



Ensaio sobre Ética, Direito, Educação, Meio ambiente e Cultura de Paz

Paulo César Nodari
Luis Fernando Biasoli
Cleide Calgaro
Organizadores



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Universidade
Católica de Brasília

Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade

Ensaio sobre Ética, Direito, Educação, Meio Ambiente, e Cultura de Paz

organizadores

**Paulo César Nodari
Luis Fernando Biasoli
Cleide Calgaro**

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonísio Graciolli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Nilda Stecanela

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenadora da Educs:

Simone Côrte Real Barbieri

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldó Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS) – presidente

Cleide Calgaro (UCS)

Gelson Leonardo Rech (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Juliano Rodrigues Gimenez (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Simone Côrte Real Barbieri (UCS)

Terciane Ângela Luchese (UCS)

Vania Elisabete Schneider (UCS)

Ensaio sobre Ética, Direito, Educação, Meio Ambiente, e Cultura de Paz

organizadores

Paulo César Nodari

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).
CV: <http://lattes.cnpq.br/1939602173692800>

Luis Fernando Biasoli

Possui graduação em Economia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005) e Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Imaculada Conceição (1996). Defendeu a dissertação de Mestrado (2008) e a tese de Doutorado (2011) em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) sobre o racionalismo cartesiano. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS) e Faculdade Fátima. Participa do Observatório Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), em convênio com a Universidade Católica de Brasília (UCB). Coordena o curso de Pós-Graduação *lato sensu* em Bioética na UCS. Desenvolve pesquisas sobre justiça, liberdade, democracia e direitos humanos, a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Ética, Bioética e Biodireito. Estágio Pós-Doutoral sobre Ética e Política no século XVII (PUCRS).

Cleide Calgaro

Pós-doutora em Filosofia e em Direito ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Doutora em Ciências Sociais na 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). Atualmente é Professora da Graduação e Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – em Direito na Universidade de Caxias do Sul. É Líder do Grupo de Pesquisa “Metamorfose Jurídica” da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1840-9598>. CV: <http://lattes.cnpq.br/8547639191475261>. E-mail: ccalgaro1@hotmail.com



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade

© dos organizadores

Revisão: Izabete Polidoro Lima

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

E59 Ensaios sobre ética, direito, educação, meio ambiente e cultura de paz
[recurso eletrônico] / organizadores Paulo César Nodari, Luis
Fernando Biasoli, Cleide Calgaro. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.
Dados eletrônicos (1 arquivo)

ISBN 978-65-5807-032-0

Apresenta bibliografia.

Vários autores.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Poligrafia. 2. Direito – Filosofia – Discursos, ensaios, conferências. 3.
Meio ambiente – educação – Discursos, ensaios, conferências. I. Nodari,
Paulo César. II. Biasoli, Luis Fernando. III. Calgaro, Cleide.

CDU 2. ed.: 082

Índice para o catálogo sistemático:

1. Poligrafia	082
2. Direito – Filosofia – Discursos, ensaios, conferências	340.12(082)
3. Meio ambiente – Educação – Discursos, ensaios, conferências	502:37(082)

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460.

Direitos reservados à:



EDUCS - Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Apresentação	9
---------------------------	----------

Parte I

ÉTICA, DIREITO, RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA AMBIENTAL

1. As diretivas antecipadas de vontade: o idoso e o direito de morrer com dignidade	12
Cinole Moura Chagas Lara – Luis Fernando Biasoli	
2. Uma perspectiva cristã para o sentido da vida diante do sofrimento humano	23
Gerson Bartelli	
3. Sobre a dignidade da natureza	44
Ricardo de Oliveira Pires	
4. Rousseau e Kant: breves aproximações antropológicas	55
Breno B. D. Zen	
5. Razão e ética na <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i>	68
Lucidio Conzatti Junior	
6. Técnica e responsabilidade em Hans Jonas	80
Fernanda Prux Susin	
7. <i>Laudato Si'</i>: uma proposição concreta de práticas ambientalmente responsáveis.....	91
Israel Caberlon Maggioni	
8. A cooperação como um princípio ético: uma contribuição a partir de Negri e Hardt	116
Darlan Silvestrin	
9. Práticas restaurativas e justiça ambiental: a mediação de conflitos socioambientais como via de acesso à cultura de paz.....	132
Diego Coimbra – Lucas D. Gardelin	
10. Boa-fé e responsabilidade da indústria do tabaco: análise crítica da decisão do Recurso Especial n. 1.113.804/RS	151
Vinícius de Azevedo Fonseca	

11. As instituições e a proteção ambiental em breves considerações .166	
Denise Feldmann Flores	
12. É preciso estar satisfeito ou ser esclarecido para ser humanista?	
Uma reflexão sobre Lévinas e Kant	179
Liane Pointner	
13. Uma análise sobre a relação entre liberdade e Estado em Hegel...206	
Lucas Sartor Fachinelli	
14. Razão prática e os imperativos em Kant	220
Fabricio dos Santos Vieira	
15. O aprisionamento de Kant pelos ídolos de Bacon na formulação do	
direito conjugal	236
Léo Spagnolo	
16. Uma reflexão sobre a sociedade civil em Hegel	257
Marcelo Larger Carneiro	
17. Normatividade moral e jurídica em Kant e Hegel.....	265
Mariana Rocha Bernardi	
18. Uma reflexão sobre a responsabilidade à luz dos pensamentos de	
Hegel e Jonas: distinções, pontos e contrapontos	277
Fábio André Frizzo	

Parte II

EDUCAÇÃO, MEIO AMBIENTE E CULTURA DE PAZ

19. Círculos restaurativos de diálogo e resolução não violenta de	
conflitos.....	291
Berenice Maria Polita Romanzini – Maristela Pedrini	
20. Espiritualidade, religião e conscientização ambiental a partir da	
análise da encíclica <i>Laudato Si'</i>.....	297
Emanuela Rodrigues dos Santos – Elias Festa Paludo	
21. A proteção do meio ambiente na sociedade consumocentrista.....	309
Kamilla Machado Ercolani – Cleide Calgaro	

22. A não violência em Eric Weil	316
Marcelo Larger Carneiro	
23. A preservação do mínimo existencial-ecológico como garantia de qualidade e segurança ambiental para uma vida humana digna ...	330
Marciana Magni – Jorge Ricardo Luz Custódio	
24. Bases éticas da justiça restaurativa	344
Niura Maria Fontana	
25. A reavaliação da liberação de uso do glifosato e o princípio da precaução	357
Omar Leonel Sant’Anna – Denise Feldmann Flores	
26. Individualismo e <i>Eudaimonia</i> na <i>Ética a Nicômacos</i>.....	363
Severino Alexandre Biasoli	
27. Cultura de paz e bem estar subjetivo no mundo do trabalho	378
Adriana Zago – João Ignacio Pires Lucas	
28. Análise evolutiva do sistema de múltiplas portas para a resolução de conflitos.....	381
André da Fonseca Brandão	
29. A implantação de taxa de congestionamento na zona central de Caxias do Sul como instrumento econômico favorável ao meio ambiente.....	387
Clóvis Dias de Souza	
30. Da justiça como equidade integral: contribuições críticas à tese jusfilosófica rawlsiana	392
Diego Coimbra – Lucas Dagostini Gardelin	
31. A xenofobia contra os brasileiros em Portugal – caso ocorrido com caxiense em 2019	396
Frederic Cesa Dias	
32. Um estudo do conceito de restituição na <i>secunda secundae</i> da <i>Summa Theologiae</i> de Tomás de Aquino	399
Gabriel Guilherme Frigo	

33. O meio ambiente construído e a cidade como bem de uso comum.....	404
Gerusa Colombo – Samuel Menezes Oliveira	
34. A judicialização do direito fundamental à saúde e o dever do Estado.....	410
Giovanna Cavagnolli	
35. Educação em revistas de mulheres do século XIX: <i>A Mensageira</i> ..	416
Guilherme Barp – Cecil Jeanine Albert Zinani	
36. <i>Handpan for peace</i> – música para paz na segurança pública	420
Karen A. Netto –Fernando Schmitz	
37. A relação estabelecida entre a justiça restaurativa e restaurativa no Brasil: caminhos para a pacificação social ou colonização habermasiana?	425
Laura Prado de Ávila	
38. Ética e direitos humanos: uma reflexão contemporânea sobre a problemática do aborto.....	430
Leandro Baptistella Casagrande	
39. Direitos humanos e cidadania: o cuidado em saúde mental em tempos de tensões civilizatórias	435
Luciano Luis Amorim Diel	
40. Os jovens como instrumento de preservação do meio ambiente através da adoção de práticas socioambientais na agricultura.....	441
Alessandra Antunes Erthal –Marina Panazzolo	
41. Cultura de paz, autonomia e trabalho	444
Nicole Cecatto Fontana Diniz – Silvana Regina Ampessan Marcon	

Apresentação

Este *e-book*, intitulado *Ensaaios sobre ética, direito, educação, meio ambiente e cultura de paz*, tem um título muito forte e, muito provavelmente, ambicioso. Embora o título seja abrangente e audacioso, os organizadores destes *Ensaaios*, por sua vez, não têm o propósito e sequer cogitam a ideia de querer dar conta de todos os aspectos e espectros que implicariam o tão envolvente título. Mais do que dar cobertura às áreas enunciadas no título, salienta-se que o mesmo busca ser uma espécie de linha diretriz ou, então, de um título “guarda-chuva”, capaz de estender seus braços e dar acolhimento e aconchego aos diferentes títulos e temáticas dos capítulos **nele** contidos.

O presente livro digital está dividido em duas partes. A primeira parte intitula-se *Ética, direito, responsabilidade e justiça ambiental* e a segunda parte, *Educação, meio ambiente e cultura de paz*. A primeira parte é resultado de trabalhos apresentados por alguns estudantes de pós-graduação, tanto em nível de Mestrado, como também de Doutorado, como requisito de avaliação, sobretudo, das disciplinas: *Éticas do Dever* e *Filosofia do Direito I*, no PPGFIL, e *Ética Ambiental*, no PPGDIR, da Universidade de Caxias do Sul, e, livre e espontaneamente, aceitaram enviar e submeter seus trabalhos para publicação nesta singela obra, intitulada *Ensaaios sobre ética, direito, educação, meio ambiente e cultura de paz*.

Inobstante os títulos dos capítulos pareçam estar, de certo modo, bastante díspares, sublinha-se que os autores mais sobressalentes da primeira parte, sem demérito aos demais, tais como: Rousseau, Lévinas, Negri, Hardt, Papa Francisco, são Kant, Hegel e Jonas. No que diz respeito às temáticas trabalhadas destacam-se temas envoltos em questões de matriz ética, política e jurídica, com suas respectivas ramificações ou adjacências, tais como: dignidade, responsabilidade, bem comum, proteção ambiental, responsabilidade, etc. Muito provavelmente o leitor encontrará um leque amplo de aportes reflexivos e posicionamentos bem-sustentados e muito razoáveis.

Da primeira parte deste *e-book* fica, por um lado, o agradecimento dos organizadores, e, certamente, também, do leitor, agraciado com estes 18 textos que a compõem. Salienta-se, ainda, que é responsabilidade dos autores

o posicionamento, a análise e a interpretação dos respectivos autores e temas desenvolvidos ao longo dos 18 capítulos da primeira parte: *Ética, direito, responsabilidade e justiça ambiental*.

A segunda parte deste *e-book* concentra os trabalhos apresentados na *V Jornada de Educação, meio ambiente e cultura de paz*, realizada pelo Núcleo de Inovação e Desenvolvimento (NID): *Observatório de Cultura da Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente* em 13 de novembro de 2019, na Cidade Universitária, da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

A chamada das comunicações embasou-se na perspectiva de que os trabalhos poderiam ser organizados e apresentados em três eixos temáticos: *Educação, cultura de paz e espiritualidade; Ética e direitos humanos; Meio ambiente e sustentabilidade*. O objetivo da *V Jornada* foi continuar a reunir estudantes, professores e pesquisadores, cujo fim principal foi proporcionar reflexões e discussões aprofundadas e ampliadas acerca de temáticas tão importantes e urgentes para a sociedade contemporânea, principalmente as questões que versam sobre direitos humanos. Formam a segunda parte deste livro digital 23 capítulos.

Havia como propósito da organização da *V Jornada*, além das apresentações das palestras e dos trabalhos nos respectivos eixos temáticos, a publicação destes *Anais* em versão digital, a qual ficará disponível a toda a comunidade acadêmica e ao público em geral para consultas e pesquisas acerca dos temas propostos, nesta época tão carente de superação da violência em todos os níveis e em todas as instâncias. É importante ainda informar que os trabalhos inseridos neste *e-book*, como resultado de apresentação na *V Jornada*, têm a responsabilidade de seus autores e estão em formato de resumo expandido.

Por fim, cabe o agradecimento a todos os que colaboraram, apresentaram, assistiram a, fizeram parte da comissão científica, ou coordenaram os grupos de trabalho, pois teceram importantes reflexões e contribuições sobre os temas, permitindo que houvesse debate e aprendizado de todos os participantes.

Caxias do Sul, setembro de 2020.
Os organizadores

Parte I

ÉTICA, DIREITO, RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA AMBIENTAL

As diretivas antecipadas de vontade: o idoso e o direito de morrer com dignidade

Cinole Moura Chagas Lara*
Luis Fernando Biasoli**

1 Introdução

Neste artigo analisar-se-ão, sistematicamente, as Diretivas Antecipadas de Vontade (DAV) expressas na Resolução n. 1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM), dando ênfase ao paciente idoso, pondo em tela de juízo a autonomia e o direito que este tem para decidir o que for melhor para si, diante de uma enfermidade sem perspectiva de cura. O objetivo é perscrutar, através de levantamento bibliográfico a importância das DAV na vida de um paciente idoso terminal. A fundamentação teórica baseia-se no princípio da dignidade da pessoa humana e da autonomia da vontade que são usadas como norte, para dirimir dilemas práticos e éticos, em diversas áreas da sociedade civil e das ciências da vida. Como também, serão abordadas as DAV à luz do biodireito e, também, o direito que o idoso tem para escolher morrer com dignidade. Defende-se que a reflexão bioética deve sempre ampliar seus horizontes especulativos, dada a complexidade da vida humana, e lançar novas luzes sobre todos os campos que dizem respeito à vida humana. Nesse sentido, Junges defende que

[...] a Bioética é melhor definida no seu sentido global, como ética das ciências da vida e da saúde. Portanto, ela vai além das questões éticas relativas à medicina para incluir os temas de saúde pública, problemas populacionais, genética, saúde ambiental, práticas e tecnologias reprodutivas, saúde e bem-estar animal, e assim por diante (1999, p.19).

Como nossa população está vivendo mais, com o aumento da expectativa de vida, a terceira idade já se tornou uma parcela significativa da população e deve ser cada vez mais protegido pelo Estado. Assim, por meio da Resolução n.1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM), o idoso

* Pós-Graduada em Bioética pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail:* cinolelara2006@yahoo.com.br

** Professor de Bioética na Área de Humanidades da Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail:* luisbiasoli@hotmail.com

tem o direito de exercer a autonomia privada na terminalidade da vida, ou seja, poderá decidir o que for melhor para si diante de uma enfermidade incurável, desde que esteja com total lucidez e discernimento, quando expressar essa vontade que pode ser compreendida como um testamento vital, em que pese não haver ainda uma lei específica.

As DAV são um tema complexo devido à falta de legislação clara e específica vigente no Brasil, para regular essa matéria, mesmo tendo grande relevância. A resolução, em tela de juízo aqui, pode trazer conforto e dignidade para o paciente idoso que se encontra em estado crítico de saúde, na finitude da vida, pois ela busca:

Art. 1º. Definir diretivas antecipadas de vontade como o conjunto de desejos, prévia e expressamente manifestados pelo paciente, sobre cuidados e tratamentos que quer, ou não, receber no momento em que estiver incapacitado de expressar, livre e autonomamente, sua vontade (CFM, 2012).

Analisar a licitude e o caráter ético da Resolução n.1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM), que trata das DAV, com constante observância dos princípios da dignidade da pessoa humana e da autonomia de vontade, exige que se desprenda de certos preconceitos e dogmatismos de toda ordem, sobremaneira, os político-religiosos e se compreenda o mundo das normas e do pensamento como um constante devir, sempre em mudança.

O ser humano tem consciência de sua finitude, nasce sabendo que um dia irá morrer, estando sujeito a inúmeros contratempos na vida; mas continua repudiando e abominando a morte. Cogitar sobre a possibilidade da palavra morte, nunca é fácil, mesmo que todos saibam que um dia ela virá, sendo a única certeza de que se tem na vida. Para o filósofo alemão Martin Heidegger, o homem é um ser-para-a-morte:

[...] A cura é ser-para-a-morte. A decisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da presença. Nesse ser-para-o-fim, a presença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser "lançado na morte". Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela existe finitamente (HEIDEGGER, 2005, p. 124).

Para Naline (2013), a morte, vista sob uma ótica filosófica, é o antônimo da vida, mas também é aquilo que faz parte da vida, e que por mais paradoxal

que pareça faz com que a vida possa ser melhor. A morte continua a ser um problema insolúvel, seu sentido é, portanto, dar sentido à vida. A seguir, analisar-se-á a questão do fim da vida na terceira idade sob um enfoque da bioética e do biodireito.

2 Idosos e bioética

O idoso é uma pessoa que possui uma condição especial, assim como as crianças, alcança grau de prioridade juntamente com o menor diante da família, da sociedade e do Estado, como citam Paula e Caúla (2008). Para Neri (2008), os idosos são populações ou indivíduos que podem ser assim categorizados em termos da duração do seu ciclo vital; segundo convenções demográficas atuais, idosos são pessoas com mais de 60 anos, nos países em desenvolvimento com mais de 65, nos países desenvolvidos. No entanto, para além de critérios cronológicos, à medida que o ciclo vital da humanidade se alonga, aumenta substancialmente a heterogeneidade entre os idosos. Gênero, classe social, saúde, educação, fatores de personalidade, história passada e contexto sócio-histórico são importantes elementos que se misturam com a idade cronológica, para determinar diferenças entre os idosos, dos 60 aos 100 anos ou mais.

De acordo com Paula e Caúla (2008), o aumento da população idosa é um fenômeno experimentado em todo mundo, de tal modo que o idoso, na sociedade atual, é uma parcela da sociedade carecedora de maior proteção. O idoso possui os mesmos direitos fundamentais que outros segmentos da sociedade?, pois é característica destes direitos ter caráter universal. Entretanto, diante de maior fragilidade e vulnerabilidade, o idoso é alcançado pela doutrina da proteção integral, a mesma que protege os menores e o coloca numa posição de prioridade em relação às demais pessoas.

A proteção integral ao idoso existe em decorrência de sua maior vulnerabilidade e fragilidade. Entretanto, diferente das crianças e dos adolescentes, os idosos possuem capacidade de agir, pois, como referenciado, a limitação da vontade, em razão da idade, longe de se constituir uma precaução, constitui-se em uma verdadeira sanção (PAULA; CAÚLA, 2008).

Nesse sentido, as DAV, advindas da Resolução n.1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM), são um importante meio para se dar mais opções de proteção a pessoas que estão fragilizadas num momento de vida, como os

idosos e que exigem cuidados, que levam a dilema bioético: Até que ponto vale a pena investir nesse paciente? Nesse sentido, há um novo marco, ainda, que incipiente no Brasil:

Art. 2º. Nas decisões sobre cuidados e tratamentos de pacientes que se encontram incapazes de comunicar-se, ou de expressar de maneira livre e independente suas vontades, o médico levará em consideração suas diretivas antecipadas de vontade.

§ 1º. Caso o paciente tenha designado um representante para tal fim, suas informações serão levadas em consideração pelo médico.

§ 2º. O médico deixará de levar em consideração as diretivas antecipadas de vontade do paciente ou representante que, em sua análise, estiverem em desacordo com os preceitos ditados pelo Código de Ética Médica.

3 As DAV e seu histórico

Pode-se conceituar DAV, Resolução n.1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM), como um conjunto de desejos, prévia e expressamente manifestados pelo paciente, sobre cuidados e tratamentos, ou seja, é a manifestação do paciente sobre como quer ser tratado num momento no qual os recursos e as opções terapêuticas são mínimas e de pouca eficácia. Ao expressar seu desejo, o médico deve anotá-lo no prontuário, “§ 4º. O médico registrará, no prontuário, as diretivas antecipadas de vontade que lhes foram diretamente comunicadas pelo paciente” (CFM, 2012).

O *registro antecipado* sobre os cuidados finais, quando estiver incapacitado de expressar, livre e autonomamente, sua vontade, é recente na medicina, dada sua história milenar. Essa expressão surgiu nos EUA, em 1967, como *living will* (KUTNER, 1969), cuja tradução literal para o português corresponde a “testamento vital” e foi se aperfeiçoando como instrumento, evoluindo na cena pública e política americana.

Em 1991, o Congresso estadunidense aprovou a Patient Self-Determination Act 3, lei federal que reconhecia o direito a autodeterminação do paciente. Em meados da década de 90, todos os estados norte-americanos haviam reconhecido expressamente a legalidade destes documentos (DADALTO; TUPINAMBÁS; GRECO, 2013, p. 464).

As DAV também passaram a ser discutidas no âmbito jurídico e nas ciências da saúde do Brasil, vinculando a possibilidade de que o paciente/idoso tem para manifestar seu desejo, sobre o tipo de tratamento

ou terapia à qual deseja ou não se submeter, em caso de incapacidade na terminalidade da vida, em que pese às dificuldades de se avançar nessa matéria.

Na legislação brasileira não há ainda uma lei específica, têm-se as DAV regulamentadas pela Resolução n. 1.995/12 do CFM, que têm apenas alcance administrativo. Não existe prazo de validade para as DAV, portanto esta pode ser revogada a qualquer momento pelo paciente/idoso, que deverá estar em total lucidez, ter total discernimento, antes do mesmo entrar em estado de demência.

De acordo com Farias e Rosenvald (2019), a partir do livre consentimento informado e a autorização das DAV, em solo brasileiro, procura-se minimizar dores e sofrimentos decorrentes de tratamentos e procedimentos médicos que prolongam a vida de pacientes terminais sem chances de cura (a chamada futilidade médica), em clara harmonia com o direito à vida e à morte dignas. O ato da Resolução n. 1.995/12 do CFM determina aos médicos o respeito às DAV manifestadas pelo paciente, afastando, inclusive, eventual interferência de familiares.

Através das DAV, o paciente pode definir, enquanto estiver no gozo de suas faculdades mentais, os limites terapêuticos a serem adotados em seu tratamento de saúde, em eventual hipótese de estado terminal. Essa declaração, por óbvio, terá validade e eficácia e prevalecerá, inclusive, sobre qualquer outro parecer não médico e sobre a própria manifestação de vontade dos familiares (§3º do art. 2º da Resolução do CFM de 2012). Num país no qual o Estado de Direito ainda, em certos aspectos, pode ser uma ficção e a jurisprudência é escassa, as DAV deverão ser lavradas por escritura pública, com a apresentação inscrição do prontuário médico, perante um notário, para que possa garantir segurança jurídica, como explica Dadalto (2013).

As DAV da Resolução n. 1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM) foram um avanço significativo, pois facilitaram a decisão médico/paciente tornando mais transparente até onde, como, quando e qual tipo de tratamento o paciente idoso deseja. Pode-se concluir que as DAV vieram trazer para os idosos o direito de morrer com dignidade, honrando o princípio que é a essência no nosso ordenamento jurídico: “Princípio da dignidade da pessoa humana”. Este será o tema seguinte deste artigo.

4 Princípio da dignidade da pessoa humana

Para se continuar a discorrer sobre as DAV, não se pode esquecer dois princípios inerentes a todos os cidadãos e utilizado em todas as resoluções de conflitos: os princípios dignidade da pessoa humana e autonomia de vontade.

De acordo com Diniz (2017), a bioética é personalista, por analisar o ser humano como pessoa ou como um “eu”, dando valor primordial à vida e à dignidade humana, não admitindo qualquer intervenção no corpo humano, senão para o bem da pessoa, que sempre será um fim, e nunca um meio para a obtenção de outras finalidades.

A bioética é responsável por analisar e discutir os aspectos éticos e morais; traz princípios que deverão ser seguidos, para respeitar os valores humanos; já o biodireito constitui-se num processo de construção das normas valorativas e princípios que advêm ou deveriam advir da ética. As duas devem andar *pari passu*, porque o direito vem regular as atividades humanas, visando à proteção jurídica plena; a bioética regula a conduta moral e ética, relacionadas às ciências da saúde, uma complementando a outra. Ao menos é o que se espera na tradição cultural que defende a liberdade e a dignidade da pessoa humana.

Por meio da reflexão e de prática de valores tanto bioética quanto biodireito servirão de norte para diversas áreas do conhecimento. Qualquer conflito que envolver direito, saúde e medicina, terá que usar como base dois importantes princípios: o princípio da dignidade da pessoa humana e o princípio da autonomia de vontade, que será o norte para toda resolução de conflitos.

A dignidade da pessoa humana encontra-se está no art. 1º, inciso III, da Constituição Federal brasileira (BRASIL, 1988), sendo a essência dentro do ordenamento jurídico-brasileiro e a base para a resolução de conflitos em diversas áreas e ciências. Como enfatizam Farias e Rosenvald (2019), se a morte é o corolário, a consequência lógica do fim da vida, nada é mais natural do que asseverar que o direito à vida digna traz consigo, a reboque, o direito a uma morte igualmente digna.

No Brasil, é preciso recuperar o valor da dignidade da pessoa humana. Existe uma degradação de humanidade no mundo da saúde, causada pela deterioração no mundo da escala de valores, tornando árdua a consideração do doente como pessoa. Tal situação vai se transformando numa doença cada vez mais grave e

atinge não apenas a pessoa do doente, mas também as estruturas hospitalares e os serviços sociais de atendimento à saúde, envolvidos na ação de renovação (BENTO, 2008, p. 316).

De acordo com Silva (2008), o princípio da dignidade da pessoa humana vem intrínseco a cada um, para garantir uma condição mínima de existência, na qual a vida humana é erigida como um fim em si mesmo. Existe um conflito entre o princípio da dignidade da pessoa humana *versus* o direito à vida. Mas, até que ponto seria digno prolongar a vida de um paciente idoso, sem nenhuma perspectiva de cura? Segundo Pessini,

não somos nem vítimas, nem doentes de morte. É saudável sermos peregrinos. Podemos ser, sim, curados de uma doença classificada como sendo mortal, mas não de nossa mortalidade. Quando esquecemos isso, acabamos caindo na tecnolatria e na absolutização da vida biológica pura e simplesmente. É a obstinação terapêutica adiando o inevitável, que acrescenta somente sofrimento e vida quantitativa, sacrificando a dignidade (2009, p. 9).

Para Kant, a dignidade é o valor de que se reveste tudo aquilo que não tem preço, ou seja, não é passível de ser substituído por um equivalente. Dessa forma, a dignidade é uma qualidade inerente aos seres humanos enquanto entes morais. À medida que exercem de forma autônoma sua razão prática, os seres humanos constroem distintas personalidades, cada uma delas absolutamente individual e insubstituível. Segundo o filósofo de Koenisberg,

no reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade (2011, p. 82).

A dignidade é, totalmente, inseparável da autonomia para o exercício da razão prática, e é por esse motivo que apenas os seres humanos revestem-se de dignidade. Segundo o autor da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, também se deve agir da seguinte forma para ser ético: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2011, p.73).

Assim, a dignidade humana é um conjunto de direitos e práticas inerentes ao ser humano, compartilhado por todos os homens em igual proporção, confirmando que o ser humano é o centro de todas as coisas e deve ser tratado com respeito e dignidade e nunca pode ser usado como meio para outro fim, mesmo nos momentos nos quais a vida humana e seu valor parecem ser muito questionáveis, como nos pacientes em estado irreversível. Para Dworkin,

[...] a morte domina porque não é apenas o começo do nada, mas o fim de tudo, e o modo como pensamos e falamos sobre a morte – a ênfase que colocamos no “morrer com dignidade” – mostra como é importante que a vida termine apropriadamente, que a morte seja um reflexo do modo como desejamos ter vivido (2003, p. 280).

5 Princípio da autonomia de vontade

Conceitua-se este princípio, à luz do tema deste trabalho, como sendo a decisão que o próprio paciente, idoso ou não, possa vir a ter em relação às decisões sobre qualquer tipo de tratamento médico. A liberdade que o indivíduo tem para expor sua vontade é a principal característica deste princípio e o principal requisito para realizar as DAV da Resolução n. 1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM). Para Kant (2011, p. 99) “a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir”.

Os princípios da dignidade da pessoa humana e da autonomia de vontade estão *pari passu* para melhorar o bem-estar do paciente idoso e não podem ser analisados separadamente. “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças a qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer)” (KANT, 2011, p. 90). O ser humano deve encontrar dentro de si o próprio móbil de seu agir. Se o homem é condicionado ou movido por princípios empíricos ou motivações passionais, ele não é livre. Liberdade e racionalidade são indissociáveis, para que se possa agir eticamente, libertando-se da escravidão das ações passionais e do agir antiético.

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo como inteligência (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como

pertencendo ao mundo inteligível; tem, por conseguinte, dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e, portanto, de todas as suas ações: o primeiro; o segundo, como pertencendo ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão (KANT, 2011, p.109).

A liberdade e o poder de escolha dos seres humanos são fundamentais para que, também, na dimensão da saúde e da dignidade do morrer haja respeito. Mesmo onde não há vontade expressa ou falta de consenso, o médico poderá se dirigir a órgãos colegiados de assessoria ética dos hospitais, que têm prerrogativas para assessorá-lo. Assim, a Resolução n. 1.995/12 assegura que, em casos nos quais não são conhecidas as DAV, quanto aos procedimentos terapêuticos finais da vida de uma pessoa, deve-se:

§ 5º. Não sendo conhecidas as diretivas antecipadas de vontade do paciente, nem havendo representante designado, familiares disponíveis ou falta de consenso entre estes, o médico recorrerá ao Comitê de Bioética da instituição, caso exista, ou, na falta deste, à Comissão de Ética Médica do hospital ou ao Conselho Regional e Federal de Medicina para fundamentar sua decisão sobre conflitos éticos, quando entender esta medida necessária e conveniente (CFM, 2012).

Percebe-se que a Resolução do Conselho Federal de Medicina de 2012 foi muito sábia e democrática ao colocar em cena, também, a presença de outros órgãos e conselhos, para ajudar a tomar decisões e elucidar dúvidas, pois se sabe que, quando tomadas de decisão partem de um diálogo e passam por instâncias deliberativas que são formadas por várias pessoas, elas ganham legitimidade maior, e bom senso e respeito às normas se tornam maiores.

Conclusão

Diante do estudo desenvolvido neste artigo, conclui-se que as DAV, mesmo ainda não sendo uma legislação específica vigente no marco jurídico do Estado brasileiro, estão resguardadas pela Resolução n. 1.995/12 do CFM que, apesar de ter um valor apenas administrativo, já é um sinal de que se avançou, positivamente, nessa matéria. Assim, todo e qualquer paciente,

principalmente idoso que tenha plena lucidez e discernimento poderá fazer suas DAV, em caso de uma enfermidade incurável.

Ao expor sua vontade final nas DAV, os pacientes idosos estarão expressando toda sua autonomia de vontade, para escolherem o melhor tratamento ou procedimento que queiram. Necessário se faz que o idoso, ao decidir em elaborar as DAV, deverá fazer o registro em cartório perante um notário, para que traga segurança jurídica, quando necessitar usá-las.

Viu-se, mais uma vez, por meio deste trabalho, a importância da reflexão bioética e do biodireito nas situações que envolvem a vida humana. A bioética delimitando as condutas moralmente relevantes na medicina, e o biodireito cuidando das normas valorativas de direito estão, cada vez mais, ganhando espaço na vida das pessoas e da sociedade. O paciente terminal idoso é portador de direito no nosso ordenamento jurídico e, portanto, deverá dispor de sua autonomia, da melhor forma que desejar. Somente assim, resguardando esse direito, poderá se dizer que o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana está sendo respeitado efetivamente.

Sabe-se que esse tema é ainda novo nos debates acadêmicos, na literatura científica e, sobretudo na vida das pessoas, assim, também, exige um olhar mais atento e cuidadoso dos parlamentos, do Judiciário e das autoridades públicas, para dirimir eventuais lacunas na aplicação dessa Resolução. Sabe-se que há ainda um longo caminho prático e teórico a percorrer, antes de se dar uma palavra final sobre esse tema, mas há uma certeza: a sociedade e os legisladores brasileiros devem olhar para os idosos com atenção mais humanizada, não como um simples objeto. Deve-se aos idosos o máximo respeito, porque no passado foram úteis e agora, que se encontram no fim da vida ou na última etapa da existência humana, mais do que nunca todo zelo é necessário; têm o direito de morrer com dignidade e, sobretudo, de ter sua vontade respeitada.

Por fim, conclui-se que as DAV, da Resolução n. 1.995/12 do Conselho Federal de Medicina (CFM), são importante avanço em nosso País, carente de marcos jurídicos que preservem a dignidade das pessoas; as DAV visam a assegurar, quando bem fundamentadas e aplicadas, ao paciente idoso que tenha o final da vida com dignidade e respeito. Assim, os pacientes idosos ficam resguardados de serem submetidos a tratamentos desumanos e degradantes, muitas vezes contra a sua vontade.

Referências

- BENTO, Luis Antonio. **Bioética: desafios éticos no debate contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (CFM). **Resolução CFM n. 1995/2012**. Disponível em: http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/cfm/2012/1995_2012.pdf. Acesso em: 2 jan. 2020.
- CAÚLA, Bleine Queiroz; PAULA, Bruna Souza. A liberdade de escolha de tratamento médico pela pessoa idosa à luz da Dignidade da Pessoa Humana: o papel da família, do cônjuge, do Estado e do médico. 2008. *In*: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 19., 2010, Fortaleza – CE. **Anais [...]** Fortaleza, 12 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3981.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- DADALTO, Luciana. **Testamento vital**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.
- DADALTO, Luciana; TUPINAMBAS, Unai; GRECO, Dirceu Bartolomeu. Diretivas antecipadas de vontade: um modelo brasileiro. **Rev. Bioética**, v. 21, n. 3, p. 463-476, 2013 Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1983-80422013000300011>. Acesso em: 20 maio 2020.
- DINIZ, Maria Helena. **O Estado atual do biodireito**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.
- DWORKIN, R. M. **Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FARIAS, Cristiano Chaves de; ROSENVALD, Nelson. **Curso de direito civil**. 17. ed. Salvador: Jus Podivm, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. II.
- JUNGES, José Roque. **Bioética: perspectivas e desafios**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- KANT, I. **A Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa, PT: Edições 70, 2001.
- KUTNER, L. Due process of euthanasia: the living will, a proposal. **Indiana Law Journal**, v. 44, p. 539-554, 1969.
- NALINE, José Renato. **Curso de bioética Adriana Maluf**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2013. p. 425.
- NERI, Anita Liberalesso. **Palavras-chave em gerontologia**. 3. ed. São Paulo: Alínea, 2008.
- PESSINI, Leocir. Distanásia: até quando investir sem agredir? **Bioética**, v. 4, n.1, p. 1-11, 2009. Disponível em: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/394/357. Acesso em: 29 maio 2020.
- SILVA, Ivan de Oliveira. **Biodireito, bioética e patrimônio genético brasileiro**. São Paulo: Pillares, 2008.

