunal Regional, que rejeitou a petição inicial. Na oportunidade, a Corte reformou a decisão e destacou que, apesar da ausência de impugnação à legitimidade ativa, é plenamente possível que os peticionantes, por si mesmos, por outros de sua geração e pelas gerações seguintes, ingressem com uma ação coletiva com base na responsabilidade intergeracional. Buscar a garantia do meio ambiente ecologicamente equilibrado constitui um direito dos menores e uma obrigação de proteção às gerações futuras. A causa de pedir foi fundamentada no direito constitucional a um meio ambiente sadio (La Vinã, 1994). A decisão foi um marco ambiental a nível interno e internacional, reforçando a ideia de que as atuais gerações têm a responsabilidade de preservar o ambiente para as vindouras.

Em 2013, a Urgenda Foundation, uma organização não governamental que visa à proteção ambiental, e um grupo de novecentos cidadãos holandeses ingressaram com uma ação contra os Países Baixos, alegando que o governo falharia em cumprir as obrigações assumidas na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança Climática (UNFCCC), além de violar direitos fundamentais estabelecidos na Constituição dos Países Baixos e na Convenção Europeia dos Direitos Humanos (CEDH), afetando

diretamente o direito à vida e ao meio ambiente sadio das presentes e futuras gerações.

A primeira audiência do caso foi realizada em abril de 2015 no Tribunal Distrital de Haia, que decidiu, em junho daquele ano, a favor de Urgenda, exigindo que o governo dos Países Baixos alcançasse uma redução de 25% nas emissões de dióxido de carbono em relação aos níveis de 1990 até 2020 para proteger a vida humana. Reconheceu a responsabilidade do Estado de proteger o direito à vida e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, para além das gerações presentes, mas também para as futuras. O governo holandês apelou da decisão diversas vezes ao Tribunal de Apelação de Haia. Em outubro de 2018, foi determinada a manutenção da ordem de redução. O Tribunal reconheceu a obrigação do Estado de proteger o direito à vida da ameaça real das mudanças climáticas em um futuro próximo. A decisão foi confirmada na Suprema Corte Holandesa (Netherlands, 2018).

Embora não seja o primeiro exemplo de litigância climática discutindo aspectos de equidade intergeracional no plano internacional, o caso Urgenda é frequentemente citado como o primeiro em que houve sucesso contra um Estado na proteção de direitos humanos relacionados às mudanças do clima. Além disso, é uma demonstração de como o direito pode ser usado para impor ações voltadas à proteção do meio ambiente e aplicação dos princípios de equidade intergeracional.

#### **4. Considerações finais**

Ao analisar a equidade intergeracional sob uma perspectiva jurídico-filosófica, observa-se que dois tipos de indeterminação dificultam sua aplicação. O primeiro é de natureza normativa, envolvendo a interpretação e aplicação do conceito vago de garantir níveis de equidade para outras

gerações no contexto jurídico. O segundo é de natureza fática, pois não sabemos nem podemos prever com certeza quais tecnologias futuras estarão disponíveis e qual será o tamanho das populações futuras (Nickel; McGraw, 2010).

Após a realização de análise e verificação sistêmica, o Direito Internacional Ambiental deve institucionalizar esse processo deliberativo por meio de normas e processos legais. A lei serve para conferir maior precisão às normas morais e políticas imprecisas. Nesse contexto, tanto no âmbito nacional quanto internacional, a legislação pode ser empregada para detalhar e especificar o conceito vago de equidade intergeracional (Nickel; McGraw, 2010).

Embora o direito não possa resolver a incerteza fática sobre tecnologias futuras e tamanhos populacionais, ele pode, como sugerido por Edith Brown Weiss, estabelecer a necessidade de conservar a diversidade de opções, a qualidade e o acesso aos recursos naturais e culturais pelas gerações atuais (Bolson, 2012). Além disso, o direito pode supor e definir algumas necessidades básicas das futuras gerações (como o acesso à água e ao oxigênio), que poderão ser reavaliadas e ajustadas com base no melhor conhecimento científico disponível (Nickel; McGraw, 2010).

O papel do Direito Internacional do Meio Ambiente na preservação e garantia da equidade geracional é complexo e essencial. Embora já tenha sido iniciado por meio de documentos e litígios, a intervenção está longe de ser concluída, especialmente diante das mudanças climáticas. Portanto, é crucial estabelecer uma dimensão normativa transnacional (local e global) para assegurar que as futuras gerações tenham acesso equitativo, variado e de qualidade aos recursos naturais, sem deixar de considerar que a discussão da justiça intergeracional ultrapassa o direito como norma.



## Referências

- AGENDA 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. 2015. **Nações Unidas Brasil**, 15 set. 2015. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel>. Acesso em: 25 jul. 2024.
- ARISTÓTELES. **A política**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOLSON, S. H. A dimensão filosófico-jurídica da equidade intergeracional: reflexões sobre as obras de Hans Jonas e Edith Brown Weiss. **Revista Brasileira de Direitos Fundamentais & Justiça**, Porto Alegre, v. 6, n. 19, p. 210-236, 2012. Disponível em: <https://dfj.emnuvens.com.br/dfj/article/view/315>. Acesso em: 25 jun. 2024. DOI: 10.30899/dfj.v6i19.315.
- BRASIL. **Decreto n. 28.524, de 18 de agosto de 1950**. Promulga a Convenção Internacional para a Regulamentação da Pesca da Baleia e o Regimento anexo à mesma, assinados em Washington, a 2 de dezembro de 1946. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1950-1969/D28524.htm](https://planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D28524.htm). Acesso em: 1º jul. 2024.
- CARTA da Terra. **Ministério do Meio Ambiente**, [20--]. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/assuntos-internacionais/item/8071-carta-da-terra.html>. Acesso em: 20 jul. 2024.
- COMISSÃO DAS COMUNIDADES EUROPEIAS. **Convenção sobre acesso à Informação, Participação do Público e Acesso à Justiça em Matérias Ambientais**. Aarhus: Comissão das Comunidades Europeias, 25 jun. 1998. Disponível em: <https://unece.org/DAM/env/pp/EU%20texts/conventioninportogese.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2024.
- CONSANI, C. F.; XAVIER, Y. M. A. Considerações a respeito da relação entre justiça intergeracional, democracia e sustentabilidade. **Nomos**, Fortaleza, v. 36, p. 145-164, 2016.
- INTERGENERATIONAL Justice. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 3 abr. 2003. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/>. Acesso em: 1º ago. 2024.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. 354 p. ISBN 978-8585910846.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Artur Morão. São Paulo: Almedina Brasil, 2008.

LA VINÃ, Antonio G. M. The Right to a Sound Environment in the Philippines: The Significance of the Minors Oposa Case. **Review of European Community & International Environmental Law**, v. 3, n. 4, p. 246-252, 1994.

MAZON, Cassiano; LABRUNA, Felipe; ISSA, Rafael Hamze. Justiça Intergeracional Climática e a Filosofia do Direito: fundamentos éticos e jurídicos. **Revista Videre**, v. 14, n. 30, p. 420-434, 2022. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/16686>. Acesso em: 1º ago. 2024.

MEYER, L. Intergenerational justice. In: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2010. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/justice-intergenerational/>. Acesso em: 28 jul. 2024.

MILL, John Stuart. **O utilitarismo**. Tradução: Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2020.

NETHERLANDS. Court of Appeals. Urgenda Foundation v. State of the Netherlands. **The Hague**, 10 set. 2018. Disponível em: <https://climatecasechart.com/non-us-case/urgenda-foundation-v-kingdom-of-the-netherlands/>. Acesso em: 25. jun. 2024.

NICKEL, James; MAGRAW, Daniel. Philosophical Issues in International Environmental Law. In: BESSON, Samantha; TASIOULAS, John (Ed.). **The Philosophy of International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 453-471.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar**. Montego Bay: ONU, 10 dez. 1982. Disponível em: [https://www.un.org/depts/los/convention\\_agreements/texts/unclos/unclos\\_e.pdf](https://www.un.org/depts/los/convention_agreements/texts/unclos/unclos_e.pdf). Acesso em: 25 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima**. Nova York: ONU, 9 maio 1992a. Disponível em: [https://treaties.un.org/doc/source/RecentTexts/unfccc\\_eng.pdf](https://treaties.un.org/doc/source/RecentTexts/unfccc_eng.pdf). Acesso em: 25 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. Rio de Janeiro: ONU, 5 jun. 1992b. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rio de Janeiro: ONU, 1992c. Disponível em: <https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/>

globalcompact/A\_CONF.151\_26\_Vol.I\_Declaration.pdf. Acesso em: 25 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. 2ª Conferência Mundial sobre Direitos Humanos. Viena: ONU, 1993. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Vienna.aspx>. Acesso em: 25 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E ACULTURA – UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**. Paris: Unesco, 16 nov. 1972. Disponível em: <http://www.unesco.org/ci/en/heritage/convention>. Acesso em: 25 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA – UNESCO. **Declaração sobre as Responsabilidades das Gerações Presentes em relação às Gerações Futuras**. Paris: Unesco, 1997. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/declaration-responsibilities-present-generations-towards-future-generations>. Acesso em: 25 jul. 2024.

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

SARLET, Ingo W.; FENSTERSEIFER, Tiago. **Curso de Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Grupo GEN, 2023.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. São Paulo: Editoria WMF Martins Fontes, 2010.

UNITED NATIONS. **Report of the United Nations Conference on the Human Environment**. Doc. A/CONF.48/14. Estocolmo: United Nations, 1972. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/523249?v=pdf>. Acesso em: 1º jul. 2024.

UNITED NATIONS – UN. Chapter 2: Towards Sustainable Development. In: ONU. **Our Common Future**. Geneva: UN, [1987?].

WEISS, Edith Brown. Intergenerational equity and rights of future generations. In: SEMINÁRIO DE DIREITOS HUMANOS, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE, 1992, Brasília. **Anais [...]**. Brasília: Instituto Interamericano de Direitos Humanos: Banco Interamericano de Desenvolvimento, 1992. p. 71-81.

# TRANSFORMANDO O FUTURO: ECOLOGIA POLÍTICA, JUSTIÇA E EDUCAÇÃO AMBIENTAL

JAQUELINE RODRIGUES DE OLIVEIRA

## Introdução

A crescente complexidade dos problemas ambientais contemporâneos exige uma abordagem interdisciplinar que vai além da simples análise técnica e científica. Nesse contexto, a ecologia política, a educação ambiental e a justiça ambiental surgem como campos fundamentais para entender e enfrentar os desafios ecológicos de maneira crítica e integrada. Esses campos interligam aspectos políticos, econômicos e sociais às questões ambientais, proporcionando uma compreensão abrangente e detalhada das dinâmicas que moldam e são moldadas pelo meio ambiente.

Este texto tem como objetivo explorar essas três áreas, destacando suas interconexões e relevância para a promoção de uma sustentabilidade justa e equitativa. Ainda, busca analisar como as relações de poder, estruturas econômicas e políticas governamentais influenciam as dinâmicas ambientais; promover a conscientização ecológica e capacitar indivíduos e comunidades a agir em prol da sustentabilidade, por meio de metodologias críticas e participativas, abordando a distribuição equitativa dos benefícios e ônus ambientais, a fim de garantir a participação justa de todas as comunidades nas decisões ambientais.

Para alcançar os objetivos propostos, este estudo utiliza uma abordagem interdisciplinar que combina análise teórica e estudos de caso. A metodologia é estruturada da seguinte forma: Revisão Bibliográfica, a partir da análise

de literatura acadêmica e teórica sobre ecologia política, educação ambiental e justiça ambiental; Estudos de Caso, pela investigação de casos específicos que exemplificam os temas centrais de cada campo. Por exemplo, analisou-se conflitos por terras, gestão de recursos naturais e formas de resistência comunitária dentro do contexto da ecologia política. Ainda, adotou-se uma análise crítica em relação a Integração dos dados coletados com as teorias revisadas para identificar padrões e conexões entre as dimensões políticas, econômicas e ecológicas dos problemas ambientais. Esse processo crítico visa proporcionar *insights* sobre como transformar análises complexas em ações práticas e políticas efetivas.

Espera-se que esta pesquisa forneça uma compreensão aprofundada das interconexões entre ecologia política, educação ambiental e justiça ambiental, demonstrando como esses campos podem colaborar para enfrentar os desafios ecológicos contemporâneos. Além disso, aspira-se proporcionar a conscientização e o empoderamento das comunidades, oferecendo ferramentas e estratégias para uma participação ativa na construção de um futuro sustentável e equitativo.

A integração de ecologia política, educação ambiental e justiça ambiental oferece uma abordagem robusta para a análise e solução de problemas ambientais. Ao unir teorias críticas, estudos de caso e metodologias participativas, esta investigação tenciona não apenas esclarecer as causas subjacentes da degradação ambiental, mas também apontar caminhos para uma transformação sustentável e justa da sociedade. A colaboração entre acadêmicos, ativistas, formuladores de políticas e comunidades locais é essencial para transformar as análises complexas em ações práticas e políticas efetivas, oportunizando um futuro mais sustentável e equitativo para todos.

## Ecologia política

A ecologia política é um campo interdisciplinar que surgiu da necessidade de entender e abordar os complexos problemas ambientais contemporâneos por meio de uma lente crítica que integra política, economia e ecologia. Esse campo de estudo não se limita à análise dos processos ecológicos em si, mas examina como as relações de poder, as estruturas econômicas e as políticas governamentais moldam e são moldadas pelas dinâmicas ambientais.

Para Pedro Henrique Campello Torres (2022), a ecologia política começou a se formar nas décadas de 1970 e 1980, em parte como uma resposta às limitações percebidas nas abordagens tradicionais dos estudos ambientais. Tais abordagens muitas vezes focavam em aspectos técnicos e científicos dos problemas ambientais, negligenciando as dimensões sociais e políticas. Influenciada por teóricos como Karl Marx, Michel Foucault e Antonio Gramsci (Magee, 2000), a ecologia política objetiva entender os problemas ambientais dentro do contexto das relações de poder e das estruturas econômicas globais.

Os seus temas centrais incluem a gestão dos recursos naturais, os conflitos por terras, a distribuição desigual dos impactos ambientais e as formas de resistência e mobilização das comunidades afetadas. Estudos de caso são uma metodologia comum, oferecendo uma visão detalhada de como comunidades específicas enfrentam e respondem a questões ambientais.

A ecologia política examina como diferentes modos de governança dos recursos naturais afetam comunidades locais e ecossistemas. Por exemplo, políticas de privatização de recursos hídricos podem beneficiar grandes corporações, mas prejudicar comunidades indígenas que dependem desses recursos para sua subsistência (Souza, 2019). Ao

analisar essas estratégias de governança, a ecologia política revela as dinâmicas de poder subjacentes e as estruturas econômicas que influenciam a gestão ambiental e expõe as injustiças sociais e a degradação ecológica resultantes dessas políticas.

A apropriação de terras por governos ou corporações, conhecida como “grilagem de terras”, é um tema recorrentemente examinado pela ecologia política com profundidade, destacando como essas práticas deslocam comunidades locais, resultam na perda de biodiversidade e geram tensões sociais. Para Milanez (2024), esse campo de estudo revela que a grilagem de terras não apenas desestrutura modos de vida tradicionais e sustento das populações afetadas, mas também contribui para a degradação ambiental, prejudicando ecossistemas ao remover a vegetação nativa e alterando habitats naturais. A ecologia política enfatiza a necessidade de compreender essas práticas no contexto das relações de poder e das estruturas econômicas globais, promovendo uma análise crítica que visa identificar soluções sustentáveis e justas para a gestão dos recursos naturais e a proteção dos direitos das comunidades impactadas.

Com frequência, comunidades afetadas se mobilizam para resistir a projetos que representam uma ameaça ao seu meio ambiente e modos de vida. A ecologia política se dedica ao estudo dessas formas de resistência, que variam desde protestos locais e ocupações de áreas afetadas até litígios judiciais e campanhas de conscientização internacional. Enrique Leff (2021) aborda em seus estudos que essas ações são vistas como estratégias de defesa contra políticas e práticas que desconsideram os interesses e direitos das comunidades locais em favor de interesses econômicos ou políticos mais amplos. A análise dessas resistências pela ecologia política procura documentar esses movimentos e compreender suas dinâmicas internas, impactos sociais

e potencial transformador na governança ambiental e na proteção dos recursos naturais comunitários.

A ecologia política integra diversas teorias e perspectivas para analisar as relações entre sociedade e meio ambiente, como por exemplo a teoria do Marxismo Ecológico. Esta perspectiva usa a teoria marxista para entender como o capitalismo contribui para a degradação ambiental. A acumulação de capital, por exemplo, frequentemente depende da exploração insustentável dos recursos naturais (Loureiro, 2014).

Outra teoria é a Ecologia Pós-Colonial, a qual analisa como o legado do colonialismo continua a influenciar as dinâmicas ambientais contemporâneas. Para Malcom Ferdinand (2022), muitas vezes, práticas e políticas ambientais injustas podem ser rastreadas até a era colonial, bem como a teoria de governança ambiental, que examina como diferentes formas de governança (local, nacional, global) afetam a gestão dos recursos naturais e a justiça ambiental.

A ecologia política não se limita ao campo acadêmico, para Milanez (2024), suas ideias são aplicadas em políticas públicas, advocacia e práticas comunitárias. Por exemplo, movimentos sociais e Organizações não governamentais frequentemente utilizam conceitos de ecologia política para argumentar contra projetos de desenvolvimento que ameaçam ecossistemas e modos de vida locais.

Um dos principais desafios para a ecologia política é traduzir suas análises complexas em ações práticas e políticas efetivas. No entanto, Souza (2019) argumenta que a crescente interconectividade global e o aumento da consciência ambiental oferecem oportunidades para promover mudanças significativas. A colaboração entre acadêmicos, ativistas e formuladores de políticas pode ajudar a trans-



formar as ideias da ecologia política em soluções tangíveis para os problemas ambientais.

Por tanto, a ecologia política oferece uma abordagem vital para entender e enfrentar os desafios ambientais do nosso tempo. Ao integrar as dimensões políticas, econômicas e ecológicas dos problemas ambientais, este campo de estudo não apenas esclarece as causas profundas da degradação ambiental, mas também aponta caminhos para uma transformação sustentável e justa da sociedade.

## **Educação ambiental**

A educação ambiental é crucial para promover a consciência ecológica e capacitar indivíduos e comunidades para agir em prol da sustentabilidade. Ela envolve processos de ensino e aprendizagem que visam desenvolver conhecimentos, habilidades, atitudes e valores necessários para proteger o meio ambiente.

Os objetivos da educação ambiental são multifacetados, abrangendo desde o aumento da conscientização sobre questões ambientais até o estímulo ao pensamento crítico e a promoção de comportamentos sustentáveis. Para Santos (2023), diversas metodologias são empregadas para alcançar esses objetivos, incluindo atividades ao ar livre que conectam os participantes diretamente com o meio ambiente, estudos de campo que oferecem uma abordagem prática para aprender sobre ecossistemas locais e programas de educação formal que integram currículos escolares com temas ambientais.

Além disso, campanhas de conscientização pública são essenciais para ampliar o alcance da educação ambiental, mobilizando comunidades e indivíduos para adotarem práticas mais sustentáveis no seu cotidiano. Reigota (2023) esclarece que essas metodologias educam e inspiram mudanças de comportamento e promovem uma compreensão

mais profunda das interações entre seres humanos e meio ambiente. Uma abordagem emergente dentro da educação ambiental é a educação ambiental crítica, que integra elementos da ecologia política e da justiça ambiental. Essa abordagem busca transmitir conhecimentos técnicos e empoderar os indivíduos a questionar as estruturas de poder que causam a degradação ambiental e a lutar por mudanças sociais e ambientais justas.

Os campos da ecologia política, justiça ambiental e educação ambiental estão profundamente interligados. A ecologia política fornece uma lente crítica para entender as raízes dos problemas ambientais, a justiça ambiental enfatiza a necessidade de equidade na distribuição dos riscos e benefícios ecológicos, e a educação ambiental promove a conscientização e a ação.

Rafael Pinotti (2023) argumenta que os campos da ecologia política, educação ambiental e justiça ambiental enfrentam desafios significativos no contexto contemporâneo, destacando as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade, a poluição e a injustiça socioambiental como questões prementes. Para enfrentar eficazmente esses desafios, Pinotti enfatiza a necessidade de abordagens integradas que não apenas considerem as dimensões ecológicas dos problemas, mas também as dimensões sociais e políticas. Isso implica reconhecer as interconexões complexas entre sistemas naturais e sociais, bem como promover políticas e práticas que busquem equidade ambiental e justiça social, visando à sustentabilidade a longo prazo.

Iniciativas bem-sucedidas frequentemente combinam elementos desses três campos, por exemplo, programas de educação ambiental em comunidades marginalizadas podem ser projetados para abordar questões de justiça ambiental, enquanto projetos de ecoturismo comunitário

podem integrar princípios de ecologia política ao promover o controle local dos recursos naturais.

A educação ambiental desempenha um papel crucial na promoção da conscientização ecológica e no empoderamento das comunidades para agir em prol da sustentabilidade. No entendimento de Lugili (2023), a educação ambiental crítica, uma vertente emergente dentro desse campo, vai além da simples transmissão de conhecimentos, desenvolvendo uma compreensão profunda das relações entre poder, sociedade e meio ambiente.

Ademais é um processo educativo que visa ampliar o entendimento e o conhecimento sobre o meio ambiente, incentivando a adoção de atitudes e comportamentos sustentáveis. Esse processo não se limita ao ambiente escolar e se estende a diversas esferas da sociedade, como comunidades, empresas e organizações não governamentais. A partir de programas educativos variados, que podem incluir desde aulas formais até atividades práticas ao ar livre e campanhas de conscientização, a educação ambiental procura engajar indivíduos e grupos na reflexão crítica sobre os impactos das ações humanas no meio ambiente (Lamim-Guedes; Monteiro, 2020). Essa abordagem, além de objetivar a transmissão de conhecimento científico, também aspira à promoção de uma cidadania ativa e responsável, capaz de contribuir para a construção de um futuro mais sustentável e equitativo.

Genebaldo Freire Dias e Sebastião Salgado (2023) argumentam que a educação ambiental tem múltiplos objetivos essenciais, quais sejam: sensibilizar indivíduos para questões ambientais locais, regionais e globais; fornecer conhecimento sobre processos ecológicos e os impactos das atividades humanas no meio ambiente; promover valores e atitudes que incentivem a conservação ambiental; desenvolver habilidades práticas para resolver problemas

ambientais e capacitar as pessoas a engajarem-se de forma ativa na solução de desafios ambientais. Esses objetivos combinados visam não apenas aumentar a conscientização, mas também transformar atitudes e comportamentos em prol de um futuro mais sustentável e equitativo.

Contudo, segundo Brandelli (2023), outra metodologia abarca as iniciativas que envolvem a comunidade na solução de problemas ambientais e os currículos escolares que incorporam temas ambientais em várias disciplinas. Tudo isso para promover campanhas de conscientização pública e esforços para informar e engajar o público em questões ambientais urgentes.

A educação ambiental crítica surge como uma resposta à necessidade de uma abordagem mais profunda e holística da educação ambiental. Ela busca não apenas informar, mas também capacitar os indivíduos a questionar as estruturas de poder que contribuem para a degradação ambiental e as injustiças sociais. Ainda, possui diversos fundamentos para uma educação ambiental crítica, quais sejam a própria análise, por meio do incentivo à reflexão crítica sobre as causas profundas dos problemas ambientais, incluindo aspectos sociais, políticos e econômicos (Xaud; Senhoras, 2023).

Outro fundamento é a própria justiça social e ambiental, que aborda as intersecções entre injustiça social e degradação ambiental, promovendo a equidade e a inclusão. Outro ponto importante é o empoderamento da educação ambiental crítica, ao capacitar os indivíduos e as comunidades a agir contra a opressão e a exploração ambiental. Ainda, deve-se estimular a participação ativa, encorajando-a em processos de tomada de decisão e na implementação de soluções sustentáveis.

A educação ambiental crítica utiliza várias abordagens para alcançar seus objetivos transformadores, para tanto,

se torna necessário uma pedagogia participativa, a partir do envolvimento ativo dos alunos no processo de aprendizagem, promovendo o pensamento crítico e a resolução colaborativa de problemas. Serpa (2023) fundamenta que é preciso fazer uma análise crítica de situações reais que destaquem as interações complexas entre meio ambiente e sociedade, envolvendo a comunidade na identificação e solução de problemas ambientais e enfatizando a justiça social.

Enquanto a educação ambiental tradicional pode focar na sensibilização e no conhecimento sobre questões ecológicas, a educação ambiental crítica vai além, destacando a necessidade de uma transformação estrutural e sistêmica. Ambas as abordagens são complementares e podem ser integradas para oferecer uma educação ambiental mais robusta e eficaz (Brandelli, 2023).

A educação ambiental e a educação ambiental crítica são essenciais para enfrentar os desafios ecológicos e sociais do século XXI. Ao passado que a educação ambiental tradicional aumenta a conscientização e fomenta comportamentos sustentáveis, a educação ambiental crítica aprofunda essa abordagem, incentivando uma compreensão das estruturas de poder que causam a degradação ambiental e promovendo a justiça social. Juntas, essas abordagens têm o potencial de capacitar indivíduos e comunidades para criar um futuro mais sustentável e equitativo.

## **Justiça ambiental**

A justiça ambiental é um conceito que aborda a distribuição equitativa dos benefícios e ônus ambientais e a participação justa de todas as comunidades nas decisões ambientais (Murad; Rocha; Reis, 2020). Ela surgiu a partir dos movimentos sociais que destacaram as disparidades na exposição aos riscos ambientais, especialmente entre

comunidades marginalizadas. Esse conceito se baseia na premissa de que todos os indivíduos, independentemente de sua raça, etnia, gênero ou condição socioeconômica, têm o direito a um ambiente seguro e saudável.

O movimento por justiça ambiental ganhou destaque na década de 1980 nos Estados Unidos, quando comunidades afro-americanas e outras minorias começaram a denunciar a exposição desproporcional a resíduos tóxicos, poluição industrial e outros riscos ambientais (Pinto Junior, 2022). Esse movimento destacou como práticas discriminatórias e políticas governamentais tendenciosas resultavam na localização de instalações poluentes em bairros de baixa renda e comunidades de cor.

Um dos eventos marcantes foi o protesto em Warren County (1982) contra um aterro de resíduos tóxicos em uma comunidade predominantemente afro-americana. Esse evento é frequentemente citado como o início do movimento moderno de justiça ambiental nos EUA. Outro caso marcante foi o Environmental Justice Executive Order 12898 (1994), em resposta às crescentes demandas do movimento, o presidente Bill Clinton assinou uma ordem executiva que orientava as agências federais a considerar a justiça ambiental em suas ações e políticas (Herculano, 2001).

Para Torres (2022), a justiça ambiental é baseada em vários princípios fundamentais que orientam sua prática e advocacia, um deles é a Equidade na Distribuição dos Riscos e Benefícios Ambientais, cujo objetivo é assegurar que nenhuma comunidade seja desproporcionalmente afetada por impactos ambientais negativos. Outro princípio é a Participação Inclusiva e Democrática, para garantir que todas as comunidades, especialmente aquelas mais vulneráveis, tenham voz nas decisões que afetam seus ambientes.

Ademais, é necessário o reconhecimento e respeito pelas diversidades culturais e comunitárias, garantindo a valorização dos conhecimentos e práticas tradicionais das comunidades na gestão ambiental. Ananda Reis Cardoso (2023) argumenta a favor da necessidade de Responsabilidade e Reparação para assegurar que os responsáveis pela poluição e degradação ambiental sejam responsabilizados e que haja reparação adequada para as comunidades afetadas.

A justiça ambiental enfrenta vários desafios, muitos dos quais são resultados de estruturas históricas e sistêmicas de desigualdade, como o Racismo Ambiental, que se refere às práticas que resultam na exposição desproporcional de minorias étnicas a riscos ambientais (Araujo, 2021). Comunidades negras, latinas, indígenas e outras minorias são frequentemente as mais afetadas por poluição, contaminação de água e ar e desastres ambientais.

Ainda, a Desigualdade Socioeconômica atinge as comunidades de baixa renda, que, muitas vezes, vivem em áreas com menos regulamentação ambiental e menor acesso a recursos para lidar com os impactos ambientais (Cardoso, 2023). A Vulnerabilidade Climática exacerba as desigualdades existentes, com comunidades marginalizadas sofrendo mais com eventos climáticos extremos, elevação do nível do mar e outras consequências.

Os movimentos por justiça ambiental são diversos e globalmente difundidos, com muitas iniciativas notáveis. Para Torres (2022), o movimento de indígenas em defesa dos territórios recorda que, em muitos lugares, povos indígenas lideram a luta contra a extração de recursos e a destruição de seus habitats tradicionais. Ainda, as campanhas contra a poluição industrial abordam os grupos comunitários em áreas urbanas e rurais que se mobilizam contra fábricas e indústrias que poluem o ar e a água, demandando regulamentações mais rígidas e práticas corporativas responsáveis.