2

Uma perspectiva cristã para o sentido da vida diante do sofrimento humano

Gerson Bartelli*

Pensar a questão do sentido do sofrimento humano não é uma tarefa simples. Muito já se falou sobre esta realidade desde os tempos bíblicos, basta ler o livro de Jó na Bíblia. Daquele tempo até hoje, a pergunta percorrida é a mesma: Por que se sofre? É possível encontrar um sentido? Este artigo quer ser uma luz para esta interrogação. Não se quer trazer respostas, mas iluminar esta realidade, apresentando, no final, alguns elementos que, talvez, consigam oferecer sentido para esta realidade. De maneira simples, em dois momentos, serão apresentadas, primeiramente, algumas raízes do sofrimento humano e, no segundo momento, algumas luzes que ofereçam um caminho para a possibilidade de sentido, diante do sofrimento.

1 Raízes do sofrimento

Discorrer a respeito do sofrimento humano leva à pergunta sobre a origem do mal. A questão do mal é correlativa à questão do sofrimento, da morte e do pecado. Pessoas sofrem por um mal cometido, por um mal sofrido ou por medo da morte.¹ A busca por uma possível resposta ao enigma do mal provocou muitos filósofos e teólogos, mas todos se depararam com a existência de um mal que transborda a compreensão humana, não tendo explicação nem razão de ser, o mal que faz sofrer o inocente. Muitas foram as perguntas: Qual a origem do mal? Por que fazemos o mal? O que devemos fazer contra ele? Por que sofremos? Por que eu sofro e não o outro?

As reflexões sobre a origem do mal foram, por muito tempo, submetidas a argumentações de caráter lógico, resultando na busca de coerência entre um Deus que é onipotente e bom e a existência do mal. Algumas reflexões propuseram o mal na mesma ordem de Deus, apontado para uma ambivalência do sagrado, em que tanto o mal como o bem teriam origem no mesmo Deus;² outras buscaram entender o mal enquanto necessário para a harmonia do

* Padre da Diocese de Caxias do Sul e mestrando do PPG/Fil – UCS.

¹ RICOEUR, Paul. **O Mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas, SP: Papirus, 1988. p. 25.

² *Ibidem*, p. 21.

mundo, ou, ainda, propuseram a existência de um mal radical, entendido como aquilo que não deve ser. E, mais, o mal, por vezes, foi considerado como o lado demoníaco de Deus ou da sua cólera. Houve, também, a tentativa de afastar uma dimensão sagrada do mal, entendendo-o como um “problema-do-mundo, enquanto fruto do funcionamento autônomo de suas leis, incluídas as humanas”.³

Muitas dessas tentativas de responder à pergunta sobre a origem do mal entraram em choque com o pensamento cristão que compreende a origem da vida como essencialmente boa. Contudo, permanece até hoje o desafio de pensar o mal, enquanto sofrimento humano.

1.1 Raiz ontológica: finitude e mortalidade

Nas primeiras narrativas que abordaram a questão da origem do mal, apresentaram-no a partir da ideia do mal cósmico, entendido, por meio das narrativas mitológicas, tal como a de Adão e Eva no Paraíso. Porém, essas narrativas, por serem versadas numa perspectiva universal, não conseguiram explicar o mal, a partir da condição humana individual.⁴ Pois existe um mal decorrente de fatos individuais e não somente coletivos, como resultado da própria condição humana, da sua finitude.⁵

O ser humano é finito porque está situado em espaço e tempo definidos. É finito por ser criatura. A finitude faz parte do seu ser. Não há como fugir dessa condição humana. Por mais que a pessoa tenha a capacidade de transcendência, ela não deixa de ser finita. Do ponto de vista da antropologia, o ser humano é caracterizado, na condição expressiva de seu existir, como ser finito e situado no mundo.⁶ Essa situação e finitude são marcadas pela presença

³ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Esperança apesar do mal**. A ressurreição como horizonte. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 129.

⁴ RICOEUR, *op. cit.*, prefácio, p. 9.

⁵ Na perspectiva cristã, o mal não está presente propriamente na finitude humana, caso contrário, a pessoa seria má por natureza, e não o é. A finitude tem relação com a integridade humana, rompida com o pecado original, daí ser entendida como uma raiz do sofrimento. Não se quer afirmar que a finitude seja um mal em si mesmo; muito pelo contrário, ela é boa, porém ela põe o ser humano numa condição existencial frágil, limitada e provisória, passível ao mal.

⁶ Para Vaz, “o ser humano se encontra primeiramente numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência*; essa ‘situação’ metafísica reflete-se numa *situação cósmica* resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as coisas; e numa *situação histórico-social*

no mundo, enquanto ele é ser-no-mundo (natureza), ser-com-os-outros (sociedade) e ser-em-si (eu na presença de mim mesmo).⁷ Assim sendo, será enquanto ser finito e situado, que o sujeito no seu desafio e na sua tarefa, nunca acabada, de autorrealização, se autoexpressará livremente como pessoa.⁸

O sujeito influencia o mundo e ao mesmo tempo é influenciado por ele. Assim, é permitido afirmar que, hoje, a cultura individualista influencia o sujeito, reduzindo-o a simples indivíduo atomizado, isolado. E, ao mesmo tempo, a disputa dos interesses individuais acentua essa atomização dos sujeitos. Corroborando essa situação, a técnica está tornando os relacionamentos humanos cada vez mais objetivos e ambiciosos.⁹

Esta objetividade nas relações humanas que a técnica produz gera insegurança e medo. Essa sensação de insegurança dissolve a perspectiva de futuro. Vive-se apenas para o presente. Disso, decorre um empobrecimento das relações humanas, passando a fins materiais e não mais comunitários. Dessa forma, corre-se o risco de reduzir o sujeito a mero meio e não mais a um fim em si mesmo. A dimensão de finitude acaba por ser vivida isoladamente, torna-se angustiante. “Tem sido observado que a ansiedade da morte aumenta com o aumento da individualização e que os povos nas culturas coletivistas são menos dados a este tipo de ansiedade.”¹⁰ Surge, então, o

entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma condicionante da presença do sujeito em face da transcendência e do mundo” (VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia V*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 159).

⁷ VAZ, H. C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 145.

⁸ Em relação à experiência que o sujeito tem na sua situação finita no mundo, tem-se o seguinte esclarecimento: “Todos os atos do homem são atos pelos quais ele realiza a sua existência no sentido de alcançar a mais perfeita realização de si mesmo. Todas as experiências que o homem faz de si mesmo estão orientadas no sentido de alcançar a sua unidade existencial [...] O homem realiza sua própria existência quando compreende suas experiências não mais como experiências do ser como dado, nem como experiências de realidades em face das quais se situa, mas experiências orientadas no sentido de alcançar a experiência do próprio ser (auto-afirmação)” (BRUNELLI, Marilene R. de Mello. Recensão da obra de VAZ, H. C. de Lima. *Antropologia Filosófica II. Síntese*, v. 20, n. 61, p. 277-280, 1993).

⁹ O sacrificar-se pelo outro se tornou uma ação desapercibida no meio social. A competitividade que o mercado inspira tornou-se um divisor de pessoas, rebaixando o sentido de colaboração mútua e trabalho de equipe, em nome de um esquema temporário que tem seu sentido até que é útil. Os problemas sociais estão sendo individualizados, desaparecendo aos poucos as possibilidades de uma segurança existencial fundada em alicerces coletivos (BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 8-20).

¹⁰ TILLICH, Paul. **Coragem de Ser**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 33.

medo da morte, o medo da solidão, o medo de sofrer e outras incontáveis síndromes. É o mal sendo manifestado na finitude humana.

Diante da possibilidade da morte, o ser humano sente-se incomodado por ela. Sente dificuldade para administrar a questão, principalmente quando atinge alguma pessoa próxima ou familiar. Nestes momentos, pensa-se na morte, mas logo se buscam subterfúgios para esquecê-la. Pois a morte pode significar, para muitos, a falência de tudo o que foi construído neste mundo. A morte pode despertar a pergunta sobre o sentido da vida.

É justamente essa vontade de sentido que hoje se encontra amplamente frustrada. Cada vez mais o ser humano moderno é acometido de uma sensação de falta de sentido, que geralmente vem acompanhada de uma sensação de 'vazio interior', aquilo que descrevi e denominei de 'vazio existencial'. Manifesta-se principalmente através de tédio e indiferença. Neste sentido, o tédio representa uma perda de interesse pelo mundo, enquanto a indiferença significa uma falta de iniciativa para melhorar ou modificar algo no mundo.¹¹

O sistema atual de consumo a todo custo cria necessidades artificiais para serem satisfeitas. Enquanto isso, o ser humano se esquece da necessária pergunta sobre o sentido da vida. Torna-se frustrado, pois o consumo não o satisfaz existencialmente. Não obstante, a humanidade sente a necessidade de criar artifícios que favoreçam o esquecimento dessa realidade.¹²

Um dos artifícios criados é o ritmo frenético da vida. Acelerar a vida para não pensar muito nela. O ser humano cada vez mais quer a agitação para poder distrair seu pensamento e direcioná-lo para algo mais fútil.¹³ O ser humano, incapaz de curar a morte, resolveu, a fim de ser feliz, não pensar mais nela.¹⁴ É mais fácil suportar o peso da morte não pensando nela.¹⁵ Por consequência, quando o medo da morte é afastado pelo seu esquecimento,

¹¹ FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. 10. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007a, p. 100.

¹² BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 121.

¹³ "Nossa atenção é chamada para observar 'os sete sinais do câncer' ou 'os cinco sintomas da depressão', ou para exorcizar o espectro da pressão alta, do nível alto de colesterol, do estresse ou da obesidade. Em outras palavras, buscamos alvos *substitutos* sobre os quais possamos descarregar o medo existencial excedente que foi barrado de seus escoadouros naturais, e encontramos esses alvos paliativos ao tomarmos cuidadosas precauções..." (BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 17).

¹⁴ "Todo mundo tem a certeza da completa perda do eu que a extinção biológica implica" (TILLICH, Paul. **Coragem de ser**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 33).

¹⁵ BAUMAN, *op. cit.*, 2005, p. 122.

outros medos são produzidos, entre eles o medo de viver. O segredo agora é buscar sempre algo novo, para não ficar velho. Progredir é o único sentido prático para a vida.¹⁶

Outra possibilidade é pensar um mundo ideal sem o mal. Na cultura indígena, de modo especial, os índios Guaranis, alimentam a crença de que a vida é uma longa caminhada na esperança de encontrar uma terra onde não há mal, com ricas caças e terras férteis, onde poderiam viver livremente seu autêntico modo de ser. Diante dessa crença, surge um dilema: Se a finitude é uma das raízes do mal, como pode haver uma terra sem males, aqui e agora?

Como contraponto a esta crença indígena, Queiruga afirma que não é possível um mundo sem mal, pois “a raiz última do mal, sua condição de possibilidade, situa-se na finitude, e esta se identifica com a própria existência. De outro modo, o mundo simplesmente não poderia ser, pois Deus não poderia dá-lo todo sem fazer um deus”.¹⁷ Assim, vemos uma correlação entre finitude e existência do mal. A criação não pode ser de outra forma senão finita e, com isso, passível de mal. Essa finitude está aberta à realização, não é uma finitude encerrada em si mesma. Ora, “o mal físico ou mal moral, a experiência mostra que, enquanto há um mundo em realização, sua dura aparição foi, é e será inevitável”.¹⁸ Nessa perspectiva, pensar um mundo sem males seria entrar numa contradição sem sentido. Seria “pensar em um mundo finito-infinito”.¹⁹

A pergunta inquietante permanece: Se o mundo foi criado por Deus, feito por Ele finito, por que então Deus permite o mal no mundo? Este é um dos maiores paradoxos, um Deus infinitamente bom que cria e contempla que tudo era bom (*Gn* 1,25), mas que pela finitude da sua criação possibilita a entrada do mal. Em última instância, para essa iniquidade, embora pareça uma fuga ou uma falta de argumentos para a questão, pode-se afirmar que só “uma fé viva compreende por instinto que, se há mal no mundo, não é porque Deus o queira ou o permita, senão porque *não pode ser* de outra maneira: em última instância, resulta inevitável”.²⁰ Diante da tremenda iniquidade do mal, pode-se afirmar que essa realidade em nada afeta as características de Deus, bondade e

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹⁷ QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸ *Ibidem*, p. 135.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Esperança apesar do mal**. A ressurreição como horizonte. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 137.

onipotência, visto que o mal não é seu querer, mas resulta inevitável.²¹ Não obstante, a ideia de onipotência de Deus deve ser entendida a partir do seu amor, enquanto confiança e esperança, e não na forma de poder exercido sobre alguém ou sobre uma realidade.

1.2 Raiz cultural: a “insignificação” do humano e o vazio existencial

O ser humano, atualmente, tende a não possuir referenciais fixos, tudo deve ser flexível e muito volátil, acentuando-se a necessidade do consumo e do prazer. A vida humana tornar-se-ia apenas mais um objeto passível de manipulação e de consumo. Em meio a muitas situações do cotidiano, vidas nascem e desaparecem sem que ninguém perceba.²² A vida, além de ser transitória, tornou-se, por vezes, insignificante.²³ Uma mercadoria a ser comprada e vendida.

Na supervalorização do consumo, em que o mercado regula a durabilidade daquilo que é produzido, também as relações humanas tornam-se reguladas e determinadas, a partir da sua durabilidade. A pessoa passa a ter valor, isto é, tem valor enquanto útil, depois perde seu sentido de existir. Assim, “somos consumidores numa sociedade de consumidores”,²⁴ somos ao mesmo tempo consumidos. Este novo estilo de vida resulta num sentimento de falta, por não preencher de forma suficiente a vida pessoal. “Os relacionamentos se destacam pela fragilidade e superficialidade”.²⁵ Emerge deste novo ambiente vital o medo de ficar só, indefeso e infeliz.²⁶

Com a globalização de tudo, o livre-comércio de mercadorias e de capital faz com que tudo o que aconteça num determinado país tenha consequências nos demais, ou seja, o bem-estar de um lugar nunca é inocente em relação à

²¹ *Ibidem*, p. 139.

²² “Se a vida pré-moderna era uma recitação diária da duração infinita de todas as coisas, com exceção da existência mortal, a vida líquido-moderna é uma recitação diária da transitoriedade universal.” O que é útil hoje amanhã será refugio. “Nada é necessário de fato, nada é insubstituível.” Tudo o que nasce já está destinado de uma hora para outra desaparecer e virar refugio. “A modernidade líquida é uma civilização do excesso, da superfluidade, do refugio e de sua remoção” (BAUMAN, *op. cit.*, 2005, p. 120).

²³ Frankl analisa que a vida humana em tempo de insignificância torna-se insuportável. Em muitos lugares da sociedade, repete-se, de forma mascarada, o que se viveu no campo de concentração, faz-se do ser humano apenas um número. Vemos isto nos presídios, em repartições públicas, etc. Assim, a identidade pessoal transforma-se em um número. Dia após dia, fazemos isso sem nos darmos conta do objetivo da vida.

²⁴ BAUMAN, *op. cit.*, 2005, p. 151.

²⁷ *Ibidem*, p. 159.

²⁶ *Ibidem*, p. 157.

miséria de outro. Desse modo, em efeito cascata, globalizaram-se as injustiças, os conflitos e a violência. O ser humano encontra-se aterrorizado por ser vulnerável. Diariamente, é confrontado com forças que não consegue controlar nem entender totalmente. Contraditoriamente, se encontra inseguro e, ao mesmo tempo, feliz por formular ideias ilusórias que lhe dão conforto.²⁷ O sentimento de insegurança e o medo assombam a todos. Os grandes muros das casas, as empresas de segurança particular, os carros blindados e outras formas de aparente segurança demonstram essa insegurança, camuflada de segurança.²⁸ Diante desta realidade, a resposta imediata é o isolamento de tudo o que pode gerar insegurança, num gesto defensivo,²⁹ em estado de alerta à sensação de suspeita em relação às pessoas e suas intenções. Com isso, é constante a recusa dos laços comunitários, justamente pela indisposição de firmar relações confiáveis de longo prazo. A superficialidade e a contingência das relações resultam num esforço individual, solitário e de autoajuda, simplesmente de acordo com seus interesses individuais.³⁰

Constata-se, nos grandes centros urbanos, um número relevante de pessoas que não suportam mais seu sofrimento. Tem-se nos últimos anos um acentuado aumento no número de suicídio.³¹ Por vezes, esse sentimento provém duma cultura que prioriza a busca do prazer e do não sofrimento, focando na satisfação instantânea das necessidades.³² Metaforicamente, este sofrimento pode ser interpretado como um *óleo viscoso* (expressão de Bauman) que recobre a pessoa, tornando-a incapaz de soltar-se dele, até ela se cansar e entregar-se a ele. Sabe-se que algo faz mal, mas, mesmo assim, entrega-se a ele.

O mal, enquanto mal sofrido, pode ser entendido como sinônimo da violência contra a pessoa. Fazer do ser humano um objeto é violentá-lo, esvaziá-lo de sentido, torná-lo insignificante. Reduzir as relações humanas em

²⁷ BAUMAN, *op. cit.*, 2007, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.

²⁹ “Na ausência de conforto existencial as pessoas tendem a se concentrar na segurança ou na sensação de segurança” (BAUMAN, *op. cit.*, 2007, p. 16).

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

³¹ De acordo com relatórios da OMS, os índices de suicídio têm aumentado significativamente entre de 2010 até hoje. Cerca de oitocentas mil pessoas cometem suicídio por ano. Para mais dados ver: Disponível em: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>. Acesso em: ago. 2020. Outro estudo de 2019 chega a afirmar que a cada 40 segundo há um suicídio. Disponível em: <https://www.who.int/es/news-room/detail/09-09-2019-suicide-one-person-dies-every-40-seconds>. Acesso em: ago. 2020.

³² BAUMAN, *op. cit.*, 2005, p. 76.

relações de consumo é um ato violento contra a humanidade, tratando-a como meio e não como fim em si mesmo. Na sociedade de consumo, não há espaço para projetos duradouros, o único futuro é o próprio presente. A fim de aumentar o consumo, a cultura do descarte e do provisório é promovida como a moda do momento.

Nesta cultura do *upgrade*, é exigida a capacidade de adaptação aos meios e às circunstâncias. O desempenho pessoal é medido pela performance.³³ Fator para a felicidade e o sucesso é estar em contínuo processo de mudança, abrindo mão de princípios e valores para se adequar às exigências de mercado, focado meramente no consumo. Como resultado, para ser feliz é preciso o carro do ano, o *smartfone* mais atualizado, postagens nas redes sociais sempre atualizadas, sempre com a melhor aparência possível.³⁴

Nesse movimento de contínua adaptação, flexibilidade e consumo, muitas pessoas não conseguem atingir as condições necessárias, resultando, então, uma nova “classe social”: a dos refugados, pessoas excluídas do convívio social. Esta tendência é identificada como uma espécie de *darwinismo social*, em que, na busca de estabelecer uma ordem social, algumas pessoas são classificadas como inaptas ou indesejáveis, pelo fato de não serem capazes de se adaptar aos padrões sociais estabelecidos.³⁵ Como consequência desse movimento de exclusão social, encontra-se um grande índice de pessoas jogadas à sarjeta, sem dinheiro, sem comida, sem tudo, vivendo num submundo.

Fica uma importante interrogação: O que fazer diante desta realidade? A resposta é: ninguém está preparado para enfrentar essa crise de sentido do ser humano. Pois “não há mais fórmulas secretas, receitas para preencher o vazio”.³⁶ O destino é mistério, e a escolha é dolorosa. Há uma indefinição dos fins e, às vezes, desperta uma sensação irrealista, em que os fins se dissolvem e se desvanecem antes de alcançá-los.³⁷ Essa sensação, quase num cenário de filme apocalíptico, pode gerar frustração e desespero.

Por fim, o estado de insignificância e vazio conduz o ser humano à privação de sentido e a inconsistência. Inserido e circunscrito nesse mundo, a pessoa supõe que, por de trás de uma situação de sofrimento, vem outra, numa

³³ Sobre a questão da sociedade de performance, ver a interessante análise feita por: HAN, Byung-chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

³⁴ BAUMAN, *op. cit.*, 2007, p. 111.

³⁵ BAUMAN, *op. cit.*, 2005, p. 13.

³⁶ *Ibidem*, p. 24.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

espécie de círculo vicioso. Assim, diante dessa situação, se tem possibilidades: ou se desespera, ou torna-se indiferente, ou, ainda, pode tomar uma atitude de esperança e começar a viver um estilo de vida distinto do atual.

1.3 Raiz moral: crime e castigo

Continuando neste caminho de análise dos aspectos a respeito das raízes do mal, uma contribuição a se destacar é a de Santo Agostinho, entendendo o mal numa perspectiva moral. “A solução agostiniana, que nega a substancialidade ao mal, assinalando-o como privação, como procedente da finitude do ser criado e como resultado possível da nossa liberdade, dá ao mal uma dimensão moral.”³⁸ Negando a substancialidade do mal, Agostinho salva a natureza humana como essencialmente boa. O mal torna-se carência de bem físico (caráter imperfeito da criatura) ou bem moral (desvio desejado da vontade). Assim, o ser humano não pratica o mal propriamente dito, mas deixa de fazer o bem que devia. O mal é entendido a partir do *mau* uso do livre-arbítrio. O livre-arbítrio não é mal em si mesmo, mas a sua escolha pode tornar-se má. Isto é, o mal moral é uma desordem, um defeito de conveniência entre o exercício da liberdade e o próprio ser humano; é um acidente.³⁹ Ontologicamente, há uma diferença entre criador e criatura, acarretando a possibilidade de decair em um nada, em relação ao criador.⁴⁰

Pode-se distinguir duas variantes sobre o mal moral: o mal cometido, enquanto crime; e o mal recebido, enquanto castigo. Se alguém comete um crime imediatamente, de acordo com sua cultura, recebe um castigo, estabelecendo-se uma punição da culpa, na busca de expiar o mal realizado. “O mal moral designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão.”⁴¹ Imputar significa dar a responsabilidade a uma pessoa pelo ato cometido. A acusação caracteriza o ato exercido como uma transgressão do que é moralmente concebido. A repreensão é o castigo expiatório, entendido como uma punição pelo ato cometido. No castigo, exerce-

³⁸ RICOEUR, Paul. **O mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas, SP: Papirus, 1988. Prefácio português.

³⁹ BERARDINO, Angelo Di. (org.) **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 872. Verbetes: MAL.

⁴⁰ “Em virtude desta deficiência [distância ôptica entre criador e criatura], torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam ‘declinar-se’ longe de Deus e ‘inclinarem-se’ em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada” (RICOEUR, *op. cit.*, p. 32).

⁴¹ *Ibidem*, p. 23.

se, de certa forma, um tipo de violência, por exemplo, a privação de liberdade pelo crime cometido.

O crime, geralmente, remete-se a um mal individual ou a algum grupo isoladamente, em que cada pessoa recebe o castigo pelo mal realizado. Este castigo deve ser medido para que seja à proporção do mal cometido, numa retribuição individual.⁴² Um crime sempre é culpável e punível, isto é, sempre deve haver alguém para assumir a culpa e, ao mesmo tempo, para receber uma punição, como um efeito sanativo, reparatório diante daquele que foi lesado pelo crime. Neste movimento entre crime e castigo, cria-se um círculo vicioso de dons violentos, na fórmula inversa da mitologia greco-romana das *três graças*, aqui o *doador* é o criminoso; aquele que *recebe* é a vítima, o qual *retribui* com um castigo proporcional ao mal cometido.⁴³ Desse movimento surge o problema da justiça como retribuição, “olho por olho, dente por dente”.

O círculo dos dons violentos cria sofrimentos inacabáveis, pois a retribuição, como castigo pelo crime exercido, não apaga o mal cometido, apenas o recria. Por exemplo, o sistema penitenciário, ao invés de reabilitar, de humanizar, tende, contraditoriamente, a desumanizar. Esses ambientes, cada vez mais desumanizadores, incentivam o aumento da violência. O que poderia ser um remédio acaba sendo um veneno. Afirma Ricoeur: “Uma causa principal de sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, fazer mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar outrem, logo, é fazê-lo sofrer”.⁴⁴ O mal não pode ser retribuído com outro mal. Só algo desmedido pode romper o mal. Algo absurdo que escape desse círculo vicioso de violência, e que não possibilite uma resposta violenta. Um remédio que rompa com esse círculo de dons violentos e crie um novo círculo de dons de paz, que recree a vida onde ela se extinguiu ou está ameaçada.

A resposta, para romper o círculo vicioso da retribuição entre crime e castigo, está no “perdão e na experiência do poder curativo do perdão”.⁴⁵ No perdão, rompe-se aquela ideia de vingança “retributiva”, pois o perdão não faz parte do círculo dos dons violentos. Se existir o perdão, a violência termina, o

⁴² “As primeiras respostas filosófico-teológicas apoiam-se na ideia de retribuição do mal cometido individualmente” (RICOEUR, *op. cit.*, p. 9).

⁴³ Reflexão realizada a partir da disciplina de Teologia da Graça, ministrada pelo Prof. Dr. Luis C. Susin, em 2011, na PUCRS.

⁴⁴ RICOEUR, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁵ SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus**. Deus e a criação. São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquém, 2003. p. 122.

círculo é rompido. O perdão não é merecimento ou conquista, é simplesmente doado a alguém. O ato de perdoar não é exato nem medido, ele não tem lógica. Rompe as expectativas “juridicistas”. O perdão desarma as leis retributivas. “Perdoar significa abrir mão de um direito de ordem e de devolução do mal. Perdoar é o que diz o verbo etimologicamente: perder e perder-se, doando o bem a quem não o merece, e diferindo o mal sem merecimento.”⁴⁶ Com o perdão, como ponto de partida, o círculo dos dons iniciado não será mais violento, mas de paz. O sofrimento, por um mal exercido, poderá cessar, pois não se está mais doando sofrimento como retribuição, mas doando perdão que recria e humaniza a pessoa. No perdão não há vencedores nem vencidos, abrindo a possibilidade de recomeçar a relação corrompida pela violência. “Humanamente, o perdão é tão ou mais doloroso que o próprio mal que perdoa, e também afunda no mistério desmedido do sofrimento.”⁴⁷

Porém, há uma desproporção entre o mal moral cometido e o mal sofrido inocentemente. Por que este e não aquele? Por que uma criança sofre? Esta questão eleva o mal a um enigma ainda maior e mais complexo. O sofrimento do inocente transborda a compreensão da simples razão humana.

1.4 Sofrimento inocente

Uma pessoa inocente é alguém que, por sua condição, não oferece mal algum para outrem. É destituída de qualquer malícia ou de interesses diante de uma determinada situação. O inocente é alguém sem culpa, sem uma situação concreta para acusá-lo; encontra-se ausente de delitos, portanto.

Um exemplo conhecido de inocente sofredor é encontrado nos relatos bíblicos no livro de Jó, pessoa apresentada como alguém reto em seu agir e que sofre sem saber a razão. A grande contribuição dessa narrativa é a distinção entre pecado e sofrimento. “A teologia do livro de Jó representa *uma etapa decisiva* e, em muitos aspectos, Jó continua sendo ‘nosso contemporâneo.’”⁴⁸ No entanto, este exemplo de vida dá uma resposta ainda parcial, ficando no meio do caminho, mostrando que a doutrina da retribuição não corresponde a toda realidade. Falta, no entanto, uma nova perspectiva que rompa com a lógica da retribuição.⁴⁹ Este é o desafio diante do inocente, não há culpabilidade, não

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁸ QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁹ *Idem.*

há crime, não há castigo. A lógica da retribuição não corresponde à sua realidade.

O sofrimento do inocente é a face mais misteriosa do mal. É o mistério da iniquidade explicitamente vivido, sem proporção ou merecimento. É caracterizado pela perda de controle do sofrer, é desmedido, uma “maligna alteridade”, que conduz o ser humano para aonde não quer ir.⁵⁰ Este sofrer escapa da relação de causa e efeito. A causa é desconhecida, e seu efeito é desproporcional. Nesse sentido, o sofrer do inocente é absurdo. O sentimento de impotência diante do sofrimento é angustiante e desmedido. O inocente se encontra numa situação de profundo e obscuro mistério, nu e cru, “inabarcável” no âmbito da ciência.⁵¹ Não há remédio para este sofrimento. “O mistério vira escândalo, [...] uma tentação à fé e o motivo por excelência para o ateísmo.”⁵² O sofrimento do inocente é um mal banal.⁵³

A consciência de ser inocente, frente à condição de sofrimento, conduz a pessoa a buscar a razão. Esta, por sua vez, nem sempre é concreta e possível de ser compreendida. Este momento de profunda interrogação, sobre as razões do sofrer, pode conduzir ao desespero, pois frente ao imediatismo dos tempos atuais, este tipo de sofrimento escapa, extravasa a objetivação e a concretude da situação.

Exemplos, deste tipo de sofrimento encontram-se desde Jó, passando Jesus Cristo, até os leitos de hospitais. De Jó até hoje a pergunta permanece: Por que eu estou sofrendo? Jó acredita na possibilidade de existir sentido no sofrimento, compreendendo que seu sofrimento não era uma retribuição de Deus. Jó percebeu que Deus não evita o sofrimento humano. O mal surge como uma condição humana. Se, por vezes, ele não se apresenta vencido “não é porque Deus não queria fazer mais, mas porque nas condições da história isso não é possível, *da mesma forma que* não lhe foi possível livrar Jesus do cálice da paixão”.⁵⁴

⁵⁰ SUSIN, *op. cit.*, p. 119.

⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

⁵² *Idem*.

⁵³ “A expressão *banalidade do mal*, entretanto, não é um conceito: é uma espécie de adjetivo que indica a falta de *profundidade* e a inexistência de fundamentos para as ações. [...] O mal é *banal* por não possuir profundidade, nem raízes no íntimo do ser humano, mas podendo ser extremo em suas conseqüências” (SCHIO, Sonia M. A atualidade do mal através da perspectiva arendtiana. p. 135-152. In: CESCÓN, Everaldo; NODARI, Paulo C. (org.). **O mistério do mal**. Caxias do Sul: Educs, 2006. p. 149).

⁵⁴ QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 150.

A partir da experiência de Jó, pode-se interpretar o sofrimento do inocente como uma oportunidade, em que a tomada de consciência da própria situação pode conduzir a pessoa ao reconhecimento e ao reencontro da esperança na oração.⁵⁵ Jó não procurou culpados para seu sofrimento, nem se culpou. Jó não condenou a Deus, mas viveu a experiência de dialogar com Ele. O inocente sofredor tem no seu sofrer uma oportunidade de encontro e de diálogo com Deus.

“Todavia, como anota Paul Ricoeur, Jó acede ao mistério maior de Deus mediante a corajosa e sincera revolta e lamentação brotadas de seu sofrimento. [...] Diante do mal, o sentimento conduz aonde a razão não chega. Nenhuma doutrina é justa para com o sofrimento que se levanta em lamento. Ao excesso obscuro do mistério do sofrimento inocente somente o excesso transcendente, paradoxalmente luminoso de um mistério maior, pode ser digno de confiança e de entrega.”⁵⁶

O sofrimento do inocente é uma experiência do “mal injustificável”⁵⁷ e desproporcional. É absurdo. Este mal, que faz o inocente sofrer, é preciso pensá-lo como “um nada hostil a Deus, um nada não somente de deficiência e privação, mas de corrupção e de destruição”.⁵⁸ Pois, tudo o que é próprio da pessoa, principalmente, sua dignidade, muitas vezes, acaba sendo colocado em situações desumanizadoras.

O sofrimento do inocente “não é senão uma passagem, uma transição, um episódio entre uma luz e outra luz”.⁵⁹ Em muitos casos, aquele que sofre é portador de uma pequena esperança que dias melhores virão, que um dia o tratamento terminará, que um dia o câncer será curado.⁶⁰ A pessoa que sofre sabe que o sofrimento está aí e é muito difícil superá-lo, não há como negá-lo; mas sabe, também, que “não é um castigo divino, mas totalmente o contrário: representa o obstáculo que, opondo-se igualmente à criatura e ao impulso

⁵⁵ BALTHASAR, Hans Urs Von. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 30.

⁵⁶ SUSIN, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁷ QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁸ RICOEUR, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁹ BALTHASAR, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁰ “É importante saber: eu posso sempre continuar a esperar, ainda que pela minha vida ou pelo momento histórico que estou vivendo aparentemente não tenha mais qualquer motivo para esperar. Só a grande esperança-certeza de que, não obstante todos os fracassos, a minha vida pessoal e a história, em seu conjunto, estão conservadas no poder indestrutível do Amor e, graças a isso e por isso, possuem sentido e importância, só uma tal esperança pode, nesse caso, dar ainda a coragem de agir e de continuar” (BENTO XVI. *Spe Salvi*, n. 35).

criado que a sustenta, é aquilo que Deus ‘não quer’ e em cuja superação trabalha ele mesmo, apoiando e inspirando nosso esforço”.⁶¹ A pessoa que sofre inocentemente aprende a esperar para não se desesperar, por mais difícil que isso seja.

Diante dessa análise muitos são os desafios que surgem: afirmar a bondade e o poder de Deus apesar da finitude e da mortalidade; resgatar o verdadeiro sentido de pessoa humana, em sua dignidade; superar, por meio do perdão, a lógica retributiva entre crime e castigo; e, por fim, anunciar a esperança ao sofredor inocente.

2 Encontrar sentido na vida no sofrimento

A atitude de compadecer-se diante da pessoa que sofre é nobre, no entanto, não é suficiente; é preciso ir além: ajudar a pessoa a encontrar sentido para seu sofrimento.⁶² Esta etapa pode ser considerada a mais delicada e difícil de todas. Afinal, é possível oferecer sentido à vida para alguém que está sofrendo? Numa forma breve, pretende-se analisar alguns aspectos da logoterapia, a fim de apresentar elementos que possibilitam à própria pessoa, diante do sofrimento, encontrar um sentido para sua existência.⁶³

A logoterapia não pode impedir um sofrimento inevitável; mas pode evitar que a pessoa se desespere. [...] o desespero é causado pelo sofrimento no qual o sofredor não consegue encontrar nenhum sentido. O sofrimento em si não tem qualquer significado, mas nós podemos assumir atitudes significativas diante de situações que carecem de sentido.⁶⁴

Viktor Frankl, fundador da logoterapia, tem como ponto de partida sua própria experiência de sofrimento no campo de concentração, em sua raiz mais desumana e radical, durante a Segunda Guerra Mundial. Para ele, o

⁶¹ QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 78.

⁶² “O escândalo do mal assumiu em nossa civilização técnico-científica, gravíssimas proporções e por essa razão a questão do sentido da vida e da história humanas se tornou um problema central no fim do século xx.” (OLIVEIRA, M. A. A questão do mal e a totalidade do ser. p. 11- 44. In: CESCONE, Everaldo; NODARI, Paulo C.; PEREIRA, Leonardo I. (org.). *op. cit.*, p. 13).

⁶³ Teoria desenvolvida por Viktor Frankl, psicanalista vienense que, a partir de experiência do campo de concentração, passa a compreender a condição humana de forma diferente, criando a logoterapia como ferramenta de trabalho. Atualmente, a logoterapia é utilizada por muitos psicólogos no mundo inteiro e vem trazendo bons resultados, ajudando muitas pessoas a encontrarem um sentido para a própria existência.

⁶⁴ FABRY, Joseph B. **A busca do significado**. São Paulo: ECE, 1984. p. 71.

sofrimento é uma situação capaz de tomar conta da vida como um todo, isto é, aquele que sofre não consegue simplesmente ignorar sua situação. Não há como fingir e dizer que está tudo bem. De maneira alegórica, Frankl exemplifica:

O sofrimento do ser humano é como algo em estado gasoso. Assim como determinada quantidade de gás preenche um espaço oco sempre de modo uniforme e integral, não importando as dimensões desse espaço, o sofrimento ocupa toda a alma da pessoa humana, o consciente humano, seja grande ou pequeno este sofrimento. Daí resulta, que o 'tamanho' do sofrimento é algo bem relativo; resulta, ainda, que algo quase insignificante pode proporcionar a maior das alegrias.⁶⁵

Assim, não é possível medir o nível de sofrimento da pessoa, a partir da sua situação. A mesma situação pode adquirir, para diferentes pessoas, diferentes significados. Situações insignificantes para uma pessoa podem significar uma profunda dor para outra. Para Frankl, é o sujeito que concebe a significação à experiência. De acordo com a estrutura psíquica da pessoa, varia, também, a forma de conceber a realidade e dar a ela um significado. Por exemplo, para alguém que sofre com a solidão um simples abraço pode significar muito, pois recebeu um conforto, encontrando sentido naquele momento; para outra pessoa pode significar um ato pegajoso e sem sentido. Frankl ressalta que o sentido deve ser dado a cada momento, a cada situação da vida.

Diante da inevitabilidade do sofrimento que muitas vezes toma conta da vida, Frankl aponta a possibilidade de um "otimismo trágico", isto é, apesar da dor, da culpa e da morte existirem, ainda assim é possível "dizer sim à vida apesar de tudo".⁶⁶ Partindo do pressuposto de que o ser humano é dotado de uma capacidade de "transformar criativamente os aspectos negativos da vida em algo positivo ou construtivo", Frankl conclui que esse potencial permite: "1. transformar o sofrimento numa conquista e numa realização humana; 2. extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor; 3. fazer da

⁶⁵ FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. 24. ed. São Leopoldo, Sinodal, 2007b. p. 49.

⁶⁶ Essa ideia está baseada no dito nietzschiano de que quem tem uma razão de viver suporta todo e qualquer como viver.

transitoriedade da vida um incentivo para realizar ações responsáveis”.⁶⁷ A logoterapia conduz a pessoa a encontrar uma razão maior que o seu sofrimento para viver, colocando o sofrimento como um momento e não como algo eterno e sem saída. “O sofrimento de certo modo deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício.”⁶⁸ No entanto, esse sentido não está à pronta entrega, mas necessita ser encontrado na vida.⁶⁹ Ressalta-se que o sofrimento não é necessário para que a pessoa encontre sentido, mas sim, a pesar do sofrimento existir é possível encontrar sentido. A grande arte de viver está em “saber como sofrer”.⁷⁰

Para Frankl, a responsabilidade de encontrar sentido é pessoal. É uma decisão pessoal assumir a vida como ela é e enfrentá-la com coragem, numa atitude capaz de “transformar o sofrimento num mérito”.⁷¹ Este processo que a logoterapia propõe, supõe a existência de uma força interior capaz de superação, a saber, a resiliência.⁷² Assim, é possível para a pessoa, mesmo estando em situações desumanas de sofrimento, como em de Auschwitz, responder ao sentido que a vida exige. Existem situações em que a vida, como um todo, se torna sofrimento e, nestas situações, “sobreviver é encontrar sentido na dor”.⁷³ Como forma ilustrativa, numa perspectiva cristã, pode-se dizer que a busca de sentido na dor é a passagem da cruz à ressurreição.

Quando um homem descobre que seu destino lhe reservou um sofrimento, tem que ver neste sofrimento também uma tarefa sua, única, e original. Mesmo diante do sofrimento, a pessoa precisa conquistar a consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo dentro deste destino sofrido. Ninguém pode assumir dela o destino, e ninguém pode substituir a pessoa no sofrimento. Mas na maneira como ela própria suporta este sofrimento está também a possibilidade de uma realização única e singular.⁷⁴

⁶⁷ FRANKL, *op. cit.*, 2007b, p. 119. “A tríade trágica constituída de sofrimento, culpa e morte, também pode ser transformados em algo positivo, num mérito, quando são enfrentados com atitude e posturas corretas” (FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. 10. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007a. p. 90).

⁶⁸ FRANKL, *op. cit.*, 2007a, p. 101.

⁶⁹ FRANKL, *op. cit.*, 2007a, p. 82.

⁷⁰ FRANKL, *op. cit.*, 2007b, p. 125.

⁷¹ FRANKL, *op. cit.*, 2007a, p. 90.

⁷² Termo retirado da mecânica. Onde um material resiliente é aquele capaz de absorver o impacto com outro, se deformando, inicialmente, mas retornando ao seu formato original posteriormente. Quanto mais resiliente for o material, menos frágil será.

⁷³ FRANKL, *op. cit.*, 2007b, p. 8. (Prefácio escrito por Gordon W. Allport).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 77.

O sentido da vida é incondicional, não depende das condições do momento para se encontrar sentido. Tanto na felicidade como no sofrimento, a vida oferece um sentido. “O sentido da vida é um sentido incondicional, por incluir até o sentido potencial do sofrimento inevitável.”⁷⁵ Assim, a pessoa é interpelada a interpretar vida na sua integralidade. Pois se é possível afirmar que a vida tem razão de ser nos momentos bons, então, também, é possível afirmar que tem sentido diante do sofrimento. O sofrimento não anula tudo o que já foi vivido anteriormente.

Basicamente, segundo Frankl, são três as possibilidades de encontrar um sentido para a vida: “1. criando um trabalho ou praticando um ato; 2. experimentando algo ou encontrando alguém; 3. pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável.”⁷⁶ Na possibilidade 1, pode-se citar como exemplo a caridade cristã. Na possibilidade 2, pode-se dizer que trata-se de uma experiência profunda de encontro amoroso com uma pessoa ou com Deus; na possibilidade 3, trata-se da capacidade humana de resiliência, isto é, a capacidade interior de criar força nas situações de dificuldade, superando os desafios, mesmo quando aniquilado pelo sofrimento, numa atitude de coragem. A pessoa, em última análise, é “o ser que sempre *decide* o que ele é”.⁷⁷

Queiruga, diante do desafio de encontrar sentido na vida, alerta sobre o perigo decorrente de más orientações, tais como o fideísmo ou o racionalismo. Diz ele:

O grande desafio para toda religião está justamente em resistir à opressão do absurdo, da desesperança e do sem-sentido, mas sem recorrer ao ‘fideísmo’, nem envolver-se em retóricas só aparentemente convincentes. A aposta está em mostrar, com todo o rigor possível, que o fundamento divino não é uma mera projeção ilusória e alienante, mas uma presença viva e um apoio real.⁷⁸

A logoterapia vem ao encontro dessa realidade, contribuindo para afirmar com todo vigor que o Deus cristão pode ajudar a dar sentido a tantas vidas desesperançadas, principalmente, neste momento em que se vive uma tendência para o vazio e o não sentido. Esse é o desafio: apontar de forma plausível que Deus é sentido para a vida.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁶ FRANKL, *op. cit.*, 2007b, p. 100.

⁷⁷ FRANKL, *op. cit.*, 2007b, p. 84.

⁷⁸ QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 40.

A tradição cristã conserva como fundamental o símbolo da cruz. A contemplação do Cristo crucificado é muito significativa, mesmo que, às vezes, quem contempla não entenda toda a compreensão e o significado histórico da crucificação. O significado simbólico da cruz de Cristo produz uma identificação entre pessoas, entre o Cristo sofredor e a pessoa sofredora. “Os que mergulham na vida de Cristo hão de se tornar membros do seu corpo, a fim de com ele sofrer e morrer e, também com ele, ressurgir para a vida eterna em Deus.”⁷⁹ Esse processo de identificação pode ser muito frutuoso para estabelecer uma relação de compartilhamento de sofrimentos, pois parece que o fato de se sentir só diante do sofrimento pode levar ao desespero, perdendo a esperança. Frankl elabora essa necessidade de encontro amoroso com uma pessoa, entendendo-a como uma redenção pelo amor e no amor.⁸⁰

Passo a compreender que a pessoa, mesmo que nada mais lhe reste neste mundo, pode tornar-se bem-aventurada – ainda que somente por alguns momentos – entregando-se interiormente à imagem da pessoa amada. Na pior situação exterior que se possa imaginar, numa situação em que a pessoa não pode realizar-se através de alguma conquista, numa situação em que sua conquista pode consistir unicamente num sofrimento reto, num sofrimento de cabeça erguida, nesta situação a pessoa pode realizar-se na contemplação amorosa da imagem espiritual que ela porta dentro de si da pessoa amada.⁸¹

Aqui vale a pena fazer uma alusão para a experiência mística dos santos da tradição cristã, tais como: Santa Tereza, São João da Cruz, Edith Stein (Santa Teresa Benedita da Cruz), entre outros; foram testemunhos dessa união amorosa, pela fé, com Deus. Ressalta-se o sentimento e o processo de identificação com Deus. Assim,

os que sabem unir seus sofrimentos aos de Cristo, participam de algum modo da redenção do mundo. Esta convicção torna a pessoa confiante e cheia de esperança quanto às vantagens espirituais que pode obter. Para alcançar este nível é necessária uma profunda espiritualidade cristocêntrica. A atitude redentora pode se revestir

⁷⁹ STEIN, Edith. **A ciência da cruz**: estudo sobre São João da Cruz. São Paulo: Loyola, 1988. p. 23.

⁸⁰ Valem estas palavras de Edith Stein: “O amor é fogo que faz a alma incandescer e arder sem cessar, realizando-se assim o que é anunciado pelo segundo verso do *Cântico da noite escura*: ‘Con ansias, en amores inflamada’. É um amor veemente que a inflama no espírito, de forma diferente do sensível” (STEIN, *op. cit.*, p. 111-112).

⁸¹ FRANKL, *op. cit.*, 2007b, p. 43.

de diversas formas: oblativa, unitiva, participativa, altruísta, sacrificial, penitencial, reparadora, intercessora, etc.⁸²

Um momento importante é a atitude pedagógica de diálogo com a pessoa que sofre, ajudando-a a entender que a vida não é retilínea, mas um constante crescimento com alegrias e tristezas. O mais importante é descobrir o modo de enfrentar o sofrimento. Uma das formas é um salto de fé, em busca do Deus crucificado. Pois a fé “não é uma dimensão separada da vida, uma especialidade compartimentada, mas uma orientação à pessoa total, assegurando-lhe propósito para as lutas e esperança para os pensamentos e as atitudes da pessoa”.⁸³ Neste sentido, a fé pode ser entendida como um elemento constitutivo ao ser da pessoa, a qual lhe dá força para enfrentar o sofrimento, sem perder a esperança. A experiência de atendimento a pacientes, em hospitais, torna isso perceptível. Constata-se que pacientes que cultivam uma fé demonstram ter controle maior sobre seu sofrimento, isto é, são mais resilientes. Edith Stein reconhece que “no sofrimento, a alma recebe a força de Deus”,⁸⁴ compreendendo essa capacidade de superação do sofrimento pela fé.

Considerações finais

Diante desta breve reflexão, em que foram analisados, no primeiro momento, alguns aspectos das raízes do sofrimento, e, em segundo momento, apresentadas algumas pistas que auxiliam na busca de sentido diante do sofrimento, pode-se concluir que, segundo a logoterapia de Viktor Frankl, encontrar sentido no sofrimento é tarefa pessoal que exige uma atitude de coragem e de esperança. Não há como negar o sofrimento, mas há como enfrentá-lo. A busca de sentido para a condição de sofrimento humano requer a arte de saber sofrer. Quem tem uma razão para sofrer suporta tudo. Assim, a palavra-chave para o sofrimento é a esperança, pois a atitude de esperar indica que há algo no final da espera e não o nada. Essa é uma das principais contribuições da espiritualidade cristã para aquele que sofre. Esperar em Deus significa muito mais que um gesto de piedade, mas uma atitude de coragem e

⁸² SZENTMÁRTONI, Mihály. **Caminhar juntos**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 135.

⁸³ PEIXOTO, Luzia F. **A teologia do cuidar**. Goiânia: UCG, 2008. p. 109.

⁸⁴ STEIN, *op. cit.*, p. 117.

esperança diante do mistério.⁸⁵ Pela fé, na contemplação do Cristo crucificado, o sofredor pode identificar seu sofrimento ao de Jesus e, nesse processo de identificação, sentir que não está só, que seu sofrimento não é solitário, mas compartilhado com Jesus. Por fim, este artigo abre a possibilidade de conciliar a espiritualidade cristã e a logoterapia. Tarefa que está longe de ser concluída aqui. Ainda há um longo caminho a ser percorrido para o refinamento desta interessante relação.

Referências

- BALTHASAR, Hans Urs von. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENTO XVI. **Spe Salvi**: sobre a esperança cristã. São Paulo: Paulus; Loyola, 2007.
- BERARDINO, Angelo Di. (org.) **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BRUNELLI, Marilene R. de Mello. Recensão da obra de VAZ, H. C. de. Lima. *Antropologia Filosófica II. Síntese*, v. 20, n. 61, p. 277-280, 1993.
- CESCON, Everaldo; NODARI, Paulo C. (org.). **O mistério do mal**: urgência da educação para o bem. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- FABRY, Joseph B. **A busca do significado**. São Paulo: ECE, 1984.
- FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. 10. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007a.
- FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. 24. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007b.
- HAN, Byung-chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Esperança apesar do mal*: a ressurreição como horizonte. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PEIXOTO, Luzia Ferreira. **A teologia do cuidar**. Goiânia: UCG, 2008.

⁸⁵ “A medida que aumenta nosso conhecimento de Deus, esse mistério vai-se desvendando em nível mais profundo; mas nunca é completamente desvendado, ou seja, jamais deixa de constituir um mistério” (STEIN, *op. cit.*, p. 128).

- RICOEUR, Paul. **O mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas, SP: Papyrus, 1988.
- STEIN, Edith. **A ciência da cruz**: estudo sobre São João da Cruz. São Paulo: Loyola, 1988.
- SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus**: Deus e a criação. São Paulo: Paulinas; Valencia, ESP: Siquem, 2003.
- SZENTMÁRTONI, Mihály. **Caminhar juntos**: psicologia pastoral. São Paulo: Loyola, 2006.
- TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- VAZ. H. C. de Lima. **Escritos de filosofia V**: introdução à ética filosófica 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- VAZ. H. C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

3

Sobre a dignidade da natureza

Ricardo de Oliveira Pires*

A humanidade passa por momentos difíceis, acuada pelo novo coronavírus, batizado de Covid-19. Conforme o portal do *site* da Fiocruz, o vírus em si não é novo, nova é a cepa da mutação que sofreu em um vírus já existente. O que se questiona é: Que lições tiramos disso tudo? O vírus impôs que a humanidade silenciasse, deu um basta à nossa arrogância. Em cadeirinhas do pensamento, talvez seja a hora de essa criança refletir sobre seus atos e crescer. Com isso, percebemos que o problema não é o vírus, mas o que o levou, novamente, a afetar a humanidade. Ou seja, o presente artigo versará sobre as ações humanas e a dignidade da natureza, entendendo esta como tudo aquilo que resta excluído do antropocentrismo criado, para nosso suposto reinado. Ao que propomos, para a recuperação desta, estender a noção kantiana de fim em si mesmo para os outros seres que, assim como nós, também anseiam por viver. Já que, para frear futuras pandemias, talvez devêssemos agir de forma mais ética.

Reflexões são quase sempre dolorosas, pois impõem uma despedida, um afastamento de si ao olhar-se de fora. E é precisamente isso o que a humanidade não tem feito. Conforme advertência da Organização Mundial da Saúde, “o mundo talvez esteja à beira de outra pandemia. Todos os países serão afetados. [...] Os recursos médicos serão inadequados. Um grande número de mortes ocorrerá. A convulsão econômica e social será grande” (FOER, 2011, p. 130). Detalhe: tal advertência, que muito bem caberia, como aliás ocorreu, nos dias de hoje, foi dita há mais de dez anos, quando estudos indicaram, conforme o autor, que a origem da pandemia, conhecida como a gripe espanhola, foi um vírus que sofreu mutações entre os animais criados para consumo humano. Ou seja, não aprendemos a lição. A natureza está colapsando e não é de hoje. As pandemias são apenas o resultado de quem está tentando se defender. Segundo Krenak (2020), somos piores que o Covid-19. Pois o vírus que causou essa doença não mata plantas ou animais, ele discrimina apenas a humanidade. É a natureza nos mostrando que não

* Ricardo de O. Pires, psicólogo, bacharelado em Filosofia e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UCS. *E-mail*: ropires@ucs.br

somos essenciais à biodiversidade, que não somos o sal da Terra e, assim, temos que abandonar o antropocentrismo. Conforme Hösle (2019, p. 36), “o desmoronamento de uma construção intelectual opressora irá massacrar – ou ao menos ferir – espiritualmente todos aqueles que não tenham êxito em fugir a tempo”. E segue o autor a apontar a importância da filosofia para a edificação de um novo lar ao homem, menos autocentrado, e nesse mundo.

Entretanto, o que seria, aparentemente, o reverso do narcisismo, “a noção de que um agente tão insignificante quanto a humanidade seja capaz de um feito tão grandioso quanto alterar o funcionamento do clima da Terra ainda é difícil de assimilar para muita gente” (ANGELO, 2016, p. 57). Conforme o autor, um aquecimento da Terra de cerca de apenas dois graus, em relação à era pré-industrial levaria a catástrofes sem precedentes. E, hoje, várias das consequências desse novo período geológico, o antropoceno, marcado pela ação do homem, “já estão matando, desabrigoando e empobrecendo pessoas mundo afora” (p. 440). Ou seja, faltou combinar com a natureza de que seria a razão o maior dos espetáculos da Terra. Assim, não há mais graça nos truques e malabarismos que fazemos em prol do que chamamos de progresso. Pois a abstração de nossos pensamentos pode nos ter permitido uma certa vantagem, mas corremos para o lado errado. O ódio, a ignorância, os prazeres sem limites e a seletividade afetiva, sob os pretextos de defesa das liberdades individuais, criaram rupturas e dissonâncias sociais. Extinguiram etnias e incontáveis espécies de animais, escravizaram e condenaram à miséria nossos pares. Exauriram os recursos naturais da Terra e levaram, com isso, a própria humanidade a confrontar-se com seu fim. Como nos conta Brecht, “eles serraram os ramos em que se sentavam. E clamaram mutuamente suas experiências de como se poderia cortar mais rápido e se dirigir com um estrondo ao abismo, e os que observaram, balançaram a cabeça ao serrar e continuaram serrando” (*apud* HÖSLE, 2019, p. 53).

Entretanto, como o abrupto de um corte ainda não adveio – e nesse sentido são as preocupações de Hösle (2019) de que o Oriente acabe por imitar os padrões de consumo do Ocidente, colapsando por completo a natureza – talvez ainda tenhamos a chance para desatarmos esse nó revendo os caminhos que seus fios trilharam; que nós e nossos filhos trilharemos. Hösle (2019) aponta para o problema ontológico da fronteira homem e natureza situando dois pontos de intersecção. Primeiramente, teríamos uma

relação tipo “coração e corpo”, no sentido de que um não existiria sem o outro. Por outro lado, teríamos uma relação tipo “planta e animal”, no sentido de existências não dependentes. No entanto, ao que pese não estarmos plenamente de acordo com o paralelismo entre plantas e animais, pois dificilmente um sobreviveria sem o outro, a ideia do autor é apontar para a concepção de natureza partindo da transcendência do humano, através da capacidade de *insight*. Ou seja, muito embora sejamos parte dela, então na concepção “coração e corpo”, a olhamos de fora, tornando-nos outro na natureza. Segundo o autor, com o avanço do Cristianismo, a natureza perde sua substância, transformando-se em um sistema dependente do criador. Mas é no momento em que a subjetividade assume o ponto central para o homem, sendo medida para todas as coisas, a natureza será desvalorizada, perdendo por completo sua dignidade.

Estaria a subjetividade humana na origem da hierarquia e da dominação? Conforme Bookchin (2010, p. 22), “nenhuma libertação será completa, nenhuma tentativa de criar harmonia entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza poderá ter êxito se não forem erradicadas todas as hierarquias [...] todas as formas de dominação”. McCandless, ator principal do filme *Na natureza selvagem* (de 2007, escrito e dirigido por Sean Penn), não compactua com os valores e princípios de seus pais e amigos, e tão pouco se sente capacitado para mudá-los. Também, não vislumbra lugares civilizatórios melhores, no sentido ético, para que possa viver. Mas, muito embora não possa mudar o mundo, ainda assim acredita poder mudar seu mundo e essa é a razão pela qual continua a viver. Da decepção em relação às pessoas, nutre amor pela natureza, buscando refúgio no Alasca. Acredita poder iniciar do zero, buscando seus pais, amores e amigos nos tantos entes da natureza, como animais e plantas. Ele, apenas mais um. Era então sua chance de dar um novo destino ao mito bíblico que, se não deu certo com Adão e Eva, isso não o impediria de tentar. Assim, embora diferentemente do que se acreditava, parte rumo ao Alasca, portando arma de fogo e livros, que nunca lera, de plantas comestíveis. Ou seja, inicia da mesma forma com que terminara; dentro da cultura e de forma violenta. Aliás, poderíamos nos questionar sobre o porquê de sua escolha pelo Alasca, e se não haveria aí a tentativa de comprovar o que antes, erroneamente, já se autoconcebia: que toda a natureza é selvagem, árida e fria, sobrevivendo o mais forte. Talvez para ele, dominar a natureza também seria dominar a si,

porque “como o ser humano, como ser vivo, também é natureza, a soberania sobre a natureza, necessariamente, é, também, soberania sobre o ser humano, inicialmente sobre o outro, mas posteriormente também sobre si mesmo” (HÖSLE, 2019, p. 65).

Quando evocamos a necessidade de restituir a dignidade da natureza, isso não é possível, sem estendermos nossas considerações morais, primeiramente, ao animal. À parte as questões éticas, que abordaremos mais adiante, não há como defendermos uma ética genuinamente ambiental, sem entendermos os animais como fins em si mesmos. Segundo Foer (2011), “estudos indicam que o que escolhemos para colocarmos no prato contribui para o aquecimento global, no mínimo tanto quanto nossos de meios de transporte”. Entretanto, a dificuldade em mudarmos nossos hábitos alimentares é marcada por tabus, como, por exemplo, o de comer cachorros. “É por uma boa razão que os eternos tabus – não brinque com seu cocô, não beije sua irmã nem coma seus companheiros – são tabus. Falando em termos evolucionários, tais coisas são ruins para nós” (FOER, 2011, p. 32). Entretanto, cães ainda são apreciados em diversos lugares do mundo. E, como entender isso? Como conceber as tantas barreiras e bandeiras que criamos para segregar espécies, continentes e pessoas? Segundo o autor, um bom exemplo foi o que se passou com o urso Knut. Ele nasceu no zoológico de Berlim e, logo após o parto, foi rejeitado pela mãe. Até aí, um animal em meio a outros quinze mil animais que se encontravam no zoológico. Mas Knut ganha os olhares do mundo. Pessoas de todos os cantos passam a entoar seu nome em camisetas e times esportivos. Governos, noticiários televisivos e jornais dedicam-se a cuidar e observar a rotina do ursinho, seus primeiros passos, a alimentação, etc. E haveria alguma justificativa para isso além da identificação das pessoas com Knut? A ética de nossas relações com os animais segue a mesma lógica. Nada justifica, além da simples identificação pessoal, a atrocidade de nossos atos a alguns animais. Aliás, há poucos metros do local onde as pessoas, aos milhares, empurravam-se para ver o ursinho, vendiam-se saborosas salsichas de porco tão inteligentes e dignos quanto Knut.

A invisibilidade é um problema a toda construção moral. Tendemos a não nos importarmos com o que não vemos. Como diz o ditado popular, “longe dos olhos, longe do coração”. E a indústria da carne sabe muito bem disso, construindo os matadouros nas periferias de nossas cidades e

investindo maciçamente em propagandas que nos levam a pensar justamente no contrário do que seria intuitivo a qualquer um. Vacas que sorriem em caixas de leite, ou frangos ativos a nos demandar que comemos seus amigos, nos alienam do que se passa nos bastidores da produção industrial. Entretanto, será que a propaganda teria essa capacidade de nos ludibriar, ou ela apenas nos permitiria a lidar com nossos conflitos de consciência, ignorando o que no fundo sabemos? Por outro lado, Hösle (2019, p. 84), nos aponta que “a técnica moderna expandiu os efeitos de nosso agir no espaço e no tempo de forma tal que é inigualável na história mundial. E essa expansão do mundo de ação não é acompanhado, de modo algum, de um aumento correspondente do mundo de percepção”. Ou seja, se antes tentávamos não ver a violência que infringíamos aos animais, desviando-nos de seus olhares, hoje, a tecnologia atingiu tal grau de abstração, que nossos atos não são rapidamente dimensionáveis. É difícil percebermos a relação entre uma bandeja de vitela, no Sul do País, com a derrubada de uma árvore na floresta Amazônica; ou o quanto de perda da camada de ozônio um simples *spray* traria; ou, ainda, quem eu contaminaria, caso não usasse máscara de proteção na rua. Segundo o autor, há aqui uma inversão entre fé e razão, pois, se na Idade Média, por exemplo, muito se acreditava, mas pouco se sabia, hoje, muito se sabe, mas se acredita muito pouco.

As crenças são motivações interiores. Filtros morais respondem por possibilitar darmos vida ao que não existe, e matarmos o que existe. Conforme Hösle (2019), a crítica a Kant diz disso, que seria também o verdadeiro problema ecológico, pois que seria relativamente fácil chegarmos ao consenso de que deveríamos manter o Planeta habitável para as próximas gerações, mas dificilmente disso passaríamos para um agir correspondente. Há uma lacuna, uma correspondência não biunívoca entre o dever e o agir; entre o pensar e o existir. Segundo Souza (2009, p. 28), como o homem possui, “além da razão, a sensibilidade, o arbítrio fica diante de duas fontes possíveis de determinação da vontade [...], livre para escolher entre uma determinação fundada na razão prática pura ou fundada simplesmente em inclinações”. Mas disso nos abrem dois pontos de interrogação sobre uma motivação para a vontade.

Primeiro, as escolhas fundadas na sensibilidade, próprias, a princípio, dos animais, conforme o autor, seriam um problema? A julgar por nossas florestas, povoadas mais com animais do que com homens, isso é a causa do

desmatamento? Seria a natureza sensível insaciável (SOUZA, 2009)? Logo, se o problema de uma escolha baseada na sensibilidade diz da essência do homem, e não do animal, isso talvez se deva por estar a sensibilidade atrelada à razão. Talvez um exemplo disso estaria em visualizar uma criança, que nunca tenha visto a luz, estando em um quarto escuro. Ela não pensa a escuridão, pois está em meio a isso. Entretanto, quando a luz for acesa, essa criança passará a pensar como seria, se não houvesse luz, mas ainda assim não irá pensar a escuridão, já que nesta ela não estava enquanto um *Eu* capaz de abstrair, de olhar de fora, nem que hipoteticamente, a escuridão. Algo que nos remete à imbricação entre o *Eu* empírico e o *Eu* inteligível (SOUZA, 2009, p. 35). No caso, o *Eu* empírico seria esse da consciência, dos conceitos e das percepções sensíveis. É esse que encontramos no espelho e que diz de nós. Já o *Eu* inteligível, puro, seria o fundamento do *Eu* empírico, estando mais além da razão. Como em nosso exemplo anterior, o *Eu* inteligível seria esse que, ao advir a luz, fez a escuridão como enigma e impossibilidade. Assemelha-se ao conceito de *noumenon* que, conforme o autor é a coisa inapreensível; é aquilo que nos impossibilita de conhecermos o mundo como ele é, condenando-nos às imagens e representações na fantasmagoria de nosso ser.

Segundo, existe liberdade de escolha ou ela é sempre relativa? Conforme Pascal (2011, 147), isso dependerá de onde situamos o sujeito, porque, no mundo dos fenômenos, temporal, tudo é encadeado em uma lógica que determina seu sucessor e antecessor, abrindo pouca margem para escolha. Como se fôssemos reféns das sensibilidades que, por outro lado, também historicizam nosso ser. A liberdade então estaria no mundo inteligível e atemporal da coisa em si; em “uma escolha anterior a toda existência empírica, escolha pela qual esta existência é determinada”. Ou seja, na qualidade de sermos seres racionais, a liberdade é sempre pressuposta a todo agir moral, impelindo-o a uma ação conforme o dever, e não por dever. Muito embora com relação à autonomia do agir, faz-se importante observar a distinção descrita por Regan entre agentes morais e pacientes morais (MARTINS, 2018). Agentes morais seriam aqueles que possuem livre-arbítrio sobre seus atos; como Kant bem descreve, a liberdade de todo ente moral. Já pacientes morais seriam aqueles que sofrem a ação dos primeiros e que, por isso, demandariam nossa assistência. Ao que percebemos que a autonomia, enquanto pressuposto do mundo inteligível, teria sua amarração fora do mundo sensível, na representatividade da lei que, em um ser racional,

apresentar-se-ia à vontade humana como imperativo (PASCAL, 2011). E, talvez por isso, a tamanha valoração da razão enquanto fim em si mesmo para o homem, já que, como no jogo de *resta um*, a partida só se inicia se retirarmos a peça central, a *noumenon*. A liberdade, necessária à moralidade, muito embora diga de nossa estrutura manca, no sentido instintivo, sem a peça central, não deveria talvez considerar que tudo são peças de seu jogo representativo. Cada um com seus brinquedos, nem os animais sencientes, nem os vírus interessam-se pelo antropocentrismo.

Korsgaard (2018) dirá que a racionalidade é um atributo do homem. E exemplifica isso ao dizer que um homem, sem racionalidade, não se tornaria um animal, da mesma forma em que este, sem instinto, não se tornaria uma planta. Entretanto, entendendo que sem racionalidade não nos tornamos animais, ainda assim isso não implica que tenhamos a razão como um dom natural. Do argumento da autora, a característica mais marcante talvez possa ser a falta de instinto no homem. Ou seja, a natureza deste diria mais de uma negatividade do que de uma positividade. Não entraremos no mérito do quanto isso também diria dos outros animais, igualando-nos mais por uma diferença de graus do que de natureza. A questão aqui para nós é de situar que, no local dessa atenuação dos instintos, sobre estes, o *Eu* inteligível irá advir. Fruto das introjeções sociais, ele vem, para tentar dar um norte, traduzido por imperativo, ao que, por outro lado, no mundo dos fenômenos, o sujeito experienciará como liberdade. Por isso a liberdade seria relativa, muito embora não para Kant, pois da mesma forma que o olhar, tudo vê menos a si. Ou seja, o que está fora do campo perceptivo, orienta meu olhar. Ou, se quisermos exemplificar isso através do mito de *Édipo*, o que se passa no quarto dos pais diz do meu olhar na sala, por exemplo. Entretanto, isso não implica que os outros seres da casa sejam meios para que eu possa distrair meu olhar do quarto dos pais. Logo considerar os animais como possuindo fim, em si mesmos, talvez, impeça a criança birrenta de quebrar a casa toda.

“O efeito da lei moral, enquanto móvel, é antes de tudo de natureza negativa: consiste em contrariar as inclinações de nossa sensibilidade, dando origem a um sentimento de dor” (PASCAL, 2011, p. 143). E, talvez por isso, a aceitação de limites, fundamental a todo processo educacional, não é tarefa fácil. Conforme Korsgaard (2018), tendemos a alegar, muitas vezes, quando contrariados, estarmos sendo tratados como um animal, mas não como uma

enxada. Ou seja, ao vermos nossos direitos cerceados por um motivo qualquer, associamos isso aos animais e não aos objetos. E percebemos com isso o quanto, na linguagem popular, há implícita a ideia de que os animais, muito embora sejam tratados como coisas, não o são. São seres que teriam direitos, caso não os negássemos. Caso não aplicássemos nossos filtros morais. É interessante como tais crenças dizem também do sentimento contemporâneo de sermos merecedores de felicidade. Korsgaard (2018) aponta que os animais, diferentemente de nós, não merecem nada. Eles não trilham os caminhos morais que fundamentariam, por exemplo, a religiosidade. Ao que então não teríamos assim deveres diretos com eles, já que não participariam de nossas convenções de reciprocidade. Entretanto, não deveríamos permitir que eles mesmos buscassem a felicidade que lhes é própria? E, percebemos com isso o quanto a associação de felicidade como algo a ser merecido, dissociando-a da noção de busca, desautorizou os animais de persegui-las. Pois, se felicidade é algo que ganhamos por merecimento, e se os animais nada merecem, logo eles não podem ser felizes. O problema é que o equívoco, que bem que poderia ser endereçado também a nós, é de que felicidade se busca; se conquista a cada esquina da vida, independentemente de ser ela formada por prédios ou arbustos.

Em que pese nossos tropeços éticos, impostos por um mundo sensível que retira muitas vezes o *a priori* de qualquer ação, e dificultam com isso as bases sólidas para trilharmos uma máxima, ainda assim devemos nos lançar ao imperativo da moralidade. Entretanto, a cultura nos enoda, lançando nossos grandes dilemas e problemas éticos. E, como sair desse ciclo vicioso, bem descrito nas palavras de Pascal (2011, p. 123), que aponta que “a moral não pode ser extraída da experiência, pois seu objeto é o ideal, e não o real, o que deve ser, e não o que é”, parece ser um grande desafio à ética. Ou seja, da mesma forma que não podemos fundar a moralidade em nossas ações práticas, no que é, mas sim no que deve ser, no ideal, esse ideal responde pela cultura na qual estamos imersos. E é nesse sentido a crítica de Korsgaard (2018) a Kant, dizendo que para nós concebermos os homens enquanto portadores de dignidade e valor em si, a condição é de que os animais assim também sejam. Não há um sem outro. O imperativo categórico, ao qual estamos não por obrigação, mas por dever, jamais diz qual o caminho que eu deveria percorrer. Assim como eu não poderia determinar a outro um princípio que é meu. Ou seja, a coisa certa a fazer diz de uma ação baseada em

um princípio no qual todos podem acordar, pois diz de algo pertinente às suas realidades. A lei moral não é prescritiva para a vontade pura, mas sim descritiva e estrutural. O princípio é o da não exceção, devendo o sujeito submeter-se à própria lei que apregoa. Logo entender que os animais não teriam fins em si mesmos contrariaria o próprio princípio do imperativo categórico, já que nos faria exceção enquanto espécie. Ademais, os animais também são regidos por leis próprias e a elas respondem dentro da lógica de suas estruturas, tal como nós.