Por oportuno, o caso de Flint, Michigan (2014), exemplifica vividamente a crise da água que afligiu a cidade, resultando na contaminação por chumbo que impactou severamente milhares de residentes, particularmente afro-americanos. Essa situação é um claro exemplo de injustiça ambiental e de falhas na gestão governamental (Kumar; Abbas; Aster, 2021). Outro caso significativo é o movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) no Brasil, que se destaca na luta pelos direitos das comunidades afetadas pela construção de barragens, frequentemente deslocadas à força e negligenciadas quanto à compensação adequada (Braga, 2020). Esses casos ilustram como questões de justiça ambiental e a luta por direitos podem se manifestar de maneiras distintas, mas igualmente impactantes, em diferentes contextos ao redor do mundo.

A justiça ambiental continua a evoluir e expandir, enfrentando novos desafios e adotando abordagens inovadoras como a Justiça Climática, que visa reconhecer que os impactos das mudanças climáticas não são distribuídos igualmente. A Justiça Climática foca na equidade e na proteção das comunidades mais vulneráveis às mudanças climáticas. Para Pinto Junior (2022), outra abordagem é o programa de Economias Sustentáveis e Inclusivas, que objetiva promover modelos de desenvolvimento que não apenas sejam ambientalmente sustentáveis, mas também socialmente justos, integrando as necessidades e vozes das comunidades marginalizadas. Ademais, a Tecnologia e Inovação para a Justiça Ambiental, visando ao uso de tecnologias emergentes para monitorar e mitigar impactos ambientais e para capacitar comunidades a participarem mais efetivamente da defesa de seus direitos ambientais.

Se faz necessária uma abordagem central na luta por um futuro sustentável e equitativo envolvendo as desigualdades na exposição a riscos ambientais e garantindo a participa-



ção justa de todas as comunidades nas decisões ambientais. A justiça ambiental não só promove a saúde e o bem-estar das populações mais vulneráveis, mas também fortalece a resiliência ecológica e social. Enfrentar os desafios e aproveitar as oportunidades da justiça ambiental requer uma abordagem integrada que considere as dimensões sociais, econômicas e ecológicas dos problemas ambientais.

## **Considerações finais**

A ecologia política, a educação ambiental e a justiça ambiental constituem pilares fundamentais para a compreensão e enfrentamento dos desafios ambientais contemporâneos. Esses campos, embora distintos, são interconectados e complementares, oferecendo uma abordagem abrangente e crítica para a análise e solução de problemas ecológicos.

A ecologia política destaca a importância de entender as questões ambientais a partir das lentes das relações de poder, estruturas econômicas e políticas governamentais. Ela desafia as abordagens tradicionais que isolam os aspectos técnicos e científicos dos problemas ambientais, sublinhando a necessidade de uma análise que inclua as dimensões sociais e políticas. Ao abordar temas como a gestão de recursos naturais, conflitos por terras, distribuição desigual dos impactos ambientais e as formas de resistência das comunidades, a ecologia política não apenas esclarece as causas profundas da degradação ambiental, mas também oferece caminhos para uma transformação sustentável e justa da sociedade.

A educação ambiental, por sua vez, é crucial para promover a conscientização ecológica e capacitar indivíduos e comunidades para agirem em prol da sustentabilidade. Ela vai além da simples transmissão de conhecimento, buscando desenvolver uma compreensão crítica das relações

entre poder, sociedade e meio ambiente. A educação ambiental crítica, em particular, integra elementos da ecologia política e da justiça ambiental, empoderando indivíduos a questionar e desafiar as estruturas de poder que perpetuam a degradação ambiental e as injustiças sociais. Essa abordagem holística é essencial para formar cidadãos informados e engajados, capazes de participar ativamente da construção de um futuro sustentável.

A justiça ambiental foca na distribuição equitativa dos benefícios e ônus ambientais e na participação justa de todas as comunidades nas decisões ambientais. Essa área destaca como práticas discriminatórias e políticas governamentais tendenciosas resultam na exposição desproporcional de comunidades marginalizadas a riscos ambientais. A justiça ambiental promove a equidade e a inclusão e fortalece a resiliência ecológica e social, assegurando que todas as comunidades, especialmente as mais vulneráveis, tenham voz nas decisões que afetam seus ambientes.

Integrar esses três campos é fundamental para enfrentar os desafios ambientais do século XXI. A abordagem interdisciplinar e crítica da ecologia política, aliada à capacitação proporcionada pela educação ambiental e ao foco na equidade da justiça ambiental, oferece um caminho robusto para a promoção de mudanças significativas. A colaboração entre acadêmicos, ativistas, formuladores de políticas e comunidades locais é essencial para transformar as análises complexas em ações práticas e políticas efetivas.

Assim, a integração das dimensões políticas, econômicas e ecológicas dos problemas ambientais não apenas esclarece as causas subjacentes da degradação ambiental, mas também aponta para soluções que promovem uma transformação sustentável e justa da sociedade. Enfrentar os desafios contemporâneos requer uma visão ampla e colaborativa, na qual o conhecimento crítico e a ação prática se

complementam para construir um futuro mais sustentável e equitativo para todos.

## Referências

ARAUJO, Marina Fagundes de. **Economia popular solidária um caminho para a efetivação de justiça ambiental**. Livro digital. Editora Dialética, 2021. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Economia\\_popular\\_solid%C3%A1ria/XxkwEAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0](https://www.google.com.br/books/edition/Economia_popular_solid%C3%A1ria/XxkwEAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0). Acesso em 03 jun. 2024.

BRAGA, Fernanda de Souza. **A ditadura militar e a governança da água no Brasil (The Military Dictatorship and Water Governance in Brazil)**. Boca Raton, EUA: Editora CRC Press, 2020. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/A\\_Ditadura\\_Militar\\_e\\_a\\_Governan%C3%A7a\\_da\\_%C3%81/a0jWDwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0](https://www.google.com.br/books/edition/A_Ditadura_Militar_e_a_Governan%C3%A7a_da_%C3%81/a0jWDwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0). Acesso em: 13 jul. 2024.

BRANDELLI, Ailor Carlos. A legitimidade ativa na proteção ambiental e a política nacional do meio ambiente: perspectivas processuais e desafios ideológicos. *In*: CALGARO, Cleide. SUBTIL, Leonardo de Camargo (orgs.). **Direito ambiental e sociedade**. Porto Alegre, RS: Fundação Fênix, 2023. Disponível em: [https://www.fundarfenix.com.br/\\_files/ugd/9b34d5\\_98cd6d910c5f44d2a0b14d2de6fe68cb.pdf](https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_98cd6d910c5f44d2a0b14d2de6fe68cb.pdf). Acesso em: 24 jun. 2023.

CARDOSO, Ananda Reis. **Cultura da Justiça Ambiental entaves e impedimentos à luz Teoria da Constitucionalização Simbólica**. São Paulo: Editora Dialética, 2023. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Cultura\\_da\\_Justi%C3%A7a\\_Ambiental/d7HIEAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0](https://www.google.com.br/books/edition/Cultura_da_Justi%C3%A7a_Ambiental/d7HIEAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0). Acesso em: 9 jul. 2024.

DIAS, Genebaldo Freire; SALGADO, Sebastião. **Educação ambiental, princípios e práticas**. São Paulo: Editora Gaia, 2023.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Livro digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Uma\\_ecologia\\_decolonial/-GVxEAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0](https://www.google.com.br/books/edition/Uma_ecologia_decolonial/-GVxEAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0). Acesso em: 10 jul. 2024.

HERCULANO, Sandro. Justiça Ambiental: de Love Canal à cidade dos meninos, em uma perspectiva comparada. *In*: MELLO, Mario Pedro (org.). **Justiça e sociedade: temas e perspectivas**. São Paulo: LTr, 2001.

KUMAR, Vinay; ABBAS, Abul K.; ASTER, Jon C. Robbins y Cotran. **Patología estructural y funcional**. Barcelona: Elsevier Health Sciences, 2021. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Robbins\\_y\\_Cotran\\_Patolog%C3%ADa\\_estructural/iQgxEAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1](https://www.google.com.br/books/edition/Robbins_y_Cotran_Patolog%C3%ADa_estructural/iQgxEAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1). Acesso em: 2 jun. 2024.

LAMIM-GUEDES, Valdir; MONTEIRO, Rafael de Araujo Arosa. **Educação Ambiental na Prática: transversalidade da temática socioambiental**. São Paulo: Editora Na Raiz, 2020. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Educa%C3%A7%C3%A3o\\_Ambiental\\_na\\_Pr%C3%A1tica/IUIEAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1](https://www.google.com.br/books/edition/Educa%C3%A7%C3%A3o_Ambiental_na_Pr%C3%A1tica/IUIEAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1). Acesso em: 6 maio 2024.

LEFF, Enrique. **Ecologia política da desconstrução do capital à territorialização da vida**. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2021.

LOUREIRO, Carlos Frederico B. **Sustentabilidade e educação: um olhar da ecologia política**. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2014.

LUGILI, Letícia de Souza Lopes; OLIVEIRA, Bruno Bastos de. **Educação ambiental e sustentabilidade: reflexões sobre o dever de solidariedade no desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Norat, 2023.

MAGEE, Bryan. **História da Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

MILANEZ, Felipe. **Uma ecologia política do martírio em defesa da Amazônia**. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2024.

MURAD, Afonso; ROCHA, Marcelo; REIS, Émilien Vilas Boas. **Direitos humanos e justiça ambiental: múltiplos olhares**. São Paulo: Editora Paulinas, 2020. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Direitos\\_humanos\\_e\\_justi%C3%A7a\\_ambiental/k2P5DwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0](https://www.google.com.br/books/edition/Direitos_humanos_e_justi%C3%A7a_ambiental/k2P5DwAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0). Acesso em: 12 jun. 2024.

PINOTTI, Rafael. **Educação ambiental para o século XXI**. 6. ed. São Paulo: Blucher, 2023.

PINTO JUNIOR, Antonio Roberto. **Justiça ambiental, da igualdade formal à material: realidades a desafiar o direito brasileiro**. São Paulo: Editora Appris, 2022.

REIGOTA, Marcos. **Meio ambiente e representação social**. 15. ed. São Paulo: Cortez, 2023.

SANTOS, Márcia Maria. **Educação ambiental para o ensino básico**. Curitiba: Contexto, 2023.

SERPA, Paulo Roberto (org.). **Educação e meio ambiente:** possibilidades e desafios em pesquisa. São Paulo: Científica Digital, 2023.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Uma introdução à Ecologia Política.** São Paulo: Bertrand, 2019.

TORRES, Pedro Henrique Campello. **Ecologia Política e Justiça Ambiental no Brasil:** agendas de lutas e pesquisas. Jundiaí: Paco e Littera, 2022. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Ecologia\\_Pol%C3%ADtica\\_e\\_Justi%C3%A7a\\_Ambiental/LVR-EAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0](https://www.google.com.br/books/edition/Ecologia_Pol%C3%ADtica_e_Justi%C3%A7a_Ambiental/LVR-EAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=0). Acesso em: 13 jul. 2024.

XAUD, Ilma de Araújo; SENHORAS, Elói Martins. **Educação para o desenvolvimento sustentável:** estudo sobre uma licenciatura em ciências biológicas. Livro digital. São Paulo: Editora IOLE, 2023. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Educa%C3%A7%C3%A3o\\_para\\_o\\_Desenvolvimento\\_Susten/pVvXEAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1](https://www.google.com.br/books/edition/Educa%C3%A7%C3%A3o_para_o_Desenvolvimento_Susten/pVvXEAAAQBAJ?hl=pt-BR&gbpv=1). Acesso em: 10 jul. 2024.

# REFLEXÕES SOBRE JUSTIÇA AMBIENTAL A PARTIR DA OBRA *CAPITALISMO CANIBAL*, DE NANCY FRASER

JULIA EDUARDA GIROTTI  
NATÁLIA BOSSLE DEMORI  
ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES

## Introdução

Emergindo da intersecção entre o social e o ambiental, a justiça ambiental é um movimento que reconhece as desproporcionalidades que envolvem o ônus e o bônus do uso e exploração da natureza (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009). Ao perceber que os danos ecológicos afetam principalmente os mais vulneráveis, a preocupação com a preservação ambiental não pode estar desassociada da promoção da equidade social, sob pena de perpetuar um ambientalismo desigual e economicista. Nesse aspecto, Nancy Fraser, na obra *Capitalismo Canibal*, examina como o capitalismo contemporâneo não apenas perpetua desigualdades econômicas, mas também explora e consome a vida social e as identidades culturais a partir da extração de “recursos” naturais.

Tendo em vista essa reflexão inicial, este trabalho está dividido em três partes e pretende, nessa ordem: 1) conceituar brevemente a justiça ambiental, apontando aspectos iniciais sobre o seu surgimento e principais debates; 2) expor as considerações principais de Nancy Fraser na obra *Capitalismo Canibal*; e 3) contornar as contribuições de Nancy Fraser no debate sobre justiça ambiental.

Questiona-se, como problema de pesquisa: de que maneira Nancy Fraser contribui para o debate da justiça ambiental? O objetivo principal é, portanto, verificar se Nancy Fraser, especialmente na obra *Capitalismo Canibal*, oferece aportes teóricos à justiça ambiental. O método utilizado é o analítico-dedutivo, com base na revisão bibliográfica.

## O que é justiça ambiental?

Pretende-se aqui realizar uma breve conceituação da justiça ambiental para, em seguida, verificar de que maneira o conceito se desdobra na obra *Capitalismo Canibal*, de Nancy Fraser, e se complementa a partir dela.

Muito longe de um fenômeno que atinge a todos da mesma maneira, a crise ambiental é mais um elemento estratificador: enquanto poucos lucram com as catástrofes, os mais vulneráveis encaram as graves consequências (Ferdinand, 2022). A percepção de que a questão ecológica ameaça a humanidade igualmente, sem considerar as distinções de seu corolário, traduz-se em *injustiça ambiental*.

Injustiça porque, ao contrário do infortúnio, é social e politicamente produzida. Há, de fato, uma imposição desproporcional dos riscos sobre as populações tradicionais, racializadas e pobres que, estruturalmente, residem em áreas de baixa ou nenhuma infraestrutura, sem acesso a saneamento básico e próximas de depósitos de lixo tóxico, em zonas de encosta e deslizamento (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009). Esses indivíduos pouco contribuem para a degradação do meio ambiente e são os mais afetados pelas alterações ecológicas, que impactam sua saúde, bem-estar e qualidade de vida.

Em contraposição à percepção meramente técnica da crise, ou seja, alheia às causas e consequências desiguais, além de apenas um problema de desperdício e escassez, surgem os movimentos por *justiça ambiental* (Acselrad;

Mello; Bezerra, 2009). Cronologicamente, pode ser definida como a terceira corrente do ecologismo, sucedendo (1) o culto à vida silvestre e (2) o evangelho da ecoeficiência. Se a primeira caracteriza-se pela defesa da natureza intocada, preocupada com a preservação dos bosques e vales sem, entretanto, pretender uma crítica sistêmica; a segunda observa os impactos industriais no meio ambiente e, prezando pelo crescimento econômico, defende tópicos como “desenvolvimento sustentável” e “modernização ecológica” como possibilidade de manter a produção e os recursos naturais (Alier, 2018).

O movimento da justiça ambiental surge, com essa nomenclatura, na década de 1980, nos Estados Unidos<sup>45</sup>, como resultado de uma intersecção de lutas por direitos civis, sociais, territoriais e ambientais. Naquele período, percebeu-se existir latente desigualdade geográfica na ocupação de áreas de contaminação do meio ambiente (estações de tratamento de esgoto, refinarias, depósitos de lixo tóxico): nos locais em que se encontravam minorias raciais e sociais, o risco ecológico era mais elevado (Acselrad; Mello; Bezerra, 2009). Essa corrente reconhece que o crescimento econômico causa impactos ambientais desiguais e que o bônus do uso dos recursos é concentrado por sujeitos (e, às vezes, comunidades e países) distintos daqueles que sofrem com o ônus (Alier, 2018).

Como o início do movimento é associado a problemas urbanos estadunidenses, o conceito de “ecologismo dos pobres” surge como representação da justiça ambiental a partir das especificidades do Sul global, dos camponeses e dos povos tradicionais. Atualmente, há certa convergência

---

<sup>45</sup> Ressalte-se que, apesar de oficialmente nomeada como movimento nos Estados Unidos, diversos outros povos, inclusive tradicionais e camponeses, lutaram por justiça ambiental no decorrer da história. O marco dos anos 1980 se refere exclusivamente a uma construção conceitual acadêmica e organizada.



na compreensão de que ambos os movimentos constituem preocupações confluentes (Alier, 2018), uma vez que reconhecem a articulação entre governos e forças de mercado na produção de desigualdades ambientais (Acsegrad; Mello; Bezerra, 2009).

Na medida que a economia expande, mais resíduos são gerados, mais o ambiente é comprometido e mais sujeitos sofrem com as alterações climáticas. Há, portanto, um conflito ecológico distributivo (Alier, 2018): a mesma catástrofe que gera lucro a poucos sujeitos constitui verdadeira destruição das possibilidades de vida de comunidades inteiras (Ferdinand, 2022). Essa realidade não é “natural”, mas sistemicamente construída pelo sistema capitalista. Nesse ponto, Nancy Fraser oferece alguns aportes para compreensão da origem da crise.

### ***Capitalismo Canibal, de Nancy Fraser***

Neste tópico, analisa-se a obra i, de Nancy Fraser, com o objetivo de explorar suas contribuições teóricas e críticas ao sistema capitalista contemporâneo. Com a construção a seguir delineada, pretende-se, na sequência, destacar como a perspectiva de Nancy Fraser oferece aportes para a justiça ambiental, ao conectar as lógicas de exploração econômica e degradação ambiental com as dinâmicas de injustiça social e exclusão.

Nancy Fraser (2024) analisa o capitalismo a partir de suas contradições internas, transcendendo uma verificação puramente econômica. Para compreender efetivamente a crítica da justiça ambiental, é essencial situar o sistema capitalista dentro de suas contradições: ele próprio se desestabiliza, porque afeta os recursos naturais dos quais depende. Enquanto o sistema necessita do meio ambiente para que sua produção siga aumentando, a utilização descontrolada dos recursos (que são finitos) implica sua ex-

tinção. Segundo a autora, essas contradições não se limitam aos aspectos econômicos, como sugerido por Marx, mas também abrangem dimensões sociais, ecológicas e raciais.

Ao investigar a contradição estrutural do capitalismo, percebe que a exploração e a degradação dos recursos naturais geram conflitos com a base ecológica necessária para a acumulação de capital. Essa dinâmica provoca um desdobramento da justiça ambiental: comunidades vulneráveis, frequentemente as mais afetadas por desastres ecológicos, lutam por seus direitos e por um acesso equitativo ao meio ambiente, especialmente para o gozo de uma vida saudável.

Outro ponto crucial abordado por Nancy Fraser (2024) é a subjugação das mulheres nesse contexto. O sistema capitalista se apropria do trabalho de reprodução social realizado por mulheres, sem oferecer compensação adequada, tornando insustentável o trabalho de cuidado vital para a força de trabalho assalariada. No mesmo sentido, a exploração racial e imperialista também se configura como um mecanismo central do capitalismo, que expropria riquezas e recursos de populações historicamente marginalizadas, intensificando as desigualdades e, paradoxalmente, desestabilizando o próprio sistema.

De modo geral, Nancy Fraser (2024) critica a visão marxista que centra a luta anticapitalista em questões econômicas, propondo uma abordagem sistêmica, que interconecta questões de gênero, raça, colonialismo e democracia. Ao analisar as fases do capitalismo, aponta que, no contexto pós-colonial, o período financeirizado está intrinsecamente ligado à exploração e à expropriação, intensificada pela dívida pública. Essa reestruturação agrava a relação entre o serviço da dívida e o produto nacional bruto, condenando gerações a uma condição de expropriação antes mesmo de nascerem.

A precarização do trabalho, especialmente no setor de serviços, substitui a tradição de trabalho industrial sindicalizado, resultando em salários que mal asseguram a subsistência da classe trabalhadora. Os trabalhadores, que já enfrentavam exploração, agora também são expropriados, em um ciclo vicioso alimentado pelo desmantelamento dos serviços públicos e pela alocação de recursos para o pagamento da dívida, exacerbando a crise social.

Nancy Fraser (2024) observa um novo entrelaçamento entre exploração e expropriação, no qual as distinções entre explorados e expropriados se tornam cada vez mais tênues. Essa condição não é mais exclusiva de populações marginalizadas, mas se torna uma norma comum dentro da precarização e insegurança econômica. Contudo, as disparidades raciais persistem, com populações não brancas sendo desproporcionalmente afetadas pela violência do sistema financeiro, enfrentando negação de crédito e as piores condições de vida, inclusive, no contexto ambiental.

Comunidades indígenas, latinas e asiáticas, historicamente marginalizadas, são alvo de práticas financeiras predatórias de forma sistemática. Esses grupos enfrentam taxas mais elevadas de execução de dívidas e são mais vulneráveis a crises sociais e ecológicas que emergem de políticas públicas desiguais. A ausência de investimento público em bairros habitados por minorias acentua o ciclo de empobrecimento e degradação social, resultando em desastres humanitários.

A análise crítica de Nancy Fraser (2024) sobre o racismo dentro do capitalismo financeirizado revela que, apesar da decadência das estruturas de opressão racial, as desigualdades raciais se mantêm firmes. O racismo, portanto, é ainda mais insidioso, mesclando-se às condições de exploração que permeiam todas as classes trabalhadoras. As lutas

de classe frequentemente se desconectam das lutas contra o racismo, dificultando a formação de alianças inter-raciais.

Apesar de um potencial para alianças, a realidade é marcada por um aumento do populismo autoritário, no qual movimentos de direita exploram as inseguranças de indivíduos que, embora igualmente explorados e expropriados, temem perder um *status* de privilégio. A falta de um movimento inter-racial unificado que possa se opor à expropriação quase universal intensifica essa crise. Nesse sentido, surge a urgente necessidade de transformação do capitalismo financeirizado, superando a inter-relação entre exploração e expropriação. Essa mudança não pode ser alcançada isoladamente: é essencial reconhecer a simbiose entre as duas dinâmicas e construir alianças que unam todos os que sofrem com o capitalismo. Para isso, é fundamental um esforço político constante que vise à emancipação coletiva, em que a luta contra o racismo e a opressão social se entrelaça com a luta contra o sistema econômico que perpetua tais desigualdades.

No mesmo sentido, a justiça ambiental não se limita a uma representação equitativa dentro do sistema, mas busca transformar as condições materiais que possibilitam a exploração e a expropriação, criando um futuro em que a justiça social e a justiça racial coexistam sinergicamente. Nancy Fraser (2024) aprofunda as intersecções entre feminismo, reprodução social e capitalismo, analisando como as estruturas econômicas e sociais moldaram a vida das mulheres e as relações de gênero ao longo da história.

O capitalismo colonial liberal, por sua vez, fundamentado na exploração do trabalho e na opressão das mulheres, foi central para a acumulação de riquezas. O modelo do salário familiar reforçou normas heteronormativas e divisões tradicionais de papéis entre homens e mulheres. Crises econômicas nas décadas de 1960 e 1970 deram origem a

novas dinâmicas neoliberais, resultando na configuração da família de dois provedores, intensificando a falta de investimento na reprodução social e a mercantilização dos serviços de cuidado.

Nesse contexto, o sistema contemporâneo produz uma crise do cuidado. O capitalismo financeirizado se alimenta do endividamento de trabalhadoras, especialmente aquelas racializadas e marginalizadas, distorcendo o ideal da igualdade de gênero em uma lógica neoliberal que reduz a reprodução social a um resíduo do progresso.

Emergem novos movimentos sociais que desafiam essas estruturas. O movimento feminista, no contexto ambiental, abrange lutas por moradia, saúde, renda básica, participação política e melhores condições de trabalho. É fundamental dar espaço a um feminismo socialista que reimagine as divisões de gênero e subjugue a reprodução à produção. Um sistema que desvaloriza a reprodução social em prol da proteção ambiental é insustentável.

A intersecção entre capitalismo e ecologia deve ser analisada com urgência, considerando os danos irreparáveis que esse sistema causa ao meio ambiente. Ao examinar a crise ecológica, é crucial desenvolver soluções que integrem abordagens anticapitalistas e transambientais, desafiando a lógica do capital e promovendo a justiça ambiental. As crises ecológicas são manifestações de um ciclo interminável de crises intrínsecas ao capitalismo.

A lógica capitalista demonstra que a acumulação requer a exploração de recursos naturais e a degradação ambiental, resultando na transferência de custos ecológicos para populações marginalizadas e gerações futuras, perpetuando desigualdades sociais. A crise ambiental é, portanto, uma questão histórica que caminha ao lado do capitalismo e se intensifica ao longo do tempo. É necessário reordenar a

relação entre economia e meio natural, rejeitando as prerrogativas do capital e suas condições de exploração.

Essa exploração dos recursos naturais perpetua a expropriação de populações vulneráveis, com danos à natureza, afetando prioritariamente a vida cotidiana de pessoas marginalizadas e até reforçando a necessidade de intersecção entre questões sociais e ecológicas para alcançar a justiça ambiental. Movimentos que ignoram as dinâmicas estruturais das crises globais não podem ser sustentáveis. A ecopolítica deve priorizar questões democráticas, sociais e ambientais, desafiando a lógica da acumulação e promovendo uma visão contra-hegemônica. O ecossocialismo, como alternativa ao sistema capitalista, busca reordenar as relações entre natureza e sociedade, alinhando diretrizes de justiça ambiental, direitos trabalhistas, antirracismo e anti-imperialismo.

Nancy Fraser (2024) indica também a desintegração do neoliberalismo, incapaz de oferecer um futuro minimamente igualitário. As forças do capital financeiro e corporativo dominam as estruturas de poder com o único intuito de preservar seus interesses. Embora movimentos populistas surjam em resposta à insatisfação, é comum perpetuarem estruturas de opressão enquanto as elites financeiras mantêm controle sobre as instituições.

A superação do capitalismo exige uma análise profunda das relações entre economia, política e sociedade. Reconhecer as queixas legítimas das massas que rejeitam o neoliberalismo é essencial para a construção de uma verdadeira contra-hegemonia. Para transcender o sistema capitalista, é necessário explorar cenários que promovam a subversão das estruturas existentes.

O capitalismo opera de forma autodestrutiva, não remunerando o trabalho de cuidado, resultando em cortes

nos serviços públicos e aumento das jornadas de trabalho assalariado. Essa lógica de exploração insustentável dos recursos naturais e a negação dos custos de reparação e reposição contribuem para a degradação ambiental, perpetuando crises econômicas, ecológicas e sociais.

A crise política é estrutural; o capital se apropria dos bens públicos, evitando honrar suas dívidas, o que desestabiliza os poderes públicos. As grandes corporações e o setor financeiro global dominam os Estados, gerando crises governamentais. Assim, o sistema canibaliza suas próprias condições de manutenção.

Para um ecossocialismo que supere os males do capitalismo, é preciso reimaginar as relações entre produção, sociedade e natureza, repensando as fronteiras institucionais para que questões relegadas ao âmbito econômico sejam politizadas. O cuidado das pessoas e a proteção da natureza devem ser priorizados em detrimento da lógica da acumulação.

O excedente social não pode ser propriedade exclusiva da classe capitalista; é imprescindível promover a democratização. O ecossocialismo deve tratar a produção e o crescimento do excedente como questões políticas decididas democraticamente, deixando de considerar a natureza como “sem-valor”.

É possível compreender, a partir da visão de Nancy Fraser (2024), a justiça ambiental como uma necessidade premente, que exige a superação do economicismo das concepções tradicionais. A integração de questões de reprodução social, racismo, imperialismo e aquecimento global se torna fundamental. O ecossocialismo surge como uma alternativa viável e necessária para um sistema que destrói os recursos naturais e impede a liberdade democrática.

Por fim, o capitalismo, ao devorar suas próprias bases, revela-se um sistema autodestrutivo. Para enfrentar a crise multifacetada, é necessário modificar as divisões estruturais que historicamente constituem as sociedades capitalistas, integrando diferentes atores e lutas em uma agenda emancipatória. A crítica ao capitalismo, portanto, deve abranger a totalidade das dinâmicas de poder.

## **Justiça Ambiental em Nancy Fraser**

Efetuada uma breve compreensão da proposta de Nancy Fraser em *Capitalismo Canibal*, importa aqui conectar seus apontamentos com a justiça ambiental, a fim de contribuir com a leitura desse movimento.

Conforme já referido, a percepção da *injustiça ambiental* significa compreender que há, indiscutivelmente, grupos de sujeitos mais vulneráveis às alterações ecológicas, a exemplo dos povos tradicionais (que, com o desmatamento e com o extrativismo, veem seu território e meio de subsistência ser ameaçado), das populações negras e periféricas (desproporcionalmente afetadas pela poluição e falta de infraestrutura, como o saneamento básico), além de moradores de favelas e áreas rurais. Reconhecer a desigualdade como uma consequência intrínseca do sistema capitalista é uma das contribuições que Nancy Fraser oferece, corroborando as demandas já levantadas pelos movimentos de justiça ambiental.

Nos últimos anos, as redes e grupos de luta têm ampliado, de forma estratégica, o conceito de justiça ambiental (Berger *et al.*, 2019). Pensa-se que esse alargamento pode ser enriquecido com a compreensão de Nancy Fraser (2014) sobre *justiça*: não há como experimentá-la diretamente, a compreendemos a partir da injustiça. É somente a partir da reflexão sobre o que se considera injusto que se define o que poderia ser uma alternativa. Ao imaginar o que é necessário



para superar a injustiça, o conceito de justiça se torna mais claro e ganha substância. Assim, a justiça é a superação da injustiça. Se é injusto que alguns indivíduos tenham suas casas soterradas pelas chuvas, seus pulmões afetados pela poluição e seus alimentos perdidos pela seca, a alternativa é a busca por justiça ambiental.

Mas no que consiste essa justiça, afinal? A redistribuição dos recursos de maneira igualitária é o suficiente? Ou então basta que se reconheça a existência de desigualdades e vulnerabilidades? Mais do que isso, é preciso garantir a participação de todos no debate sobre as questões ambientais? Para Nancy Fraser (2002), é preciso conjugar *redistribuição*, *reconhecimento* e, desde que sugeriu a percepção de uma teoria tridimensional da justiça, *participação*.

Não se deve restringir a reflexão apenas à necessidade de redistribuição dos bens materiais; da mesma forma, os movimentos sociais não podem focar unicamente nas questões de políticas identitárias e reconhecimento (Fraser, 2006). Nesse ponto, a justiça ambiental pode ser abordada em três vieses: distributivo (distribuição equitativa dos riscos e das consequências negativas), cognitivo (reconhecimento das vulnerabilidades ambientais) e participativo (inclusão nos processos de tomada de decisão) (Berger *et al.*, 2019).

O reconhecimento é fundamental, uma vez que a justiça ambiental não se limita apenas à distribuição de recursos, mas também envolve a validação e valorização das identidades e experiências dos grupos marginalizados. Comunidades que historicamente enfrentam injustiças ambientais, como as populações tradicionais e as comunidades de baixa renda, muitas vezes, têm suas vozes silenciadas e, pela decisão consentida de ignorá-las, sofrem com a omissão do Estado, do direito e, por consequência, da *justiça*. Garantir que suas preocupações e saberes sejam vistos e

reconhecidos é essencial para uma abordagem justa e inclusiva do meio ambiente.

Além do reconhecimento, a redistribuição de recursos e oportunidades é uma dimensão crucial na teoria de Nancy Fraser (2002). No contexto da justiça ambiental, traduz-se na necessidade de abordar as desigualdades na distribuição de bens ambientais, como ar puro e água potável. Grupos marginalizados, indiscutivelmente, enfrentam maiores riscos ambientais e têm menos acesso a recursos. A luta pela justiça ambiental deve, portanto, buscar corrigir essas disparidades, de modo a assegurar equidade no uso e gozo do meio ambiente sadio.

Por fim, para que a justiça ambiental seja realmente eficaz, as comunidades afetadas devem ter um papel ativo nas decisões que impactam seus ambientes. Isso inclui a participação efetiva em audiências e conselhos, na tomada de decisão e na elaboração de leis e políticas públicas. Além disso, a abordagem interseccional de Nancy Fraser (2024) compreende que as diferentes formas de opressão se inter-relacionam e, portanto, a justiça ambiental deve levar em conta as intersecções de raça, classe e gênero para promover soluções verdadeiramente equitativas.

## **Considerações finais**

Apresentadas reflexões acerca da justiça ambiental, buscou-se examinar a crítica que perpassa as conexões entre o sistema capitalista e as crises ecológicas, sociais e políticas. De tal forma, verifica-se que o capitalismo, além de transformar a natureza em “recurso” e explorá-la de maneira predatória, também marginaliza determinados grupos, exacerbando as desigualdades sociais e ambientais (Fraser, 2024).

Nessa perspectiva, a justiça ambiental exige o reconhecimento das vulnerabilidades específicas das comunidades,

ultrapassando a mera redistribuição de recursos naturais. Para Nancy Fraser (2024), os caminhos da justiça ambiental exigem um olhar interseccional, incluindo as dimensões de classe, raça e gênero, reconhecendo as experiências e vulnerabilidades desses sujeitos e assegurando participação ativa nas decisões que afetam suas vidas. Além de uma reivindicação distributiva, é imprescindível reavaliar as estruturas sociais que sustentam a opressão e a desigualdade.

A busca por justiça ambiental deve, portanto, integrar a voz dos indivíduos historicamente marginalizados. Somente ao promover uma real inclusão nos processos decisórios é que se pode cogitar um futuro em que o acesso equitativo aos bens ambientais e à dignidade seja pleno e participativo.

A interseccionalidade proposta por Nancy Fraser contribui de modo significativo para desvelar que o movimento por justiça ambiental não é apenas a luta por um ambiente sadio, mas a busca pela plena realização da dignidade humana. Objetiva-se, por conseguinte, a construção de um novo paradigma alicerçado na *confluência* dos seres e dos ecossistemas – em que reside a verdadeira essência da justiça –, e não no uso exploratório.

## Referências

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

ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

BERGER, Maurício Sebastián *et al.* Justiça ambiental e proteção de riscos dos agrotóxicos no Brasil: problematizações a partir do caso Las Madres de Barrio Ituzaingó Anexo, Córdoba, Argentina. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 10, n. 3, p. 92-126, set./dez. 2019.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 07-20, 2002.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução: Julio Assis Simões. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

FRASER, Nancy. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. Tradução: Gustavo Hessmann Dalaqua. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, Brasília, p. 265-277, set./dez. 2014.

FRASER, Nancy. **Capitalismo Canibal**. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

# DIREITO AMBIENTAL E JUSTIÇA CLIMÁTICA: GARANTIA DE UMA TRANSIÇÃO ENERGÉTICA EQUITATIVA

DAIANE BOROWICC  
JHON W. L. UCHOA  
CLEIDE CALGARO

## 1. Introdução

A área do Direito Ambiental é uma ciência jurídica complementar que debate a preocupação com os impactos negativos das atividades antrópicas sobre o meio ambiente. Nas últimas duas décadas, as instabilidades do clima ganharam destaque global, impulsionadas pelo aumento das emissões de gases de efeito estufa e pelo avanço das mudanças climáticas. Nesse contexto, a Justiça Climática emerge como um conceito central, buscando não apenas minimizar os efeitos dessas mudanças, mas também assegurar que os esforços para as frear sejam realizados de forma justa e equitativa (Brown, 2011).

A transição energética, que objetiva ampliar a utilização de energia renovável, faz-se necessária para reduzir a dependência de combustíveis fósseis e promover fontes renováveis de energia, é considerada um dos pilares para combater a crise climática. No entanto, essa transição deve ser conduzida com atenção às desigualdades sociais e econômicas, garantindo que os custos e benefícios sejam distribuídos de maneira equilibrada. A Justiça Climática, portanto, envolve a adoção de políticas ambientais eficazes e a consideração das populações mais vulneráveis, que

muitas vezes são as mais afetadas pelas mudanças climáticas, embora contribuam menos para sua causa.

As oscilações climáticas, que assolam todo o globo terrestre, são problemas eminentes que se agravaram ao longo dos anos, alertando os governantes sobre o futuro da humanidade e a biodiversidade no planeta. Hoje, em escala global, a utilização de fontes de energia não renovável é esmagadora sobre a parcela de energia renovável, sendo a produção de petróleo responsável por 34% do mercado, a de carvão mineral 26,5% e a nuclear por 5,9% (International Energy Agency, 2020).

Setorialmente, em grande escala, a extração e produção de energia de fontes não renováveis impacta de forma grave o meio ambiente. A queima de combustíveis fósseis emite gás carbônico para atmosfera e é hoje um dos principais processos antropogênicos responsáveis por acarretar no fenômeno do efeito estufa (Montoya, 2015). À medida que a necessidade de uma transição para fontes de energia renovável se torna urgente, o Direito Ambiental assume o protagonismo na esfera jurídica para o debate de como essa mudança será implementada. A Justiça Climática, a qual visa garantir que os impactos das mudanças climáticas e das soluções propostas sejam distribuídos de maneira justa, é um componente essencial desse processo. O presente artigo explora como o Direito Ambiental pode assegurar juridicamente que a transição energética não atenda apenas a sustentabilidade, mas seja, ao mesmo tempo, equitativa, assegurando que todos, em particular, os mais vulneráveis, beneficiem-se das inovações e políticas em energia renovável.

## **2. O conceito de Justiça Climática**

A Justiça Climática propõe uma abordagem das mudanças climáticas a partir de uma perspectiva de equidade

social, reconhecendo que os impactos da crise climática e as propostas de resoluções não afetam a todos de maneira uniforme. Diferentes populações e regiões enfrentam consequências desiguais em função de fatores econômicos, geográficos, sociais e religiosos (Fonseca, 2014).

Os mais pobres e marginalizados, muitas vezes, são os mais vulneráveis aos efeitos adversos, como eventos climáticos extremos, e à consequente perda de recursos naturais, mesmo sendo os que menos contribuem para as emissões de gases de efeito estufa. Nesse sentido, a Justiça Climática enfatiza que o combate às mudanças climáticas deve ir além da simples redução de emissões e incluir uma reestruturação mais ampla das relações sociais e econômicas.

Rammê (2012) explora em profundidade o conceito de ética da Justiça Climática, caracterizando-a como a ética social aplicada à distribuição dos riscos climáticos globais. O autor propõe diversas premissas para uma agenda política que inclua a Justiça Climática, como: o imperativo ético associado ao conceito, a necessidade urgente de considerar os riscos enfrentados por indivíduos em situações de maior vulnerabilidade social, a redução do uso de combustíveis fósseis, o suprapartidarismo, estratégias de longo prazo em níveis locais, e o papel ativo dos países desenvolvidos na mitigação, com apoio baseado na responsabilidade compartilhada, porém, adequada às respectivas diferenças de cada nação.

A proposta da Justiça Climática se baseia na ideia de que o clima não é apenas uma questão ambiental, mas também uma questão de direitos humanos e justiça social. As nações mais industrializadas historicamente contribuíram muito mais para a degradação ambiental e, ao mesmo tempo, têm acesso às alternativas para adaptação e mitigação dos impactos. Já os países subdesenvolvidos e povos vulneráveis, por exemplo, as populações indígenas,

sofrem desproporcionalmente com as consequências, sem que tenham contribuído sobremaneira para o problema. Portanto, esse conceito jurídico busca responsabilizar os maiores poluidores e redistribuir recursos para ajudar as comunidades mais afetadas a se adaptarem às novas realidades climáticas (Beck, 2018).

Além das desigualdades econômicas entre países e seu impacto direto nas soluções para as mudanças no clima, a Justiça Climática também aborda disparidades dentro das nações. Em muitos países, grupos minoritários e economicamente desfavorecidos vivem em áreas mais expostas a riscos ambientais, como enchentes e poluição, e possuem menos recursos para prevenir e recuperar as perdas após esses desafios. Assim, o conceito não se limita a acordos internacionais ou ações governamentais de grande escala, mas se conecta às lutas locais por direitos e reparações (Fachin, 2011). Pode-se dizer que esse conceito contemporâneo é um chamado à solidariedade global, com olhar sobre os problemas locais, onde as soluções devem ser inclusivas e guiadas por princípios de equidade e justiça social (Corrêa, 2002).

Entre os aspectos que norteiam o debate sobre a Justiça Climática, o central é a transição energética. A mudança para fontes de energia renovável, como solar e eólica, é fundamental para conter as modificações climáticas, mas essa substituição deve ser feita de forma justa. Especialistas atentam que, se mal gerida, a transição pode ampliar desigualdades sociais, deixando trabalhadores de indústrias tradicionais de produção de energia, como a do carvão, desamparados, agravando as disparidades. Por isso, a Justiça Climática defende que as políticas energéticas levem em consideração, além das questões ambientais, os impactos socioeconômicos sobre comunidades vulneráveis, assegu-



rando que todos tenham acesso igualitário aos benefícios da transformação na produção de energia.

### **3. Desafios da transição energética**

A substituição de fontes de energia fósseis por energias renováveis como solar, eólica e biomassa, é fundamental para reduzir os impactos no comportamento climático, entretanto, essa significativa transformação enfrenta diversos desafios. Do ponto de vista econômico, o custo elevado das tecnologias necessárias para essa transição é o desafio central da pauta. A instalação inicial de infraestrutura, como parques solares e eólicos, ainda demanda grandes investimentos e isso torna a transição mais lenta, difícil em países em desenvolvimento e em comunidades economicamente vulneráveis, que não possuem recursos financeiros para financiar essas tecnologias. Ainda, entre os desafios, a infraestrutura exige a modernização das redes de distribuição de energia para suportar fontes intermitentes, como a solar e a eólica. Países com infraestrutura energética defasada precisam de elevados investimentos em redes inteligentes, sistemas de armazenamento e tecnologia de transmissão de alta eficiência. Sem essa modernização, é difícil garantir a estabilidade do fornecimento de energia renovável, especialmente em regiões onde a demanda por energia é alta (Pagel, 2018).

A transição energética também enfrenta desafios relacionados à inclusão social e à equidade. Trabalhadores em setores tradicionais de energia, como a mineração de carvão e a extração de petróleo, podem ser prejudicados pela perda de empregos à medida que essas indústrias forem substituídas por tecnologias mais limpas. A falta de políticas públicas adequadas para requalificação e recolocação desses trabalhadores pode aumentar as desigualdades sociais. Portanto, a transição precisa ser planejada de maneira

que todos tenham oportunidades de seguir prosperando e que os benefícios econômicos sejam distribuídos de forma equitativa (Pagel, 2018).

### 3.1. Impactos nas comunidades vulneráveis

As instabilidades climáticas estão entre os maiores desafios globais do século XXI, e, embora seus efeitos sejam sentidos em todo o planeta, existem comunidades mais vulneráveis. Entre elas, podemos citar as populações de baixa renda, grupos étnicos marginalizados, povos indígenas e moradores de regiões subdesenvolvidas. Esses grupos são considerados vulneráveis por não possuírem recursos para atenuar e se adaptar às consequências da crise climática, tornando-se vítimas de um ciclo de desigualdade agravado pelas condições ambientais e suas sequelas. Esses impactos não só prejudicam a economia local, mas também perpetuam o ciclo da pobreza (Ribeiro, 2016).

Entre os diversos fatores que explicam essa disparidade que leva à vulnerabilidade, elege-se a localização geográfica de muitas dessas comunidades como fator predisponente. Os povos indígenas e as populações rurais em países em desenvolvimento costumam viver em regiões que são particularmente suscetíveis a eventos climáticos extremos, como secas e enchentes, por exemplo. O aumento das temperaturas globais também afeta diretamente áreas costeiras e ilhas de baixa altitude, onde o aumento do nível do mar coloca em risco tanto a segurança quanto os meios de subsistência de milhões de pessoas. O contraditório é que, apesar de sua vulnerabilidade, essas comunidades são frequentemente as que menos contribuem para as emissões de gases de efeito estufa, que estão entre os principais fatores causadores dessas fragilidades climáticas (Ribeiro, 2016).

Além da localização geográfica, sabe-se que as disparidades socioeconômicas desempenham um papel central

na amplificação dos impactos das mudanças climáticas. É notório que as populações de baixa renda vivem em áreas com infraestrutura precária, como favelas ou periferias urbanas, que não possuem sistemas adequados de saneamento, drenagem ou gestão de resíduos. Essas áreas são mais propensas a sofrer com inundações, deslizamentos de terra e ondas de calor, eventos que são agravados pela falta de políticas públicas eficazes. Além disso, quando ocorrem desastres climáticos, essas comunidades têm menos acesso a seguros, serviços de saúde e ajuda humanitária, o que exacerba as consequências e prolonga o tempo de recuperação (Ribeiro, 2016).

A agricultura é outro setor diretamente afetado, especialmente em comunidades dependentes de atividades agrícolas de subsistência. Secas prolongadas, mudanças nos padrões de chuva e degradação do solo resultam em perdas de colheitas, aumento da insegurança alimentar e o êxodo rural forçado. A agricultura familiar, que depende de condições climáticas estáveis para manter seus meios de subsistência, enfrentam uma crescente dificuldade em se adaptar às mudanças abruptas no clima (Pellegrino, 2007).

Nas áreas urbanas, as populações marginalizadas também são desproporcionalmente afetadas. Moradores de bairros com menos infraestrutura verde e menor acesso a sistemas de refrigeração e saúde sofrem mais com as ondas de calor, que se tornaram mais constantes e intensas com as mudanças climáticas. Esses efeitos exacerbam problemas de saúde, como doenças respiratórias e cardiovasculares, especialmente entre crianças e idosos (Esteves, 2011).

Em muitas regiões, a infraestrutura de saúde é insuficiente para lidar com essas emergências, resultando em maior mortalidade e piora na qualidade de vida. As mudanças climáticas também aumentam a propagação de doenças transmitidas por vetores, como a malária e a dengue, que

atingem de maneira desproporcional populações em áreas tropicais e subtropicais (Ribeiro, 2008).

Além das questões de infraestrutura e geografia, as comunidades vulneráveis enfrentam dificuldades adicionais no acesso a decisões políticas e mecanismos de adaptação climática. A falta de representatividade em fóruns globais e locais de gestão climática significa que suas vozes e necessidades muitas vezes são ignoradas nos processos de tomada de decisão. Como resultado, as soluções propostas para mitigar os impactos das mudanças climáticas frequentemente não atendem às necessidades específicas dessas populações, exacerbando ainda mais as desigualdades.

Nenhum grupo social, assim como nenhuma pessoa, está acima da lei, conforme estabelecido pela Constituição Federal (Brasil, 1988). No entanto, na prática, observa-se que grupos e comunidades mais poderosas, devido à sua maior capacidade de acesso a advogados, especialistas e recursos financeiros, frequentemente conseguem garantir maior proteção legal em situações de conflito ou disputa. Esse desequilíbrio no alcance à justiça favorece aqueles com mais poder econômico, criando uma desigualdade estrutural que coloca em desvantagem os grupos mais vulneráveis:

Que nenhum grupo social esteja acima da lei, como nenhuma pessoa está acima da lei. Isto está na Constituição, mas quando é implementado, as pessoas e comunidades mais poderosas costumam ter advogados, experts e dinheiro para, frequentemente, obter proteção (Acsehrad *et al.*, 2009, p. 147).

Dentre os afetados em maior urgência, é importante destacar que as mulheres e crianças dentro dessas comunidades são ainda mais vulneráveis aos impactos das mudanças climáticas. Em muitas culturas, as mulheres são as principais responsáveis pelo cuidado da família e pela coleta de recursos naturais, como água e alimentos. Com a

degradação ambiental, essas tarefas se tornam mais difíceis e perigosas, e as mulheres acabam sendo expostas a riscos maiores, como violência e exploração. As crianças, por sua vez, são mais suscetíveis a problemas de saúde causados por desastres climáticos, como desnutrição, doenças e abusos.

### 3.2. Acesso e inclusão

O avanço das tecnologias de energia renovável tem sido amplamente promovido como uma solução crucial para abrandar as mudanças climáticas e reduzir a dependência de combustíveis fósseis. O acesso equitativo a essas tecnologias e seus benefícios não é garantido para todas as comunidades. As disparidades econômicas, geográficas e sociais supracitadas desempenham um papel significativo para a limitação do acesso de muitas populações às fontes de energia renovável, exacerbando as desigualdades existentes.

Os problemas e os desafios que enfrentamos, principalmente socioambientais, não são novos, e, desde 2012, Peeters (2012, p. 6) afirma que:

O nosso planeta está a sofrer de um estresse combinado, resultante de uma crise ecológica, financeira e econômica global. As principais vítimas desta crise são os menos responsáveis por ela: os pobres. Esta situação torna a relação entre a crise ecológica e o fosso social que se amplia globalmente um desafio importante para o serviço social.

Para que a transição energética tenha êxito, não só ambiental como também socioeconômico, é importante que os processos de migração deem a devida atenção a dinâmicas que oportunizem às comunidades vulneráveis o acesso às energias renováveis, as quais demandam um custo inicial elevado para a instalação dos sistemas de geração de energia. Embora o dispêndio, a longo prazo, dessas tecnologias seja reduzido, o desembolso inicial impede que essas co-

comunidades se beneficiem das economias proporcionadas pelas energias renováveis. Além disso, em muitos países, o financiamento para esses projetos é limitado ou inexistente para populações economicamente desfavorecidas.

Ainda a respeito de viabilizar o acesso a essas novas tecnologias, as regiões rurais ou isoladas, onde a infraestrutura energética é escassa ou inexistente, o desenvolvimento de projetos de energia renovável deve receber visibilidade para que os desafios logísticos e financeiros adicionais da atividade sejam superados. O transporte de materiais, a falta de mão de obra qualificada e a ausência de redes de distribuição de energia são obstáculos que podem tornar inviável a implementação dessas tecnologias.

A ampliação de políticas públicas também desempenha um papel fundamental na inclusão de comunidades nas novas tecnologias de energia renovável (Bueno, 2005). Em muitos países, os incentivos e subsídios para a adoção de energias renováveis não alcançam as populações mais vulneráveis. Programas de incentivo, como isenção de impostos ou subsídios diretos, frequentemente beneficiam grandes empresas ou proprietários de terras, que podem investir em projetos de energia em larga escala. Comunidades de baixa renda ou rurais, no entanto, muitas vezes não têm acesso a esses programas, o que perpetua sua exclusão dos benefícios econômicos e ambientais das energias renováveis.

Abordando a temática, Agência Internacional para as Energias Renováveis (IRENA) ressalta a importância de investimentos em educação técnica e infraestrutura para facilitar essa transição energética em comunidades marginalizadas, especialmente em regiões rurais e de difícil acesso. A modernização da infraestrutura é fundamental para promover a resiliência e permitir uma transição eficaz para fontes de energia sustentável, incluindo o desenvolvi-

mento de competências locais essenciais para a manutenção de sistemas de energia limpa (IRENA, [20--]).

Outro desafio é a apropriação da terra para a instalação de grandes projetos de energia renovável, como parques eólicos e solares. Em algumas regiões, essas instalações são construídas em terras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas ou populações rurais, sem consulta ou compensação adequada. Embora esses projetos contribuam para a redução das emissões de carbono, eles também podem causar deslocamento forçado para cidades e perda de meios de subsistência para as comunidades locais. Isso levanta questões sobre a Justiça Climática e a necessidade de garantir que os benefícios da transição energética sejam distribuídos de forma equitativa (IEA, 2020).

Entretanto, é necessário abordar o papel da educação e da conscientização na superação das barreiras ao acesso às tecnologias de energia renovável. Muitas comunidades vulneráveis carecem de informações sobre as vantagens das energias renováveis e como elas podem melhorar a qualidade de vida a longo prazo. Iniciativas educacionais que promovam a conscientização sobre os benefícios ambientais e econômicos da energia limpa são fundamentais para empoderar essas comunidades a adotar novas tecnologias.

#### **4. O papel do Direito Ambiental na garantia de equidade**

O Direito Ambiental assume um papel fundamental na promoção da equidade quando pauta o equilíbrio do desenvolvimento econômico com a proteção do meio ambiente, ao mesmo tempo em que visa garantir que os benefícios e os custos dessas ações sejam distribuídos de forma justa entre diferentes grupos sociais. As legislações ambientais, ao estabelecerem normas e diretrizes para a utilização sustentável dos recursos naturais, objetivam resguardar

populações vulneráveis que, em geral, são as mais afetadas pelos danos ambientais, como a poluição do ar e da água, e pela degradação dos ecossistemas.

Além de proteger o meio ambiente, o Direito Ambiental também busca assegurar o acesso equitativo aos recursos naturais e às tecnologias necessárias para mitigar os impactos das mudanças climáticas. Isso inclui a implementação de políticas públicas que promovam o acesso a energias renováveis e recursos hídricos em comunidades que, historicamente, foram excluídas desses benefícios. Por meio de mecanismos como a distribuição de incentivos econômicos, subsídios e isenções fiscais, o Direito Ambiental pode corrigir desigualdades socioeconômicas e possibilitar que todos os segmentos da sociedade tenham a oportunidade de se adaptar às mudanças climáticas e proteger suas fontes de subsistência.

O conceito de Justiça Climática, frequentemente incorporado ao Direito Ambiental, é essencial para a garantia da igualdade:

É a maneira que podemos pensar na proteção dos direitos humanos e lembrar quem são os verdadeiros culpados pela crise que vivemos hoje. O mundo inteiro já sente os efeitos causados pela crise do clima, como o aquecimento que, cada vez mais, gera enchentes, secas severas e ondas de calor (Costa, 2024 p. 203).

Ele busca responsabilizar os principais poluidores e distribuidores de danos ambientais e, ao mesmo tempo, proteger as populações que mais sofrem com os impactos das mudanças climáticas, apesar de serem as que menos contribuem para o problema. Assim, leis que prevejam compensações financeiras, redistribuição de recursos e apoio técnico para comunidades em situações de vulnerabilidade são exemplos de como o Direito Ambiental pode



promover uma transição mais justa para um modelo econômico sustentável.

#### 4.1. Desenvolvimento de políticas inclusivas

O desenvolvimento de políticas inclusivas é indispensável para permitir que o progresso econômico, social e ambiental alcance todas as parcelas da população de forma equitativa. Em um mundo cada vez mais desigual, as políticas públicas precisam considerar as necessidades das populações mais vulneráveis, buscando reduzir as disparidades sociais e garantir o acesso justo aos recursos e oportunidades. Políticas inclusivas têm como objetivo promover a justiça social, eliminar barreiras estruturais e criar condições para que todos os grupos, independentemente de sua origem, gênero, condição socioeconômica ou localização geográfica, possam se beneficiar do desenvolvimento.

Um dos principais desafios na formulação de políticas inclusivas é a identificação das populações marginalizadas e o reconhecimento das diversas formas de exclusão. As comunidades vulneráveis muitas vezes enfrentam múltiplas formas de discriminação e exclusão, que podem estar relacionadas a fatores como raça, etnia, gênero, idade, deficiência e situação econômica. Para desenvolver políticas eficazes, os formuladores de políticas devem coletar dados desagregados que permitam entender como diferentes grupos são afetados por determinadas questões e criar soluções adaptadas às suas realidades. Políticas inclusivas exigem uma abordagem interseccional, que leve em consideração a complexidade das desigualdades sociais (Crenshaw, 1991).

Outro aspecto crucial no desenvolvimento de políticas inclusivas é a participação ativa das populações afetadas. Para que as políticas atendam verdadeiramente às necessidades dos mais vulneráveis, é preciso que esses grupos

sejam incluídos nos processos de tomada de decisão. A consulta pública, a criação de espaços de diálogo e a incorporação das vozes das comunidades locais podem ajudar a desenhar políticas mais eficazes e adaptadas às realidades específicas de cada contexto. Quando as políticas são desenvolvidas sem a participação das comunidades afetadas, elas correm o risco de perpetuar as desigualdades ou de serem inadequadas para resolver os problemas enfrentados por essas populações.

No campo da energia renovável, por exemplo, o desenvolvimento de políticas inclusivas pode ajudar comunidades de baixa renda e regiões rurais a ter também acesso aos benefícios da transição energética. Programas de subsídios, viabilidade de financiamento e capacitação técnica são algumas das formas de promover uma inclusão mais ampla nesse setor. Sem essas políticas, há o risco de que apenas os grupos mais privilegiados tenham condições de adotar tecnologias limpas, enquanto as populações marginalizadas continuam dependentes de fontes de energia poluentes e de baixa qualidade (IRENA, [20--]).

A educação é outro setor em que o desenvolvimento de políticas inclusivas pode ter um impacto profundo. A criação de programas educativos que atendam às necessidades de diferentes grupos, como pessoas com deficiência, populações indígenas ou jovens de áreas rurais, contribui para a redução das disparidades de acesso ao conhecimento. Políticas inclusivas na educação podem envolver desde adaptações curriculares até a oferta de transporte escolar adequado, além da disponibilidade de infraestrutura acessível para as escolas. Ao promover uma educação de qualidade para todos, as políticas inclusivas contribuem para a construção de uma sociedade mais equitativa e com maiores oportunidades.