Conforme Fontenay (1998, p. 620), a animalidade para Kant representa a “disposição original, natural e grosseira, caracterizando os vivos, aos quais se tem deveres e que, no homem cru, exige recuperação, [...] educação, formação, cultura, para que o indivíduo e a espécie humana consigam se civilizar”, refreando seus instintos. E, nesse sentido, a relação entre o animal e o homem, a natureza e a sociedade, a história e a moralidade, não poderia funcionar, se não houvesse uma depreciação da inteligência, da sensibilidade e das comunidades de animais que a Antiguidade sugerira. Com isso, percebemos que a discriminação ocorre antes no interior do próprio sujeito, não sendo objetiva à natureza do animal. As animalidades do homem turvam seu olhar para o animal. E Kant mesmo nos mostra que a finalidade que se exerce em favor do homem é um julgamento subjetivo, uma máxima da razão sem nenhum objetivo determinado, funcionando somente como um princípio regulatório. Segundo Fontenay (1998), tal passagem refere-se ao que se conjecturava ser a ordem das coisas, pois, assim como as plantas existiriam para os bois, a natureza existiria para o homem. Ora, disso já sabíamos desde a visão de Ptolomeu sobre o Universo. Entretanto, quer o Sol, quer a natureza, não podemos mais sustentar o homem como eixo central de tudo.

Para seguirmos adiante, algumas teorias precisam ser abandonadas. Conforme Høste (2019, p. 53), “uma vez que sabedoria diz respeito a harmonia, e não à destruição, o homem, que é ao mesmo tempo sujeito e objeto da crise ecológica, deve ter renunciado ao ideal de sabedoria”. Refere-se à necessária revisão da ética kantiana. Segundo o autor, a própria produção do espírito humano fez-se devido à natureza. Ou seja, a natureza participa de nossa estrutura. Assim, no momento em que, acertadamente, concebemos a noção de fim em si mesmo aos homens, isso é obra da natureza, pois sem ela nada conceberíamos, já que nem aqui estaríamos. Logo, estender a noção de fim em si mesmo à natureza é um dever ético ante

a imoralidade de incendiarmos, todo o dia, nossa casa. Assim, o pressuposto de que indivíduos não humanos possuem estatuto moral, bem como de que seres não conscientes teriam “*status* de moralidade” está na base do que seria uma ética genuinamente ambiental, conforme proposta por Regan (MARTINS, 2018). E por *genuína* entende-se uma ética não pautada unicamente pelo olhar da espécie humana, ou seja, que não esteja centrada na ideia de gerenciamento de recursos naturais, dentro de suas viabilidades econômicas. Ou, que não faça sua defesa baseada na ótica do caráter do agente. Aqui, trata-se de conceber um valor inerente aos elementos que compõem a natureza e que assim se constituiriam em um dever *prima facie*, em um imperativo da moralidade humana para a natureza.

E, se ela nos pôs um pouco para dormir, talvez fosse porque precisávamos. Estávamos como crianças muito agitadas, hiperativas, com corpos e máquinas muito barulhentas. Sem educação, respeito e empatia com o outro e com ela própria, a natureza. Ferimos sua dignidade e, com isso, perdemos a nossa. Quebramos nosso espelho e perdemos o rumo, adentrando em uma guerra particular contra a natureza, contra nossa própria natureza. É nossa miséria moral, mais do que material, o que expomos. A pandemia vai terminar, assim como todo o pesadelo termina. Mas e nós, iremos seguir com nossos moinhos de vento? O problema não é o delírio febril dessa criança, mas os pratos que quebra, o sangue que faz jorrar, as vidas que derruba. E, se talvez hoje ainda haja uma solitária esperança, que essa se proponha a pensar sobre que tipo de humanidade, conforme questionamento de Krenak (2020), desejaríamos ver sobre a Terra? E, se ainda não sabemos, nem se existe tal esperança, nem sobre o que queremos, diferentemente, a natureza parece saber. Não à toa, o novo coronavírus não mata uma única borboleta. Só humanos!

Referências

ANGELO, Claudio. **A espiral da morte**: como a humanidade alterou a máquina do clima. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BOOKCHIN, Murray. **Ecologia social e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

FOER, Jonathan Safran. **Comer animais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FONTENAY, Elisabeth. **Le silence des bêtes**: la philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 1998.

HÖSLE, Vittorio G. **Filosofia da crise ecológica**: conferências moscovitas. São Paulo: Liber Ars, 2019.

KORSGAARD, Christine M. **Fellow creatures**: our obligations to the other animals. New York: Oxford, 2018.

KRENAK, Ailton. Covid-19 *versus* humanidade. **Revista Ecológica**, Belo Horizonte, n. 125, jun. 2020.

MARTINS, Rachel Souza. O valor inerente dos indivíduos e a construção de uma perspectiva ético-ambiental em Tom Regan. *In*: OLIVEIRA, Fabio A. G.; DIAS, Maria Clara (org.) **Ética animal**: um novo tempo. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

SOUZA, Hélio José dos Santos. **O problema da motivação moral em Kant**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

Rousseau e Kant: breves aproximações antropológicas

Breno B. D. Zen*

1 Introdução

No presente artigo, iremos investigar algumas perspectivas sobre o homem em seu estado natural e sua passagem para o estado civil, partindo das ideias antropológicas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804), filósofos de grande importância para o pensamento iluminista. Ambos desenvolveram suas ideias por caminhos distintos, mas que possuem pontos de convergência. Tanto Rousseau quanto Kant se interessaram por tramar explicações conjecturais sobre o processo civilizatório da humanidade, muito antes que tivéssemos propriamente uma antropologia enquanto disciplina científica, com metodologias próprias e linhas de estudo diversas. Certamente podemos dizer que os escritos aqui investigados têm grande influência para todo o ramo das ciências sociais.

O objetivo central deste artigo é responder: Que aproximações e distanciamentos podemos tecer sobre as ideias antropológicas na obra de Rousseau e Kant? Para tal, utilizaremos as obras que mais aproximam os dois autores; trata-se de noções de antropologia e de história. De Rousseau, referenciamos as obras *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, e o *Emílio*, e, de Kant, utilizaremos citações de suas obras de antropologia e história, mais especificamente: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; *A história universal com um propósito cosmopolita*; *Início conjectural da história humana*, além de *Lições de antropologia*.

2 Natureza e sociedade, bondade e moralidade

Na obra *Regras para o parque humano*, publicada em 1999, o filósofo alemão Peter Sloterdijk introduz a ideia de que os livros filosóficos são como longas cartas trocadas entre pensadores que viveram em tempos muito distintos. Elas permitiriam que teorias, há muito tempo escritas, pudessem ser lidas e incorporadas a novas obras, que também serão como cartas direcionadas a novos leitores em um tempo futuro. Partindo desta ideia,

* Mestrando em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

poderíamos dizer que os romanos teriam recebido cartas de filósofos gregos clássicos, que tanto influenciaram a filosofia cristã em sua difusão no mundo ocidental – podendo considerar, portanto, que autores como Santo Agostinho, Boécio e São Tomás de Aquino tenham sido também receptores de tais cartas. Chegando à modernidade, suas mensagens ainda fazem questão de ecoar entre os mais variados pensadores, que levam na bagagem tanto as ideias dos antigos gregos quanto dos escolásticos.

Os pensadores modernos carregam uma particularidade bastante importante no que tange ao pensamento filosófico: nesta época, o ser humano declara-se como um ser independente. Desvinculado do cosmos, guiado por uma liberdade autônoma, e não apenas relativa a uma vontade divina, o homem passa a ser concebido como *animal rationale*. Esta compreensão é difundida pelo pensamento moderno, e é o ponto de partida daquilo que identificamos por Iluminismo. Desta visão antropocêntrica, passam a surgir algumas compreensões importantes para a conceituação de homem, no alvorecer da modernidade. Talvez o “giro copernicano” proporcionado pela filosofia de Kant tenha sido um dos mais importantes fatores do pensamento moderno, pois é a partir dele que o ser humano, diante de sua condição de ser racional, torna-se medida para as possibilidades de conhecimento da natureza e para a ação moral.

Como fica bastante claro em suas *Lições de antropologia* (KANT, 2013, // 675, p. 268), o pensamento moral de Kant foi muito influenciado por Rousseau. Ambos viveram no século XVIII e têm poucos anos de diferença; no entanto, Kant ainda estava em uma fase pré-crítica, em que se dedicava a escritos sobre física e matemática, quando Rousseau já havia publicado o primeiro e o segundo *Discurso*, obras de cunho crítico-antropológico, que muito influenciaram o pensamento kantiano, sobretudo seus escritos de história e antropologia.

Jean-Jacques Rousseau é conhecido como defensor de uma bondade inerente ao estado de natureza do ser humano. Segundo o autor, o ser humano é naturalmente bom; em seu estado natural, possui liberdade e é feliz; com o advento da civilização, ele se corrompe, e em sua aculturação, passa por constantes processos de corrupção, que levam a sentimentos negativos como desconfiança, inveja e desejo de vingança. O autor vê neste processo de aculturação uma passagem do “amor de si” para o “amor-próprio” (ROUSSEAU, 1973, p. 312). Segundo o autor, o amor de si é um

sentimento natural de autoconservação, comum a todos os animais, que conduz o homem à virtude e à humanidade (isto é, ao sentimento de piedade). Já o amor-próprio é um sentimento relativo à vivência do homem em sociedade; ele leva o indivíduo a fazer comparações com outros que anteriormente lhe eram tomados como iguais, e assim fazer mais caso de si mesmo do que do outro; assim geram-se as primeiras discórdias estruturais entre os homens, e se faz possível o surgimento da propriedade individual, fundamento originário de toda a desigualdade. Desta desigualdade teriam se originado todos os males humanos. Assim, Rousseau toma por consideração uma bondade natural que é corrompida de forma irremediável pelo processo de sociabilização. O homem perde sua liberdade natural, que só poderia ser reconquistada em uma nova configuração da sociedade civil, calcada no bem comum e na igualdade social: “o que o homem perde no contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui” (ROUSSEAU, 1973, p. 42).

Já o pensamento moral de Kant é mais complexo de ser brevemente elucidado. Mesmo que ele afirme que “a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é obra de Deus, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é obra do homem” (KANT, 2009, // 116, p. 162), ainda entende que há questões mais complexas a serem investigadas, para além das definições que afirmam a natureza humana como boa ou má. Kant é responsável por cunhar o conceito de sujeito transcendental, cerne da visão antropocêntrica e principal medida da filosofia kantiana; trata-se de um vislumbre do homem como um ser que não está somente submetido às regras da natureza, como as outras criaturas, mas como um ser que é possuidor de uma razão determinante e de uma vontade autônoma. A liberdade lhe confere autonomia frente à causalidade da natureza. Partindo desta perspectiva, dizemos que o ser humano pode conhecer as coisas do mundo, a partir daquilo que lhe dá condições de possibilidade, e pode agir de acordo com os imperativos promulgados pela razão, que lhe permitem agir moralmente. No entanto, o autor também afirma que o homem não estaria no nível mais elevado de sua racionalidade, o que lhe permitiria realizar ações más, submetidas a desejos subjetivos e contingentes, ou seja, estaríamos diante de um ser que ainda não desenvolveu todo seu potencial de moralidade.

Os elos que podem ser traçados entre os dois autores partem, principalmente, de seus escritos de viés antropológico, que, no contexto da época de Rousseau e Kant, podemos definir como investigações sobre o ser humano, a partir de uma *historicidade conjectural*. No século XVIII, a ciência antropológica ainda estava em um estágio bastante inicial de investigação; pouco se sabia sobre os povos antigos, seus costumes e seus meios. A empreitada arqueológica, tão importante para que pudéssemos criar breves noções sobre determinadas sociedades antigas, também não existia; ferramentas antiquíssimas pertencentes a povos antigos podem muito bem terem sido encontradas e descartadas sem qualquer ímpeto investigativo, uma vez que também não havia noção alguma correspondente a “artefato”, nem um rigor metodológico para o estudo dos povos antigos. Ora, mas o que queremos dizer com isso? Bem: tanto Rousseau quanto Kant realizaram suas reflexões sobre sociedades antigas, a partir de perspectivas conjecturais, ou seja, hipotéticas.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, publicado em 1755 (conhecido como *segundo Discurso*), Rousseau defende-se sobre o método evolutivo-conjectural:

Confesso que os acontecimentos que tenho de descrever podendo sobrevir de inúmeros modos, só por conjecturas posso decidir-me na escolha. Mas, além dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas conjecturas, por isso não serão conjecturais, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar não se poderia estabelecer qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões (ROUSSEAU, 1973, p. 265).

Rousseau defende, portanto, a ideia de que não se trata de meras conjecturas, mas de uma interpretação coerente com a realidade. Disso o pensamento humano se articula desde o princípio da filosofia, pois, antes mesmo de haver qualquer bibliografia, há o pensamento, e este também opera por meio de certas induções e deduções. Se o filósofo conhece o homem civilizado e pode comprovar que na civilização há um desenvolvimento, além da noção de que existem povos com costumes diferenciados, e que estes podem estar em níveis diferentes de evolução

cultural (como consideravam os antropólogos evolucionistas, visão que está consideravelmente obsoleta, em relação a estudos contemporâneos da mesma área), estas concepções induzem diretamente o filósofo a considerar que algum dia o homem deve ter vivido sob um estado de natureza – e esta é a perspectiva tomada por Rousseau em sua obra.

A pesquisa científica, aliás, muito se desdobra por meio de recursos conjecturais, quando não é possível se ater a fatos que podem se repetir frequentemente (fator que é básico para o método indutivo, comum à maioria das ciências físicas). Se citarmos novamente a arqueologia, ciência que é deveras importante nos dias atuais, para preencher lacunas entre longos períodos de tempo e as prováveis situações que a humanidade já viveu, dizemos que ela muito se apoia em conjecturas para supôr definições sobre como os povos antigos viviam. Se, por exemplo, uma ponta de flecha é encontrada próxima a uma ossada humana, e a datação de ambas indicar que elas são de oito mil anos atrás, poderíamos conjecturar que os homens desse período produziam este tipo específico de flecha, e, a partir de uma relação conjectural entre a flecha, a ossada humana e sua datação, “hipotetizar” sobre que hábitos poderiam ter estes humanos, levando em conta outros referenciais, como a região, o clima, a fauna e a flora do local onde estes materiais foram encontrados. O que queremos dizer, em suma, é que um método conjectural é muito comum nas ciências que tratam de antigas civilizações e que, portanto, Rousseau pode ter muito contribuído para que as ciências sociais até hoje conduzam seus estudos com estas metodologias. O próprio Lévi-Strauss, conhecido por cunhar a antropologia estrutural no século XX, atribuiu a Rousseau essencial importância para o surgimento da ciência antropológica e de suas metodologias (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 45).

Kant concorda com Rousseau a respeito de uma jornada conjectural ser proveitosa para que certas lacunas históricas sejam preenchidas, embora ele também faça uma série de ponderações a respeito. Assim ele dá abertura à obra *Início conjectural da história humana*, publicação de 1786:

Certamente é permitido mesclar conjecturas no desdobramento de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que procede, como causa distante, e o que segue, com efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura na descoberta das causas intermediárias. [...] Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode

ser tentado através de conjecturas em relação ao primeiro início mesmo, desde que a natureza o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do homem é, por isso, algo completamente distinto da história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações (KANT, 2009, // 109, p. 157).

Neste texto, Kant faz uma espécie de exercício conjectural, no qual relaciona possíveis movimentos da passagem do homem em seu “estado bruto” para a condição de ser racional, utilizando-se das citações bíblicas do *Gênesis*. Este estudo nos parece um tanto experimental; quando Kant diz que “a saída do homem da sua primeira morada, representada por meio de sua razão como o paraíso, [...] foi a passagem do estado de natureza para o estado de liberdade” (KANT, 2009, p. 161), ele se utiliza do texto bíblico em analogia ao processo de aprimoramento do ser humano. Rousseau, por sua vez, no *Segundo Discurso*, parte do fator originário da desigualdade social, a qual ele atribui ao surgimento da propriedade individual, que não existe por natureza; a propriedade individual é uma necessidade criada pelo homem, quase como uma estrutura mantenedora de seu amor-próprio, que vive da comparação, e para haver comparação necessita também haver diferença; portanto, torna-se possível conjecturar que houve um tempo em que todos os homens eram iguais, em um tempo onde não existia o amor-próprio, nem a propriedade individual, apenas o amor de si mesmo em uma terra onde as coisas não eram de ninguém. A certa parte, Kant concorda, embora aborde a questão numa perspectiva diferente:

Rousseau reclama, com bastante razão, sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina direito civil. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas.

Nesse meio tempo, **a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência** (KANT, 2009, // 118, p. 168, grifo nosso).

Esta inexperiência, ou seja, esta incapacidade de se tornar moralmente bom é uma compreensão que talvez possa mais aproximar os dois autores; ambos concordariam se disséssemos que, mesmo com todo o progresso que a modernidade conferiu às ciências, o ser humano ainda é um ser de imaturidade moral. Da perspectiva de Rousseau, esta imaturidade se registra a partir da dissolução dos costumes, que é promovida pela vida em sociedade; da perspectiva de Kant, é pela incapacidade de o sujeito seguir sua autodeterminação racional. Ou seja, o livre-arbítrio é identificado por ambos os autores como um fator que possibilita a ruína da moralidade humana.

No entanto, os autores possuem ainda algumas divergências que merecem ser citadas. A visão de Kant sobre o ser humano em estado de natureza não faz o mesmo movimento que faz a perspectiva de Rousseau. Em suas *Lições de antropologia*, Kant chega a afirmar que “o homem não é por natureza bom” (KANT, 2013, p. 272). Porém, o alemão é muito relutante em admitir simplesmente uma bondade natural; prefere afirmar que a razão conserva uma boa vontade, sim, mas que esta nem sempre é preservada pelo livre-arbítrio humano.

Escreve Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicação de 1785 e umas de suas mais célebres obras sobre a moralidade:

Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de felicidade, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, **se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e justamente todo o princípio de agir** e lhe dê utilidade geral; [...] moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão não são somente boas a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, **sem os princípios de uma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más**, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso (KANT, 2007, // BA4, p. 23, grifo nosso).

Aqui Kant está mais atento à questão da moralidade e sua relação com a liberdade humana do que propriamente definir se o ser humano é bom por natureza ou não. Em termos kantianos, não dizemos se o homem é bom, mas que há bondade em suas ações; e também podemos dizer que elas são boas, se são ações realizadas por dever, e não conforme o dever. O dever, por sua vez, é a necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei moral, isto é, por respeito à autonomia da vontade. A filosofia moral kantiana muito se aprofunda em explicar sobre os fundamentos do ser humano enquanto ser racional; não poderíamos falar da antropologia kantiana, sem compreender como o filósofo entende a moralidade.

Kant afirma haver no sujeito o princípio de uma boa vontade. Segundo o autor, a boa vontade está no princípio do querer, o que não pode ser confundido com o interesse empírico ou com seu princípio subjetivo. Seu valor está no propósito da ação. Por se tratar de um ser racional, o homem é capaz de dar-se à lei moral como valor universal; e ele é capaz disso por possuir a autonomia da vontade, que é o fundamento da dignidade da natureza humana. Portanto, a vontade é autodeterminada e está atrelada ao dever, que é a necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei moral. Para a filosofia moral kantiana, a lei só é moral se tiver validade universal; para tal, ela deve obedecer a seus imperativos, que podem ser hipotéticos ou categóricos; os primeiros são contingentes, relativos a intenções subjetivas, e portanto não possuem validade universal com valor universal e que é bom em si mesmo: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, // BA52, p. 59); este, portanto, configura uma ação boa em si mesma, realizada por dever e não conforme o dever. Neste ponto, surge também o conceito de reino dos fins: realizando uma ação de valor universal, o sujeito racional também se outorga legislador da lei moral, posição que seria comum a todos os agentes que agem moralmente. Segundo o autor:

A moralidade consiste, pois, na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*. Ora se as máximas não são já

pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objectivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da acção segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever*. O dever não pertence ao chefe do reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida (KANT, 2007, // 75, p. 76).

Somente por meio do imperativo categórico, portanto, o sujeito pode estar de acordo com a moralidade, a qual é promovida pelo próprio sujeito. Este, por sua vez, se torna um legislador universal da moralidade, pertencendo, portanto, ao reino dos fins, em que todos são igualmente legisladores.

Aqui temos mais um ponto em que podemos identificar forte influência de Rousseau sobre a filosofia kantiana, por meio da noção de respeito mútuo, que é muito semelhante ao imperativo categórico de Kant:

[...] a **piedade** representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do **amor de si mesmo** , concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; [...] ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada – *faze a outrem o que desejas que façam de ti* -, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – alcança teu bem com o menor mal possível para outrem. Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação. (ROUSSEAU, 1973, p. 260: respectivamente, grifos nossos e do autor).

Rousseau conduz a ideia do “faze a outrem o que desejas que façam de ti” pelo mesmo viés do imperativo categórico de Kant, mesmo que com um direcionamento um pouco diferente; esta é uma máxima que promulga que o bem comum seria possível em nossa civilização, caso esta simples regra fosse seguida. Esta máxima, aliás, é inspirada por outra, ainda mais antiga, que parte do texto bíblico, mais especificamente do Evangelho de São Mateus. É também conhecida como “a regra de ouro” e originalmente ela diz: “Assim, em tudo, façam aos outros o que vocês querem que eles façam a vocês; pois esta é a Lei e os Profetas” (Mt 7,12). Uma ideia muito simples de respeito

mútuo, que abriga talvez uma das mais profundas meditações sobre um ideal justo para as ações humanas. No entanto, no *Emílio*, Rousseau lança mais uma dúvida sobre a possibilidade de que todos os homens realmente sigam esta máxima:

O próprio preceito de agir para queremos que ajam conosco só tem como verdadeiro fundamento a consciência e o sentimento, pois onde está a razão precisa de agir, sendo eu, como se eu fosse outro, sobretudo quando estou moralmente certo de nunca me encontrar no mesmo caso? E quem garantirá que, seguindo com toda fidelidade essa máxima, conseguirei que a sigam igualmente comigo? O mau tira vantagem da proibição do justo e de sua própria injustiça; é muito cômodo que todos sejam justos, exceto ele (ROUSSEAU, 2014, p. 324).

Tanto Rousseau quanto Kant, portanto, fazem questão de afirmar: o sujeito não é pleno em moralidade; ele possui livre-arbítrio, e é justamente neste atributo que reside o problema. Os textos rousseauianos afirmam que o homem perde a liberdade, quando deixa o estado natural para fazer parte de uma sociedade civil, que, por sua vez, é corrupta desde seu nascimento, em que a piedade torna-se menor do que o amor-próprio, e a satisfação pessoal sempre se dá por meio da comparação entre um indivíduo e outro. Já Kant afirma que para haver moralidade, as ações humanas deveriam estar atreladas ao dever, ou seja, a uma autodeterminação que é dada pela razão; bem, mesmo que a autonomia da vontade nos permita a noção da moralidade e, portanto, um atrelamento ao dever, o livre-arbítrio, por sua vez, não está obrigatoriamente assim atrelado; portanto, pode ser um agente a desvirtuar as ações humanas e seus resultados práticos – e é exatamente isso o que geralmente acontece. Assim, podemos dizer que as contingências da vida prática afastam o ser humano do puro respeito à lei moral e, portanto, da moralidade. Segundo Kant, só a consciência moral poderia conduzir o ser humano ao caminho do bem supremo, isto é, a um caminho outorgado por ele mesmo, pois no caminho da moralidade também está o autodeterminar-se.

No entanto, tal caminho para a moralidade ainda necessita de certas milhas a traçar. Na *História Universal*, Kant chega até a afirmar que “somos civilizados, até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já moralizados” (KANT, 2008, p. 14); o autor assume, portanto, que a moralidade há de

chegar para o homem, como uma determinação teleológica da natureza. Segundo Klein, “na medida em que a espécie humana progride teleologicamente, todos os males e todos os vícios causados por uma razão inexperiente podem ser gradativamente superados” (KLEIN, 2017, p. 59).

Nos escritos antropológicos de Kant, encontramos a noção de uma consciência moral que pode ser cultivada e aprimorada. Nas pouco estudadas *Noções de antropologia*, o autor nos chama a atenção para a questão:

[...] a espécie humana continua, ainda e sempre, a progredir na perfeição. Por conseguinte, que outra coerção poderíamos pensar? É a coerção moral, que consiste em que todo o homem tema o juízo moral do outro, e, por isso, seja obrigado a praticar acções da rectidão e da pura moralidade. [...] **A consciência moral seria o nosso supremo juiz. Mas a nossa consciência moral não está ainda devidamente cultivada, pois muitos tomam ainda ópio para a sua consciência moral.** Mas, se ela fosse cultivada, então esta coerção, porque ela é interior, seria a mais forte, e, por isso, também não seria necessária mais nenhuma (KANT, 2013, // 692, p. 278, grifo nosso).

Neste trecho, percebemos compreensões que nos sugerem novas aproximações e novos afastamentos entre as teorias de Kant e de Rousseau. Primeiramente, enquanto o primeiro admite que há uma noção de progresso na relação humana com a moralidade, em Rousseau há uma problematização, que parte do conceito de *perfectibilidade*. Neste, reside a ideia de que o ser humano, ao se afastar da natureza, cria novas necessidades, novos padrões de gosto, novas considerações sobre aquilo que lhe dá conforto e o faz feliz; tais artificialidades seriam responsáveis pelo caminho da degradação moral, e não da moralidade, como pretende Kant. Assim Rousseau escreve no *Segundo Discurso*:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da *perfectibilidade* de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na

realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhe formam o cortejo. Por outro lado, **o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor** (ROUSSEAU, 1973, p. 273, grifos nossos).

Aqui temos uma questão bastante marcante para a divergência entre os dois autores. Para Rousseau, a perfectibilidade não necessariamente tornará o homem pleno em moralidade, ao contrário: ela é marcada pela criação de novas necessidades, que impedem que o homem seja feliz em sua simplicidade. A ruína de nossa espécie estaria, portanto, nas propriedades que o amor-próprio toma para si, que são sempre comparativas, e não igualitárias. Assim lemos no *Emílio*: “[...] o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião” (ROUSSEAU, 2014, p. 289).

3 Conclusão

Vimos brevemente neste artigo que Rousseau influenciou Kant em vários pontos, principalmente em sua filosofia moral. Isso não significa, necessariamente, que os dois nutram apenas aproximações; há afastamentos conceituais que marcam suas ideias, tanto sobre o estado de natureza quanto sobre a liberdade humana e o caminho da perfectibilidade. É importante observar: os pontos que observamos aqui são ainda muito superficiais; as questões que podem marcar convergências e divergências entre os autores são bastante vastas e merecem maior aprofundamento; foi de nosso intuito selecionar textos mais direcionados à questão antropológica, para um recorte mais específico. Talvez a maior aproximação entre os autores seja, neste aspecto, a noção de que o homem é um ser que pode ser facilmente tomado por contingências que o tornarão vicioso e vil; já o distanciamento mais marcante talvez esteja na noção teleológica da moralidade, que é sustentada por Kant, mas que não é um ponto central dos escritos de Rousseau.

Referências

- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. Covilha: Lusosofia, 2008.
- KANT, I. Início conjectural da História humana. **Ethic@**, v. 8, n. 1, p. 157-168. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.
- KANT, I. Do caráter da humanidade em geral: lições sobre antropologia. **Estudos Kantianos**, v. 1, n. 1, Marília: jan./jun. 2013.
- KLEIN, J.T. A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 22, n. 1, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- NODARI, P.C. Perfectibilidade, liberdade e educação em Rousseau. **Revista Dialectus – Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 8, n. 15, ago./dez. 2019.
- ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).
- ROUSSEAU, J.J. **Emílio ou da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Razão e ética na *Fundamentação da metafísica dos costumes*

Lucidio Conzatti Junior*

Introdução

Em seu trabalho seminal, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC), Kant se lança na hercúlea e inédita tarefa de buscar a determinação da moralidade em conceitos puros, ~~conceitos~~ que não sejam de forma alguma maculados por inclinação empírica, ou de princípios que sejam oriundos da experiência, ou contingentes às circunstâncias do mundo no qual o ser está posto. Fazendo a distinção e a condenação da mistura do empírico com o racional, adverte de que a *metafísica dos costumes* deve ser cuidadosamente distinta da *metafísica da natureza*, esta última uma metafísica da qual os objetos derivam, e deles o entendimento. Kant não nega, porém, que preceitos têm sua validade e lugar, mas todos os que derivarem de um *móbil* são de fato *regras da destreza* ou *conselhos da prudência*, mas não carregam em si a universalidade de um preceito da lei moral. Procura uma lei moral de *necessidade absoluta*, e que essa necessidade não seria inclusive contingente aos homens, por ser uma lei que não deriva de preceitos práticos, mas sim da razão, portanto essa lei teria a necessidade para qualquer ser que pudesse ser portador da racionalidade.

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: «não deves mentir», não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral (KANT, FMC, p. 15).

* Aluno em regime especial, na disciplina *Éticas do dever* (2020/2), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Assim sendo, uma lei moral, universalmente aplicável, do reino da razão, não será contingenciada pelo objeto, não limitada por ele, da mesma forma que uma Lei Natural é uma lei com validade, independentemente de circunstâncias exteriores, interesses ou de objetos estranhos e inéditos, contanto que estejam dentro de seu escopo e definição. Para fins desta pesquisa, vamos buscar os fundamentos dos elementos do Reino dos Fins, definido por Kant, que é o ser e a racionalidade.

A razão e a Fundamentação da metafísica dos costumes

A razão é a capacidade distintiva do homem em relação às outras espécies animais. Os animais seriam orientados por um sistema operativo-básico, inato e minimamente evolutivo, respondendo em seu comportamento aos objetivos mais imediatos de sobrevivência, como alimentação, fuga de perigos, procriação, e algumas capacidades que, embora mais sofisticadas, ainda servem às necessidades básicas imperativas, como socialização e comunicação, tendo como fim a preservação e não o desenvolvimento. Os animais não teriam a capacidade reflexiva e analítica sobre si mesmos, portanto incapazes de orientar uma vontade que não de acordo com o que lhe dita sua constituição. Mesmo que se considere a relação entre causa e efeito como atributo da razão, perfeitamente um animal irá conseguir perceber a relação entre uma causa e seu efeito, sendo os animais capazes de intuição.

O homem, por possuir razão, não responde direta, imediata e incondicionalmente aos seus instintos. Neste caso, para além de oposta aos instintos, a razão possui uma superioridade hierárquica a estes, podendo se impor, ou podendo ser permissiva, de acordo com a vontade não do instinto, mas da força e habilidade moral do homem. Esse é um olhar instrumental em relação à razão, em que ela é subjetivamente guiada pelos padrões que se definem como necessários, para atingir qualquer objetivo a que ela se determine, e não determinada, pois a vida é determinada pela natureza com seus apetites para a consecução dos objetivos naturais. A subjetividade atribuída a essa racionalidade no seu poder de tomar as rédeas ou as decisões, refletida, é um distintivo da racionalidade.

Outra forma comum de entendermos a racionalidade é como organização, como um sinônimo de bom ordenamento e funcionamento das

coisas e instituições. Podemos atribuir racionalidade a um sistema legal ou administrativo, mesmo que ele não seja um ser. Este enfoque sobre a racionalidade admite padrões que seriam superiores a um ordenamento randômico, ou irracional, e, portanto, desejados para organizações sociais. Essa forma de entendimento não está relacionada ao ser, mas ao externo, e é comum a observação em relação a uma “racionalidade da natureza”, critério este não ontológico da natureza, mas sim como um conjunto racionalmente ordenado. Essa visão de ordenamento nasce a partir de um ideal de organização e, então, atribui aos padrões observados uma classificação a partir do ponto de vista do observador. Portanto, essa racionalidade não é uma qualidade intrínseca ao sistema, que nada tem a ver com os padrões de avaliação do observador.

No prefácio da FMC Kant afirma que “todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objecto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras do pensar em geral sem distinção dos objetos” (KANT, FMC, p. 13). Abarca aqui a totalidade do que é conhecimento racional, para então determinar a nomenclatura das disciplinas dedicadas a estes conhecimentos. Kant considera a filosofia formal como lógica, porém caracteriza uma distinção, ou uma via dupla na filosofia material, distinta pelas leis às quais estes objetos são regidos. Considera como a Física a ciência regida pelas leis da natureza, e aqui, com grande importância para o entendimento da razão, chama leis da liberdade as leis científicas da ética. Ele marca, então, a diferença da *teoria da natureza* para a *teoria dos costumes*. A filosofia material é dupla, possui leis para a natureza e para a ética. As leis da ética, por sua vez, são as leis da liberdade.

Há preocupação em distinguir cuidadosamente o empírico do racional, sendo empírico o que se baseia em princípios da experiência. Por este caminho vai chamar Kant de pura a filosofia que trata de princípios *a priori*, ou seja, antes da experiência e sem demonstração. A filosofia será lógica, quando puramente formal, ou “[...] quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se metafísica [...]” (KANT, FMC, p. 14). Partindo desta divisão constante das áreas de estudo, Kant vai gradualmente chegando ao ponto em que por separação, trata a ética de antropologia prática, que se apoia no empirismo. E, finalmente, depurada de todos os princípios da experiência, Kant enuncia que “[...] a racional será a Moral propriamente dita [...]” (KANT, FMC, p. 14).

Ora temos aqui observação importante, para o entendimento da racionalidade na FMC, e a racionalidade para Kant será a moral. E que é necessário fazer-se uma clara separação entre estas formas. Kant irá fazer uma dura crítica aos pensadores que misturam os conhecimentos empíricos com a racionalidade. Consciente talvez de uma má repercussão, Kant se previne dos que chamaria de sonhadores, isto é, aqueles que se dedicam somente à parte racional. Kant então alerta que seja cuidadosamente depurada dos fatores empíricos uma *Metafísica dos Costumes*. Retirada toda a porção empírica do conhecimento, então, poderia saber “[...] de quanto é capaz a razão pura e de que fontes ela tira seu ensino a priori [...]” (KANT, FMC, p 15). Agora em uma analogia livre e quiçá condenável, mas à guisa de exemplo, na racionalidade kantiana não há um cocheiro subjetivo. Há leis apriorísticas, anteriores à experiência, que são a base da moralidade, portanto da razão. Na FMC, percebemos que a definição de ser racional e a de ser moral não apenas assemelham-se, como se correspondem.