Para compreender melhor, o *Relatório Global de Monitoramento da Educação 2020*, da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), destaca a importância de políticas educacionais inclusivas, especialmente em áreas que enfrentam desigualdades estruturais. O documento foca na necessidade de abranger todos os grupos sociais no acesso à educação, com ênfase em pessoas com deficiência, etnias minorizadas e aqueles em áreas remotas. O relatório ainda sugere medidas como a adaptação dos currículos e o fortalecimento das políticas para inclusão no ensino à distância, além da formação de professores para lidar com a diversidade em sala de aula (Unesco, 2020).

Além de abordar setores específicos como educação e saúde, as políticas inclusivas precisam ser transversais e contemplar diferentes áreas do desenvolvimento socioeconômico. A inclusão deve estar presente em todas as etapas das políticas públicas, desde a concepção até a implementação e monitoramento. Isso engloba a criação de programas de proteção social que garantam o acesso a recursos básicos, como moradia, alimentação e transporte, principalmente para as populações que vivem em condições de pobreza extrema. A interconexão entre diferentes políticas inclusivas pode criar uma rede de apoio que ajude a reduzir as desigualdades e promover o bem-estar social.

## **5. O futuro da Justiça Climática na transição energética**

O futuro da Justiça Climática na transição energética será decisivo para garantir que os benefícios dessa transformação alcancem todas as populações, sem perpetuar ou agravar desigualdades socioeconômicas e ambientais. A transição para energias renováveis, como solar, eólica e biomassa, precisa ser planejada e executada de forma a

incluir as comunidades historicamente marginalizadas e vulneráveis, que muitas vezes são as mais impactadas pelos efeitos das mudanças climáticas, mas que têm menos acesso aos seus benefícios. O princípio da Justiça Climática exige que a distribuição dos custos e das oportunidades dessa transição seja feita de forma justa e equitativa (UNFCCC, 2021).

Para que a Justiça Climática se materialize, é essencial que as políticas públicas de transição energética levem em consideração as necessidades das comunidades de baixa renda, rurais e indígenas, que enfrentam frequentes barreiras econômicas e logísticas ao acesso às tecnologias renováveis. Governos e instituições financeiras internacionais precisarão oferecer suporte técnico e financeiro direcionado para essas populações, com subsídios, incentivos fiscais e programas de financiamento acessível para que elas possam participar ativamente da transição. Além disso, é crucial que essas comunidades sejam consultadas e incluídas nos processos de tomada de decisão relacionados ao desenvolvimento de projetos de energia limpa.

### 5.1. Cooperação internacional

A cooperação internacional é necessária para enfrentar os desafios globais, como as mudanças climáticas, a conservação ambiental e o desenvolvimento sustentável. Problemas que transcendem fronteiras nacionais exigem uma abordagem colaborativa entre países, organizações internacionais e atores não estatais para encontrar soluções eficazes e coordenadas. Por meio de acordos multilaterais e iniciativas conjuntas, a cooperação internacional permite que as nações compartilhem conhecimentos, recursos e tecnologias, promovendo um desenvolvimento mais equitativo e sustentável em escala global (United Nations, 2015).

Um exemplo significativo de cooperação internacional é o Acordo de Paris, que busca limitar o aumento da temperatura global a bem abaixo de 2°C em relação aos níveis pré-industriais, com esforços para limitar o aumento a 1,5°C. Esse acordo, adotado por quase todos os países do mundo, reflete um compromisso global para combater as mudanças climáticas e exige que as nações trabalhem juntas para reduzir suas emissões de gases de efeito estufa, apoiar a adaptação aos impactos climáticos e financiar a transição para economias de baixo carbono. A cooperação internacional, portanto, é um pilar central para alcançar metas climáticas ambiciosas e coordenadas.

A cooperação também se manifesta em projetos bilaterais e regionais que abordam desafios específicos. Iniciativas como a construção de infraestruturas sustentáveis, programas de conservação transfronteiriça e projetos de pesquisa conjunta contribuem para o desenvolvimento local e regional, enquanto promovem benefícios globais. Esses projetos permitem que países compartilhem experiências e melhores práticas, além de colaborar para a implementação de tecnologias inovadoras e soluções sustentáveis, que podem ser adaptadas às necessidades e contextos locais (European Commission, 2019).

No entanto, a cooperação internacional defronta-se com desafios significativos, como a necessidade de harmonizar interesses e prioridades divergentes entre diferentes países e regiões. Disparidades econômicas e políticas podem dificultar a tomada de decisões e a implementação de compromissos globais. Além disso, é necessário garantir que a assistência e os recursos internacionais sejam alocados de maneira justa e eficaz, evitando que sejam influenciados por interesses políticos ou econômicos de países mais poderosos. A transparência e a equidade são indispensáveis para

promover que a cooperação internacional beneficie todos os países de maneira justa e equilibrada.

A partir disso, entende-se que a cooperação deve ser acompanhada por um fortalecimento da governança global e pela promoção de uma cultura de solidariedade e responsabilidade compartilhada. A construção de parcerias duradouras e a promoção de um diálogo contínuo entre países, organizações e comunidades são fundamentais para alcançar objetivos comuns. O sucesso da cooperação internacional depende da capacidade de trabalho conjunto, em um espírito de colaboração, superando barreiras e desafios para criar um futuro mais sustentável e resiliente para todos.

## **6. Considerações finais**

A Justiça Climática é uma abordagem que busca unir a luta contra as mudanças climáticas com a promoção da equidade social, reconhecendo que os impactos da crise climática afetam de maneira desigual diferentes populações ao redor do mundo. Os grupos mais pobres, marginalizados e vulneráveis, que contribuem muito menos para a emissão de gases de efeito estufa, acabam sofrendo as piores consequências, como desastres ambientais e a perda de meios de subsistência. Nesse sentido, a Justiça Climática desafia não apenas a forma como lidamos com o meio ambiente, mas também as estruturas sociais e econômicas que perpetuam essas desigualdades.

A transição energética, crucial para mitigar os efeitos das mudanças climáticas, deve ser vista sob essa ótica de equidade. Substituir fontes de energia fósseis por energias renováveis, como a solar e a eólica, proporciona a redução das emissões, mas essa mudança enfrenta desafios significativos. O alto custo inicial da infraestrutura necessária para implementar essas tecnologias torna a transição inacessível para muitos países em desenvolvimento e comunidades

vulneráveis. Para que essa transição seja justa, é necessário que governos e instituições ofereçam suporte financeiro e técnico adequado.

Além do custo, a questão da infraestrutura energética precisa ser considerada. Muitos países possuem redes de energia antiquadas, incapazes de lidar com fontes intermitentes como a energia solar e eólica. Sem a modernização dessas redes, será difícil garantir a estabilidade no fornecimento de energia renovável, especialmente em regiões mais dependentes de combustíveis fósseis. Investir em redes inteligentes e em sistemas de armazenamento de energia é, portanto, uma peça-chave para a transição energética global.

A transição para energias renováveis pode prejudicar trabalhadores em setores tradicionais, como a mineração de carvão e a indústria do petróleo. Sem políticas públicas voltadas para a requalificação e a realocação desses trabalhadores, a transição energética corre o risco de aumentar as desigualdades socioeconômicas. Por isso, é imprescindível que o processo seja conduzido de maneira que crie novas oportunidades de emprego e ofereça suporte adequado para os que serão mais impactados pela mudança.

As populações mais afetadas pelas alterações climáticas, como as comunidades indígenas e rurais, muitas vezes, vivem em áreas suscetíveis a eventos climáticos extremos. Essas populações, que têm pouco ou nenhum acesso a tecnologias renováveis e recursos de mitigação, devem ser priorizadas nas políticas de Justiça Climática. É necessário que esses grupos sejam incluídos nas decisões sobre o desenvolvimento de projetos de energia limpa, garantindo que seus direitos sejam respeitados e que possam usufruir dos benefícios dessas tecnologias.

Finalmente, a Justiça Climática não se resume apenas à redução de emissões e à proteção ambiental. Ela exige uma reestruturação profunda das relações econômicas e sociais, para que os custos e os benefícios das ações climáticas sejam distribuídos de forma equitativa. O futuro da transição energética depende do compromisso de todos para assegurar que essa transformação seja justa e inclusiva, colocando no centro as populações mais vulneráveis e promovendo uma economia sustentável que beneficie a todos.

## Referências

ACSELRAD, H.; MELLO, C. C. S. de; BEZERRA, G. N. **O que é justiça ambiental?**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

AGÊNCIA Internacional para as Energias Renováveis – IRENA. **Direção-Geral de Energia e Geologia**, [20--]. Disponível em: <https://www.dgeg.gov.pt/pt/areas-transversais/relacoes-internacionais/internacional/agencia-internacional-para-as-energias-renovaveis-irena/>. Acesso em: 5 ago. 2024.

ALMEIDA, A. L. V. Junto aos esfarrapados do mundo: a educação popular da Assessoria Jurídica Popular. **Insurgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais**, Brasília, v. 2, n. 2, p. 159-193, 2016.

BECK, U. **A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 22 jul. 2024.

BROWN, K. Sustainable Adaptation: an oxymoron?. **Journal Climate and Development**, v. 3, p. 21-31, 2011.

BUENO, Luciano. A Aplicação da Advocacy Coalition Framework (ACF) na Análise da Evolução da Política Pública de Controle de Armas no Brasil. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ANPOCS, 29., 2005, Caxambu, MG. **Anais [...]**. Caxambu, MG: Anpocs, 2005. p. 25-29.

CARTER, T. M.; MOREIRA, A. A. Gestão ambiental e práticas sustentáveis em pequenas e médias empresas. **Revista de Gestão Ambiental**, v. 1, n. 1, p. 23-34, jul. 2022. Disponível em: <https://>



portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/in dex.php/gestao\_ambiental/article/view/3369/2406. Acesso em: 29 ago. 2024.

CORRÊA, D. **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas**. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

COSTA, Hirdan Katarina de Medeiros. **Direitos humanos, justiça climática e a implementação do Acordo de Paris: a (in)efetividade da justiça socioambiental em face dos vulneráveis**. 2024. Tese (Doutorado em Direito) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1229039>. Acesso em: 24 jul. 2024.

ESTEVES, C. J. O. Risco e vulnerabilidade socioambiental: aspectos conceituais. **Caderno IPARDES – Estudos e Pesquisas**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 62–79, dez. 2011. Disponível em: <https://ipardes.emnuvens.com.br/cadernoipardes/article/view/421>. Acesso em: 25 ago. 2024.

EUROPEAN COMMISSION. **Regional Cooperation and Integration in Europe: Building a Sustainable Future**. Bruxelas: European Commission, 2019. Disponível em: [https://ec.europa.eu/info/publications/2019-regional-cooperation-and-integration-europe-building-sustainable-future\\_en](https://ec.europa.eu/info/publications/2019-regional-cooperation-and-integration-europe-building-sustainable-future_en). Acesso em: 24 jul. 2024.

FACHIN, L. E.; PIANOVSKI, C. E. A dignidade da pessoa humana no Direito contemporâneo: uma contribuição à crítica da raiz dogmática do neopositivismo constitucionalista. In: GOMES, E. B.; BULZICO, B. A. A. (org.). **Desenvolvimento, democracia e dignidade da pessoa humana**. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

FARBER, D. Disaster Law and Emerging Issues in Brazil. **Revista de estudos constitucionais, hermenêutica e teoria do direito (RECHTD)**, v. 4, n. 1, p. 2-15, jan./jun. 2012.

FONSECA, P. M. O desafio do futuro no presente: a inconsistência temporal e a política das alterações climáticas. **Relações Internacionais**, p. 137-150, 2014.

GUDYNAS, Eduardo. Negociando as mudanças climáticas. **Correio da Cidadania**, 10 jan. 2022. Disponível em: <https://www.correiocidadania.com.br/colunistas/eduardo-gudynas/14881-negociando-as-mudancas-climaticas-1>. Acesso em: 28 jul. 2024.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. **Segurança alimentar e nutricional: estudo técnico**. Brasília:

IPEA, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/5991>. Acesso em: 19 ago. 2024.

INTERNATIONAL ENERGY AGENCY – IEA. **World Energy Outlook 2020**. Paris: IEA, 2020. Disponível em: <https://www.iea.org/reports/world-energy-outlook-2020>. Acesso em: 24 jul. 2024.

MONTOYA, A. *et al.* Evaluating Internet information on attention-deficit/hyperactivity disorder (ADHD) treatment: parent and expert perspectives. **Education for Health**, Abingdon, v. 26, n. 1, abr. 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA – UNESCO. **Relatório Global de Monitoramento da Educação 2020: Inclusão e Educação Todos, sem exceção**. Paris: UNESCO, 2020. Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374790\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374790_por). Acesso em: 17 ago. 2024.

PAGEL, Michaela. Uma Teoria de Utilidade de Notícias para Desatenção e Delegação na Escolha de Portfólio. **Econometric Society**, v. 86, n. 2, p. 491-522, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3982/ECTA14417>. Acesso em: 17 ago. 2024.

PEETERS, J. Social work and sustainable development: towards a Social: ecological practice model. **Journal of Social Intervention: Theory and Practice**, v. 21, n. 3, p. 5-26, 2012.

PELLEGRINO, G. Q.; ASSAD, E. D.; MARIN, F. R. Mudanças climáticas globais e a agricultura no Brasil. **Revista Multiciência**, Campinas, n. 8, p. 139-162, maio 2007.

POSICIONAMENTO político de la Via Campesina: Justicia Climatica y ambiental Ya. **La Via Campesina**, 4 dez. 2014. Disponível em: <https://viacampesina.org/es/posicionamiento-politico-de-la-via-campesina-justicia-climatica-y-ambiental-ya/>. Acesso em: 9 ago. 2024.

RIBEIRO, B. R.; SALES, L. P.; MARCO JÚNIOR, P. de; LOYOLA, R. Avaliando a exposição de mamíferos às mudanças climáticas na Amazônia brasileira. **PLoS ONE**, v. 11, n. 11, p. e0165073, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0165073>. Acesso em: 5 ago. 2025.

RAMMÊ, R. S. A política da Justiça Climática: conjugando riscos, vulnerabilidades e injustiças decorrentes das mudanças climáticas. **Revista de Direito Ambiental**, v. 65, p. 367, 2012.

SÃO PAULO. Secretaria do Meio Ambiente. **Manual de cuidados com as águas interiores: agricultura no Brasil**. São Paulo: Companhia Ambiental do Estado de São Paulo (CETESB), 2014. Disponível em: [https://cetesb.sp.gov.br/ag\\_uasinteriores/wp-content/](https://cetesb.sp.gov.br/ag_uasinteriores/wp-content/)

uploads/sites/36/2014/05/mc\_agricultura\_brasil.pdf. Acesso em: 22 jul. 2024.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SECRETARIA DE MEIO AMBIENTE, INFRAESTRUTURA E LOGÍSTICA. Justiça Climática. **Portal de Educação Ambiental**, São Paulo, 23 maio 2023. Disponível em: <https://semil.sp.gov.br/educacaoambiental/prateleira-ambiental/justica-climatica/>. Acesso em: 24 jul. 2024.

SOUZA, R. M.; OLIVEIRA, F. J. A. Análise dos impactos socioambientais das políticas públicas de desenvolvimento rural. **Caderno IPARDES**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 15-28, jan./jun. 2023. Disponível em: <https://ipardes.emnuvens.com.br/cadernoipardes/article/view/421/353>. Acesso em: 7 ago. 2024.

UNITED NATIONS. **Transforming our world: The 2030 Agenda** for Sustainable Development. Nova York: United Nations, 2015. Disponível em: <https://sdgs.un.org/2030agenda>. Acesso em: 25 jul. 2024.

UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE (UNFCCC). **Climate Justice: A Guide to Climate Justice and Its Importance in Addressing Climate Change**. Bonn: UNFCCC, 2021. Disponível em: <https://unfccc.int/topics/climate-justice>. Acesso em: 24 jul. 2024.

WORLD BANK. **Environmental and Social Framework**. Washington, D.C.: World Bank, 2017. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/projects-operations/environmental-and-social-framework>. Acesso em: 27 jul. 2024.

# JUSTIÇA SOCIOECOLÓGICA: UM CAMINHO PARA A SUSTENTABILIDADE?

JAQUELINE RODRIGUES DE OLIVEIRA

## Introdução

A justiça socioecológica é um conceito emergente que interliga questões ambientais e sociais, buscando equidade na distribuição dos recursos naturais e na mitigação dos impactos ambientais. Ela reconhece que as desigualdades sociais e econômicas estão intimamente ligadas às questões ambientais e que a degradação do meio ambiente afeta desproporcionalmente as comunidades vulneráveis. Este artigo explora a justiça socioecológica, examinando sua origem, princípios fundamentais, importância e desafios para a implementação.

A justiça socioecológica emerge como um conceito crucial que integra os princípios de justiça social e ambiental, visando promover um desenvolvimento equitativo e sustentável. Este texto investiga a origem e a evolução desse conceito complexo, explorando como movimentos de justiça ambiental das décadas de 1970 e 1980 catalisaram uma abordagem mais inclusiva e interdisciplinar. Utilizando uma metodologia que combina análise crítica e revisão bibliográfica, o estudo se propõe a examinar como a justiça socioecológica pode informar políticas públicas e práticas empresariais para alcançar um futuro mais justo e equitativo.

Ainda, objetiva-se investigar como a justiça socioecológica surge da interseção entre movimentos de justiça ambiental e social, destacando seu papel na promoção de

um ambiente saudável e acessível a todos, além de analisar como esse conceito aborda disparidades sociais relacionadas à degradação ambiental e promove a equidade intergeracional, fortalecendo a participação inclusiva nas decisões ambientais. Ademais, busca-se identificar e examinar os obstáculos enfrentados na implementação da justiça socioecológica, abrangendo desigualdades econômicas, governança frágil e resistência de interesses corporativos, propondo caminhos para superá-los.

Para alcançar esses objetivos, este estudo adota uma abordagem metodológica que combina análise crítica de literatura especializada e revisão bibliográfica. A análise crítica permite uma compreensão aprofundada das raízes teóricas e práticas da justiça socioecológica, explorando como diferentes perspectivas disciplinares contribuíram para seu desenvolvimento e aplicação. Por meio da revisão bibliográfica, examinam-se estudos de caso, políticas públicas e práticas empresariais que exemplificam a implementação bem-sucedida ou os desafios enfrentados na promoção da justiça socioecológica.

Esse método integrado não apenas proporciona uma visão abrangente das complexidades associadas ao conceito de justiça socioecológica, mas também oferece conhecimentos fundamentais para orientar futuras pesquisas e intervenções práticas. Ao abordar de forma crítica as origens, implicações e barreiras à implementação desse conceito, esta análise contribui para o avanço do conhecimento e a promoção de práticas mais sustentáveis e equitativas em níveis local, nacional e global.

Contudo, a implementação de uma justiça socioecológica enfrenta desafios significativos, especialmente em um contexto global de grave desigualdade econômica e de governança fragilizada, quando não vendida ao grande capital. A resistência de interesses econômicos poderosos,

a estrutura que impede a participação significativa das comunidades afetadas e sem políticas que priorizam uma repartição de renda equânime representam obstáculos substanciais. Superar esses desafios requer o fortalecimento de instituições democráticas, a adoção de políticas públicas inclusivas, o desenvolvimento de parcerias colaborativas entre governos, setor privado e sociedade civil e um combate efetivo e não retórico à fome, à desigualdade e à degradação ambiental.

A justiça socioecológica não apenas oferece uma abordagem integradora para enfrentar crises ambientais e sociais complexas, mas também representa um compromisso comum com um futuro sustentável e justo para todas as pessoas e para o planeta como um todo. Avançar nessa direção exige uma mudança estrutural profunda na maneira como consumimos recursos e geramos impactos ambientais, garantindo que os princípios de equidade, inclusão e responsabilidade compartilhada sejam aplicados em todas as esferas da sociedade e da governança.

## **Origem e evolução do conceito**

Justiça socioecológica é um conceito complexo. Combina duas esferas fundamentais: justiça social e justiça ambiental. Para fins deste estudo, considera-se justiça social numa estruturação que faculta a distribuição equitativa de recursos e de oportunidades sociais, visando minorar disparidades econômicas e sociais. A justiça ambiental considera é considerada como uma distribuição equitativa de benefícios e custos ambientais, assegurando que grupos marginalizados não suportem de forma desproporcional os impactos negativos da degradação ambiental.

Para Leite e Ayala (2020), o conceito de justiça socioecológica representa uma evolução crítica dos movimentos de justiça ambiental ao integrar preocupações sociais e

ambientais de maneira inseparável. Os movimentos das décadas de 1970 e 1980 destacaram como certas comunidades, como minorias étnicas e grupos de baixa renda, sofriam de maneira desproporcional com os impactos da poluição e da degradação ambiental, revelando as profundas injustiças sociais associadas. Essa crítica foi fundamental para promover uma visão mais abrangente que visasse mais que mitigar danos ambientais, mas também garantir que todas as pessoas, independentemente de sua posição social ou econômica, tivessem acesso a um ambiente saudável e seguro.

A justiça socioecológica, portanto, surge como uma resposta integrativa e transformadora, que procura equilibrar a equidade intergeracional, a participação inclusiva e a responsabilidade compartilhada. Os estudos de Acosta e Brand (2018) fundamentam que esses princípios essenciais promovam a sustentabilidade ambiental a longo prazo e fortaleçam a democracia participativa ao proporcionar que todas as comunidades tenham voz nos processos decisórios que moldam seu ambiente. Enquanto desafios significativos persistem, como resistências políticas e econômicas, o conceito continua a inspirar mudanças estruturais profundas em políticas públicas e práticas empresariais, impulsionando um futuro mais justo e equitativo para todas as pessoas e para o planeta como um todo.

Baltazar (2019) trata os princípios da justiça socioecológica como pilares orientativos para a aplicação prática de políticas e de ações que visam à sustentabilidade. A concepção de equidade intergeracional aponta que a presente geração tem a responsabilidade ética de preservação do meio ambiente, em condutas vitatórias de dano ambiental, minimizando riscos. Essas práticas buscam assegurar às gerações vindouras o acesso a recursos naturais e a um ambiente salubre. Isso implica a adoção de práticas que não

comprometam os recursos naturais além da capacidade de regeneração do planeta, promovendo um equilíbrio entre as necessidades atuais e a preservação para o futuro.

A participação inclusiva, por sua vez, é outro princípio fundamental da justiça socioecológica, enfatizando que todas as comunidades devem ter influência nos processos decisórios relacionados ao meio ambiente. Segundo Ayala (2022), uma especial atenção é dada às comunidades historicamente marginalizadas, que são as mais afetadas pelos impactos ambientais adversos. Garantir a inclusão dessas comunidades não apenas promove a justiça social, mas também enriquece os debates ambientais ao incorporar perspectivas diversificadas e experiências únicas, contribuindo para políticas mais eficazes e equitativas.

Wedy (2023) aponta que esses princípios não operam isoladamente, mas atuam em conjunto com o princípio da responsabilidade compartilhada. Esse princípio reconhece que os custos e os benefícios ambientais devem ser distribuídos de forma equitativa entre os diferentes grupos sociais e econômicos. Aqueles que mais contribuem para a degradação ambiental devem assumir uma maior responsabilidade na mitigação dos impactos, promovendo um sistema mais justo e sustentável de consumo e de produção. Assim, a implementação prática da justiça socioecológica exige um compromisso coletivo para propiciar a equidade intergeracional, a inclusão participativa e a responsabilidade compartilhada em todas as esferas da sociedade e da governança. Entretanto, importa agregar que, sem um sistema democrático adequado e com populações desabrigadas, famintas, sem estrutura sanitária básica, a proposta não passa de retórica.

A responsabilidade compartilhada dentro do contexto da justiça socioecológica é crucial para assegurar que os custos ambientais não sejam suportados de forma despro-



porcional por grupos vulneráveis ou menos privilegiados. Esse princípio reconhece que todos os setores da sociedade, especialmente aqueles que têm maior impacto na degradação ambiental devido ao consumo e à produção excessivos, devem assumir uma parcela adequada de responsabilidade na mitigação desses impactos (Robinson; Gonçalves; Marques, 2021). Isso envolve não apenas reduzir emissões e desperdício, mas também adotar práticas sustentáveis que permitam a conservação dos recursos naturais e a regeneração ambiental, além de um sistema eficaz de educação ambiental em consonância com uma prática jurídica de responsabilização ambiental equitativa.

Ainda, a justiça socioecológica reafirma que um ambiente saudável é um direito humano fundamental. Esse princípio coloca a saúde ambiental como um pré-requisito para a realização de outros direitos humanos, como, por exemplo, o acesso à água potável e ao ar limpo. Para alcançar esses objetivos, são necessárias políticas públicas robustas e efetivas em conjunto com ações cientificamente coordenadas que garantam a proteção ambiental enquanto promovem o bem-estar humano e a equidade social.

Apesar dos desafios significativos que enfrenta, incluindo resistências políticas e econômicas, a implementação da justiça socioecológica continua a inspirar mudanças transformadoras. Para Gates e Leite (2021), movimentos sociais e práticas empresariais responsáveis são cada vez mais impulsionados por esse conceito, buscando um equilíbrio sustentável entre desenvolvimento econômico, equidade social e preservação ambiental. Por meio de um compromisso coletivo e de mudanças estruturais profundas na maneira como consumimos recursos e geramos impactos ambientais, é possível avançar em direção a um futuro em que todos possam desfrutar de um ambiente seguro e saudável.

## Importância da justiça socioecológica

A importância da justiça socioecológica reside em sua capacidade de integrar preocupações sociais e ambientais de forma interdependente, promovendo um desenvolvimento sustentável que seja equitativo e resiliente. Esse conceito reconhece que a saúde e o bem-estar das comunidades humanas estão intrinsecamente ligados à saúde e à integridade dos ecossistemas naturais.

Primeiro, Trennepohl (2023) aborda a justiça socioecológica no que diz respeito às disparidades sociais relacionadas à degradação ambiental. Historicamente, certos grupos sociais, como minorias étnicas, comunidades de baixa renda e povos indígenas, são desproporcionalmente afetados por poluição, contaminação de água e outros impactos ambientais adversos. Essas comunidades muitas vezes enfrentam acesso limitado a recursos naturais e são menos capazes de se proteger ou se recuperar dos danos ambientais. Portanto, a justiça socioecológica busca corrigir essas injustiças, garantindo que todas as pessoas tenham direito a um ambiente seguro e saudável, independentemente de sua origem ou condição socioeconômica.

Em segundo lugar, Alves (2019) aponta que a justiça socioecológica fomenta a equidade intergeracional. Esse princípio reconhece que as ações atuais têm impactos que se estendem para além de nossa própria geração. Preservar os recursos naturais e mitigar os impactos ambientais hoje é essencial para assegurar que as gerações futuras tenham acesso aos mesmos bens e oportunidades que nós. Isso implica adotar práticas sustentáveis e responsáveis que não comprometam a capacidade do meio ambiente de se regenerar e sustentar a vida a longo prazo.

A justiça socioecológica oportuniza a participação inclusiva e a responsabilidade compartilhada. A participa-

ção inclusiva significa que todas as comunidades, de modo particular, aquelas historicamente marginalizadas, devem ser incluídas nos processos decisórios que afetam o meio ambiente. No entendimento de Voltolini (2021), isso fortalece a democracia participativa e enriquece os debates e decisões com uma variedade de perspectivas e conhecimentos locais. Por sua vez, a responsabilidade compartilhada implica que todos os setores da sociedade, principalmente aqueles que mais contribuem para a degradação ambiental, assumam a responsabilidade de mitigar seus impactos e promovam práticas sustentáveis.

Comunidades vulneráveis pela pobreza são, com frequência, mais impactadas pelas mudanças climáticas, devido à sua maior exposição aos riscos ambientais e à menor capacidade de se adaptar e se recuperar dos impactos adversos. Essas comunidades muitas vezes estão em áreas costeiras, em zonas de risco para desastres naturais, em cinturões de miséria nos grandes centros urbanos ou em regiões agrícolas suscetíveis à variabilidade climática. Eventos como enchentes, secas e tempestades intensificadas podem devastar infraestruturas locais, destruir meios de subsistência e aumentar a insegurança alimentar e hídrica, além da grande exposição a doenças advindas do déficit sanitário.

As políticas de justiça socioecológica desempenham um papel crucial em aumentar a resiliência dessas comunidades vulneráveis. Isso inclui a implementação de práticas de adaptação climática, como o fortalecimento de infraestruturas resilientes, sistemas de alerta precoce e técnicas agrícolas sustentáveis que sejam mais resilientes às mudanças climáticas. Além disso, políticas de mitigação de riscos focadas em reduzir as emissões de gases de efeito estufa e incentivar o uso de energias renováveis ajudam a limitar a intensidade e a frequência dos eventos climáticos

extremos (Ramos; Barros; Veloso, 2023). Ao garantir a inclusão dessas comunidades nos processos decisórios e na implementação de medidas adaptativas, as políticas de justiça socioecológica não apenas protegem os direitos dessas populações, mas também fortalecem sua capacidade de enfrentar os desafios impostos pelas mudanças climáticas de maneira sustentável e equitativa.