Kant irá argumentar que, como guia para a satisfação das necessidades, melhor dotaria a natureza de instintos do que razão, como condutor da consecução dos seus fins orgânicos. Mas a razão por sua vez tem como seu fundamento exercer uma influência para produzir uma vontade boa, uma vontade que não só a si objetiva como meio para um fim, mas boa em si mesma. E essa vontade boa engendrada pela razão será o bem e a condição suprema. Este conceito de vontade boa incondicionada, para Kant, não precisa ser ensinado por ser ele parte constitutiva do ser, mas sim esclarecido. E chegamos então no ponto em que nos deparamos com o conceito do dever, que contém em si o conceito da boa-vontade. Se a razão está em nossa constituição para engendrar a boa-vontade, e boa-vontade está contida como conceito *e no* conceito do dever, logo a razão nos leva ao dever. Porém há duas formas de o homem atender ao dever. Agindo conforme o dever, o homem o faz por heteronomia, agindo por regras externas e interesse. Agindo por dever, é autônomo, e mesmo nos assuntos que digam respeito à sua própria felicidade, agindo por dever e não por inclinações e apetites, “[...] é que seu comportamento terá um valor propriamente moral” (KANT, FMC, p. 30). Logo a racionalidade em Kant estabelece essa correlação entre razão, dever e moral. Agindo assim, alheio mesmo ao prejuízo das inclinações e dos objetos da vontade, esta será orientada para e pela máxima que obriga esta lei, e seu valor irá residir não no seu efeito, mas no seu

princípio. A isso, é a representação da lei em si mesma, que Kant observa que só o ser racional realiza, quando determinante único da vontade, “[...] pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo essa lei [...]” (KANT, FMC, p. 32). Prossegue que despojada a vontade dos estímulos, nada mais restaria que conformidade a uma lei universal para servir de princípio único da vontade. Então “[...] devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal [...]” (KANT, FMC, p. 33).

Em dois momentos em particular, Kant demonstra a confiança nos mecanismos *a priori* como suficientes para a determinação da moralidade. “Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: – Podes tu querer que também a tua máxima se converta em lei universal?” (KANT, FMC, p. 35). Na visão do Kant, então, a ética não precisa ser embutida, pois ela é própria da constituição do ser racional. “Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer e, por conseguinte, saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar” (KANT, FMC, p. 36). Segundo Korsgaard:

Na teoria de Kant, por exemplo, avaliamos nossas razões aplicando o imperativo categórico – perguntando a nós mesmos se os princípios em que essas razões estão incorporadas poderiam servir como leis universais. Essa concepção de racionalidade não está em conflito com a concepção de razão como a dimensão ativa da mente: os princípios da racionalidade podem ser tomados para descrever a atividade na qual aquele que raciocina conscientemente se engaja quando considera se suas razões são boas. Mesmo quando não implementamos esses princípios conscientemente, no entanto, eles são os princípios de acordo com os quais raciocinamos, os princípios que descrevem como pensamos no que fazer ou em que acreditar. Uma pessoa é chamada de razoável ou racional quando suas crenças e ações estão em conformidade com os ditames desses princípios, ou quando ela é subjetivamente guiada por eles. (KORSGAARD, 2018, p. 303, tradução nossa).¹

¹ “In Kant’s theory, for example, we evaluate our reasons by applying the categorical imperative – by asking ourselves whether the principles in which those reasons are embodied could possibly serve as universal laws. This conception of rationality is not at odds with the conception of reason as the active dimension of the mind: the principles of rationality may be taken to describe the activity in which the reasoner consciously engages when she considers whether her reasons are good ones. Even when we do not deploy these

Reforço a observação que a autora faz de esta concepção da razão estar em acordo com a dimensão ativa da mente, ao mesmo tempo em que esses princípios, derivados do Imperativo Categórico, venham a ser usados de forma não consciente. Racionalidade em acordo com a dimensão ativa da mente pressupõe escolha, porém agimos racionalmente quanto a esses princípios, mesmo que não estejamos completamente conscientes deles. A razão os contempla mesmo que não os acesse.

Assim, posto e observado, até aqui de Kant podemos concluir a sua visão de razão como o elemento constitutivo, *a priori*, dos seres racionais, a qual irá corresponder à moralidade e ao dever que emprega a boa-vontade na sua concepção. Assim posto, deveríamos então esperar que todo o ser racional agisse de acordo com esta especificação da racionalidade. Porém, visto que o ser está no mundo sensível não estará sujeito somente às leis da liberdade, mas também por sorte de influências da compleição de toda a sua natureza.

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exacto julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme a lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando acções conformes à lei moral, mas mais vezes ainda acções contrárias a essa lei. Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exactamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exactamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exactamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade (KANT, FMC, p. 54).

principles consciously, however, they are the principles in accordance with which we reason, the principles that describe how we think out what to do or believe. A person is called reasonable or rational when his beliefs and actions conform to the dictates of those principles, or when he is subjectively guided by them.”

Está ciente das dificuldades de uma decorrente contradição entre as necessidades naturais e a liberdade, posta como ideia da razão. Um ser que pertencesse puramente a um mundo ideal, um mundo inteligível, teria sempre suas ações conforme uma vontade pura. Daí a oposição frontal com as leis naturais de apetites e inclinações. No entendimento de Kant, o mundo inteligível possui o fundamento do mundo sensível e também das suas leis. Ele enxerga como atributo de um ser racional a duplicidade no mundo, estar defronte às necessidades sensíveis, mas possui para si também os fundamentos suprassensíveis como elemento, e sua lei como imperativo.

Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres (KANT, FMC, p. 104).

Para completar esta investigação, a razão sendo a parte constitutiva do ser, é ao sujeito portador da racionalidade que devemos avançar.

As considerações ao ser na *Fundamentação da metafísica dos costumes*

Ao longo de sua jornada na busca de uma lei moral-universal, Kant a conceitua como uma possibilidade apriorística da razão. A razão, como conteúdo, e o ser como continente. A lei moral não é uma lei da espécie, feita pela espécie e para ela, mas sim um fundamento superior e independente. Ao considerar “[...] as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído a um fim que é a vida [...]” (KANT, FMC, p. 24), Kant começa por uma definição finalista da concepção do ser, seja a de sobreviver, procriar, conservar-se, etc. Observa, mesmo que, indiretamente, uma disposição adequada das funções de ser vivo dotadas pela natureza, em que o ordenamento das funções tem o objetivo que segue uma Lei Natural, e a própria dotação da vontade obedece esse esquema das coisas. Kant observa respeito pelas finalidades naturais, chegando a citar a sabedoria da natureza,

atribuídas pelo esquema da natureza aos seres e, portanto, seus caracteres distintivos. A razão é o carácter distintivo primeiro para aplicação de uma lei independente de móbil, instinto, inclinação. Numa distinção feita pela capacidade de espécie do ser: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade [...]” (KANT, FMC, p. 47).

Sendo a espécie humana possuidora de razão, capaz de representação das leis, logo racional, ela não é sujeita somente ao seu conteúdo instintivo, porém não é da totalidade da sua natureza que se depreende os conceitos para o agir moral, de acordo com o imperativo categórico.

Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir (KANT, FMC, p. 46).

Kant reconhece que, na natureza observável, a espécie humana é a que se encaixa nos requisitos necessários para a afirmação de racionalidade. Mas não é somente dela que podemos esperar a validade da lei, mas de toda a racionalidade possível, mesmo que desconhecida, pois a lei moral não é condicionada pela ou para a humanidade. E, portanto, se não é a razão elemento único da espécie humana, tampouco a vontade, já que a vontade foi definida como a capacidade de agir segundo a representação das leis, como dito por Kant: “Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade [...]” (KANT, FMC, p. 51). Buscando não ignorar, mas isolar tendências constantes na espécie humana, temos:

Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjectivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objectivo que nos mande agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais (KANT, FMC, p. 64).

Para Kant, os efeitos são limitados e relativos de uma ação desejada, motivada por um móbil exterior, pois ela estará sempre vinculada ao desejar daquele ser, não valendo de forma universal. Kant avança não como definição de espécie, mas numa curiosa nomenclatura; a de isolar os seres irracionais como coisas, e os seres racionais, como pertencentes a uma mesma identidade de grupo, que ele irá referir como reino dos fins: “[...] por esta palavra reino entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns [...]” (KANT, FMC, p. 75). O reino dos fins pertence, portanto, aos seres que são legisladores de si mesmos, e que agem em relação a si mesmos como membros e chefes.

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito) (KANT, FMC, p. 68).

O ser racional que age de acordo com o imperativo categórico, inclusive, deve observar respeito à conservação de seu corpo e de sua vida, pois, caso contrário, estará usando sua humanidade como meio, e “[...] a natureza racional existe como um fim em si [...]” (KANT, FMC, p. 68). Em alternativa da composição do Imperativo Categórico, diz Kant: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, FMC, p. 69).

Como podemos observar, Kant conceitua os seres irracionais, e os seres racionais com os humanos entre eles. E há uma observação a respeito do que seria uma vontade que abarca a perfeição, porém da qual somente somos capazes de tirar uma ideia traçada *a priori* do conceito de perfeição.

Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: “Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes)”. Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da ideia que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissolavelmente ao conceito de vontade livre (KANT, FMC, p. 42).

Esta vontade santa, ou perfeição, não tem relação com o Imperativo Categórico, pois o “[...] querer coincide já por si necessariamente com a lei [...]” (KANT, FMC, p. 49). Não é possível caracterizar, portanto, aqui, a existência desta possibilidade de ser divino, pois ela parece ser tratada somente como ideia e não como existência real. Desta forma, embora sua existência seja considerada por Kant, esta existência não nos é possível classificá-la enquanto existência fenomenal.

Considerações finais

Imensos foram os avanços possíveis a partir do trabalho de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, no caminho da maioridade moral do homem e da possibilidade de estabelecer a moralidade na autonomia, em detrimento de mecanismos exteriores ao ser. A definição do ser racional como legislador é um marco inalienável das civilizações ocidentais modernas, e seu rigor legou uma obra de robustez somente capaz de colocá-lo, por si só, nos píncaros da história da filosofia. Não só o entendimento da moralidade em relação ao homem, mas o conhecimento da moralidade pura tem possibilidades de desmembramentos futuros imprevisíveis, pois imprevisível é o engenho humano e os desenvolvimentos num universo infinito. Trato de algumas hipóteses que, hoje, podem parecer, numa palavra que o homenageia, quimeras, mas que talvez não devam ser desconsideradas ou ignoradas pelo bem do desenvolvimento humano e até mesmo do imprevisível.

Kant provavelmente não imaginaria o mundo digital, no qual vivemos hoje. No tempo de Kant, não havia trens, quanto mais automóveis, quanto mais a possibilidade de imaginar um automóvel com autonomia, que se desloca e se governa por um sistema que independe do condutor. E que esse mecanismo é programado para tomar decisões morais pré-programadas em casos de riscos ao condutor ou entorno. Em seu tempo, uma máquina de escrever não era realidade, quanto mais um computador, quanto mais a internet e as redes neurais. Hoje, um assunto relevante é a *Inteligência Artificial* e suas possibilidades, assim como os desafios; vasta ficção já foi produzida sobre uma adquirida autonomia de *Inteligências Artificiais*, com consequências nocivas ou curiosas aos seus usuários e criadores, como Frankenstein's de silício e energia. Hoje, entendo absurdo consideramos que

um dia a evolução destas tecnologias possa ser capaz de adquirir não somente inteligência instrumental, mas sim razão. Porém, na consideração do imponderável, se este for o destino desta evolução, podemos caracterizar essas invenções como seres racionais e, portanto, à luz da teoria kantiana, capazes de respeito e consideração pelos deveres, logo, morais? Será que construtos artificiais, ultrapassando as limitações da compreensibilidade contemporânea de suas possibilidades, poderão um dia encaixar-se no espaço vago aos seres racionais não humanos, cuidadosamente legado por Kant? Criaturas sem apetites, mas com vontades, poderiam estar dentro da abóbada do sistema? E, se num universo de infinitas proporções e distâncias, houver outras formas de vida, seres inimagináveis, isto é, incapazes de apreensão, além dos limites do entendimento humano, mas que seriam formas ou seres capazes de racionalidade, estes fariam parte do Reino dos Fins?

Kant, com seu rigor e método, nos deixou claro que estas possibilidades não podem ser pensadas à luz da razão, somente da imaginação e, portanto, não devem ser o tema de investigação, mas entendo que estas hipóteses são úteis como abstração para o entendimento de que uma Lei Moral universal não irá ter sua conformação ao sujeito, pois é uma lei por si. E uma lei por si, da racionalidade, para além da espécie humana, deverá servir de parâmetro para um comportamento ético universal, e se essa universalidade é mesmo capaz de si e verdadeira, que gigante compreensão alcançou o pensamento kantiano!

Em outro ângulo, e entendendo que todo homem também é produto de seu tempo, cabe observar que a naturalidade com que Kant define os animais, como “coisas” ou “meios para fins”, tem propriedades de arrepio para uma análise moderna. Os animais não são seres racionais, no entendimento histórico de racionalidade, e a natureza dotou suas espécies do carnivorismo, e de diversas formas não cooperativas ou pacíficas de existência, isso é um fato. Mas o homem como ser racional e à luz da razão e de sua evolução, deve abandonar essa concepção. Se as revoluções copernicanas tendem a “antropocentrizar” o homem, em seus modos de entender o mundo, deve admitir que ele não tem primazia moral sobre a natureza, embora tenha material. O mesmo erro aconteceu durante eras, salvadas grandes e devidas proporções, com os sistemas escravocratas que consideravam o cativo como um meio, por qual razão lhes apetece. A superior capacidade moral e

intelectual lega a ele um com as espécies irracionais, como observa Korsgaard:

Mesmo que a racionalidade seja um atributo distintamente humano, pode ser a fonte não de um valor moral especial, ou de importância para a vida humana, mas sim de um tipo diferente de posição moral especial: só os seres humanos entre os animais têm obrigações morais para com os outros animais com quem compartilhamos o mundo (KORSGAARD, 2018, p. 315, tradução nossa).²

Sob o céu infinitamente estrelado, no firme chão ou em nuvens de dados, a lei moral segue como o marco confiável para a autonomia de um ser racional e, especialmente, humano. E, quem sabe, também, para muitas e mais possibilidades que o futuro possa nos trazer.

Referências

KANT, Immanuel. **A fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Martin Claret, 2011. (FMC).

KORSGAARD, Christine. **Critical terms for animal studies**. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

² “Even if rationality is a distinctively human attribute, it may be the source not of a special moral value or importance for human life, but rather of a different kind of special moral standing: human beings alone among the animals have moral obligations to the other animals with whom we share the world.”

6

Técnica e responsabilidade em Hans Jonas

Fernanda Prux Susin*

Hans Jonas, filósofo contemporâneo, nasceu em Mönchengladbach, na Alemanha, em 1903; radicado nos Estados Unidos, faleceu na cidade de Nova Iorque em 1993. De origem judia, vivenciou o holocausto e acompanhou os eventos ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial, entre eles, os efeitos provocados pelas bombas nucleares e a perda da sua mãe nas câmeras de gás de Auschwitz. Diante destes acontecimentos, percebe que a técnica moderna pode trazer resultados avassaladores. Jonas manifesta grande preocupação com os avanços tecnológicos, visto que a autenticidade da vida humana e extra-humana foi colocada em risco, pois o que é desenvolvido para um propósito positivo, pode vir a ter consequências prejudiciais ou fatais. Diante desta situação, em 1979 o filósofo alemão conclui sua obra *O princípio responsabilidade: ensaio para a civilização tecnológica*. A partir da mesma, apresenta a ética da responsabilidade ou o princípio responsabilidade, descrevendo que o indivíduo deve ser responsável por suas ações presentes, bem como pelas consequências futuras. Seu pensamento perpassa uma ética antropocêntrica, pois, além da preservação do homem visa à preservação da biosfera e de todas as formas de vida.

Inovação da técnica: do pré-moderno para o moderno

Os avanços tecnológicos, conforme Hans Jonas, são necessários, porém ao mesmo tempo, constituem-se riscos sem precedentes, pois estão associados a uma dimensão utópica, tendo como premissa o progresso constante. “Eis o esforço de Hans Jonas, para quem o estudo da técnica caracterizou-se como um esforço teórico central [...] o autor diagnosticou uma mudança significativa no cenário tecnológico moderno” (MORETTO, 2014, p. 75). Jonas, em seu livro, *O princípio responsabilidade*, menciona o coral de *Antígona* de Sófocles e faz uma referência em relação à capacidade técnica do ser humano e de seu poder sobre a natureza. Sófocles refere que o homem é dotado de inteligência, desenvolveu remédios e conseguiu vencer

* Mestra em Filosofia. Professora da FSG.

as “forças da natureza” (JONAS, 2016, p. 31), porém “[...] ora caminha em direção ao bem, ora caminha em direção ao mal” (JONAS, 2016, p. 31). Embora já existisse a competência técnica, a natureza não era afetada. Jonas alude que o efeito causado pelas bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki foi o ponto inicial do domínio do homem sobre a natureza. “[...] foi na sequência do choque causado pelas primeiras bombas nucleares, no final da II Guerra Mundial, que se desencadeou a ideia de que o abuso do nosso domínio sobre a natureza conduz à destruição daquilo que aprendemos a dominar” (JONAS, 1994, p. 9).

Oliveira (2014) menciona que Jonas propõe que a técnica possa ser controlada, que não se torne autônoma, e esta situação exige uma responsabilidade ética e política. Para Jonas, conforme Oliveira, a técnica “[...] é um poder e uma vocação marcada, na Era Moderna, por uma magnitude e uma ambivalência que exigem a reflexão ética sobre seu uso, com vistas a alterar tal destinação” (OLIVEIRA, 2014, p. 91). Diante do poderio tecnológico, Jonas ressalta a necessidade de uma ética que possa frear a técnica. Um ponto importante em relação à técnica está na diferença da técnica moderna e da pré-moderna, Jonas salienta que na técnica pré-moderna o processo produtivo era repetitivo, muitas vezes se utilizavam ferramentas já existentes, e os procedimentos se mantinham constantes e, geralmente, os meios eram apropriados e os fins conhecidos. Houve algumas revoluções, mas estas eram mais por causalidade do que por intenção, como, por exemplo, a revolução agrícola ou metalúrgica. A tecnologia moderna, segundo Jonas, ocorre após a produção através de máquinas, sendo a máquina uma ferramenta que funciona por si própria. A relação entre meio e fins deixa de ser linear e passa a ser circular, de modo que as novas técnicas inspiraram e forçaram a novos objetivos, que, talvez, nem fossem imagináveis. Deixa de existir a estabilidade, mas há uma busca constante pelo novo. Oliveira (2014, p. 95) refere como sendo uma *neofilia*, isto é, um desejo incessante por novas tecnologias. O progresso, sendo o núcleo da tecnologia moderna, se torna um impulso inerente e dinâmico. “Se Napoleão dizia: ‘A política é o destino’, hoje bem se pode dizer: ‘A técnica é o destino’” (JONAS, 2013, p. 32).

Na técnica pré-moderna, a mesma era utilizada para suprir determinada necessidade, ou seja, com meios e fins próximos e determinados. Na técnica moderna, não existe limites ou fins determinados,

mas, sim, uma autopropulsão. Segundo Jonas, e ciência surpreende-se a si mesma, com possibilidade de investigação sem fim. Moretto (2013, p. 32) enfatiza que a ciência moderna trouxe uma forte ligação entre a ciência e a técnica, com a ascensão da ciência experimental, tornando as explicações teleológicas, ou seja, a relação de algum acontecimento ao seu propósito final, enfraquecidas.

Ética para além do antropocentrismo

Em 1972, ocorre a conferência mundial da Organização das Nações Unidas (ONU), em Estocolmo, direcionada a questões ambientais, tendo como foco as relações do homem com o meio ambiente, bem como a tentativa de criar um equilíbrio entre crescimento econômico e a diminuição da degradação ambiental. Jonas considera a natureza como responsabilidade humana, e a ameaça de destruição da vida e do Planeta constituem um dos problemas mais graves da atualidade, conforme refere: “Não é tão claro o caso de outra ameaça apocalíptica da técnica moderna, a lenta destruição do meio ambiente” (JONAS, 2013, p. 21). Diante do exposto, Jonas apresenta uma nova teoria ética, pois as éticas tradicionais não abarcam essa nova condição, pois a situação atual é significativamente diferente da anterior. A ética deve ir além do antropocentrismo, das relações entre as pessoas, e do espaço de tempo no aqui e agora. Domingues (2019, p. 12) salienta que, desde os primórdios, a ética foi pensada e direcionada para regular as ações dos seres humanos e as relações entre os humanos, tanto na esfera privada como na esfera pública ou política. A ética de Jonas se torna pela primeira vez cósmica, conforme Domingues refere:

A originalidade de Jonas consistiu em romper com essa visão não só tradicional, mas ingênua e defasada da questão antropológica, assim como do componente moral da vida humana, ao colocar em xeque o velho antropocentrismo, abrindo a ética para a natureza e a ecologia, como não tardaram a notar os movimentos “verdes” (DOMINGUES, 2019, p. 12).

Jonas, no segundo capítulo, do livro *Ética, medicina e técnica*, explana acerca dos motivos pelos quais a técnica moderna urge por uma ética, e esta necessita de uma reflexão diferenciada de qualquer outro modo de ação humana, segundo o autor a técnica deve estar submetida a considerações

éticas, visto que: “[...] a técnica é um exercício de *poder* humano, isto é, uma forma de ação [*Handelns*], e toda a forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral” (JONAS, 2013, p. 51).

As éticas tradicionais estavam direcionadas às demandas de seu tempo; no passado, mostravam-se focadas nas relações humanas próximas e na relação consigo mesmo, ou seja, insidiam apenas sobre os seres humanos, não levando em consideração outras formas de vida. Nodari (2016, p. 226) mensura que, honestidade e compaixão são exemplos de imperativos que seguem fundamentais nos dias atuais, porém é necessária uma ética que ultrapasse o cenário antropocêntrico para uma visão ecológica de conservação, proteção e cuidado. Na atualidade, existe a necessidade de uma nova abordagem, principalmente ao que se refere ao avanço da técnica e a degradação do meio ambiente. Giacoia Junior (2009, p.197) salienta: “A técnica moderna investe as ações humanas de uma ordem de tamanha grandeza completamente distinta daquela com que se preocupava a tradição [...] que ultrapassam as margens do pensamento ético tradicional”. Em relação à nova proposta ética de Jonas, Ost reitera:

Observador lúcido das transformações actuais das condições do agir moral, Jonas chega a desconsiderar todas as morais tradicionais, que são morais na instantaneidade, não conseguindo nenhuma delas elevar-se à prospectiva ética agora necessária. Do mesmo modo, estas morais, que se exprimem em termos de reciprocidade, de justa partilha e de direitos, permanecerão aquém do problema colocado pela limitação actual do nosso poder (OST, 2007, p. 325).

Na ética tradicional, Kant apresenta a ética deontológica, referindo o que “devemos fazer”; deste modo, ela passou a ser conhecida como *Ética do dever*, constituindo normas práticas de conduta, com o objetivo de nortear as diretrizes de como devemos agir, conforme define o próprio Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Age de tal maneira que o princípio da tua ação se transforme em lei universal” (FMC AK 134, p. 215). Em virtude da inovação tecnológica, a ação humana tornou-se tecnicamente potencializada acarretando a probabilidade de riscos irreversíveis ou mesmo a extinção de todas as formas de vida. Diante dessa situação, Jonas atualiza o imperativo de Kant e traz um novo imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida

humana autêntica”, ou então: “não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na terra” (JONAS, 2016, p. 18). Perante a diferença da técnica pré-moderna em relação a técnica moderna, incidiram na alteração da dimensão ética, conforme explicita Giocoia Júnior:

A extensão, tanto espacial como temporal, da série causal da práxis tecnológica, aliada à nova ordem de grandeza, à irreversibilidade dos efeitos e ao caráter cumulativo dos mesmos, produz uma completa e radical transformação até mesmo do ponto de partida das éticas tradicionais (GIACOIA JÚNIOR, 2009, p. 197).

Outra atualização significativa de Jonas, em relação a Kant, é referente ao agir humano. Kant apresenta, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC AK 134, p. 215), o seguinte imperativo: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.” Jonas refere que é necessário cumprir a lei moral, porém também é necessário ponderar as consequências de nossas ações, no momento presente, bem como para as gerações futuras. O autor expressa o seguinte imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”, ou formulado negativamente, “não ponhas em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra” (JONAS, 2016, p. 18).

Na ética apresentada por Jonas, existe a preocupação com o ser humano, com as gerações futuras, com as demais formas de vida, e com a preservação ambiental. “Torna-se uma obrigação transcendente do homem proteger os menos reprodutíveis e os mais insubstituíveis de todos os seres” (JONAS, 2016, p. 36). O filósofo, de algum modo, também possui uma posição antropocêntrica; porém, de modo mais ponderado, visto que a preservação da biosfera está relacionada com a continuidade da vida humana; porém, não apenas com a própria vida, ou a vida dos mais próximos, mas com a vida das gerações que estão por vir.

Responsabilidade em Hans Jonas

No princípio responsabilidade de Jonas refere que é de suma importância levar em consideração as consequências da ação humana, e não apenas a intenção. O filósofo apresenta o seguinte imperativo: “Aja de modo

que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não comprometa as condições para a continuidade indefinida da humanidade na Terra” (JONAS, 2016, p. 47). Sganzerla (2015, p. 134) salienta que as éticas tradicionais não levavam em consideração as consequências das ações, pois não eram consideradas objetos de responsabilidade, tão pouco objetivo fundamental da ética. O autor, faz uma inversão: a responsabilidade se torna um mandamento ético e um dever ontológico, pois é um dever do homem assumir a condição de sua existência. “Ou seja, o sim proclamado pelo homem garante que o imperativo responsabilidade exija que exista um ser, mas também que exista uma autêntica vida e também uma humanidade” (SGANZERLA, 2015, p. 135). Jonas, por sua condição contemporânea, percebe os riscos decorrentes do avanço tecnológico, sobretudo, após a segunda metade do século XX, que ocorreram de modo exponencial e, muitas vezes, obscurecendo a possibilidade de prever seus efeitos, e estes podem repercutir de forma danosa ou mesmo irreversível. Jonas constata a necessidade de uma nova abordagem ética, através de um sentimento de dever ético de responsabilidade frente às ameaças provenientes da inovação tecnológica. Sendo assim, o princípio da responsabilidade se mostra de suma importância para preservação da vida humana e de toda a biosfera. “A técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetivos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las” (JONAS, 2016, p. 39).

A evolução da capacidade do alcance tecnológico aumenta a possibilidade da vulnerabilidade de biosfera e, conseqüentemente, do ser, gerando a necessidade de preservar este ser. Jonas salienta que o homem é o único ser portador de racionalidade, e capaz de assumir responsabilidades, esta situação propicia a capacidade de escolha da ação. “Sobre a liberdade de um ato pesa sempre a responsabilidade por ele, na medida em que alguém pode sempre reclamar por suas consequências” (OLIVEIRA, 2015, p. 67). Em relação à responsabilidade, Jonas menciona:

A marca distintiva do Ser humano, de ser o único capaz de ter responsabilidade, significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes – eles próprios, potenciais sujeitos de responsabilidade –, e que realmente ele sempre a tem, de um jeito ou de outro: a faculdade para tal é a condição é suficiente para a sua efetividade. Ser responsável efetivamente por alguém ou por

qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma e nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade – da mesma maneira que lhe é inalienável a sua natureza falante, característica fundamental para a sua definição, caso deseje, empreender essa duvidosa tarefa (JONAS, p. 175-176).

Conforme o autor, a responsabilidade é característica do ser humano, sendo assim, torna-se um dever zelar pela continuidade da vida e garantir que exista uma humanidade no futuro. Jonas retrata uma lógica assimétrica, não recíproca, ou seja, a responsabilidade diante daqueles que não conhecemos, com os quais não temos laços afetivos ou que não sejam nossos descendentes imediatos, mas pelos que ainda não existem; sendo assim, não possuem poder para fazer reivindicações. Jonas (2016, p. 89) esclarece que “[...] a ética almejada lida exatamente com o que ainda não existe, e o seu princípio responsabilidade tem de ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade”.

Segundo Ost (1997, p. 326), o sim ontológico de Jonas, diante da preservação das gerações futuras, possui a conotação de um dever. A responsabilidade emprega ao homem a tarefa de proteger as gerações futuras e a biosfera. Segundo Ost (1997, p. 327), a filosofia jonaseana é muito significativa, visto que, pela primeira vez, há uma ruptura com a proximidade e se abre a possibilidade de pensarmos nas gerações futuras, e a geração atual se articula tendo como base a ideia de responsabilidade, conforme salienta Jonas:

Ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em circunstâncias (mesmo que não assuma nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade – da mesma maneira que lhe é inalienável a sua natureza falante, característica fundamental para sua definição, caso alguém deseje empreender esta duvidosa tarefa (JONAS, 2016, p. 176).

Jonas ressalta, em sua teoria ética, a necessidade de que exista uma humanidade ou um futuro, como menciona: “[...] uma *obrigação incondicional* de existir” (JONAS, 2016, p. 86, grifo do autor). Para isso é necessário que sejamos responsáveis pelas gerações que estão por vir. “Esse imperativo ontológico da ideia de homem está por trás da proibição da aposta no tudo-

ou-nada, uma afirmação que não havia sido justificada antes” (JONAS, 2016, p. 94). Também ratifica salientando “[...] os homens do futuro importam na medida em que nos mostra que ‘o homem’ importa” (JONAS, 2016, p. 96). Oliveira (2012, p. 401) afirma que, na ética jonaseana, o “dever ser” no futuro, está enraizado em um dever no momento presente, propiciando a possibilidade de vida para as gerações vindouras, por este motivo, é necessário pensar nas prováveis e previsíveis consequências dos atos.

Para Jonas, toda a forma de vida deve ser preservada e respeitada “nas extraordinária variedade de suas formas” (JONAS, 2016, p. 151), sendo assim, a natureza humana e a extra-humana possuem um valor imensurável e a continuidade de ambas dependem da responsabilidade humana. Sganzerla argumenta que o que é benéfico para as próximas gerações, também é bom para as sobrevivências de toda a biosfera. “O interesse do homem coincide com o interesse dos outros viventes e da natureza como um todo, ou seja, a todos interessa promover a continuidade do ser” (SGANZERLA, 2013, p.166). Jonas ressalta que a vida é a luta do Ser contra o não-Ser e que a ética deve partir da “primazia do Ser diante do nada” (JONAS, 2016, p. 99).

Na perspectiva da preservação do Ser, bem como da biosfera, é necessária uma ética que ultrapasse os modelos tradicionais, pois diante dos riscos provenientes da técnica se torna urgente a necessidade de uma mudança de agir humano, e a responsabilidade é a possibilidade de controlar nosso agir. “O fundamento jonasiano é de que viver é a regra, e o viver faz o dever viver, pois o viver traz dentro de si um dever, isto é, que a vida continue” (SGANZERLA, 2013, p. 176). Para a efetivação da continuidade da vida, Oliveira (2019, p. 26) traz uma importante colocação de Jonas, retratando que a responsabilidade deve ter tratada de modo coletivo. Giacoia Júnior (2109, p. 18) complementa salientando que a responsabilidade deve estar presente na comunidade científica, em grupos de pesquisa, organizações governamentais e não governamentais, e complementa que é necessário “cultivar um sentimento coletivo de concernimento e cuidado”, para que seja possível a continuidade das diversas formas de vida.

Considerações finais

A ética da responsabilidade de Jonas se tornou mundialmente conhecida, tendo em vista a extrema necessidade de pensar eticamente acerca da inovação tecnológica e a preservação da biosfera. Na modernidade, o avanço tecnológico trouxe consigo o domínio e a exploração da natureza. Conforme refere Oliveira (2015, p. 81), “a ciência deixou de ser meramente contemplativa e a técnica tornou-se um poderoso instrumento de intervenção e efetiva dominação da natureza”. A ação da técnica atual é expressivamente diferente do que se tinha antigamente, seu desenvolvimento é imensamente mais rápido do que a capacidade de prever suas consequências, e estas podem ser benéficas ou trazer resultados graves ou irreversíveis.

O poder do homem sobre a natureza deu lugar ao poder da técnica sobre a natureza e, conseqüentemente, sobre o homem, pois a técnica colocou em risco sua própria existência. Embora Jonas não se coloque contra a técnica ou crítico da civilização tecnológica, considera necessário ponderar as consequências que estas possam causar, e deste modo, evitar que os efeitos indesejáveis possam se concretizar. O ser humano, motivado por constante busca pelo progresso, causa profundos impactos no meio ambiente, bem como na própria natureza humana; o homem passa a ser produto da técnica, o que ocorre, por exemplo, na manipulação genética.

Tendo em vista a mudança decorrente da técnica, Jonas rompe um panorama ético tradicional. As questões éticas trazidas por Jonas não se mostram restritas aos seres humanos, a atuação ética deixa de seguir um modelo antropocentista, para um panorama que considera outras formas de vida, bem como a biosfera. Outra questão bastante importante é a concepção de uma ética voltada para o além do momento atual, mas com uma visão para o futuro, não apenas para o futuro imediato, mas sim pensando nas gerações vindouras, ou seja, há uma responsabilidade pelos seres que ainda não existem.

O princípio responsabilidade deve estar inserido em uma práxis coletiva, na esfera política ou pública, propiciando reflexão, cautela, ou mesmo atribuindo limites aos avanços de técnica. É preciso responsabilizar-se pela natureza humana e extra-humana. A possibilidade da existência de vida humana, no futuro, está atrelada à necessidade de um futuro, ou seja, de

um ambiente propício à habitabilidade na Terra, em um ambiente ecologicamente respeitado e equilibrado.

Referências

DOMINGUES, Ivan. A cidadania filosófica da responsabilidade. **IHU On-Line: Revista do Instituto Humanistas Unisinos**, São Leopoldo, ed. 540, p. 10-13, set. 2019. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7631-hans-jonas-40-anos-de-o-principio-responsabilidade>. Acesso em: 5 ago. 2020.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVERIA, M. A. de (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 193-206.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. Um outro humano, uma nova ética, um novo tempo. **IHU On-Line: Revista do Instituto Humanistas Unisinos**, São Leopoldo, ed. 540, p. 14-21, set. 2019. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7631-hans-jonas-40-anos-de-o-principio-responsabilidade>. Acesso em: 5 ago. 2020.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: PUC/Contraponto, 2006.

JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. Lisboa: Veja, 1994.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. do Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof. São Paulo: Paulus, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. (Edição de referência: Immanuel Kant, Almeida), São Paulo: Discurso Editorial. Barcarolla, 2009.

MORETTO, Geovani Viola Mendes. **Hans Jonas e a questão da técnica**: entre a utopia do progresso e a heurística do temor. 2013.138f. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Filosofia Universidade Católica do Paraná, 2013.

NODARI, Paulo César. **Teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.

OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis. Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Jelson; SGANZERLA, Anor; MORETTO, Geovani. **Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas**. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Jelson. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia: Aurora** (PUCPR. Impresso), v. 24, p. 387-416, 2012.

OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SGANZERLA, Anor. Responsabilidade. *In*: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani;
SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de
Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. p. 125-192.

***Laudato Si'*: uma proposição concreta de práticas ambientalmente responsáveis**

Israel Caberlon Maggioni*

Introdução

A busca desenfreada por acumular e produzir mais, criando necessidades de consumo que façam a engrenagem do capitalismo se manter girando é a tônica da sociedade contemporânea que introjetou essa lógica, há muito tempo, e que parece moldar todas as decisões e ações diante dos imperativos do *mercado*. A sustentação desse sistema depende de constantes inovações tecnológicas e de um desenvolvimentismo técnico-científico ilimitado, para o qual não deveriam ser apresentados obstáculos, garantindo uma *livre concorrência* entre produtores para “crescermos e progredirmos”. Nesse contexto, as possibilidades e a capacidade quase ilimitada de transformação do ambiente se tornaram a realidade humana, muitas vezes, levada até as fronteiras do duvidoso e da incerteza científica.