A poluição ambiental representa uma grave ameaça à saúde pública, principalmente para comunidades que vivem próximas a fontes poluidoras, como indústrias pesadas e áreas urbanas densamente traficadas. As emissões de poluentes atmosféricos, como partículas finas (PM2.5) e óxidos de nitrogênio (NOx), estão diretamente associadas a uma série de problemas de saúde, incluindo doenças respiratórias crônicas, como asma e bronquite, além de aumentar o risco de desenvolvimento de doenças cardiovasculares e câncer (Mantovani; Tavares; Pinato, 2020). Esses impactos são exacerbados em comunidades de baixa renda e minorias étnicas, que tendem a estar mais expostas à poluição, devido à segregação residencial e à falta de acesso a serviços de saúde adequados.

Para Voltolini (2021), a justiça socioecológica se posiciona como um instrumento essencial para mitigar essas desigualdades de saúde ambiental. Ao promover políticas que visam reduzir as emissões de poluentes, melhorar a qualidade do ar e criar ambientes mais saudáveis, a justiça socioecológica busca proteger todos os indivíduos contra os impactos adversos da poluição. Isso inclui desde regulamentações mais rigorosas para as indústrias poluidoras até iniciativas de transporte sustentável e planejamento urbano que privilegiam a qualidade do ar e o bem-estar das comunidades. Além disso, conforme aborda Alves (2019), a promoção de práticas sustentáveis e a educação ambiental são componentes indispensáveis para conscientizar as

comunidades sobre os riscos da poluição e incentivá-las para a defesa de seus direitos à saúde e ao meio ambiente seguro. Assim, a justiça socioecológica procura reduzir as disparidades em saúde ambiental e propicia uma abordagem preventiva e inclusiva para possibilitar que todos tenham uma boa qualidade de vida e saúde duradoura.

A conservação da biodiversidade é fundamental para a justiça socioecológica, uma vez que a saúde e a higidez biológica dos ecossistemas estão diretamente ligadas ao bem-estar das comunidades humanas. Muitas comunidades originárias têm um profundo conhecimento e uma grande conexão com seus ambientes naturais, atuando como guardiãs de recursos biológicos vitais. Essas comunidades dependem diretamente da biodiversidade para sua subsistência, utilizando práticas de manejo sustentável que conservam espécies vegetais e animais.

A justiça socioecológica valoriza e respeita esses conhecimentos tradicionais, reconhecendo que as práticas de povos originários de manejo ambiental contribuem significativamente para a preservação da biodiversidade global. Para Borges (2022), ao fortalecer a autonomia dessas comunidades e garantir seus direitos territoriais, políticas socioecológicas promovem a conservação de ecossistemas saudáveis. Além disso, a inclusão dessas comunidades nos processos decisórios e na gestão de áreas protegidas não apenas preserva a biodiversidade, mas também fortalece a justiça social ao legitimar e apoiar suas contribuições únicas para a sustentabilidade ambiental.

A perda de biodiversidade pela exploração maciça das grandes corporações representa uma ameaça direta às comunidades que dependem desses recursos para sua sobrevivência e cultura, como de toda a humanidade. A exploração não sustentável de recursos naturais, a destruição de habitats e as mudanças climáticas estão entre os prin-

principais impulsionadores da perda de biodiversidade global. Portanto, a promoção da justiça socioecológica não só visa proteger as comunidades que dependem da biodiversidade, como também viabilizar a permanência dos ecossistemas que sustentam toda a vida na Terra.

## **Desafios para a implementação**

Embora a justiça socioecológica seja amplamente reconhecida como uma abordagem necessária e promissora para integrar questões sociais e ambientais, sua implementação enfrenta desafios significativos, especialmente em relação à desigualdade econômica. As disparidades econômicas profundas entre países e dentro de sociedades dificultam uma distribuição equitativa de recursos naturais e uma responsabilização justa pelos impactos ambientais.

Primeiro, é comum que países em desenvolvimento enfrentem pressões para priorizar o crescimento econômico em detrimento da sustentabilidade ambiental, devido à necessidade urgente de reduzir a pobreza e melhorar as condições de vida de suas populações (Reis; Rocha; Murad, 2021). Isso pode resultar em políticas que favoreçam a exploração não sustentável de recursos naturais, exacerbando os desafios ambientais globais enquanto marginalizam comunidades locais que dependem desses recursos para sua subsistência.

Além disso, dentro dos próprios países, as desigualdades econômicas e sociais significativas influenciam a forma como os impactos ambientais são distribuídos. De acordo com Spink (2019), comunidades de baixa renda e minorias étnicas suportam de forma desproporcional os ônus da poluição e da degradação ambiental, ao passo que as elites econômicas têm maior capacidade de evitar ou mitigar esses impactos negativos. Isso cria um ciclo de desigualdade, no qual aqueles que são menos capazes de se proteger

dos efeitos adversos do desenvolvimento insustentável são os mais afetados.

Portanto, para que a justiça socioecológica seja efetivamente implementada, é essencial abordar não apenas as causas diretas da degradação ambiental, mas também as raízes profundas das desigualdades econômicas que perpetuam esses problemas. Isso requer um compromisso global para promover políticas públicas inclusivas, investimentos em infraestrutura sustentável e desenvolvimento de capacidades nas comunidades mais vulneráveis, de modo a garantir que todos possam desfrutar de um ambiente seguro, saudável e equitativo.

A governança e a participação democrática são pilares fundamentais para a implementação efetiva da justiça socioecológica. Entretanto, enfrentam graves revezes em contextos em que há autoritarismo e em democracias comprometidas. Em países com sistemas políticos centralizados ou corrompidos, costumam ocorrer severas limitações na participação pública e na transparência dos processos decisórios relacionados ao meio ambiente (Aquino; Paletta; Almeida, 2017). Como resultado, as políticas tendem a favorecer interesses econômicos poderosos em detrimento das necessidades e direitos das comunidades locais e do meio ambiente.

A falta de governança eficaz pode também perpetuar a marginalização das comunidades mais afetadas pelos impactos ambientais adversos. Para Lima e Rodrigues (2022), comunidades rurais e indígenas, por exemplo, frequentemente têm suas terras exploradas para recursos naturais sem seu consentimento ou sem benefícios justos, exacerbando a pobreza e a desigualdade. A ausência de canais institucionais robustos para a participação significativa dessas comunidades nos processos decisórios pode perpetuar um ciclo de injustiça socioecológica, em que os

mais vulneráveis são os mais prejudicados pela degradação ambiental e têm menos poder para influenciar mudanças.

Além disso, os interesses corporativos poderosos representam um desafio significativo para a justiça socioecológica. No entendimento de Alves (2019), empresas multinacionais e locais muitas vezes têm influência política considerável e podem resistir a regulamentações ambientais mais rigorosas que visam proteger o meio ambiente e promover a equidade social. Essas empresas buscam maximizar seus lucros, com frequência, à custa de práticas que resultam em impactos ambientais negativos, como desmatamento, poluição e esgotamento de recursos naturais. A falta de responsabilização efetiva e de mecanismos de fiscalização adequados pode permitir que essas práticas continuem sem controle, prejudicando tanto o meio ambiente quanto as comunidades que dependem dele para sua subsistência e bem-estar.

Para superar esses desafios, é crucial fortalecer instituições democráticas, assegurar a aplicação efetiva da lei ambiental e promover uma governança transparente e responsável. Isso inclui empoderar comunidades locais por meio de educação ambiental, fortalecimento de suas capacidades de negociação e garantia de seus direitos territoriais. Além disso, é necessário promover parcerias inclusivas entre governo, setor privado e sociedade civil, com o intuito de criar e implementar políticas que equilibrem o desenvolvimento econômico com a proteção ambiental e os direitos humanos. Somente assim a justiça socioecológica pode ser alcançada, assegurando que todas as pessoas tenham voz e acesso equitativo aos recursos naturais, bem como promovendo um desenvolvimento sustentável e justo para o presente e para as futuras gerações.



## Considerações finais

A justiça socioecológica é uma abordagem essencial para enfrentar os desafios globais contemporâneos de maneira integrada e equitativa. Ela nos lembra que a luta por um meio ambiente saudável está intrinsecamente ligada à luta por justiça social. Ao propiciar a equidade intergeracional, a participação inclusiva, a responsabilidade compartilhada e os direitos humanos e ambientais, a justiça socioecológica oferece um caminho para um futuro mais sustentável e justo. No entanto, para que essa visão se torne realidade, é preciso enfrentar os desafios complexos e sistêmicos que impedem sua plena implementação.

A justiça socioecológica emerge como uma resposta crítica e necessária diante dos desafios contemporâneos que combinam crises ambientais e profundas desigualdades sociais. Integrando os princípios de equidade, inclusão e responsabilidade compartilhada, esse conceito busca mitigar os impactos adversos da degradação ambiental, assegurando o bem-estar e respeitando os limites planetários. Originada a partir dos movimentos de justiça ambiental das décadas anteriores, a justiça socioecológica representa uma evolução que reconhece as profundas injustiças sociais associadas à poluição, destruição de ecossistemas e exploração insustentável dos recursos naturais.

Ao abordar as disparidades sociais relacionadas à degradação ambiental, a justiça socioecológica busca corrigir a histórica marginalização de determinadas populações, garantindo que todos tenham acesso a um ambiente seguro e saudável. Isso implica não apenas a distribuição equitativa dos custos e benefícios ambientais, mas também a inclusão das vozes das comunidades mais afetadas nos processos decisórios. A equidade intergeracional é outro princípio fundamental, reconhecendo que as ações atuais

têm repercussões que se estendem às gerações futuras. Portanto, a preservação dos recursos naturais e a adoção de práticas sustentáveis são essenciais para garantir que o meio ambiente continue a sustentar a vida humana e natural no longo prazo.

Contudo, a implementação da justiça socioecológica enfrenta desafios significativos, como interesses financeiros poderosos e falta de governança eficaz. A desigualdade econômica global e as políticas que priorizam o crescimento econômico imediato, muitas vezes, perpetuam a exploração insustentável dos recursos naturais, prejudicando as comunidades mais vulneráveis e exacerbando as crises ambientais. Além disso, a governança frágil e a falta de participação significativa das comunidades afetadas nos processos decisórios representam barreiras substanciais para a promoção da justiça socioecológica em escala global.

Para superar esses desafios, é imperativo fortalecer instituições democráticas, fomentar políticas públicas inclusivas e desenvolver parcerias colaborativas entre governos, setor privado e sociedade civil. Isso envolve não apenas a adoção de regulamentações ambientais mais rigorosas e a fiscalização efetiva, mas também o empoderamento das comunidades locais por meio da educação ambiental e do fortalecimento de suas capacidades. Ao fazer isso, podemos avançar em direção a um futuro no qual todos os indivíduos tenham voz e acesso equitativo aos recursos naturais, promovendo um meio ambiente com respeito aos direitos humanos e à Terra.

## Referências

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento**: saídas do labirinto capitalista. Cotia, SP: Autonomia Literária, 2018.

ALVES, Ricardo Ribeiro. **Sustentabilidade empresarial e mercado verde**: a transformação do mundo em que vivemos. Rio de Janeiro, RJ: Editora Vozes, 2019.

AQUINO, Afonso Rodrigues; PALETTA, Francisco Carlos, ALMEIDA, Josimar Ribeiro. **Vulnerabilidade Ambiental**. Rio de Janeiro: Blucher Open Access, 2017.

AYALA, Patryck de Araújo. **O direito das mudanças climáticas**: normatividade e princípios para a justiça ecológica no direito nacional e internacional. São Paulo: CRV, 2022.

BALTAZAR, Shalom Moreira. **Justiça Ecológica Proteção Integral do Meio Ambiente e a Jurisprudência das Cortes Superiores Brasileiras**. Rio de Janeiro: Jurua, 2019.

BORGES, Aurélio Ferreira. **O meio ambiente e a educação básica**. Rio de Janeiro: Reflexão Acadêmica, 2022.

GATES, Bill; LEITE, Cássio de Arantes. **Como evitar um desastre climático**: as soluções que temos e as inovações necessárias. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. **Dano Ambiental**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

LIMA, Roberta Oliveira; RODRIGUES, Wagner de Oliveira. **Direito Ambiental**: questões socioambientais em tempos urgentes. Brasília: Portas, 2022.

MANTOVANI, José Pascoal; TAVARES, Sergio Marcus Nogueira; PINATO, Tassiane Boreli. **Educação para sustentabilidade**: articulações multidisciplinares. São Paulo: Metodista, 2020.

RAMOS, Wagner; BARROS, Sérgio; VELOSO, Leticia. **Estratégias ESG e os objetivos de desenvolvimento sustentável**: framework conceitual e de gestão. São Paulo: CRV, 2023.

REIS, Émilien Vilas Boas; ROCHA, Marcelo; MURAD, Afonso. **Direitos humanos e justiça ambiental**: múltiplos olhares. São Paulo: Paulinas, 2021.

ROBINSON, Mary; GONÇALVES, Leo; MARQUES, Clóvis. **Justiça climática**. Campinas: Civilização Brasileira, 2021.

SPINK, Mary Jane Paris. **Viver em áreas de risco**: reflexões sobre vulnerabilidades socioambientais. São Paulo: Terceiro nome, 2019.

TRENNEPOHL, Natascha. **Mercado de carbono e sustentabilidade**: desafios regulatórios e oportunidades. São Paulo: Saraiva Jur, 2023.

VOLTOLINI, Ricardo. **Vamos falar de ESG:** provocações de um pioneiro em sustentabilidade empresarial. Campinas: Voo, 2021.

WEDY, Gabriel. **Litígios Climáticos:** de acordo com o direito brasileiro, norte-americano e alemão. 2. ed. São Paulo: Fórum, 2023.

# AS HERANÇAS DO DIREITO PROCESSUAL CIVIL E A PROTEÇÃO DO BEM AMBIENTAL

TAIANE GOMES MACIEL

## **Introdução**

O tema deste trabalho é as heranças do direito processual civil e a proteção do bem ambiental, tendo como objetivo principal ampliar os conhecimentos sobre as razões da crise processual, bem como refletir a respeito das possibilidades de sua superação ou, no mínimo, permitir o debate acerca de possíveis mudanças, como a mandamentalização da sentença, a importância da hermenêutica, a superação do racionalismo jurídico e da dogmática, visando acompanhar a sociedade e dar maior efetividade às respostas buscadas, especialmente em matéria ambiental.

Delimitando-se o assunto em um estudo reflexivo, com base na necessidade de o direito acompanhar a sociedade, assim, buscar dar respostas não, por vezes, somente simbólicas a todos os atingidos por um dano ambiental, inclusive, ressignificar não apenas o modelo processual, mas antes de tudo os comportamentos dos operadores do direito, que não busquem apenas responder como se fosse um problema aritmético, mas se aprofundem no problema trazido, e na decisão possa além de simplesmente condenar, buscar instrumentos que valorizem a atividade jurisdicional e que a façam, afinal, titular de autoridade que garanta sua imposição em face do individual, ultrapassando os limites que a história impôs ao direito processual.

Assim, justifica-se este trabalho ante importância do meio ambiente ecologicamente equilibrado para todos,

inclusive para as futuras gerações, conforme artigo 225 da Constituição Federal. Há ainda a problemática trazida com mais força na atualidade, em que os danos e riscos ambientais não possuem fronteiras, por isso, o processo ambiental deve buscar dar respostas efetivas a grandes desastres ambientais, como o de Mariana e Brumadinho.

Para se ter uma melhor compreensão sobre o assunto abordado, o trabalho está organizado em três seções: (1) a crise processual e a necessidade de rompimento com o racionalismo e a dogmática; (2) a importância da hermenêutica no campo do Direito Ambiental; (3) as heranças do direito processual civil e a proteção do bem ambiental.

Primeiro, é realizada uma breve análise sobre a crise processual, o jusracionalismo e a dogmática. Com isso, percebe-se que o sistema hoje busca soluções quase matemáticas, com pesos e medidas auferíveis por meio das formas e de um emaranhado de conceitos normativos, inibindo o máximo possível o uso da discricionariedade por seus intérpretes ao analisar e julgar as lides. Como resultado, há uma crise na efetividade dos direitos visados, o que desafia todos os operadores de direito. Assim, revela-se a necessidade de se entender que a aplicação da norma jurídica exige, além de conhecimento da matéria abordada, o cuidado de se manter o vínculo entre o direito e a realidade social. Além disso, o modelo estritamente dogmático deve ser superado e substituído por um modelo processual que privilegie a busca e preservação de um único e correto sentido da norma. Dessa forma, garante-se aos cidadãos certa previsibilidade acerca das manifestações judiciais, interpretando-se o caso concreto e melhor aplicando-se o direito, especialmente em demandas ambientais que demandam soluções não mecanizadas.

Na próxima seção, de início, é apresentado um breve estudo sobre a hermenêutica. Destaca-se que compreender

a dimensão hermenêutica e pragmática da ciência jurídica constitui-se num pressuposto para a adequada leitura dos institutos do Direito Processual Civil, assim como de suas funções, limites e possibilidades. Desse modo, é mostrada a importância da interpretação, na qual o direito processual possui papel transformador. Ainda, aponta-se que a evolução da hermenêutica não mais permite que as ciências jurídicas mantenham-se atreladas a conceitos considerados imutáveis, utilizados para a manutenção das estruturas vigentes. Compreende-se que, na temática ambiental, sempre e cada vez mais em destaque, exige-se o crescente interesse da comunidade jurídica acerca do tema, de forma que a junção de elementos teóricos e práticos, hauridos na experiência diária com a matéria, possibilitam um novo olhar sobre as intrincadas questões lançadas diuturnamente.

No desfecho, ou seja, na terceira seção, abordar-se a necessária evolução do rito processual ambiental, não se escapando dos fenômenos da interpretação e da compreensão, a fim de dar efetividade às normas, especialmente às direcionadas à proteção ambiental. Nesse sentido, Lunelli (2016) traz a ação mandamental, uma das representantes modernas da atividade do pretor romano, como um excelente instrumento na afirmação da autoridade jurisdicional, exatamente pela ordem contida nela. A união da natureza mandamental à ação condenatória valoriza o ato processual expresso, que deixa de representar um simples “momento” para tornar-se o ato em que o julgador, enquanto condena, também ordena o pagamento, implicando o estabelecimento de instrumentos com maior efetividade para essa condenação. Isso traria maior proximidade da sentença com o que de fato as partes objetivam com a ação, além de maior celeridade.

Ainda, é estudada a questão julgada nas ações que tem por escopo a defesa de interesses difusos e coletivos, mormente aquelas que tutelem os interesses de cunho am-

biental. Observa-se que a jurisdição democrática precisa cuidar sempre dos seus dons mais preciosos e procurar efetividade, não apenas soluções quase matemáticas as demandas trazidas. Problemas complexos se apresentam e requerem um estudo interdisciplinar, o que significa um desafio à teoria jurídica. É preciso revisar os paradigmas que pautam a ciência processual moderna.

Utilizou-se, como metodologia, a revisão bibliográfica tradicional, buscando-se, a partir da legislação, doutrina e jurisprudência, estudos científicos e pesquisas qualitativas e quantitativas, existentes nas áreas do Direito Ambiental, do Direito Civil e do Direito Processual Civil. Também, procurou-se, no âmbito da sociologia e ciências biológicas, a partir da análise de livros, artigos de revistas, *e-books*, periódicos especializados e *sites* jurídicos, o conhecimento disponível, identificando-se e analisando-se as teorias existentes, na tentativa de expor o melhor entendimento do tema a ser discutido. Para tanto, o método de abordagem foi o dedutivo.

## **A crise processual e a necessidade de rompimento com o racionalismo e a dogmática**

Conforme Fert, Grassi e Martins (2022), o direito tem como objetivo regular a convivência entre os homens na sociedade, buscando se adaptar com o modo de ser de cada um deles para que haja justiça. Assim, o surgimento do Estado deu-se a partir de uma união de interesses de indivíduos, os quais necessitavam da existência de regras de convívio. Essa união formou um pacto social em que cada sujeito cedeu um pouco de sua liberdade em favor da liberdade de todos (Santin, 2009, p. 43).

Nesse cenário, o jusracionalismo se desprende das amarras que mantinham o direito natural preso às concepções



teológicas da Idade Média, trazendo a sua independência da doutrina absoluta do divino. O dever de o homem ser racional é a justificativa para conferir-se uma nova abordagem ao conhecimento da ciência jurídica (Marin; Lunelli, 2009, p. 25). Assim, o jusracionalismo, além de tentar buscar as verdades absolutas, tinha como objetivo libertar o direito de uma racionalidade teológica, cujas bases eram religiosas, para dar mais valor a um direito natural profano.

Todavia, conforme Fert, Grassi e Martins (2022), o objetivo da racionalidade lógica é buscar uma verdade absoluta, trazendo a ideia matemática de que todas as soluções são exatas. Essa ciência jurídica, até mesmo antes dos séculos XVII e XVIII, já buscava um compromisso com um rigor lógico, este herdado pelo Direito Romano (Marin; Lunelli, 2009, p. 23).

Marin e Lunelli (2009) reconhecem que, no modo de reprodução filosófica do século XVII, tratou-se essencialmente de uma busca da certeza que pudesse ser logicamente demonstrável, com uma precisão absoluta. Dessa forma, o paradigma racionalista, nesse seguimento, representa um compromisso com a exatidão e com o rigor lógico.

Com efeito, enquanto o racionalismo sustenta que a razão é a verdadeira fonte do conhecimento, o empirismo diz que sua única fonte é a experiência, pois a consciência cognoscente não retiraria seus conteúdos da razão, mas exclusivamente da experiência. Sem a experiência, o espírito humano estaria vazio de conteúdo, seria uma folha em branco (Hessen, 2003, p. 54-55).

Dessa forma, o objetivo buscado pela racionalidade jurídica no processo, segundo Radin (2008), é um processo que, especialmente pela apreciação da prova, leva o juiz a uma decisão que reflita a situação fática que lhe deu causa. Portanto, a racionalidade jurídica nada mais é que o ato do

juiz ao proferir decisões, analisar todos os fatos, estudar o processo e não somente efetuar a aplicação da lei. Ele deve interpretá-la e empregá-la no caso concreto.

Já Ovídio Baptista da Silva (2004) entende que a aplicação da norma jurídica exige, além de conhecimento da matéria abordada, o cuidado de se manter o vínculo entre o direito e a realidade social. Nesse sentido, em sua obra *Processo e Ideologia*, demonstra preocupação com o distanciamento do direito em relação à vida em sociedade. Assim, o “racionalismo” jurídico, a ideologia que pretende tornar o direito uma ciência lógica, exata e demonstrável, abstrata e formal, obra exclusiva de um legislador iluminado, cujos desígnios não devem ser interpretados, senão apenas aplicados ao caso concreto, é o centro de sua preocupação. Ora, a ideia de que a lei possui um sentido unívoco, de que a realização do direito é a realização da vontade do legislador, dispensa a compreensão hermenêutica da norma e, na mesma esteira, a própria vontade do poder constituído.

Conforme Warat (2000. p. 125), surgiram teorias que propagaram a necessidade de contar com modelos de ciências sociais, as quais copiaram as ciências naturais, tratando, inclusive, de alcançar o ideal de ciências sociais matematizadas e relacionadas ao fisicalismo.

Ovídio Baptista (2004), embora não deixe de se manifestar favorável à defesa da jurisdição estatal, apresenta de modo veemente seu inconformismo com o sistema jurídico derivado do pensamento racionalista. Neste, pretende-se fazer do direito uma ciência matemática, com pesos e medidas auferíveis, por meio das formas e de um emaranhado de conceitos normativos, com pretensão à eternidade, reduzindo-o metodologicamente a equações algébricas, o que inibe o máximo possível o uso da discricionariedade por seus intérpretes. O autor afirma ainda, de forma categórica, que o modo de pensar racionalista tem como propósito evitar

que os agentes jurídicos, por meio de interpretações da lei, acabem por lhes retirar parcelas de poder. Dessa forma, todo o ordenamento jurídico é pensado como um sistema fechado, recheado de conceitos e dogmas com a finalidade de propiciar poucas possibilidades de manejo por parte de seus operadores.

Lunelli (2016) traz a problemática que, sendo um dos anseios históricos dos juristas, e ainda hoje presente, alcançar um direito perene, de validade universal e, porque não dizer, imutável, não seria possível. A razão para tal é que o direito é uma ciência do espírito que, além de ilimitada, visto que é uma atividade criativa do homem, toca na realidade, não escapando da dinamicidade e profunda mutabilidade.

Assim, o direito processual está inserido numa realidade dinâmica, mutável e complexa, que reclama sempre novas formulações, não cabendo deduções lógicas. De acordo com Lunelli (2016), não poderia ser reduzida a uma dimensão puramente contemplativa, que lhe retiraria a sua própria essência, por ser uma ciência da ação, mas pensar a ciência processual numa feição apenas prática significa reduzi-la a uma condição meramente procedimentalista, incapaz de atender às necessidades sociais. Logo, para o referido autor, a combinação das dimensões contemplativa e prática permite alcançar a verdade na ciência processual.

Para Lunelli e Marin (2017), ao citar Ovídio Baptista da Silva, ocorre um antagonismo entre a liberdade pretendida pelo liberalismo e a igualdade, cujos valores não poderiam ser alcançados num sistema progressivamente. O autor citado também coaduna o exame do racionalismo moderno com a democracia, que teria privilegiado a justiça comutativa aristotélica, abandonando seu caráter distributivo, o que funda o escopo liberal.

Ao conceber o direito como uma ciência tão exata como a matemática, nos moldes do paradigma racionalista, retira-se a retórica forense e elimina-se a perspectiva hermenêutica na compreensão do fenômeno jurídico. Nessa perspectiva, a busca por soluções para problemas decorrentes do paradigma racionalista baseia-se, muitas vezes, nos mesmos pressupostos teóricos e nos mesmos fundamentos ideológicos.

Para obter-se uma efetiva prestação da tutela jurisdicional ambiental é pressuposta a liberação do dogmatismo processual, o que requer, justamente, desenvolvimento de uma hermenêutica mais sofisticada, capaz de permitir a realização do direito material, a derradeira função do processo. Acontece que o direito a ser tutelado é de natureza completamente diferente daqueles para os quais o processo civil foi criado. Trata-se da tutela de um bem de todos, que vem sendo degradado pela ação abusiva de caráter privado e até mesmo institucional.

Observa-se urgência de avanço no que tange à ordem processual vigente que protege o meio ambiente, a fim de superar o paradigma racionalista em que está inserido o direito brasileiro. Acerca desse pensamento, que influenciou e influencia até os dias presentes, Baptista da Silva tece severas críticas:

O abandono da ilusão de que o raciocínio jurídico alcance a univocidade do pensamento matemático, não nos fará reféns das arbitrariedades temidas pelo pensamento conversador, porquanto não se deve confundir discricionariedade com arbitrariedade. O juiz terá na verdade sempre teve e continuará tendo, queiramos ou não uma margem de discricção dentro de cujos limites, porém, ele permanecerá sujeito aos princípios da razoabilidade, sem que o campo da juridicidade seja ultrapassado. Como observa Theodor Viehweg, no que se refere à lógica, a inclinação para o pensamento situacional e pragmático aconselha a preferência pela dialógica, como forma de lógica (Silva, 2004, p. 270-271).

Por todo o exposto, como bem analisado por Lunelli e Marin (2017), o Estado moderno enfrenta uma crise de identidade, e ainda não foi criada teoria política capaz de fundar uma conceituação do perfil estatal, que ora tutela liberdades públicas, ora percebe os direitos sociais como centro da cidadania, ora mostra-se como mínimo, refém das vicissitudes do mercado. Essa crise é mais que comprovada em casos de desastres ambientais.

Lunelli (2016) reflete que de nada adianta a perfeita estruturação sistêmica no processo se longe da realidade e distante dos propósitos do direito e das necessidades sociais. É possível afirmar que a preocupação manifestada por Baptista da Silva (2006) se justifica de forma ainda mais clara no caso da esfera ambiental, na qual é impossível a aplicação de normas da forma como se busca a solução de um problema aritmético.

Conforme Rossi (1992), por culpa da ciência, desapareceu o mundo em que os homens tinham acreditado viver, rico de cores, de sons e de perfumes, pleno de alegria, de amor e de beleza, no qual tudo falava dos fins últimos e de harmonia. Este foi substituído por um mundo duro, frio incolor, silencioso, de quantidade e de movimento matematicamente calculável.

Vale ressaltar que não há contrariedade em relação à ciência, ou, ao formalismo positivista. Mas, mesmo sendo necessário que haja normatização, esta não deve se sobrepor a finalidade principal do direito: fazer justiça. No modelo concebido, o apego exacerbado à norma, aplicada como formas matemáticas, pode, sim, representar a concretização de uma injustiça.

Assim, o abandono de uma racionalidade jurídica com pensamento matemático não nos fará reféns das arbitrariedades, pois não se deve confundir a arbitrariedade com a

discrecionalidade. O juiz terá, sempre teve e continuará tendo, margem de descrição dentro de limites, porém, ele vai permanecer dependente dos princípios da razoabilidade, sem que o campo da juridicidade seja ultrapassado (Silva, 2004, p. 271 *apud* Marin; Lunelli, 2009, p. 32). Nesse sentido, deve-se fluir o processo, no qual o juiz tem o dever de raciocinar de modo que compreenda a tutela requerida, para que haja a eficiência processual e a tutela não perca o seu sentido.

Igualmente, para Lunelli (2016), é preciso romper com a dogmática jurídica, com o uso de novos mecanismos que se revelem capazes de trazer ao direito processual civil instrumentos que garantam sua efetividade. Para isso, é necessário instrumentalizar-se a ligação da teoria com a prática jurídica, a fim de se alcançar, também, a vida na qual devem realizar-se as pretensões do autor, adaptadas às realidades sociais, peculiares em cada tempo, agregando à condenação componentes que valorizem a função jurisdicional e se afastem da concepção liberal-individual.

Dessa forma, conclui-se que o traço racionalista e dogmático deve ser superado e substituído por um modelo processual em que o direito se enquadre a uma ciência reguladora das relações sociais, cuja fonte supera a lógica matemática. Não se trata de um instrumento de estabilização social, que clama por uma busca e preservação de um único e correto sentido da norma, garantindo aos cidadãos uma certa previsibilidade acerca das manifestações judiciais, mas de se interpretar o caso concreto e melhor aplicar o direito, especialmente, em demandas ambientais que anseiam e clamam por soluções que não sejam mecanizadas.

## **A importância da hermenêutica no campo do Direito Ambiental**

Para Oliveira (2020), a hermenêutica é considerada a arte ou a técnica de extrair o sentido de textos, visando torná-los inteligíveis, liga-se a uma longa e rica tradição. É uma ferramenta útil para revelar e diminuir os efeitos reducionistas da linguagem na transmissão da ciência, efeitos capazes de comprometer a comunicação e sua criticidade. Assim, para a autora, a construção cultural somente se torna perceptível pela linguagem, e é a hermenêutica que a torna científica.

É proporcionado avanço no conhecimento interpretativo e nos conceitos que são manejados nas decisões justamente pela capacidade de dotar a argumentação de previsibilidade, tais como dignidade da pessoa humana, desenvolvimento humano e crescimento econômico, ou mesmo a defesa do meio ambiente, habilitando-os a alcançar maior grau de revelação e de concretização.

Carlos Roberto Gonçalves (2008) e Maximilianus Cláudio Américo Führer (2006) dividem a interpretação sobre o direito da seguinte forma: quanto à origem, classificam-se em autêntica, jurisprudencial e doutrinária. A interpretação autêntica é a feita pelo próprio legislador, que elabora uma nova norma, com o intuito de explicar a anterior. A interpretação jurisprudencial é a determinada pelos órgãos julgadores. A interpretação doutrinária é a que provém dos estudiosos e comentaristas do direito.

Já quanto aos meios, a interpretação pode ser gramatical ou literal, lógica, sistemática, histórica e sociológica ou teleológica. A interpretação é gramatical quando se examina o texto normativo sob a égide das regras da linguística, verificando-se a pontuação, a colocação das palavras na frase etc. A lógica visa descobrir o sentido e o alcance da norma,

a intenção do legislador, por meio de raciocínios lógicos. A sistemática consiste em interpretar a norma não de forma isolada, mas em conjunto com outras pertencentes à mesma jurisdição em que se aplica o direito. A interpretação histórica procura investigar os antecedentes da norma, a fim de descobrir o seu exato significado, relacionando-a com o momento em que foi editada. A interpretação sociológica ou teleológica tem por objetivo examinar os fins para os quais a lei foi editada, buscando adaptar o sentido ou finalidade da lei às novas exigências sociais.

Todavia, para alguns autores, como Gadamer (2002), a hermenêutica não é um método das ciências ou uma característica especial de um determinado grupo de ciências. É, sobretudo, a capacidade natural do ser humano, não se tratando de método, pois este possui diferentes limitações. Porém, para construir ou mesmo utilizar o método, é preciso usar a hermenêutica. Na realidade, esta corresponde a uma postura adotada com base num olhar expandido e em saberes não metodológicos que reconhecem as restrições do método. Em suma, a hermenêutica trata de ver o invisível.

Conforme Lunelli (2016), a hermenêutica empenha-se para alcançar as condições transcendentais da compreensão, sendo preciosa para a superação dos limites impostos pela metodologia dogmática. Todavia, não se está diante de uma ciência exata. A atividade hermenêutica caminha passo a passo com a ação do operador do processo, desempenhando um importante e decisivo papel na compreensão dos institutos processuais, o que possibilita a crítica das ideologias e das ilusões dos sujeitos.

O renomado autor destaca que o processo interpretativo depende da linguagem, que se mostra como pressuposto da própria existência de mundo, a partir da aceitação de que apenas aquilo que pode ser expresso efetivamente é. Por essa razão, a linguagem é necessária para a mediação entre



a hermenêutica e a pragmática. Compreender essas duas dimensões da ciência jurídica constitui-se num pressuposto para a adequada leitura dos institutos do direito processual civil, bem como de suas funções, limites e possibilidades.

Para Espíndola e Cunha (2011), o processo civil é tomado como um instrumento jurídico puramente formal, abstrato, descomprometido com a história e com o tempo do direito (e conseqüentemente com o próprio homem), pretendendo-se perene como uma figura geométrica. Essa perspectiva resulta da força da formação cartesiana, que deve ser substituída pela compreensão hermenêutica do direito e do processo, a fim de se consagrar os valores constitucionais, fazendo-os caminhar em direção ao futuro.

Isaia (2012) apresenta a problemática instaurada no âmbito do processo civil, o qual, no século XXI, carece de um pensar a partir do novo modelo de organização social que se apresenta. Segundo o autor, a origem da questão é a forte influência liberal no processo civil brasileiro, que acabou por reduzir a atuação jurisdicional em relação à busca da verdade (vontade) da lei, dispensando totalmente um processo interpretativo (hermenêutico) por parte do julgador e impedindo uma prestação jurisdicional eficaz diante das novas exigências oriundas da sociedade globalizada moderna (novas mídias, tecnologia, agilidade na transmissão de dados e informações etc.).

De acordo com Gadenz, Rodrigues e Rue (2013), para enfrentar as novas relações processuais de modo coerente com as situações contemporâneas, é necessária a sumarização do processo, como um meio de refletir democraticamente acerca das necessidades da sociedade. Consideram que o direito tem o dever de acompanhar a realidade, mantendo-se em constante adaptação às situações sociais e jurídicas que se apresentam.

Lunelli (2016) refere que, a partir da interpretação, o direito processual adota papel transformador, além de que a evolução da hermenêutica não mais permite que as ciências jurídicas permaneçam atreladas a conceitos tidos por imutáveis, sendo utilizados para a manutenção das estruturas vigentes. Ademais, a interpretação precisa considerar outros aspectos, destruindo-se a simplista fórmula de que um intérprete iluminado expressa a “inteligência” de determinado dispositivo processual e sua aplicação ao caso.

Para Oliveira (2020), poucas questões em direito surgiram com tamanha amplitude e concepções tão heterogêneas carregadas de ideologia quanto a relação entre os seres humanos e seu meio ambiente. Assim, a temática ambiental, sempre e cada vez mais em destaque, exige o crescente interesse da comunidade jurídica acerca do tema. Nessa direção, a junção de elementos teóricos e práticos, hauridos da experiência diária com a matéria, possibilitam um novo olhar sobre as intrincadas questões que são lançadas diuturnamente.

Miranda e Dias (2016) entendem que a hermenêutica proporciona destaque para o meio ambiente como aspecto estruturante do direito – na medida em que se torna imprescindível para a existência humana –, porque consiste em reconhecer o que se mostra, sem esquecer daquilo que não se deixa ver. O enquadramento jurídico e o âmbito de extensão das normas de proteção do ambiente natural trouxeram fundamento de validade da legislação como antes não era considerado.

Nesse sentido, Belchior e Leite (2010) defendem a particularidade da hermenêutica ambiental. Contudo, ela ainda está se fortalecendo, uma vez que a ordem jurídica ambiental ser dotada de conceitos vagos, confusos, amplos e indeterminados, além da intensa discricionariedade administrativa que é concedida ao Executivo. Destaca-se,

además, que, diante do caráter do princípio lógico dos direitos fundamentais, é inevitável a constante colisão entre eles, como ocorre entre o direito ao meio ambiente e o direito à propriedade, à liberdade, à iniciativa privada, ao desenvolvimento, ao pleno emprego, etc. Por isso, existe a necessidade de técnicas interpretativas adequadas.

Entretanto, Belchior e Leite (2010) consideram que de nada adianta o Estado refazer-se com objetivo de proteger o meio ambiente se não houver mecanismos adequados para efetivar esses novos valores. É de se notar, aliás, que a hermenêutica jurídica específica para lidar com as particularidades e com os desafios do novo paradigma estatal é apenas um desses instrumentos, porém, se bem utilizada, pode ser fundamental para minimizar os impactos da crise ecológica em prol da sustentabilidade.

Conforme o artigo 225 da Constituição Federal, a expressão do direito ao meio ambiente protegido exige postura ativa, não apenas do Estado, mas de toda a coletividade. Nesse formato de governo, o desenvolvimento humano se revela com dupla função: é limite e, simultaneamente, vetor para o crescimento econômico, vinculando-se os dois aspectos como as faces da mesma moeda, um é o reverso do outro.

No esforço de garantir sobrevivência, a preservação ambiental é um conceito não plasmado, carente de conteúdo, ainda em construção, porque oscila entre duas ideias ligadas à cultura, desenvolvimento e economia.

Assim, para Belchior (2011), é preciso avaliar a forma da relação entre o homem e o meio ambiente e buscar uma convivência harmônica, para ser possível mudar os valores, os pensamentos e as atitudes. A hermenêutica é a única forma de conciliar a proposta constitucional sem que as pessoas alcançadas por esse ordenamento eximam-se do

compromisso geracional e universal de viabilidade biológica da espécie humana. Há, portanto, que se distinguir dimensão temporal e espacial, épocas e espaços distintos ligados pela ponte que atende pelo nome de hermenêutica.

O grande desafio consiste em revisitar conceitos que foram estruturantes do direito brasileiro, para repensá-los agora sob a imposição ambiental, uma vez que “certeza e verdade tomam novas dimensões em virtude da necessidade de um gerenciamento preventivo do risco, a própria essência de segurança jurídica, um dos pilares do Estado de Direito, também assume uma nova roupagem” (Belchior, 2011, p. 9).

Leite e Belchior (2010) justificam a especial necessidade da hermenêutica no campo do direito ambiental, em razão da particularidade do bem a ser protegido. Nesse contexto, a hermenêutica ambiental aparece como ferramenta ideal, que precisa, entretanto, ser estudada e desenvolvida. Ora, o bem ambiental, constitucionalmente protegido, exige conhecimentos para além do jurídico e procedimentos legais mais adequados às características do direito material tutelado, para que se efetive o direito ao ambiente ecologicamente equilibrado, conforme o preceito do artigo 225 da Constituição Federal.

Diante disso, mostra-se a necessidade de uma releitura das normas jurídicas processuais e dos princípios constitucionais, na medida em que, somente com a devida interpretação, é possível almejar a efetivação dos direitos, aplicando seus princípios na readequação da legislação ao conteúdo e ao ideário do constituinte. Portanto, o processo civil deve se reformular para conceder efetividade à tutela dos interesses violados, dentro de ambientes processuais democráticos, nos moldes do Estado Democrático de Direito, ajustando-se à realidade contemporânea, especialmente em matéria ambiental. Nunca antes o direito ambiental efe-

tivo foi tão importante para garantir às futuras gerações um meio ambiente sadio e equilibrado.

## **As heranças do direito processual civil e a proteção do bem ambiental**

Segundo Lunelli e Marin (2017), o direito processual civil mantém a histórica distinção romana, tratando de forma diversa as ações condenatórias e declaratórias, não aceitando sequer a execução da sentença declaratória. O direito romano já se referia a duas importantes classes de ações: as ações pessoais, derivadas do direito obrigacional, e as ações reais, todas aquelas que não envolvem obrigações. Os autores refletem que é paradoxal a aceitação da execução fundada no título executivo extrajudicial (que representa uma declaração de existência de crédito entre as partes) enquanto que se refuta a execução baseada na sentença declaratória judicial, sempre com o argumento de que lhe falta o comando condenatório.

Nesse sentido, Ovídio Baptista da Silva, citado por Lunelli e Marin (2017), justifica a separação entre a atividade cognitiva da atividade executiva, como se fossem duas expressões de jurisdição diversas, mostrando-se muito próximas do esquema jurídico romano, no qual era nítida a distinção entre a estrutura do direito obrigacional, que tinha expressão no procedimento da *actio*, em que a execução era impossível, e as formas peculiares ao direito real, nas quais o elemento coercitivo, imperativo, era transparente.

Conforme Lunelli e Marin (2017), os processualistas têm sustentado a naturalidade dessa estrutura, amparando-se na ideia de função declarativa da jurisdição. Para isso, utilizam uma leitura dogmática carregada de componentes ideológicos, que, como visto anteriormente, fazem do processo um sistema em crise.

A complexidade das relações modernas, em específico no que se refere às demandas ambientais, clama pela ampliação do espectro do direito obrigacional. O lesionado, quando ajuíza uma ação judicial quer efetivamente a sua reparação e não apenas a declaração judicial do dever de indenizar, o que merece ser observado, sob pena de comprometer-se a efetividade do processo. Nessa direção, destacam-se aqui os processos de lesões ambientais, como os grandes desastres de Mariana e Brumadinho, até hoje sem uma solução efetiva aos atingidos.

O que já era percebido por Ovídio Baptista da Silva, citado por Lunelli e Marin 2017, é que, mesmo com todas as mudanças sociais, a sentença condenatória atravessou o tempo, sustentando-se como um dos institutos do processo civil. No atual processo, a atividade jurisdicional é limitada à função de dizer o direito, relegando-se a atividade executiva para momento posterior do ato jurisdicional, o que confirma o componente ideológico que atravessa o direito processual civil.

Esse apego à dogmática é uma das consequências da crise do sistema processual, incapaz de atender aos reclamos sociais, como o caso de Mariana e Brumadinho. Também, demonstra a necessidade de se refletir a respeito do processo e adotar novos modos de produzi-lo, conforme Lunelli e Marin (2017), permitindo a compreensão de que é a execução que realiza a pretensão condenatória, não a condenação em si mesma. Com isso, não se justifica a manutenção da atual estruturação do sistema das ações do processo civil, além de se demonstrar a necessária aproximação do processo com os problemas sociais em que atua.

Lunelli (2016) discute a ação mandamental, uma das representantes modernas da atividade do pretor romano, como um excelente instrumento para a afirmação da autoridade jurisdicional, exatamente pela ordem contida nela.

O referido autor compreende que a junção da natureza mandamental à ação condenatória valoriza o ato processual expresso, que deixa de representar um simples “momento” para tornar-se o ato em que o julgador, enquanto condena, também ordena o pagamento. Essa união implica o estabelecimento de instrumentos que trazem maior efetividade a essa condenação, agora também mandamental, o que aproxima a sentença do que de fato as partes objetivam com a ação, além de propiciar maior celeridade.

O autor apresenta essa possibilidade de adoção de mecanismos não estritamente patrimoniais para solução das pretensões relativas ao direito obrigacional, como a inserção do comando mandamental na ação condenatória, inclusive, pela ideia de responsabilidade como um dos elementos da obrigação. Destaca-se que, conforme mencionado por Lunelli (2016), no Código de Processo Civil Brasileiro, já existem dispositivos destinados à tutela das obrigações de fazer e não fazer e de entregar coisas, as quais, para alguns autores, como Marinoni, conduzem à sentença, reconhecida como mandamental.

Ressalta-se a afirmação das astreintes no ordenamento processual, o qual aceita bem a imposição de multa, no entanto, tem uma orientação liberal privatística. Em relação às obrigações de fazer e não fazer, ainda, sobre aquelas de se entregar coisas, a aceitação das astreintes já representou um reforço da condenação nos casos em que a realização patrimonial não efetivava a pretensão, mas ainda é um amparo tímido, quando se trata de valorização da atividade jurisdicional.

O proposto por Lunelli (2016) representa uma equiparação de um instituto a outro, que ocorre em institutos similares, como no caso das execuções. Nesse sentido, Pontes de Miranda (1970, p. 9), depois de reconhecer que a ação de execução de sentença é o protótipo da ação

executiva *lato sensu*, diz: “a ação de execução de títulos extrajudiciais e outras ações de execução são apenas ‘equiparações’. Equiparações de direito processual, como o *nexus* e a cláusula executiva (quando o sistema jurídico o permita), ou equiparações de direito material”.

A proposição apresentada por Lunelli (2016), de tornar também mandamental a condenação, é vantajosa, pois preserva o ordenamento processual, não sendo capaz de comprometer seu funcionamento. Todavia, pode ser considerável o seu resultado para a efetividade processual. Já que a feição também mandamental, trazida à sentença que atualmente apenas produz a condenação, tem o mérito de colaborar na realização da pretensão autoral, imagine os benefícios nos processos que versem sobre matéria ambiental.

Assim, a mandamentalização traz maior efetividade a pretensão do autor da ação, pois a condenação já produz consequências, independentemente da vontade individual. Dessa forma, o Estado cumpre sua função jurisdicional e encontra mecanismos capazes de realizar sua própria justificação. Portanto, mandamentalizar a condenação possibilita também uma equiparação, agregando-se uma nova eficácia à sentença condenatória. Porém, segundo Lunelli (2016), poderia se resistir à mandamentalização da sentença condenatória sob o argumento de que a medida criaria figura processual amorfa, mesclando a condenação com o comando mandamental, dentro de uma visão dogmática. Todavia, mostra-se razoável que a inserção de ordem na sentença, a qual insta ao pagamento da condenação, a partir da aplicação de pena, produz maior efetividade processual, exatamente a partir das consequências que se podem apresentar, não sendo invenção.

Destaca-se ainda, conforme Lunelli e Marin (2019), que a decisão deve retomar seu caráter intelectual, afastando-se da padronização, que repete verbetes e internaliza



uma dimensão acrítica ao direito, visto que se funda apenas numa repetição sintomática e tecnicista do passado. Ao contrário disso, o julgador precisa decidir não retido na própria consciência nem a partir de uma postura passiva.

Outro ponto que os referidos autores refletem é a coisa julgada, a qual possui o papel fundamental de assegurar a finitude do processo. Contudo, merecem atenção as ações cujo escopo é a defesa de interesses difusos e coletivos, mormente aquelas que tutelem os interesses de cunho ambiental, comportando sempre a aplicação do preceito clássico da *rebus sic stantibus*. Ora, um bem ambiental não pode ser tratado de forma linear e estanque, tal qual a lesão à propriedade privada, aos interesses de uma determinada sociedade ou ainda a uma contenda que tenha por objeto indenização atinente a uma ofensa à imagem de determinado indivíduo.

Assim, Lunelli e Marin (2019) compreendem que, nas ações de tutela ambiental, a coisa julgada material incide, sim, sobre os fatos deduzidos ou dedutíveis da demanda, de acordo com o que consta no princípio do dispositivo. Entretanto, não podem ser sepultados pela coisa julgada os fatos novos ou argumentos incensuráveis no julgamento da demanda. Nessa perspectiva, o bem ambiental demonstra uma relação jurídica de caráter continuativo, além de que, na ação coletiva, o interesse protegido não pertence ao autor, mas sim à sociedade como um todo, representada extraordinariamente.

Os referidos autores argumentam que não é possível entender como adequada a previsão da Lei da Ação Civil Pública, a qual determina o limite territorial do alcance da coisa julgada conforme a competência do prolator da sentença. Para tanto, considera-se que, se o dano ambiental tem indeterminação quanto à titularidade, é ilógico concluir que determinada decisão proteja um universo limitado

de lesados, deixando os demais desamparados por serem domiciliados em juízo que não o competente para julgar a ação ajuizada. Novamente, este é o problema dos casos de grandes desastres ambientais, que não possuem fronteiras, limites geográficos e sociais.

Ademais, segundo Lunelli e Marin (2019), a previsão normativa da Lei da Ação Civil Pública e da norma consumerista permite que, nas demandas que abrigam os direitos coletivos, difusos e individuais homogêneos, os prejudicados utilizem-se dos efeitos da coisa julgada produzidos pela sentença desde que demonstrado o nexo de causa entre o dano e a lesão experimentada. Comprovado o dano e demonstrada a responsabilidade do causador, resta aos atingidos pela degradação ambiental buscar o estabelecimento da indenização devida. Os referidos autores indicam, sinteticamente, três questões relativas à coisa julgada nas demandas ambientais:

a) a necessidade de superação da limitação da competência territorial ditada pela Ação Civil Pública; b) a consideração do caráter mutante e verossímil do Direito Ambiental, que admite, através da aplicação do preceito do *rebus sic stantibus*, a mudança do critério científico na análise de determinada questão ambiental, viabilizando o ajuizamento de nova demanda, vez que a anterior vincula apenas os fatos deduzidos e dedutíveis à época da prolação da sentença; c) a coisa julgada *in utilibus*, permitindo que o universo dos prejudicados por determinado dano ambiental possa valer-se da coisa julgada de uma ação coletiva, buscando apenas o quantum indenizatório em suas demandas individuais (Lunelli; Marin, 2019, p. 108-109).

Para os autores, é necessário criar uma teoria da decisão que supere a standardização da causa, pois a decisão precisa ser compartilhada e fruto de um todo não narcísico, de uma construção democrática. Como bem colocado por Lunelli e Marin (2019), a jurisdição democrática precisa cuidar dos seus dons mais preciosos, a musicalidade e o

pensar, e não ficar apenas em uma escrita nas linhas desenhadas, no vagar da caneta, no compasso das teclas.

Adverte Lunelli (2016) que compor um rito processual adequado à necessidade da tutela ambiental implica a consideração daquilo que já foi produzido. Isso permite a evolução do processo ambiental e a experimentação desse novo paradigma processual, mesmo diante da inarredável circunstância da ciência jurídica, que não escapa dos fenômenos da interpretação e da compreensão. Com isso, pode-se dar efetividade às normas, especialmente as voltadas à proteção ambiental.

Assim, o processo, no seu aspecto procedimental, deve ser repensado, estruturado de modo a permitir que o debate acerca do direito material se dê do melhor modo possível e que o exercício da função jurisdicional da qual o processo é condição de possibilidade se dê em conformidade com a natureza do direito material posto em causa. Para tanto, são necessárias reflexões e mudanças conforme as citadas, visando acompanhar a sociedade e dar maior efetividade às respostas buscadas, principalmente em matéria ambiental.

## **Considerações finais**

Na sociedade atual, aumentaram as expectativas por uma nova ordem mundial baseada não apenas em um tratamento mais racional dos recursos ambientais, mas acima de tudo, em formas mais éticas de manter e assegurar a existência e sobrevivência da espécie humana. Diante desse cenário, o processo civil merece ser repensado, sendo estruturado de modo a permitir que o debate acerca do direito material se dê do melhor modo possível e que o exercício da função jurisdicional ocorra em conformidade com a natureza do direito material posto em causa, a fim de se possibilitar maior efetividade às demandas e, pelo menos, amenizar a crise jurisdicional existente.

Nesse sentido, observa-se que a herança do direito processual atual sofre a influência do racionalismo e da concepção de exatidão de ciência, além das ideologias dominantes no direito romano. Todavia, esse paradigma racionalista fez do direito uma ciência próxima das ciências matemáticas, o que é a grande preocupação, pois, como ciência de espírito, não existem fórmulas exatas. Ademais, o processo atual mostra-se incompatível com o pensamento dogmático que impregna o racionalismo, uma vez que esse ramo do direito está próximo do mundo da vida e, com ele, precisa evoluir, sem estar atrelado a qualquer amarra.

Embora o direito opere de acordo com essa formulação, como ciência da cultura ou ciência do espírito, necessita de uma compreensão ou interpretação diversa das ciências exatas, ainda mais no mundo contemporâneo, que traz à tona questões as quais não comportam mais esse modelo racionalista engessando a prática processual. Nesse sentido, não se é contrário à ciência ou ao formalismo positivista, mas, mesmo sendo necessário que haja normatização, esta não deve se sobrepor a finalidade principal do direito de se fazer justiça. Por isso, mostra-se necessário que o processo atual renove os modos de compreensão dos institutos processuais, especialmente quanto à tutela do bem ambiental, rompendo com a dogmática jurídica racionalista e abarcando novos mecanismos ao direito processual, com o intuito de contribuir para a sua efetividade.

Ademais, como o direito é uma ciência da compreensão e não da descoberta ou da invenção, há necessidade de uma percepção diferente, com base em suas próprias peculiaridades e essencialidades, rompendo com qualquer entrave para sua efetividade. Conforme o presente estudo, a hermenêutica é uma alternativa para a compreensão dessa nova visão da qual necessita o direito. Dessa forma, é possível modificar os conceitos postos como imutáveis, que

em nada contribuem para a superação da crise do sistema processual.

Assim, para obter-se uma efetiva prestação da tutela jurisdicional ambiental, precisa-se do desenvolvimento de uma hermenêutica mais sofisticada, capaz de permitir a realização do direito material, que é a derradeira função do processo. A razão para tal é que o direito ambiental a ser tutelado é de natureza completamente diferente daquela do processo civil, uma vez que se trata de um bem de todos em constante degradação pela ação abusiva de caráter privado e, até mesmo, institucional.

Sugere-se, no presente estudo, para buscar a maior efetividade das pretensões, especialmente, as que tratam da preservação ambiental, a proposição apresentada por Lunelli (2016): tornar também mandamental a condenação. Desse modo, preserva-se o ordenamento processual do comprometimento de seu funcionamento. Todavia, pode ser considerável o seu resultado, para a efetividade processual, visto que a feição também mandamental trazida à sentença, que atualmente apenas produz a condenação, tem o mérito de colaborar na realização da pretensão autoral. Essa mandamentalização apresenta maior efetividade à pretensão autoral, pois a condenação já produz consequências, independentemente da vontade individual. Assim, o Estado cumpre sua função jurisdicional e encontra mecanismos capazes de realizar sua própria justificação.

Ademais, merece atenção a coisa julgada nas ações que têm por escopo a defesa de interesses difusos e coletivos, mormente aquelas que tutelam os interesses de cunho ambiental, os quais devem comportar sempre a aplicação do preceito clássico da *rebus sic stantibus*. Ora, um bem ambiental não pode ser tratado de forma linear e estanque, tal qual a lesão à propriedade privada, aos interesses de uma determinada sociedade ou ainda a uma contenda que tenha

por objeto indenização atinente a uma ofensa à imagem de determinado indivíduo.

De fato, a tutela jurisdicional ambiental impõe uma mudança que supera a estandardização da causa, posto que a decisão precisa ser compartilhada e fruto de uma construção democrática, adequada à necessidade da tutela, permitindo a evolução do processo ambiental. Mas, mesmo sendo necessárias para de fato dar efetividade às tutelas buscadas, as mudanças de pensamentos e comportamentos são gradativas.

Portanto, o problema não reside apenas na aplicação das normas, mas também na mudança da mentalidade de todos. É importante que a sociedade se mobilize para cuidar do meio ambiente e, conseqüentemente, evite os danos, adotando práticas mais sustentáveis e pressionando as autoridades competentes para que atuem de forma efetiva na prevenção, precaução e reparação desses danos. Nesse último, a punição deve ser severa, de forma que desestime novas ações prejudiciais, uma vez que muitos danos ambientais são irreversíveis por sua natureza. Com isso, percebe-se que o processo ambiental é o meio eficaz para desestimular mais danos ao meio ambiente, tendo em vista sua efetividade.

## Referências

BELCHIOR, Germana Parente Neiva. **Hermenêutica jurídica ambiental**. São Paulo: Saraiva, 2011.

BELCHIOR, Germana Parente Neiva; LEITE, José Rubens Morato. O estado de Direito Ambiental e a particularidade de uma hermenêutica jurídica. **Sequência Estudos Jurídicos e Políticos, Florianópolis**, v. 31, n. 60, p. 291-318, 2010. DOI: 10.5007/2177-7055.2010v31n60p291. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br>. Acesso em: 30 ago. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Presidência da República, 1988.