Estes enormes poderes tecnológicos e as ameaças inerentes ao uso temerário destas capacidades levaram Hans Jonas a construir uma nova perspectiva ética, pretendendo teorizar limites, esperando que tal formulação fosse tomada como parâmetro para frear e impedir a destruição da vida,¹ a que deu o nome de princípio responsabilidade. Pautado nos mesmos receios de destruição, mas com premissas diferentes daquelas de Hans Jonas, mais de 35 anos depois, o Papa Francisco, juntamente com diversos cientistas e pesquisadores deu origem à Carta Encíclica *Laudato Si'*, documento que se trata de um clamor contra o mal que provocamos à Terra (*casa comum*), por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens naturais, esperando uma transformação e uma “salvação”.²

* Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Graduada em Engenharia Mecânica pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2015). Especialista em Processo Matrimonial Canônico pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2017). Atualmente é Taxista na Universidade de Caxias do Sul. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Privado.

¹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015. p. 237.

² FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Carta encíclica do Papa Francisco. São Paulo: Paulus: Loyola, 2015. n. 2, p. 1.

A proposta do presente trabalho consiste em analisar os lastros que impulsionaram a formulação do princípio responsabilidade, por Hans Jonas, que concebeu sua obra imerso num momento histórico da sociedade, dominada pelo que ele interpretou como “ideologia técnico-científica”, tomando essa premissa como fundamento de suas reflexões e de sua proposta. A análise partirá de uma sucinta delimitação deste conceito ideológico, para depois demonstrar que a Encíclica *Laudato Si'* faz uma leitura diferente da realidade e da concepção ideológica existente em Jonas, dando outro viés ao que pode ser chamado de “princípio responsabilidade”, no que concerne à proteção do meio ambiente.

Para alcançar o objetivo apresentado, o presente estudo adota uma estrutura repartida em segmentos: no primeiro momento, será elaborada uma breve revisão do conceito de ideologia, verificando pontos de tangência desta evolução com a construção do princípio responsabilidade de Hans Jonas; no segundo, já havendo a delimitação de um conceito histórico de ideologia, pretende-se mostrar uma proposta de definição mais robusta e definida do termo e a concordância do enredo da Encíclica *Laudato Si'*, com tal noção ideológica, demonstrando a compreensão profunda do Papa acerca da ideologia contemporânea, que favorece a destruição do Planeta e da própria existência humana; por derradeiro, no terceiro momento, fazendo uma contextualização, são elencadas algumas das propostas da *Laudato Si'*, como linhas de atuação no combate à degradação ambiental, reforçando seu papel de instrumento de concretização do princípio responsabilidade, sobretudo, na esfera ambiental, por uma agenda de transformação da consciência e de agendas baseadas em políticas públicas democráticas e transparentes.

Fecha-se o estudo com o cotejamento entre as perspectivas ambientais atuais com as leituras propostas na obra de Hans Jonas e na Encíclica papal, para destacar o trabalho meritório da *Laudato Si'*, tanto em diagnosticar a emergência ambiental quanto em apresentar caminhos concretos, para proteger o Planeta das ameaças ambientais que o próprio ser humano tem criado.

O método de abordagem utilizado no presente trabalho é o analítico, baseado em pesquisa bibliográfica.

1 Ideologia: dimensão que permeia a proposição de qualquer princípio ou linha de atuação humana

Antes de um aprofundamento no tema, é preciso fazer uma delimitação conceitual, com uma observação importante acerca da obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, de Hans Jonas. Apesar de o autor fazer uso recorrente das expressões *utopia* e *ideologia*, não foi por ele cunhada ou delimitada a abrangência do significado dos termos. Na leitura contextualizada da obra, é viável ao intérprete abstrair o sentido terminológico pretendido por Jonas, mas, por não haver uma expressa definição conceitual, surgem trechos de menor concisão semântica, porém é perceptível que não se aproxima daquela que é a definição dada por Mannheim, posteriormente demonstrada neste trabalho.

Pela lacuna conceitual de *ideologia e utopia* na obra de Jonas, na presente análise, será apresentada uma estruturação definida, partindo de conceituações mais do que sedimentadas para os vernáculos, conforme a evolução cronológica de seu uso, que será devidamente apresentada no decorrer do trabalho. Para a análise comparativa, a que este estudo se propõe, entre *o Princípio responsabilidade* e as proposições entabuladas na Encíclica *Laudato Si'*, será muito mais importante a conceituação de ideologia, para a qual será destinada especial atenção.

Como já mencionado, a ausência de delimitação do termo *ideologia* reflete em perda de concisão, principalmente pela existência de um extenso cabedal de conceitos e definições divergentes, que não refletem, obrigatoriamente, o prisma de análise da obra de Hans Jonas. Aqui, importa ressaltar que a linguagem é dinâmica e que, ao longo do tempo, o termo teve empregos e conotações variadas, que precisam ser devidamente datadas e contextualizadas. Assim, parece propício iniciar a delimitação conceitual revisando o uso do vocábulo na sua origem, partindo do primeiro registro do termo *ideologia*, de sorte que seja possível perceber que, desde seus primeiros usos, já propunha algo além de um “conjunto de ideias”, dando noção de uma “atmosfera”, que influencia e que permeia o ato de pensar.

Na origem histórica do termo, pode-se afirmar que os primeiros a tratarem do tema *ideologia* foram os autores do movimento iluminista, dentre os quais Francis Bacon, que se notabilizou, ao formular a doutrina dos *ídolos*, atribuindo a estes “entes” a responsabilidade por desvios da

racionalidade humana, que não permitiriam a perfeita abstração lógica da realidade. Bacon sugere que os *ídolos* se subdividiriam em quatro categorias, e que eles assediariam o espírito humano, influenciando e distorcendo sua racionalidade, a ponto de impedir o alcance da racionalidade pura, que seria o caminho para alcançar a verdade e a essência de todas as coisas.³ Apesar da construção da figura do *ídolo* que influencia o pensar e o compreender humano, Bacon não fez uso do termo *ideologia*, que etimologicamente representaria o estudo daqueles *ídolos*.

Neste ponto, é interessante apontar que, no livro *O princípio responsabilidade*, Jonas até menciona um “ideal baconiano”,⁴ mas sem qualquer vinculação com ideologia, nos termos que aqui serão tomados. Jonas se remete ao objetivo de Bacon, que seria “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade”.

O termo *ideologia* só foi utilizado mais de um século depois da morte de Bacon, cunhada por um discípulo dos enciclopedistas franceses, chamado Antoine Louis Claude Desttut de Tracy,⁵ que fez uso da palavra num sentido que pouco ou nada se comunicava com as concepções dos *ídolos* de Bacon. Desttut de Tracy correlacionava ideologia como uma ciência das ideias, que poderia apresentar análises sistemáticas das ideias e das sensações, mapeando, racionalmente, suas origens e seu desenrolar, fruto da interação entre natureza e cérebro humano.

No contexto histórico, a figura do ídolo, e o sentido de falsa representação da realidade tiveram uma aceitação muito grande e propícia, diante do nascimento do Iluminismo, quando a Europa saía do longo período do medievo, em que a noção de “entes obsessores” ainda era muito forte e quando buscava-se uma compreensão racional para todos os fatos da existência humana. O racionalismo que era construído se inseria no movimento iluminista, pela valorização do homem e de sua razão, migrando do teocentrismo para o antropocentrismo. Nessa transição de saída do medievo, a proposta de ciência das ideias também “casava” com o ambiente histórico-iluminista, adequado ao contexto da época. Em certo aspecto,

³ SILVA, Ovídio Baptista da. **Processo e ideologia**: o paradigma racionalista. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2006. p. 6.

⁴ JONAS, *op. cit.*, p. 235.

⁵ LÖWY, Michel. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 2008. p. 11.

ambas as concepções, de ciência das ideias e de ídolos, como falsa representação da realidade, acabaram se aproximando, para serem partes integrantes daquilo que, hoje, nominamos de ideologia, o que será aprofundado mais adiante.

Na formulação do Princípio Responsabilidade, fica evidente a proximidade de Jonas com a obra baconiana, tanto é que, em várias passagens, faz menção ao autor, mas sempre se remetendo ao objetivo das proposições de Francis Bacon, que prestava honras ao poder humano racional crescente, que se impunha sobre a natureza.⁶ Contextualmente, na obra *Princípio responsabilidade*, parece razoável dizer que Jonas concebe a ideologia como uma disposição filosófico-política, que poderia levar à tomada de posições ou decisões tendenciosas, praticamente uma “fé incondicional”, conclusão que se trata de especulação, frente à tradução da obra para o português brasileiro, abstraída do contexto expresso nas diversas passagens em que Jonas emprega o vocábulo.

Voltando à construção histórica de *ideologia*, cumpre lembrar que o racionalismo se apresentou como sustentáculo paradigmático da nova ordem, que emergia do fim do período medieval, devotando ao Homem preponderância e centralidade, que antes era colocada em Deus. A figura da deidade monoteísta se apresenta como criadora de tudo e senhora do poder que rege tudo e todos; assim, abandonar o teocentrismo significava substituir Deus (tido como infalível, onipotente, onisciente e onipotente) pelo Homem (figura mortal, frágil e limitada). Por força da desproporção abissal entre homem e Deus, era fundamental que as bases do racionalismo se lançassem sobre certezas absolutas, que pudessem ser verificadas pela lógica humana e oferecendo segurança aos que pretendiam sair da proteção da religião, que prometia uma salvação eterna,⁷ mas sempre dependente da “vontade ou misericórdia” de Deus.

Essa característica racionalista é outro ponto de ancoragem Jonas, para a fundamentação do princípio responsabilidade, pois encara diretamente a transferência de “fé” e confiança de uma figura divina para a racionalidade humana. Claro que a realidade cientificamente transformada, observada e apresentada na obra de Jonas, é muito mais pujante e impressionante do que

⁶ JONAS, *op. cit.*, p. 239.

⁷ LUNELLI, Carlos; MARIN, Jeferson Dytz. **As razões da crise do processo na teoria de Ovídio Baptista da Silva**. [recurso eletrônico]. Caxias do Sul: EDUCS, 2017. p. 21-22.

aquela vivenciada durante o Iluminismo europeu, porém, ainda é possível mapear uma migração da confiança social, que antes estava depositada em valores morais religiosos e que passou a ser creditada à tecnologia, à ciência e à razão, retirando significado e importância das “éticas antigas”⁸ (fundadas na relação da humanidade com deidades).

O racionalismo assumiu um pressuposto de que seria possível, pelo uso da razão humana e da lógica matemático-científica, conhecer a verdade absoluta e universal. Imersos nessa perspectiva, os iluministas buscaram aplicar indistintamente a concepção de racionalidade, a todos os campos da existência humana, já que supunham a existência de uma verdade universal capaz de racionalizar e compreender todo e qualquer fenômeno, pois a lógica daria acesso à essência das coisas. A crença iluminista é compreensível, pelos avanços experimentados no campo das ciências naturais,⁹ a qual aceita esse tipo de abordagem, por ser essencialmente metódica, de resultados concisos, repetíveis e coerentes, porém, o mesmo não pode ser replicado no campo das ciências do espírito, nas quais há uma complexidade de subjetividades e de interações dinâmicas e indissociáveis, que não permitem a aplicação de uma lógica matemática para compreender a realidade.

Nas chamadas “ciências moles”, existe um entrelaçamento entre pessoas, sociedade, meio cultural e contingências histórico-geográficas, que exige interpretação e sensibilidade para compreender circunstâncias e para apresentar diagnósticos, não existindo formulações prontas ou metodologias infalíveis. Esse reducionismo apenas indica que o propósito racionalista, ao invés de alavancar uma valorização da humanidade e do Homem, como ser inserido numa coletividade e num ambiente de interdependência, apenas aflorou a sanha individualista da modernidade, em que a competição é a regra, considerando o indivíduo como um elemento isolado e descolado de vinculações culturais ou sociais, concebendo que este poderia existir, pensar e agir sob a égide de uma razão pura, desconsiderando a influência do meio em que se insere (imune ao assédio dos *ídolos* de Bacon).

Evidentemente, a simplificação racionalista não pode prosperar no campo das ciências do espírito, por desconsiderar algumas das questões mais fundamentais da existência humana, intrinsecamente amarradas às sociabilidades e ao meio em que o ser humano está inserido (social, cultural,

⁸ JONAS, *op. cit.*, p. 39.

⁹ LUNELLI; MARIN, *op. cit.*, p. 35.

ambiental...]). Exatamente nesse sentido, Baptista descreve, de forma um pouco irônica, o racionalismo e seu período histórico como o tempo em que um indivíduo, munido apenas de sua razão, seria capaz de atingir as verdades absolutas, *apenas* evitando a influência dos ídolos e *desligando-se* de seus laços culturais, sociais e filosóficos.¹⁰

Há um paralelo entre o momento histórico do racionalismo, na percepção ideológica, e as décadas de 60 e 70 do século passado, quando Jonas formulou o princípio responsabilidade. No período do Iluminismo, acreditava-se que a razão pura levaria o homem ao conhecimento da “verdade absoluta”; no período vivenciado por Jonas, o poder tecnológico, proveniente da mesma razão, se propunha como instrumento de realização de feitos fantásticos, que antes eram tidos apenas como fantasias ficcionais do cinema ou mero exercício especulativo-hipotético,¹¹ que levaria o Homem ao *El Dorado* futurista.

Nos dois momentos, o homem pretende ter um poder que beira o “divino”, que parece romper a barreira do mundo até então conhecido, o que é, em certa medida, resultado da ideologia hegemônica do tempo histórico.

Por muito tempo, a construção do pensamento e a própria ciência se alinharam às ideias dos ídolos e da concepção ideologia como uma falsa compreensão da realidade, que deveria ser afastada e eliminada para alcançar a verdade. Porém, existem outros conceitos de ideologia, que se descolam dessa perspectiva liberal-individualista, compreendendo a existência da dimensão coletiva e social do aparato ideológico.¹² Essa outra concepção tem raízes no pensamento marxista, que se volta a uma interpretação histórica, não mais preocupada com uma verdade absoluta, mas com o contexto histórico e social das relações. Essa percepção fica evidente na máxima posta por Marx, no livro *A ideologia alemã*, “os filósofos apenas *interpretam* o mundo de diferentes maneiras, porém, o que importa é transformá-lo”,¹³ afinal, não há uma verdade absoluta passível de conhecimento, apenas existem interpretações do mundo num determinado

¹⁰ SILVA, *op. cit.*, p. 6.

¹¹ JONAS, *op. cit.*, p. 63.

¹² LUNELLI, *op. cit.*, 2017a, p. 60.

¹³ MARX, Karl; ENGEL, Friedrich. *A ideologia alemã*. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As armas da crítica**: antologia do pensamento de esquerda. Trad. de Paula Almeida. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 35-44.

tempo e contexto, que tudo permeia, e que, se for fonte de injustiça e de exploração, deve ser transformada.

O foco de Marx sai do idealismo, e recai na realidade histórica, social e cultural, compreendendo a existência de uma ideologia que é imposta pela classe dominante, como aspecto fundamental na compreensão de práticas sociais, ainda que atribuisse apenas uma dimensão negativa para ideologia, direcionando-se à falsa consciência da realidade imposta e difundida pela classe opressora.

Marx, além de trazer balizas importantes para a temática da ideologia, também representou um importante centro de reflexão na obra de Hans Jonas, que o menciona diversas vezes. Jonas também fez referências a correntes socialistas de seu tempo, não apenas mencionando o mais famoso teórico-socialista do século XIX.

No quadro histórico em que foi escrito *O princípio responsabilidade* evidencia-se que Jonas se posicionou mais quanto às impressões que tinha sobre o real socialismo da URSS e de outros países, autoproclamados socialistas, do que sobre os conceitos de Marx. Chegou a propor que a oposição entre socialismo e capitalismo se daria pela subversão da lógica do lucro (do capitalismo), por uma racionalidade em prol do coletivismo (no socialismo), fazendo uma leitura do socialismo como tirânico e antidemocrático.¹⁴ Embora não admita, na obra, Jonas assume que o capitalismo seria a ditadura do lucro, mas isso não o isenta quanto ao erro na concepção de ditadura do proletariado, pois essa não propõe um autoritarismo e um domínio da violência, mas sim a assunção da classe trabalhadora ao poder dos meios de produção e à administração da produção e distribuição de bens, em bases democráticas. Ainda assim, as experiências de Jonas, no período da Guerra Fria e da polarização mundial, devem ser tomadas como possíveis razões para tais conceituações equivocadas, misturando atos e políticas de regimes que se declaravam marxistas, com o verdadeiro teor da obra de Marx.

Retornando à ideologia, fica clara a importância do conceito marxiano que descortina uma aura ideológica profundamente relevante na construção da realidade, gerada sob um âmbito político-econômico. Posteriormente, pensadores marxistas reposicionaram o conceito de ideologia, se afastando

¹⁴ JONAS, *op. cit.*, p. 244.

da relação de falsa consciência e dando novas perspectivas à ideologia, não necessariamente acolhendo um entendimento único ou fechado. Destes autores marxistas alguns se destacam, como Georg Lukács, Louis Althusser e, principalmente, Antonio Gramsci, que identificou na leitura de Marx e Engels um erro de sistematização, pela ideia de divisão da estrutura social em infra e superestrutura (proposta no livro *A ideologia alemã*), que generalizava o enquadramento da ideologia na superestrutura, o que, em última análise, tornava toda ideologia inócua, por não ter capacidade de alterar a infraestrutura social, o que Gramsci categorizou como “um elemento que leva ao erro”.¹⁵ Diante de tal apontamento, Gramsci propôs uma subdivisão da ideologia, partida em orgânica e arbitrária, de forma que se manteria a divisão estrutural, mas com enquadramentos distintos para cada tipo de ideologia.

A principal contribuição de Marx, relativamente à ideologia, foi a mudança do eixo central de análise, que transferiu o foco do aspecto individualista para a perspectiva social, abrindo um campo muito mais vasto para entender a influência da *ideologia* sobre a mais ampla gama de ações, decisões e projetos, sejam individuais, sejam coletivos ou de Estado. Neste pendão, tem-se uma concepção de que absolutamente tudo recebe, de forma ou de outra, influência da ideologia, o que parece ter sido completamente negligenciado por Jonas.

Na construção do princípio responsabilidade, Jonas assume a existência de uma *ideologia técnico-científica*, porém, formula suas proposições, elencando várias outras utopias e ideologias, de diversos gêneros, sempre se percebendo externo a qualquer uma, não reconhecendo que suas próprias ideias nascem por influência ideológica e/ou utópica. Portanto, para pensar um Princípio Responsabilidade como salvaguarda a “ameaças tenebrosas”¹⁶ da sociedade técnico-científica, que se expande sem controle ou sem respeito a uma ética responsável, nas palavras de Jonas, seria imprescindível que o proponente não só reconhecesse sua imersão na atmosfera ideológica, como também entendesse as perspectivas de poder envoltas pela ideologia dominante.

¹⁵ GRAMSCI, Antonio. **Lettere dal cárcere**. A cura di Antonio Santucci. Roma: L' Unitá, 1988. p. 868.

¹⁶ JONAS, *op. cit.*, p. 235-236.

O ponto de convergência entre *O princípio responsabilidade* e a *Laudato Si'* é a fonte de receio que originou as duas formulações, pela preocupação com o Planeta Terra e com a vida, como a conhecemos. A preocupação de Jonas tange os perigos criados pelo avanço das tecnologias nos campos da engenharia atômica e genética, não se atendo tanto à exploração dos recursos e ao exaurimento ecológico; já a Encíclica mostra a preocupação com uma degradação generalizada, que atinge todo o meio ambiente e, conseqüentemente, afeta o âmbito social.

Compreendendo a importância de considerar as ideologias existentes, para propor ações ou perspectiva conexas às ciências do espírito, no próximo tópico, é apresentada uma perspectiva mais profundada de ideologia, contrapondo-a à noção de utopia, de sorte que poderá ser melhor observada a influência ideológica sobre a propositura do princípio responsabilidade. Sob essa perspectiva, também será possível destacar a lucidez e a clareza deste contexto, na Encíclica *Laudato Si'*, que traça as balizas ideológicas de seu tempo e demonstra a consciência de seus autores quanto ao momento e ao contexto em que foi concebida.

2 Compreensão de ideologia na construção e nas propostas do princípio responsabilidade e da *Laudato Si'*

Como já dito, há várias gamas de conceitos de ideologia, o que, a princípio, escancara a inexistência de uma definição fechada, estando seu sentido sempre dependente de delimitação de quem o usa ou se propõe a estudar o tema. A ideologia se trata de um fato social, que se insere na realidade de grupos e sociedades, ainda que, na maioria das vezes, esteja permeando essa malha social de forma imperceptível aos agentes sociais.¹⁷ Essa camuflagem da ideologia foi muito bem-apontada nos trabalhos proposto por Mannheim, que identifica a ideologia como instrumento de propagação dos interesses das forças dominantes, a qual contrapõe outro campo de influência, antagônico, a que chama de *utopia*; assim, estabelece uma contraposição que permite avaliar de forma mais profícua a realidade

¹⁷ LUNELLI, Carlos Alberto. Por um novo paradigma processual nas ações destinadas à proteção de bem ambiental: a contribuição do contempt of court. In: LUNELLI, Carlos Alberto; MARIN, Jefferson (org.). **Estado, meio ambiente e jurisdição**. Caxias do Sul: EDUCS, 2012. p. 150.

social travada, o que foi bem percebido por Batista,¹⁸ ao transladar tais conceitos para tratar sobre jurisdição, debruçando-se sobre o problema da ideologia no processo judicial.

Como já mencionado, Jonas não percebe as ideologias como aspectos inerentes e intrínsecos à malha social, sendo que sua noção de “fé incondicional” estaria presente apenas nos agentes sociais, dotados de posições político-filosóficas. Esta compreensão se mostra insuficiente, pois é reducionista e atribui sempre ao outro (opositor) um posicionamento ideológico;¹⁹ portanto, equivocado, o que se apresenta como um parâmetro meramente subjetivo, vazio e aleatório. Por outro lado, a Encíclica *Laudato Si'* traz mais aprofundada essa concepção de que *ideologia* só existe no pensamento opositor, o que é expresso no texto, ainda que não distinga ideologia e utopia, como proposto por Mannheim, quando reconhece a influência de múltiplas *ideologias* sobre todos:

Há discussões sobre problemas relativos ao meio ambiente, onde é difícil chegar a um consenso. Repito uma vez mais que a Igreja não pretende definir as questões científicas nem substituir-se à política, mas convido a um debate honesto e transparente, para que as necessidades particulares ou as ideologias não lesem o bem comum.²⁰

Já foi feita uma prévia dos conceitos de Mannheim, que são muito mais trabalhados e aplicáveis, já que advêm das primeiras construções conceituais e materialistas, mas não se restringindo ou se limitando a elas, ampliando seu espectro para abranger as compreensões da realidade social, avançando em novas classificações, que são mais profundas e delimitadas por rigorismos sociológicos.

Mannheim, em seu conceito, apresenta uma diferenciação entre duas espécies de ideologia, uma dita particular, e a outra classificada como total. A ideologia particular denota a recepção cética com que encaramos as ideias e representações avançadas pelos que defendem posições antagônicas às nossas; já, a ideologia total seria aquela que se remete a uma época específica

¹⁸ SILVA, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹ MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**: introdução à sociologia do conhecimento. Trad. de Emilio Willems. Rio de Janeiro: Globo, 1950. p. 51.

²⁰ FRANCISCO, Papa. *op. cit.*, n.188, p. 58.

e a um grupo histórico-social-concreto, com características próprias daquela “*estrutura total do espírito*” da referida época ou grupo.²¹

Desta divisão, é evidente que o conceito de ideologia que interessa ao presente exame é o da ideologia total, ao qual Mannheim vincula um *espírito* e uma consciência que se estabelece na estrutura total de determinado grupo, num contexto histórico-cultural- específico. Ou seja, há uma atmosfera de influências que age na formação dos sujeitos, sob uma ótica sociológica, em que a ideologia representa a visão de mundo estabelecida por uma coletividade social, dentro das suas contingências ambientais,²² e que busca manter e reproduzir tal visão. Note-se, reconhecer e perceber a ideologia total não significa que se despreze ou que sejam negadas as ideologias particulares, que têm outra abrangência e que não conta com aparelhos ideológico-sociais (o que a faz menos decisiva e persuasiva).

A ideologia total representa uma simbiose entre a situação social da coletividade e uma consciência coletiva, que se impõe e a qual todos estão expostos, sendo afetados de forma e com graus distintos. Mannheim afirma que todos os grupos são portadores de estruturas ideológico-próprias (grupos dominantes e grupos dominados), de sorte que estes constroem sistemas de distorção da realidade, diferindo no objetivo da distorção: uns a promovem para manter o *status quo* (aqueles que estão no domínio das estruturas de poder); já os demais grupos tentam mudar a realidade, introduzindo mudanças que entendem como desejáveis, mas que ainda se encontram apenas no campo das ideias (querem romper com as estruturas postas, são revolucionários).²³

Nesta separação é que surge o antagonismo entre *ideologia* e *utopia*. Às ideias tendentes à manutenção do estado de coisas, voltadas à conservação da estrutura, Mannheim dá o nome de pensamentos ideológicos; já às formulações revolucionárias, que buscam inserir novas realidades à sociedade, o autor nomeou de pensamentos utópicos.

Diante desta percepção conceitual de utopia, decorrente da definição de Mannheim como uma oposição à ideologia, parece notório que o uso do termo *utopia*, por Jonas, é feito numa perspectiva completamente diferente. O sentido atribuído em *O princípio responsabilidade* não apresenta as

²¹ MANNHEIM, *op. cit.*, p. 51-52.

²² LUNELLI, *op. cit.*, 2017a, p. 59.

²³ SILVA, *op. cit.*, p. 23.

características de uma linha de pensamento que pretende romper com o “estado de coisas”, mas sim como um objetivo idealizado, em um grau de perfeição inatingível. A própria aceção de que uma proposta de futuro seria impossível de ser alcançada, no mundo real, já é verdadeiro indício da força da ideologia vigente e incutida, que cria uma impressão de que não existe forma de modificar o *status quo*, de romper e de transformar a realidade, como se a correlação de forças e poder fosse inalterável.

Deste primeiro marco conceitual desponta a primeira grande diferença entre as propostas do princípio responsabilidade de Hans Jonas e o “chamado à responsabilidade” feito pela Encíclica *Laudato Si’*. Como já indicado, a obra de Jonas se constrói mirando a inserção da sociedade naquilo que ele percebia como ideologia técnico-científica, que despertaria um princípio de esperança no avanço tecnológico, ao qual o princípio responsabilidade se contraporía como uma salvaguarda,²⁴ não pretendendo qualquer mudança, mas sim um arrefecimento ao ímpeto tecnológico e desenvolvimentista. A Encíclica, apesar de ser um texto proposto por um líder religioso, se apresenta com um grau muito superior de consciência da realidade e das relações de poder, que criam riscos ambientais; assim, reconhece que a Terra clama por mudanças, o que exige que todos sejam tomados por uma “dolorosa consciência” da realidade (percebendo a ideologia que fomenta a exploração desmedida dos bens ambientais e que está destruindo a todos),²⁵ para que todos sejam chamados à responsabilidade moral com “os outros e o mundo”.²⁶

A lucidez da *Laudato Si’* é notável, além de expor a ideologia que promove o consumismo e o aumento da degradação ambiental por razões econômicas, ainda expressa uma tomada de posição, propondo um rompimento com o sistema posto²⁷ (uma posição utópica, na concepção de Mannheim). De outro lado, apesar de Jonas pautar suas reflexões numa preocupação ambiental,²⁸ ele apenas alude uma ideologia técnico-científica, não se comprometendo nem pretendendo um rompimento com o estado de coisas que vem ameaçando o Planeta e a vida humana.

²⁴ JONAS, *op. cit.*, p. 351.

²⁵ FRANCISCO, Papa. *op. cit.*, n.19, p.7.

²⁶ *Ibidem*, n. 229, p. 70.

²⁷ *Ibidem*, n.61, p. 20.

²⁸ JONAS, *op. cit.*, p. 39.

Pela reflexão de Mannheim, é cabível classificar a teorização do princípio responsabilidade de Jonas com um conhecimento ideológico, pois não se aprofunda nas condições da realidade que ameaçam a vida, para propor uma transformação, apenas normalizando o contexto social posto. A ameaça e os riscos, gerados pela suposta “ideologia técnico-científica” ao meio ambiente e à vida, não são atacados por Jonas com uma intenção de transformar essa ideologia, antes pelo contrário, ele apenas propõe uma moderação no ímpeto tecnológico, sem perceber que não é esta a verdadeira ideologia que vem promovendo os riscos ambientais; reside em outra relação de poder, muito mais ampla e abrangente do que a pretensão de evolução científica. Assim, a consolidação do princípio responsabilidade não cria qualquer perspectiva de concreta proteção ao meio ambiente, sendo muito mais uma reflexão retórica e teórica, proposta como supedâneo acadêmico-doutrinário, sobretudo, nos campos jurisdicional e hermenêutico.

O enquadramento do princípio responsabilidade, como suporte teórico de juristas e acadêmicos é bem delineado na percepção de ideologia em Mannheim, pois se percebe o direito como uma atividade preponderantemente interpretativa, dependente dos regramentos postos pelo Estado. Assim, sempre será um exercício ideológico, que a lei estabelece um modelo de mundo (direitos/deveres), que deve ser preservado, além do que, são agentes do Estado que produzem essas leis (legisladores eleitos), que servem de subsídio para outros agentes estatais que as julgam; portanto, todo trabalho jurisdicional está envolto por um direcionamento de manutenção do estado de coisas posto.²⁹ Inclusive, este estado de coisa se espelha no ordenamento jurídico geral (no conjunto amplo e geral de normas) tendente à preservação do *status quo*, em que a atividade jurisdicional do juiz fica submissa à lei, não podendo criar, se prendendo a supostas “certezas” dessas sociedades, muitas vezes descoladas da realidade, para manter os estratos dominantes de poder, pois, contrariar leis, ainda que injustas, é a forma mais simples de levar o operador do Direito a ser taxado como “atécnico”.³⁰

Ainda que haja num ordenamento jurídico reconhecimento de certos princípios valorosos (como poderia ser o caso do princípio responsabilidade) tutelando juridicamente certos bens ou fixando leis mais progressistas, as

²⁹ LUNELLI, *op. cit.*, 2017a, p. 61.

³⁰ SILVA, *op. cit.*, p. 21.

ideologias vigentes sempre se sobreporão, de forma que o ordenamento geral e a interpretação dos julgadores tenderá a um alinhamento em defesa do *status quo*, buscando argumentos que anulem ou afastarem aqueles princípios e valores progressistas, que são uma ameaça ao poder posto. Portanto, toda a operação do jurista está imersa em *ideologia*, tanto pelo ordenamento jurídico, quanto por sua forma de pensar, agir e concatenar argumentos no labor da ciência jurídica,³¹ e, individualmente, o operador também não será neutro, adotando um posicionamento ideológico ou utópico, ainda que de forma inconsciente.

Este espectro jurídico-legal está contemplado no texto da *Laudato Si'*, em que, de forma sutil, é apresentada uma diferença entre as leis da natureza, que precisam ser respeitadas, para a manutenção de um equilíbrio ecológico delicado, sem o qual a vida está fadada a desaparecer,³² e um ordenamento legal de hierarquia inferior, ao qual é dada a alcunha de “leis internas”, que deveriam ser formuladas respeitando “a criação” (a natureza).³³ Implicitamente, a Encíclica assume que há um equilíbrio natural, anterior ao Homem, e que deveria ser respeitado e observado nas condutas e nas formulações jurisdicionais, propondo uma força opositora àquela ideologia estatal que impulsiona a criação das leis internas (ideologia de mercado).

Aqui parece residir a *nuance* que não foi captada pelo princípio responsabilidade de Jonas, a mesma ideologia que permeia toda a sociedade também se insere no âmbito jurídico e na relação socioambiental. Esta é a razão pela qual pode haver codificações e leis ambientais muito bem construídas, mas que, se não estiverem alinhadas com o viés ideológico dominante, serão inócuas, pois, se o espectro social não estiver voltado a preservar e proteger o ambiente antes da economia, a tutela ambiental não se efetivará, pois será limitada e subjugada pela ideologia em vigor. A simples criação da lei não será garantia de proteção, pois depende da sociedade, dos operadores do direito e dos julgadores estarem imbuídos neste objetivo de verdadeira promoção da tutela ambiental.³⁴

A retórica de um princípio responsabilidade, em abstrato, assim como qualquer texto legislativo não é suficiente em si, sempre dependendo de

³¹ *Ibidem*, p. 61-62.

³² FRANCISCO, Papa. *op. cit.*, n. 68, p. 22.

³³ *Ibidem*, n. 69, p. 22.

³⁴ LUNELLI, *op. cit.*, 2017a, p. 70.

aplicação dos intérpretes, que analisarão e agirão dentro do contexto social, imersos em ideologia. Por esta razão, a *Laudato Si'* assume uma condição diferenciada, apresentando propostas reais de salvaguarda da “casa comum”, por meio de uma completa transformação estrutural, uma vez que o “sistema atual”, que se movimenta e orienta em torno de uma economia de mercado, se mostra insustentável. Jonas se limita a propor um antagonismo entre capitalismo e *marxismo*,³⁵ até esboçando vantagens e desvantagens, mas sem tomar uma posição definitiva e sem buscar atacar aquela que parece ser a raiz ideológico-fundamental da crise ambiental, muito bem-apontada na Encíclica papal.

Por fim, cumpre ressaltar que essa figura central na percepção ideológica que engloba toda a sociedade contemporânea e a crise ambiental vivenciada não parece ter qualquer relação direta com a dita “ideologia técnico-científica” proposta em Jonas, que é apenas um fruto de uma ideologia muito maior e mais abrangente, que se centra na supremacia do “mercado” e do poder econômico sobre todas as demais estruturas sociais. Essa leitura é manifestada por múltiplos pensadores, dentre os quais podem ser destacados dois: Bauman (que encara o Estado capitalista-contemporâneo como ferramenta do mercado para criação de consumidores e de mão de obra)³⁶ e Ovídio Baptista (que escancara a função do Poder Judiciário como braço do Estado, não para fazer justiça, mas para acalmar o mercado).³⁷

Nesta esteira, precisa ser destacado que a *Laudato Si'* reconhece esse predomínio ideológico do mercado, declarando-o de forma expressa e crítica, no texto, quando conclui que “qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa face aos interesses do mercado divinizado, transformado em regra absoluta”.³⁸ Não resta dúvida do quão concreta e consciente é a proposta trazida pela Encíclica, que clama por transformações que sejam capazes de combater a crise ambiental, que também é social. Jonas, por outro lado, procura estabelecer um novo imperativo categórico,³⁹ na linha filosófica de Kant, mas descolando sua percepção da realidade

³⁵ JONAS, *op. cit.*, p. 239.

³⁶ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p.14.

³⁷ SILVA, *op. cit.*, p. 22.

³⁸ FRANCISCO, Papa, *op. cit.*, n. 56, p.18.