ESPÍNDOLA, Angela Araújo da Silveira; CUNHA, Guilherme Cardoso Antunes. O processo, os direitos fundamentais e a transição do estado liberal clássico para o estado contemporâneo. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, [S. l.], jan./jun. 2011.

FERT, Felipe Boeck; GRASSI, Viviane; MARTINS, Ricardo Leone. A crise da racionalidade jurídica: análise do banco de dados do Tribunal de Justiça do Estado de Santa Catarina nos anos de 2014 a 2016. **Revista Interdisciplinar de Direito**, v. 20, n. 2, p. e20222006, jul./dez. 2022. DOI 10.24859/RID.2022v20n1.1378. Disponível em: <https://revistas.faa.edu.br/FDV/article/download/1378/865>. Acesso em: 30 ago. 2023.

FÜHRER, Maximilianus Cláudio Américo. **Resumo de Direito Comercial**. 38. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**: complementos e índice. Tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADENZ, Danielli; RODRIGUES, Alexsandra Gato; RUE, Letícia Almeida de la. Processo civil e a herança do racionalismo do estado liberal: a necessidade de repensar o processo na sociedade em rede civil. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITO E CONTEMPORANEIDADE: MÍDIAS E DIREITOS DA SOCIEDADE EM REDE, 2., 2013, Santa Maria, RS. **Anais [...]**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2013. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/563/2019/09/1-9.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

GONÇALVES, Carlos Roberto. **Direito Civil Brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2008.

HERMANN, N. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução: João Vergílio Gallerani Cuter. Revisão técnica: Sérgio Sérvulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ISAIA, Cristiano Becker. **Processo civil e hermenêutica**: a crise do procedimento ordinário e o redesenhar da jurisdição processual pela sentença (democrática) liminar de mérito. Curitiba: Juruá, 2012.

LEITE, José Rubens Morato; BELCHIOR, Germana Parente Neiva. Dano ambiental na sociedade de risco: uma visão introdutória. In: LEITE, José Rubens Morato (coord.); FERREIRA, Heline Sivini; FERREIRA, Maria Leonor Paes Cavalcanti (org.). **Dano ambiental na sociedade de risco**. São Paul: Saraiva, 2012. p. 13-54.

LUNELLI, Carlos Alberto. **Além da condenação**: a inclusão do comando mandamental na sentença civil condenatória. 1. ed. Rio Grande: Editora da FURG, 2016.

LUNELLI, Carlos Alberto; MARIN, Jeferson Dytz. **Processo ambiental**: características da tutela específica e temas essenciais. Rio Grande: Ed. da FURG, 2019. Disponível em: <https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/processo-ambiental-ps.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2023.

LUNELLI, Carlos Alberto; MARIN, Jeferson Dytz. **As razões da crise do processo na teoria de Ovídio Baptista da Silva**. Caxias do Sul: EDUCS. 2017.

MARIN, Jeferson Dytz; LUNELLI, Carlos Alberto. O paradigma racionalista: lógica certeza e o direito processual. In: MARIN, Jeferson Dytz. **Jurisdição e processo, estudos em homenagem ao prof. Ovídio Baptista da Silva**. 3. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

MIRANDA, Jorge Di Ciero; DIAS, Eduardo Rocha. Proteção Ambiental: Mais que Dever, Critério Hermenêutico. **Revista Jurídica Cesumar – Mestrado**, Maringá, v. 16, n. 2, p. 295-322, 2016. DOI: 10.17765/2176-9184.2016v16n2p295-322.

OLIVEIRA, Mirian Graziely Araújo de. Hermenêutica jurídica ambiental e aplicação no direito. **Conteúdo Jurídico**, Brasília, 23 jun. 2020. Disponível em: <https://www.conteudojuridico.com.br/consulta/artigos/54768/hermenutica-juridica-ambiental-e-aplicao-no-direito>. Acesso em: 30 ago. 2023.

RADIN, Rodrigo André. Introdução ao estudo das tutelas de urgência: tutelas cautelares e jurisdição. In: MARIN, Jeferson Dytz. **Jurisdição e Processo, efetividade e realização da pretensão material**. 1. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2008. p. 169-185.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos**: aspectos da Revolução Científica. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 1992. p. 20.

SANTIN, Miguel Ângelo. O Estado e o Direito de punir. In: MARIN, Jeferson Dytz. **Jurisdição e Processo, reformas processuais, ordinarização e racionalismo**. 2. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

SILVA, Ovídio A. Baptista da. **Processo e ideologia**: o paradigma racionalista. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2004.

SILVA, Ovídio Baptista da. **Processo e ideologia**: o paradigma racionalista. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 53.

WARAT, Luis Alberto. **Por quem cantam as sereias**. Porto Alegre: Síntese, 2000. p. 125.



# DESAFIOS DO DIREITO AO MEIO AMBIENTE SALUBRE E O ACÚMULO DE ANIMAIS EM SITUAÇÕES DE EXTREMA POBREZA

DANIELI GUAZZELLI SANTOS

## Considerações iniciais

O presente artigo visa trazer um breve histórico referente aos direitos do ser humano como indivíduo em sociedade, partindo do princípio da dignidade humana, um tema tão ligado às mais básicas necessidades do indivíduo. Conforme essa perspectiva, todos deveriam possuir as mesmas condições e acessos para viver dignamente, porém, diversas vezes, muitas pessoas e famílias acabam caindo no esquecimento do Poder Público e são obrigadas a viver em situações precárias, por não verem uma saída nesse ciclo de sofrimento.

O direito à moradia é assegurado pela Constituição Federal de 1988, no seu artigo 6º, a qual afirma que é dever da União, Estados e Municípios garantir esse direito a todos, com a promoção de programas para moradia adequada, acesso a saneamento básico, saúde, educação e serviços essenciais. Sua inclusão no rol dos direitos sociais aconteceu após a Emenda Constitucional nº 26/2000, entretanto, é notório que, até os dias atuais, o reconhecimento desse direito, tanto em âmbito nacional quanto internacional, sofre muitos percalços; afinal, os índices revelam que pessoas em situação de rua e miserabilidade cresce diariamente.

Assim, como é um direito do indivíduo ter acesso e condições a uma moradia adequada e salubre, também vem sendo reconhecido esse direito aos animais, tornando-se

um assunto de extrema importância e relevância a ser debatido e fortalecido. No decorrer dos anos, foram criadas leis específicas em nível estadual e municipal, as quais possibilitaram proteções a esses animais, para que tivessem condições básicas e bem-estar.

A justiça ambiental tem como objetivo assegurar que todas as pessoas, independentemente de sua classe social, raça ou qualquer outra distinção, tenham acesso igual aos benefícios do meio ambiente e que estas não sejam impactadas desproporcionalmente por qualquer tipo de dano ambiental. Entretanto, é perceptível que as comunidades vulneráveis acabam sofrendo mais com toda a degradação ambiental, poluição e falta de recursos naturais, mesmo não estando presente nas decisões políticas e econômicas que são tomadas diariamente por grupos de indivíduos que não enfrentam qualquer tipo de consequência ou que conheçam a realidade enfrentada.

Cumpra analisar a importância da visão antropocêntrica e ecocêntrica para os direitos dos animais, pois elas podem influenciar diretamente a maneira como as políticas públicas e até mesmo as leis são desenvolvidas e aplicadas. Enquanto uma possui uma perspectiva mais utilitária, a outra busca valorar a vida do animal e do meio ambiente de uma forma mais ampla.

Sob a visão mais utilitária – antropocêntrica – do direito dos animais, o ser humano é sempre colocado no centro. O entendimento é de que somente seus interesses teriam relevância moral. Nesse contexto, os animais são somente utilizados para benefício e utilidade humana, possuindo direitos limitados.

Já na visão mais ampla – ecocêntrica – os animais são vistos como possuidores de direitos, dessem que isso envolva a sua utilidade para o ser humano. Os ecocentristas

acreditam e reconhecem que os animais e o meio ambiente possuem valores intrínsecos, importantes em si mesmos e não precisam estar servindo ao ser humano para serem possuidores de direitos.

O direito ao meio ambiente saudável é fundamental para que todos vivam de forma digna, sem que haja prejuízo para ninguém física e psicologicamente. Por isso, é necessário maior zelo para com as pessoas que vivem e convivem em situações de extrema pobreza, as quais não possuem o mínimo adequado para viver e acabam por sobreviver.

Em âmbito mundial, iniciou-se uma preocupação com o meio ambiente. Com maior abrangência do tema, foi convocada pela Organização das Nações Unidas – ONU, em 1972, a Conferência de Estocolmo, na qual foi criada a Convenção da Declaração sobre o Meio Ambiente Humano. Diante disso, surgiram outras tratativas sobre o tema de modo geral, tendo um amplo destaque a Convenção sobre Comércio Internacional de Espécies de Flora e Fauna Selvagens em Perigo de Extinção CITES (1973), a Convenção sobre Poluição Transfronteiriça (1979), a Convenção de Viena para a Proteção da Camada de Ozônio (1985), o Protocolo de Montreal sobre as substâncias que esgotam a camada de ozônio (1987), a Convenção sobre Controle de Movimentos Transfronteiriços de Resíduos Perigosos (Convenção da Basiléia, 1989).

Perante o sucesso da primeira conferência, a ONU, em 1992, convocou a Conferência do Rio de Janeiro, com elaboração do relatório intitulado *Nosso Futuro Comum* ou relatório Brundtland (1987), com foco na discussão sobre meio ambiente e as necessidades de crescimento econômico com proteção ao meio ambiente saudável. Dessa ocasião, resultou a Agenda-21, com objetivo de alcançar o desenvolvimento sustentável; a Convenção sobre Diversidade

Biológica (CDB); a Convenção-Quadro sobre Mudanças Climáticas.

Como prosseguimento do direito ao meio ambiente, há também a proteção aos animais, a qual teve um momento marcante em 4 de outubro de 1931: o Dia Mundial dos Animais. Nesse momento, realizava-se a Convenção de Ecologia na Itália, especificamente, na cidade de Florença. A partir disso, perceberam-se diversas mudanças no que se refere ao reconhecimento do direito dos animais, um estopim para, anos mais tarde, ser proclamada, pela Unesco, em Bruxelas, a Declaração Universal dos Direitos dos Animais

Inicialmente no Brasil, esta foi regida e reconhecida pela Lei Federal de Crimes Ambientais nº 9.605/1998, a qual definiu e estabeleceu penalidades para os atos de crueldade, maus-tratos, abandono, negligência, agressões e outras formas de exploração indevida contra animais. Já a Lei Federal nº 11.794/08 (Lei Arouca) regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, que estabelece procedimentos para o uso científico de animais, impondo regras para garantir o tratamento ético, limites e o bem-estar dos animais utilizados em pesquisas.

A mais importante e recente alteração na legislação foi em 2020, com a criação da Lei nº 14.064/2020, a qual aumentou a pena para aqueles que maltratam gatos e cães, com punição de 2 a 5 anos de reclusão, além de multa, proibição de manter a guarda e, em casos de morte do animal, o aumento da pena em até 1/3. Essa legislação passou a alterar a Lei nº 9.605/1998, que trata de crimes contra o meio ambiente e contra a fauna e flora, com previsão de multa e detenção de 3 meses a 1 ano, em casos de crime de maus-tratos contra os animais.

É visível que, em locais de extrema pobreza, ocorre o acúmulo desenfreado de animais, seja por problemas psicológicos, sociais, entre tantos outros possíveis motivos que levam a esse descontrole. As razões para tal podem ser: problemas psicológicos e/ou sociais, falta de serviço público adequado, inexistência de programas de conscientização, ausência de recursos financeiros para o cuidado desses animais. Isso acaba gerando um risco maior tanto para os animais quanto para as pessoas que residem nesses locais.

Além disso, as condições ambientais e de saúde nas residências de pessoas em situação de miserabilidade no Brasil representam um desafio significativo. Exacerbados por catástrofes climáticas, como as enchentes no Rio Grande do Sul, esses eventos causam devastação em comunidades já vulneráveis, piorando as condições de vida e saúde. Para entender os impactos e desenvolver soluções eficazes, exige-se uma análise aprofundada.

Este artigo visa não apenas entender as dinâmicas atuais das condições de vida em situações de miserabilidade, especialmente em face das enchentes, mas também propor intervenções práticas e educativas que possam contribuir para a diminuição dos problemas identificados. A abordagem multifacetada deste estudo é essencial para desenvolver soluções sustentáveis e integradas, que possam efetivamente melhorar a qualidade de vida dessas populações vulneráveis.

## **Alcance do Princípio da Dignidade**

Princípio da dignidade da pessoa humana, presente no artigo primeiro da Constituição Federal (CF), no inciso III, é de extrema importância para interpretar e aplicar todos os direitos previstos nesse documento, incluindo o direito à cidade, à moradia, ao saneamento básico, à saúde, à educação, ao lazer, ao trabalho, à segurança, à proteção e à

assistência aos desamparados, entre tantos outros direitos essenciais para uma vida digna.

Ingo Wolfgang Sarlet (2001, p. 97) conceitua a dignidade da pessoa humana como uma qualidade intrínseca de cada indivíduo, a ser respeitada tanto por parte da comunidade quanto do Estado. Estes estariam comprometidos a afastar todo e qualquer tratamento desumano e degradante, garantindo condições mínimas de uma vida ativa entre os seres humanos e assegurando a todos os direitos fundamentais.

O direito à moradia adequada foi previsto e reconhecido, pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, como um direito do indivíduo. Assim, tornou-se um direito universal e fundamental: *“Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis”*.

Além disso, na Constituição Federal, no artigo 3º, inciso III, ressalta-se que são objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais. Celso Antonio Pacheco Fiorillo (2023, p. 33), no entanto, faz a ressalva de que o objetivo de todo o progresso e desenvolvimento é a satisfação dos desejos e das necessidades humanas. Para que isso ocorra de maneira sustentável, são necessárias condições básicas, com foco nos indivíduos mais desprovidos, de modo a dar-lhes condições máximas para que tenham uma vida melhor, pensando também nas gerações presentes e futuras.

Maria Helena Diniz (2012, p. 151-152) salienta que a responsabilidade civil está ligada à ideia de não prejudicar o outro, estabelecendo a obrigação de reparar algum dano

causado por ação ou omissão. Essa obrigação é um dever jurídico originário, e a responsabilidade, um dever jurídico sucessivo, por consequência da violação da obrigação.

Cabe destacar que cabe ao Estado promover programas sociais voltados a propiciar a todos direito à moradia, à alimentação, à saúde, ao emprego e à educação, garantindo aos indivíduos uma vida digna. Contudo, apesar de toda evolução e grande crescimento econômico, a miserabilidade ainda é muito presente em nossa realidade.

Todas as pessoas deveriam habitar locais saudáveis e apropriados, os quais atendessem às condições básicas e necessárias. Embora, no Brasil, o direito à moradia não esteja expressamente previsto como direito individual, a Constituição Federal, em seu artigo 6º, garante e protege-o a partir dos princípios e direitos sociais, os quais constam no texto constitucional: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (Brasil, 1988, n. p.).

Nessa mesma perspectiva, o país também integra o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ONU, 1996), que foi oficializado no ano de 1996, o qual reafirma: “reconhecem o direito de toda pessoa ao nível de vida adequado para si próprio e sua família, inclusive à alimentação, vestimenta e moradia adequadas, assim como a uma melhoria contínua de suas condições de vida”. Desde então, o direito à moradia é considerado universal, sendo comum a todos os países integrantes da ONU.

Com o passar dos anos, devido à evolução filosófica, científica e cultural, passou-se a ter uma maior necessidade de adaptação aos novos cenários e adequação aos novos processos, inclusive, com o início da domesticação de

animais, os quais passaram a residir dentro das casas junto com os humanos. Nesse momento, os animais começaram a ser considerados membros das famílias, passando a precisar de mais proteção, assim como o meio ambiente, exigindo discussões referente à preservação de todas as formas de vida.

Nacional e internacionalmente, iniciou-se uma preocupação com o meio ambiente. Foi convocada pela ONU, em 1972, a Conferência de Estocolmo, quando foi criada a Convenção da Declaração sobre o Meio Ambiente Humano. Com isso, surgiram muitas outras tratativas sobre o tema de modo geral, tendo um amplo destaque a Convenção sobre Comércio Internacional de Espécies de Flora e Fauna Selvagens em Perigo de Extinção CITES (1973), a Convenção sobre Poluição Transfronteiriça (1979), a Convenção de Viena para a Proteção da Camada de Ozônio (1985), o Protocolo de Montreal sobre as Substâncias que Esgotam a Camada de Ozônio (1987), a Convenção sobre Controle de Movimentos Transfronteiriços de Resíduos Perigosos (Convenção da Basiléia, 1989).

A ONU, em 1992, convocou a Conferência do Rio de Janeiro, ocasião da elaboração do relatório Nosso Futuro Comum ou relatório Brundtland (1987), com foco na discussão sobre meio ambiente e as necessidades de se crescer economicamente, porém sempre com proteção do meio ambiente saudável. A partir dessa conferência, surgiu a Agenda-21, com o objetivo do alcance do desenvolvimento sustentável; a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB); a Convenção-Quadro sobre Mudanças Climáticas.

O Brasil, sendo membro da ONU que contabiliza até os dias atuais, informa que existem mais de 12 tratados internacionais que reafirmam e obrigam o Estado a fornecer e proteger o direito à moradia, pois os tratados e acordos internacionais que são assinados pelo Estado Brasileiro possui



força de lei, sendo obrigatório cumprir o que é pactuado dentro de todo território. Porém, é um tema muito debatido e desafiador, visto que, no país, há elevados números de pessoas em condições inadequadas ou em situação de rua, com crescimento desenfreado todos os dias.

Não basta que se tenha uma moradia, é necessário que esta seja digna. De acordo com o artigo 23 da CF, compete a União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios proteger o meio ambiente, combater qualquer tipo de poluição e idealizar programas de moradia, construção e melhoria das condições de saneamento básico e habitação. O documento também expressamente impõe proteção à fauna e à flora, além de vedar maus-tratos aos animais. Em seu artigo 225, consta que todos possuem direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, sendo um bem comum de todos e de extrema importância para se ter qualidade de vida. Assim como é direito, também vale ressaltar que é um dever de todos, inclusive dos poderes públicos, a sua proteção.

Albuquerque (2014, p. 27) faz referências às mudanças significativas trazidas pela Constituição Federal de 1988, que passou a tratar o meio ambiente como um direito inerente e fundamental a toda a sociedade, elevando a proteção aos animais ao *status* constitucional.

Peter Singer (2010, p. 12) analisa as questões relacionadas à igualdade e ao tratamento dos humanos com os animais:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam lhe ter sido negados, a não ser pela mão da tirania [...]. A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?”

Ainda, Singer (2002, p. 35) refere a capacidade de sentir e, até mesmo, de sofrer ou experimentar prazer e

felicidade como o fundamento para se preocupar com os interesses dos outros seres, independentemente de sua inteligência ou racionalidade.

Sob a perspectiva filosófica, o antropocentrismo foi a primeira e a mais tradicional posição, principalmente, de uma forma negativa, para a natureza e para os animais. Essa visão foi adotada pelos filósofos Aristóteles e São Tomás de Aquino (Aquino, 2004, p. 17), os quais afirmam que o homem é o eixo de tudo, estando no maior ponto da pirâmide, acima de todos.

O viés ecocentrístico, pode-se dizer, possui uma perspectiva mais intrínseca enfatizando que todos os seres e ecossistemas, independentemente de seu valor para os seres humanos, são importantes. Sobre esse tema, Daniel Lourenço (2008, p. 400) afirma que a concepção dos “direitos dos animais” está voltada à “ética animal” enquanto o biocentrismo está voltado de forma global à “ética da vida”, pois, nesse viés, incluiria todo ser vivo, inclusive os microrganismos e também as plantas.

A distinção central dessas duas correntes é a perspectiva: enquanto o antropocentrismo coloca o homem como centro de tudo; o ecocentrismo atribui um valor inerente a todos os elementos que compõem a natureza e reconhece a independência que todos possuem. Nesse viés, a ética ambiental busca encontrar um equilíbrio entre ambas as abordagens, com intuito de proteger e preservar a biodiversidade e o ecossistema de todas as formas de vida que existem na Terra.

Já o biocentrismo, possui uma perspectiva que confere um valor intrínseco para todas as formas de vida, questiona se os seres humanos são superiores frente às outras espécies e defende a moral e a ética de todas as formas de vida. Edna Cardoso Dias (2004, p. 1918-1926) ensina:

Se cotejarmos os direitos de uma pessoa humana com os direitos do animal como indivíduo ou espécie, constatamos que ambos têm direito à defesa de seus direitos essenciais, tais como o direito à vida, ao livre desenvolvimento de sua espécie, da integridade de seu organismo e de seu corpo, bem como o direito ao não sofrimento. Sob o ponto de vista ético e científico fácil justificar a personalidade do animal.

A visão ética sobre o direito do animal é muito complexa e está em constante evolução, com diversos pensamentos e correntes, os quais, porém, na sua grande maioria, afirmam e concordam que é importante considerar os impactos causados pelas ações dos indivíduos tanto para o meio ambiente quanto para os animais.

Segundo Darwin (2013, p. 38), a relação dos animais com a dor é a seguinte:

Os animais mais simples claramente sentem dor e prazer, felicidade e miséria, como o humano. [...] O fato de que os animais mais simples são estimulados pelas mesmas emoções que nos é tão bem estabelecido que não é necessário cansar o leitor com muitos detalhes.

José Rubens Morato Leite (2015, p. 140) alega que, aos olhos do antropocentrismo, o interesse dos animais não humanos passava despercebido, mostrando-se contraditório e até mesmo esquecido. Atualmente, os animais, por alguns, são bem tratados e, por outros, cruelmente maltratados, sendo explorados para experimentos desenfreados da indústria consumista.

É perceptível que, em locais de baixa vulnerabilidade, existe o acúmulo desenfreado tanto de coisas quanto de animais, resultando em condições extremas de insalubridade. Esse contexto se deve à falta de recursos para manter um ambiente limpo pelo excesso de dejetos e às condições de higiene, agravando a proliferação de doenças e resultando em danos para os animais, as pessoas e o meio ambiente.

Faraco (2008) destaca o número elevado de pessoas que passaram a ter animais como companheiros de jornada, uma companhia para enfrentar as dificuldades e desafios da vida. Nessa relação, ambos se completam, e os animais acabam se tornando alicerces para a sobrevivência das sociedades.

Na busca de uma maior compreensão da relação do ser humano com os animais de estimação, Blouin (2017) identificou três comportamentos de tutores. Os “humanistas” veem os animais como membros da família, tratando-os como filhos ou amigos bem próximos, com forte apego emocional. Os “dominionistas” também amam os animais, mas os veem como objetos, com uma função, como cuidar da casa. Por fim, os “protecionistas” mostram forte apego e respeito, mas enxergam os animais como parte da natureza e com direitos e interesses próprios.

De acordo com Hans Kelsen, a ideia de dar aos animais o *status* de sujeitos de direito não é absurda, pois a relação jurídica não envolve o sujeito do dever e o sujeito de direito, e sim o próprio dever jurídico e o direito reflexo que lhe corresponde. Afinal, os direitos não devem ser relacionados somente aos seres que falam ou pensam, mas a todos que possuem capacidade de sofrer. Por essas ideias, diversos juristas reconhecem e consideram o animal como um sujeito de direito e já não enxergam o animal como um bem móvel ou coisa.

Paulo de Bessa Antunes (2008. p. 17-18) faz menção referente aos direitos dos animais e esclarece que é de extrema importância que seja reconhecido o direito destes. Todavia, entende se tratar de um ramo separado do Direito Ambiental, sendo merecedor de uma Declaração Universal dos Direitos dos Animais, sem confundir os dois ramos, pois reconhece haver uma significativa oposição na igualdade conferida a todos os seres vivos.

É notório e comprovado que o acúmulo descontrolado de animais pode causar, além de conflitos entre os animais, a proliferação de doenças. Esse contexto pode ser chamado de transtorno de acumulação de animais. O acumulador é aquele indivíduo que mantém diversos animais, em condições preocupantes e inadequadas. Esse sujeito não visualiza o acúmulo como um problema, pois, nesse momento, ele já perdeu a noção de espaço, do desenvolvimento de problemas de saúde e da necessidade de bem-estar para ambos.

Resta comprovado que não é necessário muito para que se prolifere uma doença. Um animal adoecido é suficiente para a transmissão desenfreada para outros animais e pessoas que vivem na mesma residência. Com isso, há condições inadequadas de bem-estar e higiene, instaurando graves problemas sanitários.

Em outros países, a luta pelo reconhecimento de direitos dos animais já se prolonga por anos. Conforme decisão de 18 dezembro de 2014, o Supremo Tribunal de Justiça da Argentina e a Câmara Federal de Decisão Penal, representado juízes Angela E. Ledesma, Pedro R. David e Alejandro W. Slokar, resolveram o Recurso de Decisão apresentado pelo presidente da Associação de Funcionários e Advogados pelos Direitos Animais (AFADA), conforme segue: “A partir de uma interpretação jurídica dinâmica e não estática, é preciso reconhecer aos animais o caráter do sujeito de direito, pois os sujeitos não-humanos [*sic*] (animais) são titulares de direitos, pelo que se impõe sua proteção no âmbito das competências correspondentes”.

Cumpre destacar que, de acordo com a World Animal Protection (2017), a criação de declarações possui um único viés: a criação de leis realmente eficazes para o combate de tais delitos contra os animais não humanos e a promoção do respeito a estes como sujeitos de direito, dotados de proteção e com o seu bem-estar garantido.

Piter Singer (2002, p. 30) ressalta que a dor do animal não tem menor importância do que a dor do ser humano, somente por este ser racional. A questão principal é que a dor é algo extremamente ruim para todos, independentemente de quem sinta.

É válido ressaltar que Singer não defende direitos tão somente dos humanos ou somente dos animais, e sim direitos de todos, sem distinção, cada qual, com coerência ao seu utilitarismo. Os direitos são frutos positivados pelo próprio legislador, que devem ser cumpridos em favor do bem maior.

Os animais também são possuidores de direitos, segundo Tom Regan (2006, p. 47-48), filósofo, estudante e defensor dos direitos dos animais. Ele argumenta que todos somos iguais de acordo com as desigualdades e que os animais possuem um valor imensurável. Por isso, é inaceitável fazer distinção, visto que todos são compelidos de direitos e garantias fundamentais, com proteção sobre os bens mais valiosos: a vida, corpo e a liberdade.

Regan (2006, p. 47-48) afirma que, assim como qualquer indivíduo, a grande maioria dos animais não humanos conseguem ter uma consciência do mundo, do comportamento, da linguagem e que estes, acima de tudo, possuem origem comum e sistema corporal parecido com o do homem diante de vários aspectos, apresentando valores inestimáveis. Assim, para o autor, a defesa dos animais deve seguir a mesma lógica e os mesmos pressupostos empregados para a defesa dos direitos humanos. Lastreado na igualdade entre as espécies, ele evoca o princípio da coerência para ampliar o âmbito de aplicação dos direitos fundamentais, a fim de incluir aqueles capazes de sofrer, muito embora não seja essa a razão pela qual são atribuídos direitos aos seres humanos.

Danielle (2006, p. 37), em sua obra *O Direito e os Animais: Uma abordagem ética, filosófica e normativa*, ensina que tanto a vida do homem quanto a vida animal possuem valor, independentemente das aptidões e características, todos merecem ser protegidos.

Gary Francione (2008, p. 32), defensor do direito dos animais, afirma que todos os seres sencientes apresentam direitos morais intrínsecos. Também menciona que todos os indivíduos tem obrigações com os animais, pois todos os serem possuem um valor além do instrumental, econômico ou extrínseco. Ainda, aponta que, apesar dos conflitos entre a causa animal, a maioria dos indivíduos concorda que devemos tratar animais de acordo com o princípio humanitário, pois, como eles podem sofrer, temos obrigação moral de evitar causar-lhes qualquer tipo de sofrimento desnecessários.

Por fim, fica evidente a importância de se buscar debates referentes ao tema, no que se refere a quais seriam os limites da responsabilidade do Estado com as pessoas que se encontram em locais de extrema pobreza e o que seria necessário para tentar cumprir a função social do Estado com eficiência, garantindo e respeitando os direitos fundamentais e básicos de todos os indivíduos. Também questiona-se quais seriam as responsabilidades do indivíduo para com os animais, que são possuidores de direitos e que dependem do ser humano para sua existência com dignidade.

## **Considerações finais**

O presente artigo demonstra que a acumulação de animais em locais de extrema pobreza é um problema multifacetado, envolvendo questões de saúde pública, bem-estar animal e direitos fundamentais de todos os seres humanos. As soluções exigem uma combinação de políticas públicas eficazes, suporte psicológico aos acumuladores e

programas de conscientização. Ao tratar de forma integral os direitos dos animais e os direitos humanos, é possível criar condições mais dignas para ambos.

É importante destacar que a dignidade humana deve ser sempre o princípio que rege as políticas públicas, para garantir a todos os cidadãos, sem qualquer distinção, o direito à vida digna, como é assegurando na Constituição Federal de 1988. Entretanto, a realidade atual revela que esses direitos muitas vezes são negligenciados, resultando em populações vulneráveis vivendo em situações de miserabilidade, de extrema precariedade.

## Referências

ALBUQUERQUE, Letícia; FORTES, Renata de Mattos. Ecologismo do ensino: da teoria à práxis. *In*: RODRIGUES, Horácio Wanderley; DERANI, Cristiane (orgs.). **Educação ambiental**. Florianópolis: FUNJAB, 2011. p. 61-81. 1 v.

ANIMAIS de adoração. **Planeta**, São Paulo, 1º jun. 2011. Disponível em: <https://www.revistaplaneta.com.br/animais-de-adoracao/>. Acesso em: 11 ago. 2023.

ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental**. 11. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 17-18.

AQUINO, Tomás de. **Sobre o Ensino (De Magistro). Os Sete Pecados Capitais**. Tradução Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 17.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2008. p. 56-57.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 11 ago. 2023.

BRASIL. **Projeto de Lei do Senado nº 631, de 23 de setembro de 2015**. Institui o Estatuto dos Animais e altera a redação do art. 32 da Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/123276>. Acesso em: 11 ago. 2023.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 27, de 11 de maio de 2018**. Acrescenta dispositivo à Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro



de 1998, para dispor sobre a natureza jurídica dos animais não humanos. Brasília, DF: Presidência da República, 2018. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleggetter/documento?dm=7729363&ts=1574367802793&disposition=inline>. Acesso em: 11 ago. 2023.

CASTRO, Ariadne Mansu de. Antropocentrismo, Biocentrismo e Direito dos Animais. **Centro Nacional de Educação a Distância**, 28 mar. 2008. Disponível em: <https://cenedcursos.com.br/meio-ambiente/antropocentrismo-biocentrismo-direito-animais/>. Acesso em: 29 set. 2023.

DARWIN, Charles. **The Descent of Man**. Nova York: Warbler Annotated Classics, 2013. p. 38.

DIAS, E. C. A defesa dos animais e as conquistas legislativas do movimento de proteção animal no Brasil. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 2, n. 2, 2014. DOI: 10.9771/rbda.v2i2.10297.

DINIZ, Maria Helena. **Curso de Direito Civil Brasileiro: teoria geral do direito civil**. 29. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. 1 v.

DIREITO dos animais: avanço que reflete em toda a sociedade. **Ministério Público do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 4 out. 2021. Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/campanhas/direito-dos-animais-avanco-que-reflete-em-toda-a-sociedade.shtml>. Acesso em: 24 set. 2023.

FARACO, C. B. **Animais em sala de aula: um estudo das repercussões psicossociais da intervenção mediada por animais**. 2003. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

FARACO, C. B. Interação-humano-animal. **Revista Ciência Veterinária nos Trópicos (RCVT)**, Pernambuco, abr. 2008.

FIORILLO, Celso Antonio P. **Curso de Direito Ambiental brasileiro**. São Paulo: Saraiva Jur., 2023.

FENSTERSEIFER, Tiago; SARLET, Ingo Wolfgang. **Direito Constitucional Ambiental**. 3 ed. rev. atual. ampl. São Paulo: RT, 2013.

FRANCIONE, G. L. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation**. New York: Columbia University Press, 2008.

GARNER, R. A defense of a broad animal protectionism. In: FRANCIONE, G. L.; GARNER, R. **The animal rights debate:**

**abolition or regulation?**. New York: Columbia University Press, 2010.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEITE, José Rubens M. **Manual do Direito Ambiental**. São Paulo: Saraiva, 2015.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Direito dos animais**: fundamentação e novas perspectivas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008. p. 400.

NELSON, R. A. R. R.; APARECIDO, J. D. Do direito dos animais não humanos em busca de uma personalidade esquecida. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 18, p. f282315. DOI: 10.9771/rbda.v18i0.55670. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/55670>. Acesso em: 29 set. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. Aprovado pela Resolução 2200 A (XXI) da Assembleia Geral, 16 de dezembro de 1966. Disponível em: <https://www.ohchr.org/pt/professionalinterest/pages/cescr.aspx>.

REGAN, Tom. **Jaulas vazias**: encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.

REGAN, C.; COHEN, T. **The Animal Rights Debate**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. p. 209.

RODRIGUES, Danielle Tetü. **O direito e os animais**: uma abordagem ética, filosófica e normativa. Curitiba: Juruá, 2006. p. 37.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

# JUSTIÇA: TEORIA E PRÁTICA SÃO DICOTÔMICAS?

VERA MARTA REOLON

“Em tempos de MENTIRA universal,  
Dizer a VERDADE é um ato revolucionário.”  
George Orwel

“Quando enterrada, a verdade cresce e se  
sufoca, ganha uma força tão explosiva que  
quando vem à tona vai explodindo tudo.”  
Emile Zola

“Incapaz de perceber a tua forma,  
te encontro em volta de mim.  
Tua presença enche meus olhos  
com teu amor, aquece meu coração,  
pois estás em todo lugar.”  
Vera Marta Reolon

Procuró, neste artigo, estabelecer reflexões sobre a Teoria da Justiça de Rawls e os textos de Waldron, além de outros múltiplos conhecimentos, a partir de um caso particular.

## **Episódio de *Law and Order: Special Victims Unit***

O episódio inicia mostrando um casal ao sair de sua casa, enquanto briga, discute verbal e fisicamente. A mulher atira objetos no marido. A cena se movimenta para os investigadores, chamados para buscar dados sobre o caso, quando a mulher está a fazer exame de corpo de delito, junto à equipe médica da delegacia de polícia. Ela reclama do marido, policial especializado, que a está traindo e machucando-a. Os policiais investigam, então, o caso, com cuidado, pois o investigado, sendo policial, dificilmente

viria a ser indiciado. Na investigação, constatam que os dois brigam muito sempre e que ambos se batem. O marido é chamado e confirma a traição, mas diz que a mulher fica, geralmente, “desequilibrada”. Ele a ama, mas não consegue lidar com a situação de outra forma. A traição é contingencial neste caso.

O caso chega à Promotoria de Justiça, que abre processo criminal contra o marido. O caso é importante, porque, para a promotoria, existem muitos casos semelhantes na Justiça Americana, que não são levados adiante, pois dificilmente consegue-se prender policiais agressores.

Durante o andamento do processo, o casal reconcilia-se, e a mulher pede para cancelar o processo. Ela retira o processo contra o marido. A promotora então a pressiona e a “força” para que siga no processo, pois, como já mencionado, o caso é de importância ímpar. Ao final, ouvindo-se as testemunhas e o casal, chega-se ao veredicto: o réu é absolvido parcialmente. A causa, para o casal, é considerada ganha, mas a promotoria se satisfaz, justificando que o “ganho parcial” lança abertura para mudanças na legislação americana para casos semelhantes.

Parto desse caso, para discutir a Teoria da Justiça de Rawls, que trata de um Estado Político de Direito → Constituição Política.

Pessoa política

→ Senso de justiça

→ Conceção do bem

Para Rawls, existe uma concepção política de pessoa como pressuposto básico. Pessoa é alguém que pode ser cidadão. Cada pessoa possui uma inviolabilidade. Os direitos fundamentais não são negociáveis.

O 1º princípio dos direitos fundamentais tem prevalência. Eles não são negociáveis por nenhuma vantagem

econômica ou política. Em uma sociedade **bem ordenada**, há uma concepção pública e política de justiça.

As principais instituições fundamentais devem assegurar e contemplar essa concepção pública (e política) de justiça.

Instituição Social → a mais importante é a **Constituição** política → Sistema Público de regras.

Não é possível um consenso sobre um princípio de justiça, devemos chegar a um acordo.

Acordo em torno de princípios para Rawls: a alternativa para acordo é a **concepção original**.

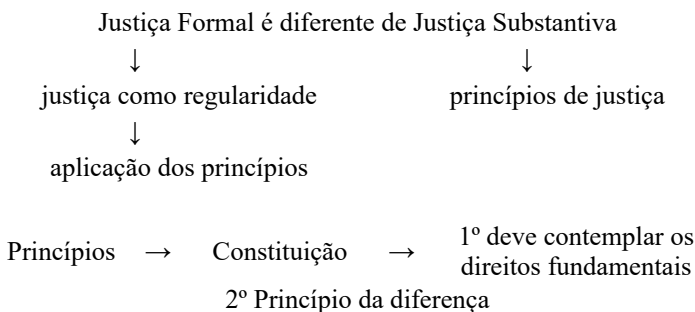
O estado de natureza de Rousseau, Hobbes e Locke → **Rawls o leva às últimas consequências**.

Seres livres e iguais → há identidade política.

**Quem não tem capacidade de perceber a justiça e quem não tem capacidade de exercer o bem não é ético.**

Para que se possa ter capacidade política, é preciso ter certos princípios básicos: ter concepção do bem e ter capacidade de perceber a justiça.

Princípios Fundamentais → que possam ser objeto de acordo.



***Justiça como equidade deve ser entendida como concepção política de justiça.***

A satisfação das necessidades básicas fundamentais está implícita como anterior a qualquer princípio fundamental.

Lista de direitos fundamentais: 1ª fonte: **História** (em regimes democráticos mais bem-sucedidos).

2ª fonte: **Analítica**

A 1ª fonte opõe Rawls a Kant, que dizia que não podemos olhar a história para estabelecer critérios de direitos fundamentais.

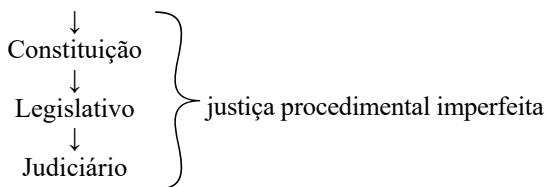
Os princípios devem atender a critérios gerais, cumulativos, de publicidade e de universalidade. Ainda, devem estar atentos ao “véu da ignorância” (artifício de representação).

A 2ª fonte: quais são as liberdades fundamentais necessárias para desenvolver senso de justiça → liberdade de consciência e liberdade de associação.

**Instituições justas geram senso de justiça, e, por sua vez, mais senso de justiça reforça instituições justas. Assim, as instituições justas sustentam uma sociedade justa.**

Para Rawls, chega-se a um acordo sob o “véu da ignorância”, que afeta a Posição Original:

Posição Original → justiça procedimental pura



***As leis não podem ferir o passo anterior no organograma.***

Na justiça procedimental pura, o procedimento é que determina a justiça. O problema está no critério, que é o da maioria em Rawls (mas a “singularidade” é PRIMORDIAL! Direito Individual e Político).

A Constituição é o caso de justiça procedimental não perfeita, porque podemos ter uma constituição justa com resultados injustos.

Uma legislação **injusta** pode acontecer, pois o critério é **o da maioria (imagine-se em um Estado em que legisladores são “comprados” para ter “base aliada”)**.

“O melhor sistema que se pode alcançar é um sistema de justiça procedimental imperfeita” (Rawls, 1997, p. 214).

Princípios se baseiam em valores. Regras sempre se baseiam em princípios. Pode-se não aplicar a regra para não ferir princípios. Apelar para princípios significa fazer escolhas. Rawls não admite apelar para valores morais ou religiosos. Os princípios não são puramente morais, embora sejam fundamentais → **distância de Rawls a Kant (que, mesmo com o imperativo categórico “age de tal maneira que tua ação valha como lei universal”, como nos lembra Hanna Arendt, em *A Condição Humana*, “tanto Sócrates com seu dois em um, como Kant, no Imperativo, TINHAM A ÉTICA ANTES”)**.

Para Rawls, devemos chegar a um acordo frente a questões morais.

Em Kant → valores abrangentes.

Em Rawls → valores políticos.

**O Estado tem a obrigação de zelar pelos direitos fundamentais.**

Indivíduos justos desejam, naturalmente, apoiar instituições justas, desejam viver em instituições justas.

Para Rawls, a história mostra que é melhor viver em sociedades justas, já há experiência histórica de Estados democráticos justos. A experiência de viver em instituições justas vai desenvolver justiça, cidadãos justos, com senso

de justiça. Expressamos nosso desejo de justiça, porque somos livres, temos autonomia racional.

Para Rawls, às vezes, leis injustas devem ser obedecidas, porque são constitucionais.

**Às vezes, deve haver desobediência civil**, porque leis injustas ferem a Constituição.

**O desobediente civil reconhece uma concepção política de justiça.**

Só se fala em desobediência civil em governos democráticos, **com princípios de justiça constituídos.**

**É em nome dos princípios de justiça que ele vai desobedecer** (em nome de uma Teoria Geral da Justiça).

Desobediência Civil é um ato contrário à lei, não violento, público, jurídico, mas que se submete às consequências do ato.

**A qualquer violação de um direito fundamental, cabe desobediência civil.**

*Eis o que fica do episódio comentado: a Promotoria usa de artifícios ilegais ou injustos, com o objetivo de atingir a legalidade, ou melhor, a justiça.*

Kierkegaard, considerado por muitos o “pai do existencialismo”, renegado tal título por ele, mesmo ironizado, trazia como boa vida a escolha por um estilo de vida, ético ou estético.

Vivia Kierkegaard, nos idos do século XIX, em uma Dinamarca afastada da efervescência cultural da Europa, em uma cidadezinha com poucos recursos, mesmo de “diversão”. Mas, como bom “filósofo” que era, professor na academia, certamente tinha claro a *arché* grega, em que o ético jamais se descola do estético. Uma boa vida, para os gregos, era viver no *ethos* (altar com objetos dos antepassados em uma peça especial da casa, o qual, em



um impasse familiar, giravam até encontrar uma solução que jamais sequer envergonhasse, nem mesmo desonrasse quaisquer daqueles que ali estavam), de forma estética, com arte em cada ação. O fazer ético é/foi /será um fazer com arte. Certamente não é a arte da cópia, do roubo, do plágio, da simulação, mas a arte atenta aos talentos de cada um. Meus talentos me definem, assim como definem o que porto em todo meu agir, MINHA ARTE, que, atenta à honra e a todos meus antepassados, além daqueles que virão, e estão, É ÉTICA por excelência.

Assim, seguindo outro existencialista, este assumido, Sartre, em que TODA LIBERDADE SOMENTE O É SE VIVIDA COM RESPONSABILIDADE, em *O existencialismo é um Humanismo*, obra na qual, para os que ainda não o haviam compreendido em literatura, *Os Caminhos da Liberdade* ou *O Ser e o Nada*, ele busca, em uma palestra, inclusive, a intelectuais, deixar claro seu pensamento, em uma Europa marcada pela ascensão do socialismo, pela quase que perseguição aos ideais marxistas, como ideais de uma liberdade, até mesmo social, coletiva. Independentemente de seu comunismo, de seu ideal socialista, nitidamente marxista, na raiz “trotskista” de pensamento, não stalinista, sequer leninista, mas trotskista, intelectual, a raiz teórica da ação socialista, Sartre conclama a LIBERDADE. Porém, defende sempre a responsabilidade em todo ato, em toda ação, mesmo na contestação (já que mesmo esta, é uma “ação”, ato de agir, fazer, dizer, ser – o que seria SER em um mundo impregnado pelo discurso do TER?).

Chegamos em um Waldron, se é que chegamos, já que a mim parece, e mesmo verbalizei em alto e bom som, que, como autor, ele não passa de um plagiador, de um autor que foge de ser algo, preocupando-se mais em invejar e repetir o que outros já dizem, sem se “responsabilizar” sequer com

a montagem de uma teoria, se é que tem propensão intelectual para tal.

Bem, este quer-se um LIBERALISTA POLÍTICO.

Em um mundo em que a política perdeu o sentido, prejudicada que está em “comprar” votos, partidários, governos, ideias, base aliada, para fazer passar corrupção e marginalidade em todas as instâncias, roubalheira exacerbada.

Negócios escusos, “aliados da hora”, dinheiro “por trás dos panos”, “por baixo deles, em cuecas”, passando em alfândegas, invadindo divisas. E, pasme-se, nem mesmo presos em flagrante delito, enganando correlegionários, poderes, instâncias, instituições, para, casuisticamente, manipular espaços de propaganda política nas mídias. Estas também são corrompidas, compradas, seduzidas por horrores de diferentes ordens implementados a todo instante e destinados a todos, de modo que elas tornam a vida impossível de ser vivida em sua dignidade e, mais ainda, EM LIBERDADE.

Aí passo um semestre a ler um autor de uma liberdade vigiada, que se preocupa mais em questionar Rawls, Dworkin, Hart e outros, por temer montar uma teoria original sua, se é que tinha condições intelectuais de fazê-lo.

Diz o texto que a questão para Waldron é o “paradoxo” e como resolvê-lo.

Ora, o que é o paradoxo para Waldron o será para outros? Certamente o paradoxal, para mim, difere do paradoxal para meu vizinho de classe, para outros teóricos, ou sei lá.

A qual paradoxo refere-se Waldron? O paradoxo da vida política, inserida em um liberalismo, em uma igualdade social, em um viver coletivo? Talvez, mas então deveria o teórico preocupar-se em estabelecer um discurso centrado,

organizado, compreensível, sensível, crescente, inclusive, na compreensão de um público que, como já dito, dedica-se mais a roubar do que estabelecer um discurso próprio. Deveria buscar estabelecer critérios claros de uma política que se faça ética, sem jamais deixar de lado o fazer estético, de um discurso próprio, arraigado em bases éticas, morais, daí com possibilidades de um coletivo verdadeiro, e não uma aglomeração de “comprado” e/ou de “marginais”, marginalizados sociais, querendo apenas, em atos violentos, estabelecer um lugar forçado em um *status quo* inexistente. Que diferença há entre um político corrupto e um “marginalizado” querendo apenas ascender a uma posição que inveja no outro, mesmo que corrupta?

Estabelecer critérios políticos e de convivência é pensar em um coletivo verdadeiro, baseado em estruturas reais, sólidas, de não corrupção, de não roubo, com um discurso sincero, ético, logo sempre estético. Fora disso, é a morte do coletivo. Ela pode ser gradativa, mas sempre será a morte do coletivo.

A Filosofia do Direito estudou/estuda a linguagem jurídica, as correlações entre direitos e deveres. Tenho direitos sobre algo. NINGUÉM, COMO DEVER, pode, sequer, avançar sobre esse direito. E O ESTADO, se ESTADO É, deve PRESERVAR ESSE MÍNIMO DIREITO, como DEVER SOCIAL. Inclusive, por cada membro do coletivo, sob pena de MATAR QUALQUER COLETIVO SE NÃO O FIZER! Ao menos aqui, Waldron acerta, já que diz que NÃO EXISTE DIREITO PAIRANDO SEM UM DEVER CORRELATO.

Aliás se parto de Sartre ou mesmo do Evangelho, da Bíblia, todo “talento” individual deve ser multiplicado. Mas quem deve multiplicar os MEUS talentos sou eu, jamais o outro, copiando-me. Quem deve preservar, multiplicar,

fazer valer meus talentos sou eu, como responsabilidade. E é DEVER do ESTADO garantir-me o direito de fazê-lo.

JUIZES ou pretensos representantes do poder instituído e da garantia dos direitos devem defender a visão jurídica da ordem social, para que esta ocorra, inclusive, a jurídica que as abarca, A PARTIR DOS CONFLITOS INSTITUÍDOS. Jamais devem deixar que os conflitos se tornem insolúveis ou deixá-los transitar de forma que fiquem eternamente adiáveis em sua resolução, já que assim estão a matar qualquer ordem social, qualquer possibilidade de manutenção ou criação de um coletivo. Um juiz, na escolha de modelos cínicos, assim age menos por sua correspondência com a real prática legislativa ou judiciária do que pelo suporte que dão a revisões judiciais, silenciando sobre sua “dificuldade contra majoritária”. A univocidade, se dita a alto e bom som – mire-se em Sócrates ou mesmo em alguém mais atual, como Bakhtin –, é ouvida necessariamente. Se não o for, perde-se o coletivo. A ética e a estética são necessárias a qualquer ordem coletiva, em qualquer mundo, em qualquer fase tempo-espacial. Ao não entendemos isso, não entenderemos nada. Sem sabedoria ética, logo modelo ético/estético, não há vida individual, menos ainda coletiva.

Precisamos estar alertas ao uso contínuo da retórica e do ETHOS do modelo do legislador único para descrever uma prática que é essencial e estruturalmente diferente (Waldron), qual seja, espero eu, uma prática coletiva, política, ética essencialmente, ou queremos que o coletivo morra. Se o coletivo morre, não há INDIVIDUAL, logo não há indivíduos.

Não se pode sequer usar uma foto de uma pessoa inconsciente ou sem direito civil ainda estabelecido, sem o seu absoluto consentimento, isto é o mínimo direito individual que preserva a possibilidade da existência de um coletivo um dia.

Nem mesmo meu pai, minha mãe, jamais poderão utilizar-se de uma fotografia minha, em uma situação qualquer, se não tenho ainda saber sobre o que é, o que resulta, o que causa. Apenas eu, quando sabedora de toda a extensão do uso, posso decidir. E o ESTADO tem o DEVER de garantir esse MEU DIREITO, absoluto, único, primordial, APENAS MEU!

As pessoas não podem (não estão moralmente legitimadas) concordar com arranjos cujas CONSEQUÊNCIAS elas não podem aceitar.

Pessoas podem não compartilhar um ideal, mas DEVEM compartilhar a BUSCA DO IDEAL, jamais com roubos, avanços sobre a liberdade individual, invasão da privacidade, plágios, horror, tortura.

A distinção entre lei e costume é parte de todas as grandes teorias do direito. Se uma coletividade está habituada a usar de artifícios para obter algo, o direito tem como dever estabelecer mudanças para reverter o erro em acertos, uma visão nova de *establishment*. Não se pode excluir a análise das concepções de liberdade e SUAS IMPLICAÇÕES. O liberalismo não se pode limitar a apenas uma das diversas concepções de liberdade, mas atentar-se a base estrutural dos conceitos de liberdade, individual, diferenciação entre público e privado, o que é minimamente privativo de uma liberdade individual se quiser um dia estabelecer bases sólidas, estruturais de uma liberdade coletiva ou mesmo de uma fazer coletivo.

## Referências

RAWLS, Jonh. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REOLON, Vera Marta. **Mulheres para um homem... para o homem, a mulher**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

WALDRON, Jeremy. **Liberal rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WALDRON, Jeremy. **Law and disagreement**. Oxford: Oxford UK Print, 2001.

## AUTORES

### Alessandra Antunes Erthal

Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Caxias do Sul (UCS), bolsista na modalidade II PROSUC/CAPES. Advogada. Editora da Revista Direito Ambiental e Sociedade. Pós-graduada em Direito e Processo do Trabalho pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

E-mail: aaerthal@ucs.br.

### Alexandre Cortez Fernandes

Pós-doutor em Filosofia do Direito. Doutor em Educação. Mestre em Filosofia. Especialista em Ensino e Pesquisa em Direito Privado. Bacharel em Direito. Professor da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Líder do grupo de pesquisa Responsabilidade Ambiental e Ecologia Política, PPGDIR/CNPq.

E-mail: acfernand@ucs.br.

### Cleide Calgaro

Pós-doutora em Filosofia e em Direito, ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutora em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Membro do Comitê Assessor de Ciências Humanas e Sociais da Fapergs: Membro Titular (2019-2022/2022-2024). Presidenta do Conselho Editorial da Editora da Universidade de Caxias do Sul (EDUCS). Presidenta do Conselho Consultivo Internacional da Escuela Interdisciplinar de Derechos Fundamentales Praeeminentia Iustitia Perú. Professora da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Líder do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica, vinculado à Universidade de Caxias do Sul (UCS).

E-mail: ccalgaro@ucs.br.

## Daiane Borowicc

Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).  
Bacharela em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).  
E-mail: dborowicc@ucs.br.

## Danieli Guazzelli Santos

Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).  
Pós-graduada em Direito Ambiental e Constitucional pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Pós-graduanda em Polícia Judiciária Militar pela Venturo.  
E-mail: dgsantos2@ucs.br.

## Guilherme Reolon de Oliveira

Pós-doutorando em Administração na Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Artes Visuais pela UFRGS. Bacharel em Filosofia pela UFRGS e pela UCS. Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. Bacharel em Comunicação Social pela UCS.  
E-mail: guilhermereolondeoliveira@gmail.com.

## Jaqueline Rodrigues De Oliveira

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Advogada.  
E-mail: jaqueline.rodrigues.academico@gmail.com.

## Jhon W. L. Uchoa

Mestrando em Ciências Jurídicas pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bolsista de iniciação científica CNPq. Membro do grupo Metamorfose Jurídica.  
E-mail: jwluchoa@ucs.br.

## Julia Eduarda Giroto

Bacharel em Direito na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Integrante do Grupo de Pesquisa Responsabilidade Ambiental e Ecologia Política (RAEP), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS).  
E-mail: jegiroto@ucs.br.



## Lucas Dagostini Gardelin

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre e bacharel em Direito pela mesma instituição.  
E-mail: ldgardelin@ucs.br.

## Lucas Taufer

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bacharel e Especialista em Administração pela Faculdade da Serra Gaúcha. Professor convidado em cursos de Especialização/MBAs e Programas de Educação Corporativa & Executiva em Ética, Governança Corporativa, Responsabilidade Social e Ambiental, Comportamento Organizacional e Fundamentos da Administração.  
E-mail: ltaufer1@gmail.com.

## Natália Bossle Demori

Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bolsista CAPES Modalidade II. Advogada. Bacharela em Direito pela UCS. Editora da Revista Direito Ambiental e Sociedade, ISSN 2237-0021, Qualis A3.  
E-mail: nbdemori@ucs.br.

## Rodrigo Ricardo Fernandes

Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Procurador Federal da Advocacia-Geral da União.  
E-mail: rrfernan@ucs.br.

## Taiane Gomes Maciel

Graduada em Ciências Sociais e Jurídicas pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Pós-graduada em Direito do Trabalho e Processo Trabalhista pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Mestranda em Direito Ambiental na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Advogada. Conciliadora Criminal. Membro dos grupos de pesquisa Metamorfose Jurídica, Direito Internacional, Mar e Mudanças Climáticas (DIMCLA) e Direito Público e Meio Ambiente. Bolsista CAPES, na modalidade taxa.  
E-mail: tgmaciell@ucs.br.

## Vera Marta Reolon

Docente aposentada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Psicanalista lacaniana. Jornalista (MTb 16.069). Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutora em Educação pela UFRGS. Mestre em Letras e Cultura Regional pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Psicóloga pela UCS e Bacharel em Ciências Contábeis pela UCS.












E-mail: [verareolon@terra.com.br](mailto:verareolon@terra.com.br).

## A Editora

A Editora da Universidade de Caxias do Sul, desde sua fundação em 1976, tem procurado valorizar o trabalho dos professores, as atividades de pesquisa e a produção literária dos autores da região. O nosso acervo tem por volta de 1.600 títulos publicados em formato de livros impressos e 600 títulos publicados em formato digital. Editamos aproximadamente 1.000 páginas por semana, consolidando nossa posição entre as maiores editoras acadêmicas do estado no que se refere ao volume de publicações.

Nossos principais canais de venda são a loja da EducS na Amazon e o nosso site para obras físicas e digitais. Para a difusão do nosso conteúdo, temos a publicação das obras em formato digital pelas plataformas Pearson e eLivro, bem como a distribuição por assinatura no formato streaming pela plataforma internacional Perlego. Além disso, publicamos as revistas científicas da Universidade no portal dos periódicos hospedado em nosso site, contribuindo para a popularização da ciência.

## Nossos Selos

- 
-  **EDUCS/Ensino**, relativo aos materiais didático-pedagógicos;
  -  **EDUCS/Origens**, para obras com temáticas referentes a memórias das famílias e das instituições regionais;
  -  **EDUCS/Pockets**, para obras de menor extensão que possam difundir conhecimentos pontuais, com rapidez e informação assertiva;
  -  **EDUCS/Pesquisa**, referente às publicações oriundas de pesquisas de graduação e pós-graduação;
  -  **EDUCS/Literário**, para qualificar a produção literária em suas diversas formas e valorizar os autores regionais;
  -  **EDUCS/Traduções**, que atendem à publicação de obras diferenciadas cuja tradução e a oferta contribuem para a difusão do conhecimento específico;
  -  **EDUCS/Comunidade**, cujo escopo são as publicações que possam reforçar os laços comunitários;
  -  **EDUCS/Internacional**, para obras bilíngues ou publicadas em idiomas estrangeiros;
  -  **EDUCS/Infantojuvenil**, para a disseminação do saber qualificado a esses públicos;
  -  **EDUCS/Teses & Dissertações**, para publicação dos resultados das pesquisas em programas de pós-graduação.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code.