³⁹ JONAS, *op. cit.*, p. 47.

histórico-política vivida, apenas se apegando aos riscos que via na esperança crescente de uma sociedade técnico-científica, não propondo ou esperando qualquer rompimento para mudança do estado de coisas que se apresentava.

3 Responsabilidade como uma “nova ética” ou como a conscientização e a conversão do sistema?

Após traçar as linhas basilares de um conceito mais sólido de ideologia, dentro da proposição de Mannheim, indicando a influência desta sobre os posicionamentos e os atos decisórios pessoais e coletivos, decorrentes do entranhamento das ideologias na vida e na visão de mundo que afetam qualquer sociedade, em seu tempo histórico-cultural, foi possível contrastar as diferenças de abordagem entre a *Laudato Si'* e *O princípio responsabilidade*. Agora, para poder aprofundar a análise, extraindo as contribuições que poderão ser esteios de resguardo e de proteção à vida e ao Planeta, diante das propostas das duas obras estudadas, parece importante fazer algumas sucintas reflexões, que já foram brevemente pinceladas nos tópicos anteriores.

O cenário que serve de fundo à construção do princípio responsabilidade de Hans Jonas é a noção de “ideologia técnico-científica”, sobretudo no contexto em que o mundo vivia desde os anos 50, sob um manto de tensão da Guerra Fria, em que a demonstração de poder bélico e científico era o verdadeiro fiel da balança. Jonas não usou expressamente a expressão “ideologia técnico-científica”, porém a contextualizou, nas descrições do mundo em que vivia, afirmando que o progresso material se confunde com o progresso moral, em que mais avanço tecnológico, mais luxo e comodidade sempre levam à melhora de vida, como se essa fosse uma tendência e uma necessidade crescente e ilimitada.⁴⁰ Ele próprio enquadra essa ideia como uma ideologia, ainda que indiretamente, quando assevera que tratar-se-ia de falsa realidade, porque continuar com a lógica tecnológica e desenvolvimentista levaria o Planeta à destruição. Confessa, na oportunidade, que, naquele momento, já se vivia “situação apocalíptica”,⁴¹ que só poderia ser contornada e remediada pela assunção de um senso de responsabilidade frente à vida e ao meio ambiente.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 213-214.

⁴¹ *Ibidem*, p. 235.

Como já mencionado, o contexto da Encíclica *Laudato Si'* é outro, mais de 35 anos depois do lançamento da obra de Jonas, fora da polarização da Guerra Fria, mas sob uma noção muito mais clara da crise ambiental e da crise climática. Talvez o lapso temporal entre os textos explique a consciência implícita à Encíclica, que compreendeu e assumiu que o problema central da crise e do temor que Jonas já externava está na ideologia econômica e de mercado, não mais falando de um “senso” ou de uma noção abstrata e individual, para evitar o colapso do Planeta, mas tratando de propor uma conversão social.⁴²

A solução que Jonas propõe é a adoção de uma nova ética, capaz de evitar as “tenebrosas catástrofes”, que poderiam decorrer da energia nuclear e do avanço da biotecnologia, patrocinando a engenharia genética. Tratar-se-ia de uma cautela necessária ao agir, ponderando as graves e, talvez, irreversíveis consequências que poderiam ser causadas pelo uso do poder técnico-científico, sem critérios éticos ou morais. Alcança um plano em que a reflexão parte da noção de um “poder como dever”, já que as ações humanas poderiam gerar consequências e danos de magnitude global e até intergeracional; assim, Jonas lança uma pergunta: “O que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele?”⁴³

As ameaças que a tecnologia atômica e a biogenética apresentam não se restringem a um pequeno círculo de pessoas ou a um local, representando consequências num nível que ultrapassa a mera infração legal ou moral, pondo em risco a perpetuação humana no Planeta, diante da possibilidade de catástrofes de proporções inimagináveis, que geram medo individual e social. Para se referir a essa ciência, que oferece riscos já conhecidos, mas que flerta com a possibilidade de produzir danos ainda desconhecidos e de magnitudes globais, Jonas cunhou nova expressão: “futurologia comparativa”.⁴⁴

Esta perspectiva do princípio responsabilidade, de impor uma reflexão antes de expor o outro a riscos sequer conhecidos, até surtiu algum efeito no mundo prático, diante da estruturação do princípio jurídico da precaução, que pretende prestar uma tutela prévia, quando não é possível estabelecer quais serão as consequências de determinada ação, adotando uma postura de

⁴² FRANCISCO, Papa, *op. cit.*, n.61, p. 20-21.

⁴³ JONAS, *op. cit.*, p. 352.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 70.

prudência.⁴⁵ Ainda assim, a situação ambiental e climática mostra que tal tutela ambiental não vingou, já que o Estado não conseguiu impedir o aumento do nível de degradação, nem os indivíduos aderiram à pretensa “nova ética”, justamente por haver uma ideologia de mercado desenvolvimentista, que rege os Estados capitalistas, em que produzir e acumular “riquezas” é muito mais importante do que garantir a preservação da vida na Terra.

As perspectivas apresentadas na *Laudato Si'*, como já demonstrado, são bem diferentes: partem da noção de que é a preponderância da economia e do mercado que regem a ideologia da sociedade contemporânea, subvalorizando o meio ambiente, as pessoas e a sociabilidade. Inclusive, apresenta uma crítica muito coerente e embasada, quando fala das propostas de uma ecologia superficial de mercado, “que consolida um certo torpor e uma alegre irresponsabilidade”,⁴⁶ mostrando que as ações *eco-friendly* da economia verde, nada mais são do que atos ideologizados, voltados para o mercado e não para o meio ambiente. Isso mostra que, enquanto a sociedade for regida pela ideologia de mercado, será quase impossível reverter o quadro de crise ambiental, pois, mesmo as iniciativas aparentemente positivas, tendem a ter uma lógica de ação permeada pela ideologia de mercado (que impacta o meio ambiente, ainda que em menor grau).

Por expressar a consciência de que a manutenção do sistema capitalista, da forma como se desenvolveu, é insustentável, a *Laudato Si'* estabelece um direcionamento de ação, voltado, num primeiro momento, a conscientizar quanto à grave crise ambiental e social, apresentando e desnudando as raízes ideológicas dessa crise, que se assenta na divinização do mercado e da economia. Num segundo momento, apresenta uma proposta de ação, que não fica no plano teórico e abstrato de Jonas, delimitando estratégias para dialogar, conscientizar, mobilizar e romper com a ideologia vigente. Estratégias concretas que vêm sendo postas em prática, sobretudo, pela ação diplomática do próprio Papa Francisco, que assumiu uma posição de verdadeiro líder global, como agente de transformação. Essa postura está anunciada na Encíclica, abrindo o Capítulo V, da Carta:

⁴⁵ *Ibidem*, p. 306-307.

⁴⁶ FRANCISCO, Papa, *op. cit.*, n. 59, p. 19.

Procurei examinar a situação atual da humanidade, tanto nas brechas do planeta que habitamos, como nas causas mais profundamente humanas da degradação ambiental. Embora esta contemplação da realidade em si mesma já nos indique a necessidade de uma mudança de rumo e sugira algumas ações, procuremos agora delinear grandes percursos de diálogo que nos ajudem a sair da espiral de autodestruição onde estamos a afundar.⁴⁷

Ao longo de todo o Capítulo I da *Laudato Si'* é feito um diagnóstico pontual de cada área que está sendo profundamente afetada pela crise socioambiental, promovida pelo sistema vigente, assim os efeitos que já se mostram tangíveis são elencados, desde a poluição e ameaça à biodiversidade até a desigualdade planetária que cria grandes bolsões de pobreza e de miséria. Nessa avaliação, há vários pontos que pinçam questões existentes na obra *O princípio responsabilidade*, mas o mais notório se encontra na perspectiva que indica que as reações que a sociedade vem apresentando à crise ambiental, até aqui, são muito fracas. Dessa forma fala sobre a necessidade de autoimposição de limites, tratando-nos numa perspectiva não individual, mas social e democrática, por meio da promoção de novas lideranças comprometidas com o meio ambiente, com a liberdade e com a justiça, e não com as questões econômicas.

Estas situações provocam os gemidos da irmã terra, que se unem aos gemidos dos abandonados do mundo, com um lamento que reclama de nós outro rumo. Nunca maltratámos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos. Mas somos chamados a tornar-nos os instrumentos de Deus Pai para que o nosso planeta seja o que Ele sonhou ao criá-lo e corresponda ao seu projeto de paz, beleza e plenitude. O problema é que não dispomos ainda da cultura necessária para enfrentar esta crise e há necessidade de construir lideranças que tracem caminhos, procurando dar resposta às necessidades das gerações atuais, todos incluídos, sem prejudicar as gerações futuras. Torna-se indispensável criar um sistema normativo que inclua limites invioláveis e assegure a proteção dos ecossistemas, antes que as novas formas de poder derivadas do paradigma técnico-econômico acabem por arrasá-los não só com a política, mas também com a liberdade e a justiça.⁴⁸

⁴⁷ FRANCISCO, Papa, *op. cit.*, n.163, p. 51.

⁴⁸ *Ibidem*, n. 53, p. 17.

Obviamente, esse é um caminho de transformação, pois se trata de um despertar para os malefícios que o sistema vigente produz sobre diversos âmbitos da existência humana, e que se mostra incompatível e insustentável frente ao “direito natural”, que cabe a cada pessoa, de poder viver com dignidade, gozando de uma real segurança existencial.⁴⁹ Assim, o diálogo e a proposta de uma estruturação de debates voltados a anunciar as denúncias feitas na *Laudato Si'* se apresentam como primeiro passo na ação concreta de Práticas Ambientalmente Responsáveis, de transformação e ruptura com a ideologia de mercado, propondo novos caminhos e novas lideranças políticas comprometidas, pois “*se a política não é capaz de romper uma lógica perversa e perde-se também em discursos inconsistentes, continuaremos sem enfrentar os grandes problemas da humanidade*”.⁵⁰

A Encíclica, como é de se esperar, atribui uma dimensão e um contexto religioso e teológico à questão e também à proposta de solução da crise ambiental. Neste ponto, assim como feito acerca de Jonas, pode ser atribuído um grau de crítica, afinal, há aqui outro âmbito ideológico (que pode ter um viés utópico, enquanto forjado nas proposições cristãs transformadoras, de solidariedade e justiça). Essa atmosfera influencia a percepção de que é a Igreja católica um centro de diálogo e de mediação para a transformação do sistema, à luz da fé.⁵¹ Apesar disso, há um profundo cuidado no texto para resguardar uma sobriedade quanto à abordagem, saindo da noção de religião e Igreja para abraçar uma concepção de espiritualidade, num contexto mais inclusivo e aberto, que faz alusão a uma origem comum e de um futuro compartilhado,⁵² o que favorece a linha do diálogo na busca de “conversão”, não religiosa, mas humanitária, para reajustar os rumos seguidos.

Por fim, é importante ressaltar que a concretude de uma responsabilidade ambiental, na trilha da *Laudato Si'*, exige uma mudança de rumos da humanidade, não sendo ações individuais ou movimentos isolados dos agentes à saída, mas sim a ruptura com a ideologia de mercado, para evitar a destruição da casa comum. Nesse sentido, a Encíclica propõe uma coesão e um diálogo transformador, que parte de uma visão ambiental do plano político internacional, para que se fomentem novas políticas público-

⁴⁹ *Ibidem*, n. 94, p. 30.

⁵⁰ *Ibidem*, n.197, p. 61.

⁵¹ *Ibidem*, n. 63, p. 20.

⁵² *Ibidem*, n. 202, p. 63.

locais e nacionais, tudo isso reconhecendo a importância e o fundamental na participação popular democrática e da transparência, para transformar a política, retirando o foco da economia e resguardando o bem ambiental.

Este plano de ação e o enfoque pretendido, na mudança de rumos e na quebra com a ideologia de mercado, ficaram perfeitamente delineada no trecho que segue transcrito, indicando que é apenas voltando os olhos ao bem comum e à vida das pessoas, que será possível reverter a crise que fere o Planeta e a própria existência humana:

A política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana. A salvação dos bancos a todo o custo, fazendo pagar o preço à população, sem a firme decisão de rever e reformar o sistema inteiro reafirma um domínio absoluto da finança que não tem futuro e só poderá gerar novas crises depois duma longa, custosa e aparente cura. A crise financeira dos anos 2007 e 2008 era a ocasião para o desenvolvimento duma nova economia mais atenta aos princípios éticos e para uma nova regulamentação da atividade financeira especulativa e da riqueza virtual. Mas não houve uma reação que fizesse repensar os critérios obsoletos que continuam a governar o mundo. A produção não é sempre racional, e, muitas vezes, está ligada a variáveis económicas que atribuem aos produtos um valor que não corresponde ao seu valor real. Isto leva frequentemente a uma superprodução dalgumas mercadorias, com um impacto ambiental desnecessário, que simultaneamente danifica muitas economias regionais. Habitualmente, a bolha financeira é também uma bolha produtiva. Em suma, o que não se enfrenta com energia é o problema da economia real, aquela que torna possível, por exemplo, que se diversifique e melhore a produção, que as empresas funcionem adequadamente, que as pequenas e médias empresas se desenvolvam e criem postos de trabalho.⁵³

Expostas as perspectivas traçadas em *O princípio responsabilidade* e na Encíclica *Laudato Si'*, se abrem duas propostas que partem de uma preocupação similar e com um objetivo, a princípio, coincidente; percebem os perigos ao meio ambiente e tentam traçar uma forma de salvaguardar o futuro planetário. Apesar desses pontos comuns, a interpretação das causas do problema e a construção das soluções são completamente diferentes.

⁵³ *Ibidem*, n.189, p. 58-59.

Jonas apresenta uma proposição filosófica e acadêmica de uma “nova ética”, mas que parece mais distanciada da realidade e presa a circunstâncias coadjuvantes, na conjuntura do problema ambiental, de forma que seu princípio de responsabilidade não produz perspectivas mais concretas para impedir a continuidade da degradação ambiental catastrófica (ainda que não advinda da ciência nuclear ou genética). Por outro lado, a Encíclica *Laudato Si'* percebe o contexto ideológico que é a verdadeira raiz da crise ambiental (e social), propondo um plano de ação concreto e agindo nas bases sociais para que, por meio do diálogo e da transformação política e popular, possa surgir o rompimento com o sistema que alavanca a exploração inconsciente e irresponsável do Planeta, propondo uma visão de bens comuns e de um futuro que depende da preservação da casa comum.

Portanto, é na linha de ação da *Laudato Si'* que habita uma esperança de assunção de responsabilidades ambientais prática e capazes de interromper o rumo predatório e de autodestruição que a humanidade adotou, pela libertação da ideologia de mercado, que parece dominar todos os espectros da vida.

Considerações finais

Diante das linhas gerais apresentadas, fica evidente a importância de entender e considerar o aspecto ideológico que permeia a sociedade, para propor qualquer tipo de instrumento ativo em políticas públicas, seja para proteção e salvaguarda de bens ou de valores. As duas obras, que foram objeto da análise, fizeram um primeiro esboço da ideologia prevalente, porém, uma identificou apenas um espectro da ideologia dominante, enquanto a outra conseguiu atingir a raiz da questão. Como já relatado, Hans Jonas partiu da ideia de uma ideologia técnico-científica como centro da problemática ambiental, que poderia gerar catástrofes irreversíveis, enquanto a Encíclica *Laudato Si'* se baseou na ideologia de mercado (sistema econômico capitalista), para entender a fonte da crise.

Por localizarem a origem da crise em ideologias distintas, consequentemente, traçam estratégias de solução por prismas diferentes; assim, a leitura de Jonas, por ser superficializada, leva à construção de um propósito altamente ideologizado, que não visa a ruptura com o estado de coisas, já que é o sistema econômico o verdadeiro fomentador da degradação

ambiental e não o avanço científico-tecnológico, que é apenas um dos meios de inovar para aumentar o consumo e a produtividade, atendendo aos anseios de acumulação. Logo, o princípio responsabilidade não se apresenta como base profícua para tutelar ou salvaguardar o meio ambiente e a vida, justamente porque no Estado e na sociedade há ideologias muito mais fortes e pujantes do que a técnico-científica, e que não são impedidas pelos instrumentos teóricos e jurídicos advindos do princípio de Hans Jonas. A influência da ideológica predominante, de mercado, consegue relativizar os riscos e os danos ambientais, para garantir que o objetivo principal seja o lucro e a acumulação de valores, pois são estas as pilastras que garantem a manutenção do Poder constituído e do *status quo*.

Por mais que a ideia de um princípio responsabilidade tenha um mérito de convidar a pensar uma proposta de cuidado e cautela, ela não é capaz de atuar na fonte primária da verdadeira catástrofe ambiental, que não está vindo de uma ação pontual, de um evento atômico de proporções monstruosas, mas de uma lógica de exploração e domínio, que é contínua e predatória. Por esta razão, a proposta de ruptura e de uma “conversão” política, presente na *Laudato Si'* se lança como um pendão de esperança e de resposta concreta, feita por meio do diálogo e da luta contra a ideologia estabelecida, que degrada o ambiente e a sociedade.

Por mais que a proposição seja transformar o sistema capitalista, é imperioso destacar que o conteúdo da *Laudato Si'* e o posicionamento adotado não significa que esteja sendo apresentado um plano marxista ou socialista, pois não é essa a intenção, nem do documento e nem do Papa. O propósito é mostrar que a ideologia de mercado e a preponderância do lucro estão levando a humanidade a destruir a casa comum e a própria existência, o que só será revertido por meio da construção de novos vieses políticos, que rompam com a lógica atual, mirando o bem comum.

Há uma urgência ambiental e social, que precisa ser reconhecida e combatida, pois prejuízos irreparáveis são aqueles que destroem vidas e o ambiente, não as finanças e o sistema bancário mundial. Riqueza, valor e dinheiro são abstrações que só fazem algum sentido, dentro de um contexto de sociabilidade, em que seja possível haver vida digna e compartilhamento de um presente e de um futuro comum; por isso o “pensamento utópico” da *Laudato Si'* (na formulação de Mannheim) precisa ser louvado e difundido, para que haja esperança de salvação para o Planeta.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Carta encíclica do Papa Francisco. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

GRAMSCI, Antonio. **Lettere dal cárcere**. A cura di Antonio Santucci. Roma: L'Unitá, 1988.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015.

LÖWY, Michel. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 2008.

LUNELLI, Carlos Alberto. **Além da condenação** [recurso eletrônico]: a inclusão do comando mandamental na sentença civil condenatória. Rio Grande, RS: Ed. da Furg, 2017b.

LUNELLI, Carlos Alberto. **Jurisdição italiana, ideologia e tutela ambiental**. [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2017a.

LUNELLI, Carlos Alberto. Por um novo paradigma processual nas ações destinadas à proteção de bem ambiental: a contribuição do contempt *of court*. In: LUNELLI, Carlos Alberto; MARIN, Jefferson (org.). **Estado, meio ambiente e jurisdição**. Caxias do Sul: EDUCS, 2012. p. 147-164.

LUNELLI, Carlos. MARIN, Jeferson Dytz. **As razões da crise do processo na teoria de Ovídio Baptista da Silva**. [recurso eletrônico]. Caxias do Sul: EDUCS, 2017.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**: introdução à sociologia do conhecimento. Trad. de Emilio Willems. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950.

MARX, Karl; ENGEL, Friedrich. A ideologia alemã. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As armas da crítica**: antologia do pensamento de esquerda. Trad. de Paula Almeida. São Paulo: Boitempo, 2012.

SILVA, Ovídio Baptista da. **Processo e ideologia**: o paradigma racionalista. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2006.

8

A cooperação como um princípio ético: uma contribuição a partir de Negri e Hardt

Darlan Silvestrin*

Em busca de uma nova racionalidade

A sociedade capitalista desenvolveu-se de tal forma que passou a controlar não só o capital financeiro, como também a subjetividade e os corpos numa trama biopolítica sem precedentes. Seu poder de força é demonstrado por meio de um grande aparato jurídico e pela força de polícia, no sentido de esvaziar qualquer pensamento ou manifestação contrária a um clima favorável para o desenvolvimento do próprio capitalismo. Como embasamento de todo este agir está presente uma racionalidade da competição, para buscar ganhos e resultados, numa lógica de troca nem sempre justa, mas exploratória, em busca de ganhos cada vez maiores.

A racionalidade do mercado, que embasa a vida contemporânea, criando estilos de vida e de subjetividades focadas na exploração, no consumo e no acúmulo, cria não só graves crises sociais, como a pobreza, marginalização, violência, drogadição... bem como severas crises ambientais, pois exige-se cada vez mais da natureza matéria-prima para as fábricas e indústrias, comprometendo sua própria capacidade de renovação e o meio ambiente com seus ecossistemas, ameaçando de extinção vários componentes da fauna e flora, além da poluição das águas e do ar.

A busca de uma nova racionalidade, a da cooperação,¹ visa substituir a racionalidade vigente da troca, sempre competitiva, mediada, sobretudo, pelo mercado. Nesse sentido, escreve Abdala (2002, p. 54): “A troca competitiva tem como meta final o ganho. É o retorno que define esse tipo de troca. Não há relação de complementaridade, como o termo troca pode sugerir, mas de

* Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade de Caxias do Sul.

¹ Para um aprofundamento sobre o tema da cooperação, recentemente foram defendidas duas dissertações no PPGFil-UCS, sob diversas nuances: BORILE, Eduardo. **Cooperação social**: uma abordagem neocontratualista. Caxias do Sul, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/5447>. Acesso em: 3 ago. 2020. HILLER, Rafael. Francisco. **Cooperação e empatia**: uma articulação em favor dos fundamentos naturais para a moralidade. Caxias do Sul, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/5219>. Acesso em: 3 ago. 2020.

pura aquisição”. A partir dessa noção, o campo para a acumulação e exploração está todo aberto. É o ganho que importa e passa a qualificar o ser humano e suas relações. Dessa realidade decorre também o individualismo.

Não há espaço para um agir cooperativo no cenário capitalista-selvagem, como conhecemos. O outro é visto como inimigo que precisa ser vencido. É um concorrente ou um inimigo em potencial. É a regra do mercado. O outro não é visto como complementaridade do eu. Diante dessa realidade, da competição e do mercado como princípio fundamentador, parece que a civilização se encontra diante de uma crise que pode estar chegando ao seu ponto máximo, comprometendo a própria existência humana e forjando a busca de novas formas de convivência, produção e sociabilidade.

Uma racionalidade fundada no princípio da cooperação deverá ter como consequências o equacionamento das principais crises vividas pela humanidade e a conformação de uma outra presença no mundo, que, além de garantir a sobrevivência da espécie, ira estabelecer a hegemonia de uma nova visão de mundo (ABDALA, 2002, p. 112).

Nessa linha de pensamento, não estaria presente a exploração da multidão e a exclusão de milhares de pessoas do sistema produtivo. A sociedade estaria subsumida à cooperação. Trata-se de outra forma de estar presente no mundo. O individual e o coletivo passam a estar integrados. É uma nova visão do ser humano, de sociedade e de mundo. Não é nenhuma novidade que o ser humano necessita repensar sua forma de viver. O Planeta Terra parece estar chegando ao limite. As riquezas naturais estão ficando cada vez mais escassas. E a vida cada vez mais ameaçada. Toda essa crise precisa ser revista. Ao mesmo tempo, ela indica caminhos justamente para se pensar formas diferentes de viver e produzir. Contemporaneamente, parece que a melhor forma é a cooperativa. Uma nova forma de agir está em jogo. Parece ser quase utópico, mas é a possibilidade de se iniciar outras formas de vida nas fendas das crises que a exploração capitalista está criando. O outro não é visto mais como inimigo, mas como outro eu que pode cooperar e ajudar a construir outros horizontes sociais, econômicos e políticos. A sociedade, assim, estaria não mais sob a subsunção do capital ou da soberania imperial, mas do princípio ético da cooperação.

As redes sociais como espaços para criar cooperação

A filosofia desenvolvida por Negri e Hardt reflete, de modo particular, sobre as grandes transformações do social na era da hegemonia biopolítica e nas novas formas de organização social e produção de subjetividades. Esta parece estar longe de ser, na contemporaneidade, uma estrutura delimitada por uma cultura, por códigos morais, ou território ou, ainda, ser um organismo fechado. Estamos conhecendo e vivendo cada vez mais a transformação da vida pelos meios de comunicação digital, e também o surgimento de um novo “comunitarismo”, marcado por um “comum digital” (DI FELICE, 2014, p. 27). As pessoas estão cada vez mais conectadas a dispositivos digitais de comunicação. Nesse meio, desenvolvem relações cada vez mais complexas, numa “arquitetura reticular”. A comunicação e a vida social, como mostra a forma da multidão agir, leva a repensar a própria arquitetura da vida social. O social parece adquirir a arquitetura do comum digital, isto é, da rede horizontal, reticular.

O advento de um comunitarismo em rede baseado em forma de comunicações reticulares e interativas e, portanto, pós-analógicas, nos obriga a pensar um social pós-estruturalista, onde os distintos setores, os diversos grupos, as instituições, as empresas, passam a se sobrepor e a reinventar-se através da contínua interação e conexão. Um comum dinâmico e em contínuo devir, algo diferente da estrutura de um organismo fechado e delimitado feito de um conjunto de órgãos separados e interagentes, um comum aberto e híbrido, perante o qual é necessário repensar a própria ideia de laços sociais (DI FELICE, 2014, p. 27).

Na contemporaneidade, o sujeito passa a interagir cada vez mais por meio de redes sociais. Ele passa pela experiência de troca de informações e afetos na rede. A vida social é construída a partir de uma experiência sensorial, no sentido de sinergia com a tecnologia digital do *smartphone*, *tablet*, *games* e com tantos outros meios de compartilhamento de arquivos das redes sociais. Como escreve Maffesoli (1996, p. 85), grande sociólogo francês estudioso dessas novas formas de vida social, “a experiência tátil passa atualmente através do desenvolvimento tecnológico por meio do qual se desenvolve uma interdependência societária inegável”. A partir de Maffesoli compreende-se que essa experiência sensorial ou tátil, que ocorre por meio do contato com a tecnologia e a troca de conhecimento e paixões, é

o que passa a dar significado para as relações sociais. A técnica parece deixar de lado uma função aparentemente instrumental, para conectar atores dispostos a colocar em comum seus saberes, suas experiências, suas paixões e afeto, operando um reencantamento pelo mundo (MAFFESOLI, 1990, p. 88).

O grande desafio que se apresenta à *multidão*² é constituir-se como uma grande rede, ou seja, em desencadear um movimento de cooperação. O movimento de movimentos deve se organizar em um grande *telos*, universal e coletivo, uma rede de redes. Em *Comune*, Hardt e Negri (2010, p. 174) expressam essa problemática, que é mais profunda do que simplesmente filosofar sobre a ontologia da *multidão*: “Em outras palavras, a discussão sobre esses temas deve ser, antes de tudo, deslocada do plano do ser da multidão àquele do tornar-se e do fazer multidão”.³ A *multidão* precisa criar uma linguagem que seja sua e expresse sua caminhada. A subjetividade singular da *multidão* precisa encher de significado, de vida e solidariedade, construindo uma nova democracia, onde o império esvaziou esses significados.

Agora é questão de propor, dentro dessas dimensões, o problema de tornar-se sujeito da multidão. Em outras palavras, as condições virtuais precisam agora tornar-se reais numa figura concreta. Contra a cidade divina, a cidade mundana precisa demonstrar seu poder como aparato da mitologia da razão que organiza a realidade biopolítica da multidão (HARDT; NEGRI, 2004, p. 43).

Diante dessas circunstâncias, parece sensato afirmar que a constituição de um *telos* regional e mundial passa, hoje, pelo campo da informação. A propósito, afirmam os autores em questão: “Hoje pensamos cada vez mais como computadores, enquanto as tecnologias de comunicação e seu modo de interação se tornam mais e mais indispensáveis às atividades laborais” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 312).

² Compreende-se, por multidão, a partir de Negri e Hardt, o movimento constituído por movimentos que buscam construir um comum, ou que se hibridizam em torno de causas comuns, sem um comando central. Pode-se dizer “movimento de movimentos”, ou “rede de redes”. Trata-se de uma nova forma de organização social e de novas subjetividades que se organizam por meio do agir cooperativo, para buscar construir o comum. Para aprofundar o conceito “multidão” (NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2005).

³ “In altre parole, la discussione su questi temi deve essere innanzitutto dislocata dal piano dell’essere della moltitudine a quello del divenire e del fare moltitudine” (Tradução nossa).

Nesse sentido, o conhecimento e as informações parecem se tornar nômades e ser a grande determinação de poder na atualidade. A miríade de informações, bem como sua circulação, nunca foi tão intensa, complexa e em nível global. Poder-se-ia, inclusive, chamar a essa transformação de *revolução copernicana*, a qual muito se deve por conta da mídia e, fundamentalmente da internet, a rede mundial de computadores. Fala-se, nos dias atuais, até em infovias do conhecimento, ou seja, vias de informação e conhecimento, e o homem navegando em um ciberespaço. A organização das multidões em rede, nesse sentido, é fundamental, porque

redes são estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicação (por exemplo, valores ou objetivos de desempenho). Uma estrutura social com base em redes é um sistema aberto altamente dinâmico suscetível de inovação sem ameaças ao seu equilíbrio (CASTELLS, 1999, p. 498, v.1).

As redes são caminhos abertos para a comunicação e tornam as informações instantâneas por toda parte. São mais eficazes para fazer circular informação e construir o *comum*. Negri e Hardt (2005, p. 332) ainda comentam: “Só podemos entender essas formas de expressão social como redes da multidão que resiste ao poder dominante e a partir de seu interior consegue produzir expressões alternativas”. A multidão busca um modelo que lhe permita transitar por dentro do *império*. E da mesma forma que esse está estruturado em poderosas redes de empresas e conglomerados, bancos e instituições financeiras, a *multidão* não pode se furtar de, também, se estruturar da mesma forma, para poder ter corpo. Nesse sentido, sobre as redes, e a forma de compreender o mundo como em forma de rede, Hardt e Negri argumentam:

É que a rede tornou-se uma forma comum que tende a definir nossas maneiras de entender o mundo e de agir nele. E, sobretudo, da nossa perspectiva, as redes são a forma de organização das relações cooperativas e comunicativas determinadas pelo paradigma imaterial da produção. A tendência dessa forma comum para se manifestar e exercer sua hegemonia é o que define o período (2005, p. 191).

Haja vista a cultura da infovia no ciberespaço, que pode difundir uma nova identidade política e social, a identidade do agente político, da singularidade da *multidão* que luta para construir uma nova democracia, baseada não na representatividade e em relações de poder, o que gera corrupção e faz com que as decisões de governo sejam submetidas a interesses financeiros ou particulares, no entanto, a maior participação possível das pessoas nas decisões da governança mundial, organizadas em forma de redes, pode construir um movimento com poder para pressionar as políticas públicas e atender aos desejos da multidão. O objetivo é criar um poder constituinte realmente forte e consistente. Como também, é necessária a construção de uma identidade capaz de resistir ao presente. Pode parecer contraditória a formação de um poder constituinte forte, uma vez que se critica o Poder Político. Todavia, a multidão, como proposta política, também, necessita de um poder constituinte que seja capaz de aparecer e se fazer valer, ou de pressionar os governos para a própria necessidade da multidão. Trata-se de princípios diferentes dos princípios hierárquicos e representativos das instituições sociais, identidade que pode, assim, enfrentá-las. Esse poder se centra na força da cooperação das singularidades e de sua organização em rede. A partir dessa identidade de resistência se constrói uma identidade de projeto, a qual se define pela práxis efetiva dos princípios da identidade de resistência.

A inovação econômica em redes talvez represente um modelo mais claro do processo de tomada de decisão política da multidão. Assim como a multidão produz em comum, assim como ela produz o comum, pode também produzir decisões políticas. Na realidade, na medida em que a distinção entre produção econômica e governo político vai-se esvaindo, a própria produção comum da multidão produz a organização política da sociedade. O que a multidão produz não são apenas bens ou serviços; a multidão produz também e, sobretudo, cooperação, comunicação, formas de vida e relações sociais (NEGRI; HARDT, 2005, p. 424).

A segmentação social produzida pelo capital faz surgir a necessidade de se criar uma identidade política e econômica, que se manifeste na rede, não só porque é na rede que se encontra a produção do *comum*, mas, porque é o lugar que pode dar visibilidade para a produção cooperativa da *multidão*. Nesse sentido, parece que a maior fonte de significado para Castells (1999) se encontra nos “paraísos comunais”, ou seja, espaços geográficos delimitados,

em que se cria e se sustenta uma identidade através da cultura, nação e religião.

Enquanto na modernidade a identidade de projeto fora constituída a partir da sociedade civil (como por exemplo, no socialismo, com base no movimento trabalhista), na sociedade em rede, a identidade de projeto, se é que se pode desenvolver, origina-se a partir da resistência comunal. É esse o significado real da nova primazia da política de identidade na sociedade em rede (CASTELLS, 1999, p. 28, v.1).

A comuna, compreendida como comunidades com identidade de resistência, baseadas na cooperação, tem o poder de resistir e se insurgir contra o biopoder imperial, desestruturando-o progressivamente, porque enche de significado os espaços vazios, devolvendo alegria ao ser ao libertá-lo da servidão. O desafio maior é potencializar as identidades de projeto, de modo que se organizem e se integrem através de movimentos em redes. Somando as lutas de cada comuna com outras comunas, por regiões, depois nações, continentes e globo, elas podem se tornar colossais, fazendo emergir toda a potência da *multidão*. Assevera Castells:

Os agentes que dão voz a projetos de identidades que visam à transformação de códigos culturais precisam ser mobilizadores de símbolos. Devem atuar sobre a cultura da virtualidade real que delimita a comunicação na sociedade em rede, subvertendo-a em função de valores alternativos e introduzindo códigos que surgem de projetos de identidade autônomos (1999, p.425, v. 2).

A possibilidade de mediar a comunicação nas redes permite que ela se torne a ágora da multidão. “O ciberespaço cooperativo deve ser concebido como um verdadeiro serviço público” (LÉVY, 2003, p. 64). E este é o grande desafio: unir singularidades e torná-las constituintes, capazes de forçar o rumo das decisões, como fazia a tribuna na república romana.

A ação humana passa a ser mediada, em grande parte, pelo ambiente virtual ou pelos espaços de interação, nas redes sociais, em *blogs* e *sites*. Os laços sociais são tecidos a partir desses ambientes. Como refletir sobre a ação humana, a partir da hibridização de atores ou de singularidades na rede? Essa ação adquire novos contornos, novas nuances, revelando a emergência de uma nova racionalidade já apontada nos conceitos de *virtù* da *multidão*, potência e *general intellect*. A ação que está pressuposta nestes conceitos é a

cooperação como um princípio ético do agir da multidão. A ética, na era da hegemonia biopolítica, dá-se a partir da cooperação das singularidades em constante hibridação horizontal nas redes que são constituídas pela multidão. Por isso, a noção de princípio enquanto orientador da ação e indicador dos passos a serem dados para a criação de possibilidades para o coletivo, como também pode assumir a conotação de finalidade da ação (ABDALA, 2002, p. 18).

O comum como resultado da cooperação

Por meio da cooperação, a multidão procura instaurar uma nova racionalidade para orientar a política, a economia, como também a ética. Essa configuração implica a produção direta do *comum*. Na obra *Commonwealth*, traduzida para o italiano com o título *Comune: oltre il privato e il pubblico*, Hardt e Negri assim definem este conceito:

Com o termo “comum” entendemos, em primeiro lugar, a riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todos os dons da natureza – que nos textos clássicos do pensamento político ocidental é frequentemente caracterizada como a herança de toda a humanidade para partilhar juntos. Por comum se deve entender, com maior precisão, tudo aquilo que se obtém da produção social, que é necessário para a interação social e para o andamento da produção, como os conhecimentos, as linguagens, os códigos, as informações, os afetos e assim por diante (2010, p. 8).⁴

É nesse *comum* que Hardt e Negri estão interessados. É essa a proposta da *multidão*. Fazer retornar ao *comum* o que é comum de toda a humanidade. Os bens e/ou os recursos naturais, como água e os produtos da terra, como os alimentos, desde sempre são comuns a toda a humanidade. Embora sejam comuns, milhões de pessoas ainda passam fome, seja por má distribuição de renda, carência ou falta de condições para adquiri-los. Mas, além desses bens, que deveriam ser direito de todos, é no resultante da produção *comum*, ou da

⁴ “Con il termine comune intendiamo, in primo luogo, la ricchezza comune del mondo materiale – l’aria, l’acqua, i frutti della terra e tutti i doni della natura – che nei testi classici del pensiero politico occidentale è sovente caratterizzata come l’eredità di tutta l’umanità da condividere insieme. Per comune si deve intendere con maggior precisione, tutto ciò che si ricava dalla produzione sociale, che è necessario per l’interazione sociale e per la prosecuzione della produzione, come le conoscenze, i linguaggi, i codici, l’informazione, gli affetti e così via” (Tradução nossa).

atividade sensível, como serviços, informações e conhecimentos, que os autores estão preocupados. Mas o comum também aponta para aspectos importantes para a vida social na era da hegemonia biopolítica que é a troca de conhecimentos, linguagens, códigos, informações e, acima de tudo, afetos, produzidos pela cooperação das singularidades, e explorados pela corrupção da ontologia.

Esses bens têm uma produção cada vez mais abundante e cada vez mais controlada ou privatizada. O que resulta de produção *comum* é tornado privado ou privatizado, como que os separando do comum de quem os produziu e que poderia estar em comum, com livre acesso, sem direitos autorais ou privados, sem concessões ou permissões, ou então, que o acesso fosse mais fácil, seja em termos financeiros ou burocráticos. A *multidão*, nesse sentido, propõe e trabalha com a construção de um novo horizonte, para além do capitalismo e do próprio socialismo. Nem o privado, do capitalismo, nem público, do socialismo, mas *comum* a todos, que não pertença a pessoas jurídicas ou ao Estado, porém a todos, abrindo assim um novo espaço para a ação política, repensando a economia e a forma de viver juntos em sociedade. O *comum*, assim, pode ser possível graças à criatividade da multidão em criar e produzir e distribuir de maneira mais equitativa aquilo que é produzido.

De acordo com Hardt e Negri (2013), a produção econômica hoje é fruto cada vez mais da produção imaterial, da cooperação linguística e afetiva entre os indivíduos. É uma produção biopolítica, potente e poderosa. E nessa produção reside a potência da *multidão*. Ela oferece todos os meios para o movimento da multidão acontecer, ou seja, todas as tecnologias necessárias. Conseguir vencer a ideia fixa dos economistas e políticos de que é possível construir o *comum* e redistribuir melhor as riquezas, torna-se o grande desafio. De acordo com Hardt e Negri, é no trabalho, imaterial e cooperativo, que reside toda a potência da *multidão*:

O trabalho aparece simplesmente como o poder de agir, que é ao mesmo tempo singular e universal: singular na medida em que o trabalho tornou-se o domínio exclusivo do cérebro e do corpo da multidão; e universal na medida em que o desejo que a multidão expressa no movimento do virtual para o possível é constantemente constituído como uma coisa de todos. Só quando se forma o que é comum pode ocorrer à produção, e pode a produtividade subir [...]. O poder de agir é constituído por

trabalho, inteligência, paixão e afeto num lugar para todos (2004, p. 380).

Como o trabalho na contemporaneidade parece assumir a predominância da imaterialidade, isto é, do *general intellect*, que nada mais é que a subjetividade cooperativa da multidão, ele expressa toda a potência e, nessa potência, todo o poder do agir da multidão, isto é, do agir cooperativo. As singularidades se juntam com outras singularidades, por meio do trabalho imaterial, e formam o corpo da multidão, capaz de se expressar como “evento” nas ruas das cidades e nas ágoras virtuais. O trabalho constitui assim, por ser produção, o palco onde começam as hibridizações das singularidades. Já na primeira obra da trilogia, *Império*, Hardt e Negri (2004) apresentam uma possível proposta de construção do comum, não oferecendo receitas, entretanto apontando caminhos do que se poderia fazer em nível global, dado que a multidão é global, e hoje a mobilidade humana também, como também o poder de agir.

Movimento autônomo é o que define o lugar próprio da multidão. Cada vez menos os passaportes e documentos legais serão capazes de regular movimentos, através das fronteiras. Uma nova geografia é estabelecida pela multidão à medida que os fluxos produtivos de corpos definem novos rios e portos. As cidades da terra se tornarão de imediato grandes depósitos de humanidade cooperativa e locomotiva para a circulação, residências temporárias e redes de distribuição em massa de ativos humanos (NEGRI; HARDT, 2004, p. 421).

A mobilidade humana sempre existiu, no entanto, hoje de maneira especial, com um *império* sem fronteiras, tende a aumentar e tornar-se cada vez mais dinâmica e rápida. A mesma se dá não só de apatriados ou refugiados, fugindo de guerras ou adversidades climáticas em busca de garantir a sobrevivência, mas também aos milhares que circulam pelo Planeta em busca de melhores condições de trabalho. Essas pessoas carregam consigo o desejo de viver. Apropriam-se ou reapropriam espaços e constituem-se como sujeitos ativos. Para onde se dirigem e aonde chegam, as pessoas determinam novas formas de cooperação para escapar da corrupção ontológica e reinventar a vida. A multidão é autônoma. Decide por si mesma e, como tem posse do *general intellect*, não está na dependência de comando superior e muito menos presa a um território virtual, como visto no *império*.

O lugar que se pode apontar como lugar da multidão é a cidade, ou todas as cidades, pois é para elas que acontece, mas também nelas não se fixa, movimenta-se de forma fluida, como na rede. A multidão é nômade, e esse nomadismo, assim, constitui sua capacidade de resistência e de criação de novas formas de vida.

Assim, o projeto da multidão faz emergir o primeiro aspecto político de reivindicação da multidão, com o objetivo de subverter os limites do tradicional e construir uma nova realidade: o direito a uma cidadania global, porque cada singularidade tem como território os limites virtuais, e não mais apenas físicos, do Planeta. De acordo com os autores em questão, Hardt e Negri (2004, p. 424): “Com efeito, essa demanda política insiste na pós-modernidade do princípio constitucional fundamentalmente moderno que vincula direito e trabalho, e por isso contempla com a cidadania o trabalhador que cria o capital”. O objetivo da multidão, assim, é reformar o *status* jurídico para que acompanhe as transformações econômicas, das quais o *império* necessita para viver. Seria um reconhecimento oficial, por parte do Estado, da mobilidade humana e de sua produção. A força produtiva da *multidão* se constitui em novo proletariado, não classe operária, que recebia salário pelo trabalho realizado na fábrica. Nesse novo proletariado estão todos os que trabalham ou não, empregados ou desempregados. Mas no contexto biopolítico do *império*, a produção do capital diz respeito à produção e à reprodução da própria vida social. Assim, o trabalho acontece para além dos muros da fábrica. E, nesse contexto, as singularidades trabalham em toda parte e o dia todo, inovando e instaurando um novo tempo, aqui e agora. Um tempo onde reina a cooperação e a geração de vida. Aqui surge uma segunda demanda da multidão: o direito a um salário e ou renda para todos. Da mesma forma como a cidadania se estende para todos, por sua vez, a renda chamar-se-ia de “renda de cidadania”, dado que cada pessoa é membro da sociedade e teria direito a fazer parte da partilha do *comum* do qual também é produtora (HARDT; NEGRI, 2004, p. 427).

Percorrendo esse caminho, a *multidão* tem como uma terceira demanda a construção de um grande *telos*, com direito à “reapropriação” do conhecimento e dos meios para produzir o conhecimento, de modo particular o que o socialismo defende, isto é, que o proletariado tome posse dos meios de produção de modo particular das máquinas utilizadas no processo. “A multidão não apenas usa máquinas para produzir, mas também se torna cada

vez mais maquinal, enquanto os meios de produção são progressivamente integrados às mentes e aos corpos da multidão” (NEGRI; HARDT, 2004, p. 427). De certa forma, a multidão já se reapropriou dos meios de produção na era da hegemonia biopolítica, pois é de sua posse o *general intellect*. O problema é paradoxal, porque mesmo de sua posse, ainda persistem sistemas como o *copyright* ou direitos autorais que impedem um uso comum daquilo que, para produzir, necessitou de algum tipo de cooperação.

O amor como movente da cooperação

O agir da multidão na construção do *comum* constitui a proposta alternativa que Negri e Hardt apresentam à racionalidade da competição. Essa proposta está baseada no agir cooperativo, para que possam gozar do *comum* que é produzido e reduzir a pobreza e as desigualdades sociais, engendrando novas formas de vida e de convivência, distribuição e participação das riquezas produzidas, afetando outras pessoas para que também passem a agir de forma cooperativa. O trabalho é árduo. O corpo da multidão necessita se auto-organizar em uma grande rede de cooperação e de trocas comuns. Hardt e Negri afirmam:

A tarefa consiste em descobrir um caminho em comum, envolvendo homens, mulheres, trabalhadores, migrantes, os pobres e todos os elementos da multidão, para administrar o legado da humanidade e dirigir a produção futura de alimentos, bens materiais, conhecimento, informação e todas as outras formas de riqueza (2005, p. 392).

Uma força poderosa capaz de levar as pessoas ao envolvimento na rede colaborativa que forma a multidão e é capaz de fazer com que suas decisões tenham força política e econômica. Na obra *Multidão*, e, posteriormente, na obra *Comune*, de forma mais aprofundada, Negri e Hardt apontam qual deve ser essa força transformadora: o amor.

“As pessoas hoje em dia parecem incapazes de entender o amor como um conceito político, mas é precisamente de um conceito de amor que precisamos para apreender o poder constituinte da multidão” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 439). O projeto político da multidão encontra no amor a força de que necessita para se movimentar e se formar. Sem essa força, as singularidades, os movimentos, as comunidades, enfim, permanecem no seu

lugar, sem capacidade de se agrupar em rede para formar a multidão e cooperar.

O ponto de partida que as práticas dos pobres nos permitem descobrir é que o amor é um processo de produção do comum e de produção de subjetividade. Esse processo não é só um meio para a produção dos bens materiais ou outras necessidades, mas um fim em si (NEGRI; HARDT, 2010, p. 185).

Esse amor, que Hardt e Negri apresentam como o elo da *multidão* e sua força é um amor produtivo, do *comum* e da subjetividade que a *multidão* cria novos horizontes cooperativos. A prática dos pobres origina-se de sua própria condição econômica e social, no sentido de buscar alternativas para sua sobrevivência. É um amor liberto de todo romantismo, de toda fantasia, ou sentimentalismo, compreendendo-o como potência produtiva em sentido econômico e filosófico:

O amor, enquanto gera a produção de redes afetivas, esquemas de cooperação, subjetividade, é um poder econômico. Concebido dessa forma, o amor não é, como foi muitas vezes descrito, uma experiência espontânea ou passiva. Não é algo que nos acontece como um evento que chega misticamente não se sabe de onde. O amor é ação, um evento biopolítico, planejado e realizado em comum (NEGRI; HARDT, 2010, p. 185).⁵

O amor afeta o corpo, desinstala-o da passividade. A singularidade faz a experiência política da amizade ou da cooperação e abandona o individualismo, resultado da corrupção da ontologia. O amor tem esse poder de unir as pessoas. Na produção biopolítica, a produção *comum*, fruto do amor, está intrinsecamente ligada à produção econômica, de forma tal que torna-se difícil diferenciar uma da outra, ou estabelecer limites. Isso está diretamente ligado com o *general intellect*. Assim, Negri e Hardt compreendem o amor como potência econômica, e, em sentido filosófico, como potência ontológica porque qualifica o ser:

O amor é um poder produtivo também em sentido filosófico – produtivo de novo ser. Quando nos empenhamos na produção de

⁵ “L’amore – in quanto genera la produzione di reti affettive, schemi di cooperazione, soggettività, è una potenza economica. Concepito in questa chiave, l’amore non è, come è stato spesso dipinto, un’esperienza spontanea o passiva. Non è qualcosa che ci capita come un evento che giunge misticamente da chissà dove. L’amore è azione, un evento biopolitico, pianificato e realizzato in comune.” (Tradução nossa).

subjetividade, que é um ato de amor, não criamos simplesmente novos objetos ou novos sujeitos no mundo. Estamos produzindo um mundo novo, uma nova sociabilidade. O ser, em outras palavras, não é um fundo imutável sobre o qual se realiza a vida, mas uma trama viva de relações sobre as quais temos o poder de intervir. O amor é um evento ontológico na medida em que, criando novo ser, marca uma ruptura com o que existe [...] O ser é um outro modo para dizer que isso é absolutamente comum, recusa ser privatizado ou trancafiado e permanece aberto a todos. Não é possível uma ontologia privada. Afirmar que o amor é ontologicamente constitutivo, significa simplesmente que ele produz o comum (2010, p. 186).⁶

É essa potência criadora do amor que interessa para a *multidão*, essa capacidade de gerar novas subjetividades, rompendo com padrões e determinações de subjetividades construídas pelo *império*, focadas na concorrência, na competitividade, no individualismo e no consumo desenfreado. O amor, como potência criadora da *multidão*, gera, por sua vez, subjetividades e produz relações voltadas para a cooperação e a construção do comum. Mas Hardt e Negri (2010, p. 196) percebem, também, que junto com o amor existe o mal, e o compreendem da seguinte forma: “[...] Consideramos o mal como a corrupção do comum que interrompe seja a sua produção, seja a sua produtividade”.⁷ Por isso, a *multidão* luta para combatê-lo. Ou seja, ela luta para evitar sua corrupção, que se dá por meio da criação de sentido, de subjetividade, por meio da cooperação na rede.

O amor, portanto, é o motor ontológico da *multidão*. Ele é responsável por compor, agregar em rede, as singularidades, formando o corpo da *multidão*. Como também, se converte em força de combate ao mal, provocando rebelião e êxodo do *império*. E, em consequência, o amor é

⁶ “L’amore è una potenza produttiva anche in senso filosofico – produttiva di nuovo essere. Quando ci impegnamo nella produzione di soggettività, che è un atto d’amore, non creiamo semplicemente nuovi oggetti o nuovi soggetti nel mondo. Siamo producendo un mondo nuovo, una nuova socialità. L’essere, in altre parole, non è un sottofondo imutabile sulla base del quale si svolge la vita, quanto un trama vivente di relazioni su cui abbiamo il potere di intervenire. L’amore è un evento ontologico nella misura in cui, creando nuovo essere, segna una rottura con ciò che esiste [...] L’essere è un altro modo per dire che ciò è assolutamente comune, rifiuta di essere privatizzato o recintato e rimane aperto a tutti. Non è possibile una ontologia privata. Afermare che l’amore è ontologicamente costitutivo, significa semplicemente che esso produce il comun” (Tradução nossa).

⁷ “[...] consideriamo il male come la corruzione del comune che blocca sia la sua produzione sia la sua produttività” (Tradução nossa).

responsável por fazer multidão. Entrementes, não basta fazer multidão e ter eventos da *multidão*. É preciso adquirir o hábito do agir cooperativo.

Considerações finais

A cooperação necessita se tornar um hábito, ou seja, viver de forma cooperativa, trocando saberes e afetos, em rede, para poder reinventar a vida. É necessário propor experiências de cooperação, para que as pessoas criem este hábito, e descubram novos significados para sua existência. Parece ser a experiência política da amizade, ou o princípio ético da cooperação, sempre recorrendo a Espinosa, pois Negri é dele um contumaz leitor, que afeta de forma determinante os corpos, a via apropriada. Quem passa pela experiência da cooperação, age de forma diferente. Age cooperando. Nesse sentido é o pobre, ou, então, o fazer-se pobre que abre espaço na existência do ser, para que ele experiencie esta necessidade. Para poder sobreviver, necessita de partilha, e necessita partilhar. É o caminho para a construção do *comum*.

O agir da multidão, na construção do comum, é um ato de amor. Não qualquer amor, romântico ou idílico. Mas um amor potente e criativo, capaz de despertar as pessoas para novas formas de vida e de produção de subjetividade. O amor potencializa a produção biopolítica, na medida em que a cooperação afetiva e de conhecimentos é levada a termo. A biopolítica é compreendida além do poder sobre a vida, mas com o poder da vida. Aí, a produção do comum se efetiva, e a racionalidade cooperativa passa a orientar todas as esferas da vida.

Referências

ABDALA, Maurício. **O princípio da cooperação**: em busca de uma nova racionalidade. São Paulo: Paulus, 2002.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a psicologia social**: ensaios de epistemologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Autêntica/Nupsi-USP, 2010. (Coleção invenções democráticas).

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

- CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DI FELICE, Massimo. O comum digital: as dimensões conectivas e o surgimento de um novo comunitarismo. **Revista Pastoral**, São Paulo, n. 300, p. 25-34, 2014.
- ESPINOZA, Baruch de. **Ética**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores, n. 17).
- ESPINOZA, Baruch de. **Tratado político**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores, n. 17).
- GOMES, Livia Godinho Nery Gomes; JÚNIOR, Nelson da Silva. Experimentação política da amizade a partir da teoria dos afetos de Espinosa. **Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII**, São Paulo, n. 27, p. 39-58, 2013.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Comune: oltre il privato e il pubblico**. Milano: Rizzoli, 2010.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.
- LÈVY, Pierre. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- MENEZES, Manuel. **A biopolítica enquanto potência da vida: contrapoder e os biopoderes contemporâneos**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/325069867_A_Biopolitica_Enquanto_Potencia_da_Vida_Contrapoder_e_os_Biopoderes_Contemporaneos. Acesso em: 10 jul. 2020.
- PELBART, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- VIEIRA, Zaira Rodrigues. **Atividade sensível e emancipação humana nos Grundrisse de Karl Marx**. Disponível em: <https://docplayer.com.br/68371-Atividade-sensivel-e-emancipacao-humana-nos-grundrisse-de-karl-marx.html>. Acesso em: 5 jul. 2020.
- VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporânea**. São Paulo: Annablume, 2013. (Coleção Políticas da multidão).
- VISENTIN, Stefano. Poder e potência em Espinoza. In: DUSO, Giuseppe. **O poder: história da filosofia política moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005.

Práticas restaurativas e justiça ambiental: a mediação de conflitos socioambientais como via de acesso à cultura de paz

Diego Coimbra*
Lucas D. Gardelin**

1 Introdução

A História da humanidade é uma história de conflitos. Desde os primórdios da civilização o dissenso é a mola propulsora dos atos sociais. A inquietação da conformidade, os interesses e as contradições do pensamento humano foram capazes de gerar muitos conflitos que proporcionaram, de um lado, a transformação e o aperfeiçoamento do homem, enquanto ser social, e de outro, degradação humana e ambiental de toda ordem.

A crise socioambiental produzida por um modelo insustentável de desenvolvimento, que remodelou significativamente as relações do homem com a natureza, é caracterizada pela manifestação massiva de conflitos sociais que têm por objeto elementos e recursos do ecossistema. A degradação ambiental e os demais riscos ecológicos operam no âmbito das relações sociais, afetando negativamente o bem-estar social e coletivo.

Com a finalidade de promover a tutela da dignidade humana e a qualidade ambiental ante os riscos oferecidos pela matriz desenvolvimentista vigente, o Estado de Direito tem a missão de conjugar esforços, no sentido de conter o avanço da degradação socioambiental. Essa tarefa passa, necessariamente, pelo reestabelecimento da relação pacífica entre os homens e deste com o meio que os cercam. O tratamento adequado dos conflitos socioambientais é aquele que resgata valores sociais perdidos, através do diálogo, da conscientização e do sentimento de pertencimento.

Ocorre que os tribunais se transformaram em verdadeiras arenas, em que as partes apresentam suas pretensões conflitivas para que o Estado

* Doutorando em Direito (bolsista Fapergs), pela Universidade de Caxias do Sul. Mestre em Direito, pela Universidade de Caxias do Sul. Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa CNPq "Metamorfose Jurídica", da Universidade de Caxias do Sul. Advogado.

** Mestrando em Direito (bolsista Prosuc/Capes - modalidade II), pela Universidade de Caxias do Sul. Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa CNPq "Metamorfose Jurídica", da Universidade de Caxias do Sul. Advogado.

decida quem ganha e quem perde. Esse ambiente competitivo é remanso da coação e da violência, e, portanto, inadequado ao tratamento de conflitos socioambientais e ao propósito do reestabelecimento das relações sociais e da consciência ecológica.

A par da crise da jurisdição ante a ineficiência dos métodos judiciais tradicionais na resolução de conflitos, a mediação surge como alternativa que promove o debate direto entre as partes, trazendo os atores sociais para o palco das discussões que dizem respeito aos seus próprios interesses, considerada toda a gama de subjetividades que o conflito, enquanto fenômeno social, comporta, possibilitando, ainda, a conscientização das partes quanto às consequências de suas pretensões, em sentido pedagógico. Nesse passo, a mediação constitui-se em um instrumento fundamental para a promoção da cultura de paz, em que a coação, a violência e a competição são substituídas pela conscientização e cooperação entre as partes.

2 Da natureza do conflito ao conflito com a natureza

Admitindo-se que o conflito é parte inerente da trajetória humana, quer do projeto de sociabilidade dos homens, quer das diferentes relações que estes estabelecem com seu entorno, é possível compreender que a busca por paz está largamente mais relacionada com as soluções dos conflitos da humanidade e, com a forma como estas se dão, do que com as infrutíferas tentativas de construir um mundo isento de qualquer relação conflituosa.

Embora o modelo de sociedade vigente tenha seus contornos definidos pelos ideais de democracia, de convivência das diferenças, da igualdade de direitos, de preservação do meio natural, etc., a realidade sobre a qual essas noções tomam forma é absolutamente plural,¹ o que sugere que o dissenso e o confronto entre distintas visões de mundo, justificativas e interesses são características ínsitas da organização humana, que tem no conflito um de seus pilares. A ideia da naturalidade social desses antagonismos aponta menos no sentido da aniquilação dos conflitos do que na direção do tratamento destes através do gerenciamento e da negociação.

¹ HERCULANO, Selene. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. *In*: SEMINÁRIO CEARENSE CONTRA RACISMO AMBIENTAL, 1., 2006, Fortaleza. **Anais** [...] Fortaleza, 2006. Disponível em: <http://sinop.unemat.br>. Acesso em: 12 jun. 2020.

Desde que se noticia a vida em sociedade, as interações sociais estabelecidas entre indivíduos e grupos humanos de qualquer povo podem ser consideradas a partir do binômio cooperação *versus* conflito, vale dizer “qualquer grupo social, qualquer sociedade histórica pode ser definida em qualquer momento de acordo com as formas de conflito e de cooperação entre os diversos atores que nela surgem”.² A cooperação é resultado de modelos ideais de interatividade, impulsionados pela ausência de resistência a um interesse, traduzindo-se no pleno reconhecimento da legitimidade do outro para atuar no tecido social, conforme suas aspirações. O conflito, por sua vez, se afigura na negação da cooperação. É a resistência oposta a uma pretensão individual ou coletiva, que obsta o agir, caracterizada pela exteriorização do anseio de um opositor.

Contudo, a humanidade e suas diversas formas de organização não são atores isolados no estudo dos conflitos. Antes mesmo do surgimento das primeiras aglomerações familiares e tribais organizadas, o homem estabeleceu relações com a natureza e, passados milhões de anos, essa interação se mantém, ainda que tenha sofrido profundas transformações ao longo do tempo. Se na Pré-História a cooperação da natureza se dava no provimento de alimentos, materiais para caça, abrigo e aquecimento, e o conflito nas intempéries que forçaram o homem a se organizar em comunidades, a fim de resistir, nos dias atuais a resistência da natureza foi quase totalmente subjugada no afã do desenvolvimento humano, cabendo a esta o fornecimento exaustivo de recursos que coloca em xeque a própria sobrevivência do homem e das demais espécies.

No contexto do desenvolvimento, a origem do conflito está relacionada aos pressupostos de territorialização humana, que se traduzem no aperfeiçoamento e na utilização de técnicas de dominação, quer da natureza, quer de outros homens ou grupos humanos. Desse modo, um conflito ambiental pode ser observado como uma estirpe particular de conflito social, que se dá através de disputas entre grupos sociais, cujo objeto comporta elementos do ecossistema, tais como a utilização do solo e dos recursos naturais e a apropriação, exploração e controle de espécies da fauna e da flora, “são aqueles conflitos sociais que têm elementos da natureza como

² BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Trad. de Carmen C. Varriale *et al.*. Coord. da trad. de João Ferreira. Rev. geral de João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Ed. da UnB, 1998. p. 225. v.1.

objeto e que expressam as relações de tensão entre interesses coletivos/espços públicos *versus* interesses privados/tentativa de apropriação de espços públicos”.³

Sendo o meio ambiente um bem coletivo e, portanto, um espço público, é neste recinto que os atores sociais disputam seus interesses e promovem relações de conflito, a fim de alcançar seus objetivos socioeconômicos, na esteira do progresso e do desenvolvimento. Essas disputas se caracterizam pela oposição de interesses coletivos e privados, cujos interesses orbitam um núcleo central composto pelo controle dos recursos naturais e pelo uso do meio ambiente comum.

Little observa que os conflitos socioambientais se estabelecem entre grupos sociais distintos, que apresentam divergências entre si, no que se refere às formas de interação com seus respectivos meio social e natural, porque cada agente social possui uma forma específica de adaptação, de ideologia e de modo de vida, que ora confronta as visões de mundo dos demais grupos, o que revela a dimensão social e cultural do conflito ambiental.⁴

No mesmo sentido, Acsehrad assevera que os conflitos ambientais são aqueles que envolvem grupos sociais com modos distintos de apropriação, uso e significação do território, surgindo quando determinado grupo social tem ameaçada a continuidade de suas formas particulares de apropriação por externalidades provocadas pelas atividades de outros grupos.⁵ Para além da dimensão social, os conflitos ambientais comportam as dimensões política e jurídica, pois se referem à dominação dos espços que abrigam recursos naturais reivindicados por diferentes grupos que objetivam diferentes formas de apropriação (moradia, exploração econômica, subsistência familiar, etc.).

Essas concepções reforçam a ideia de que o conflito está arraigado no processo de desenvolvimento das sociedades. Mas, se os conflitos socioambientais podem ser tomados como corolário da própria organização humana, o mesmo se pode dizer acerca da violência. No curso da História,

³ CARVALHO, Isabel *et al.* (coord.). **Conflitos sociais e meio ambiente**. Rio de Janeiro: Ibase, 1995. p. 7.

⁴ LITTLE, Paul E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. *In*: BURSZTYN, Marcel (org.). **A difícil sustentabilidade**: política energética e conflitos ambientais. Rio de Janeiro: Geramond, 2001. p. 13.

⁵ ACSELRAD, Henri. As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. *In*: _____. **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 28.

centenas de conflitos sociais ou ambientais se transformaram em ícones da degradação ambiental e humana. Milhões de mortes humanas através de guerras e a destruição e extinção de milhares de espécies naturais e comunidades tradicionais estigmatizaram a noção de conflito. A solução de um conflito, contudo, não se dá através de atos de violência ou demonstração de poder, mas do consenso, que só é possível através da construção e promoção da cultura de paz entre os homens, e destes com as demais espécies e o meio no qual estão inseridos.

Mas dizer não à violência não se trata de negá-la. Mas de assumir todas as suas medidas e de avaliar, em toda sua dimensão, o que ela representa para a própria existência humana. O homem é um ser que carrega em si mesmo a potencialidade da violência, o ser capaz de cometer as maiores crueldades contra seus semelhantes, mas também o único ser jurídico, cujos atos estão sujeitos à justificação não só por parte dos demais, mas de si próprio.⁶ Uma vez justificada, a violência se converte em um mecanismo que se autopromove e que se espraia no meio social. Assim, a adoção de uma postura voltada para os valores da não violência demanda, necessariamente, a mitigação de todos os conceitos e instrumentos racionais oferecidos, ao longo dos séculos, pelas ideologias dominantes, no intuito de justificar a violência humana, em todas as suas formas, vale dizer, pôr abaixo as armas no conflito e lançar mão de métodos de resolução não violentos.

Contudo, a responsabilidade pacificadora não é um dever integral do Estado. Este tampouco a poderia suportar. Entretanto é preciso que este assuma o encargo de proporcionar os mecanismos de composição pacífica, tão caros à resposta não violenta para os antagonismos sociais, baseados na desconstrução do modo de pensar disjuntivo, e que promovam a elevação de valores como participação, inclusão social, diálogo, democracia, comprometimento e cidadania.

3 O desserviço prestado à cultura de paz pelos métodos judiciais de resolução de conflitos

Ao passo que o sistema jurídico, enquanto instrumento regulador, representa um significativo avanço para a organização das sociedades de

⁶ MULLER. Jean-Marie. **La no violencia como filosofía y como estrategia**. Disponível em: <http://www.non-violence-mp.org>. Acesso em: 25 jun. 2020.

Estado, gerenciando o monopólio da força, a fim de conter o uso da violência por parte de seus jurisdicionados, ele também impõe obstáculos intransponíveis à apreciação do conflito enquanto fenômeno social.

A gigantesca malha normativa, que descreve condutas submetidas à sanção, estabelece um marco entre ações permitidas e proibidas. Quando pretensões incompatíveis se opõem aos olhos do Direito, cabe a este decidir a qual dos agentes cabe o direito e a obrigação;⁷ em outras palavras, quem ganha e quem perde. Essa dicotomia simplista não só está aquém da complexidade das demandas da modernidade, como carrega em seu seio a conflituosidade. O feito se extingue, o conflito persiste.

É facilmente constatável que os mecanismos institucionais clássicos disponíveis para a resolução de conflitos não estão à altura dos desafios postos pela realidade social, quer no aspecto quantitativo (celeridade processual e redução do número de processos aguardando decisão), quer no aspecto qualitativo (pacificação social e composição justa do caso concreto). Essa constatação aponta para o que a doutrina tem denominado “crise de jurisdição”.

Morais e Spengler discorrem acerca das diferentes dimensões da crise de jurisdição, elencando quatro aspectos críticos que se intercomunicam, quais sejam: a crise estrutural, a crise objetiva ou pragmática, a crise subjetiva ou tecnológica e a crise paradigmática. Por crise estrutural entendem aquela que diz respeito ao financiamento da máquina judiciária, os custos requeridos para o bom desempenho das atividades jurídico-estatais. A crise objetiva ou pragmática refere-se a aspectos práticos da atividade jurídica, que abarcam desde a linguagem técnico-forense, até a burocracia institucionalizada, que contribui para a morosidade dos processos. A crise subjetiva ou tecnológica está vinculada à incapacidade tecnológica de os operadores jurídicos lidarem com as novas realidades fáticas que exigem não apenas a criação de novos instrumentos legais, mas a reformulação das mentalidades, para além do positivismo jurídico. A crise paradigmática diz respeito aos métodos e conteúdos utilizados pelo direito, na busca de um tratamento pacífico para os conflitos.⁸

⁷ ENTELMAN, Remo F. **Teoria de conflictos**: hacia um nuevo paradigma. Barcelona: Gedisa, 2002. p. 49.

⁸ BOLZAN DE MORAIS, José Luis; SPENGLER, Fabiana Marion. **Mediação e arbitragem**: alternativas à jurisdição. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p.78 et seq.

O aspecto paradigmático da crise de jurisdição destaca uma das mais importantes funções do direito na sociedade: a pacificação social. Paradoxalmente, o sistema jurídico constitui, *per se*, um método violento de solução de controvérsias, isso porque a utilização ou ameaça do uso da força é uma ferramenta sempre posta à disposição do Estado-juiz.

Nesse ponto, cumpre destacar que, em sentido amplo, o conceito de paz se opõe não diretamente à guerra, mas à violência, em todas as suas formas. A guerra é uma forma de violência, o desmatamento é outra, o desalojamento de comunidades indígenas de seus assentamentos tradicionais também é, a remoção forçada de moradores em imóveis que não cumprem sua função social é mais um exemplo de violência. E exemplos não faltam. A violência está em todo lugar e o Judiciário é uma entre tantas outras arenas pelo mundo, muito embora tenha como função precípua a pacificação dos conflitos sociais e ambientais.

A tarefa de definir um conceito central e hermético para o termo “paz” é tão trabalhosa quanto pouco pragmática. No entanto, qualquer concepção razoavelmente responsável acerca da expressão dificilmente passará ao largo da noção de um processo holístico que requer a existência de condições estruturais bem-definidas, como a ausência de violência física e psicológica, a satisfação das necessidades básicas humanas, as estruturas representativas, a partilha do poder e a promoção e proteção dos direitos humanos e fundamentais.⁹ Não se trata, portanto, de um conceito estático ou de uma fórmula com limites bem delineados, mas de um entendimento ampliado, de caráter cultural, diretamente orientado a valores.

Para as Nações Unidas, a cultura de paz pode ser definida como:

[...] um conjunto de valores, atitudes, formas de comportamento e modos de vida que rejeitam a violência e a previnem ao enfrentar as suas causas mais profundas para resolver problemas através do diálogo e da negociação entre indivíduos, grupos e nações.¹⁰

O tratamento dos conflitos através da negociação entre as partes é uma prática que promove a cultura de paz, na medida em que propicia o diálogo entre as partes, mitigando a sensação do conflito e da ideia de vitória e

⁹ WIBERG, Håkan. Investigação para a paz: passado, presente e futuro. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 71, p. 21-42, 2005.

¹⁰ NAÇÕES UNIDAS. **Resolution A/RES/52/13**: Culture of Peace. 1998. Disponível em: www3.unesco.org. Acesso em: 17 jun. 2020.

derrota dentro de um processo, estando em um plano diametralmente oposto à concepção da lide judicial, em que dois atores sociais levam suas pretensões a um agente superior (Estado) que terá a missão de aplicar a lei e, por fim, definir o sucumbente do feito.

O desenvolvimento de práticas discursivas e narrativas de mediação de conflitos tem seus fundamentos na teoria da ação comunicativa, de Habermas, para quem “sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos”.¹¹ Desse modo, a institucionalização de procedimentos discursivos, que propiciem o exercício da participação ativa do cidadão nas esferas de decisão é imperiosa. Os atores sociais não são meros clientes à espera do Estado-juiz, mas protagonistas da própria ordem jurídica e social, razão pela qual os direitos e deveres não devem se limitar a decisões tomadas em nível institucional.

As expressões mais simplórias do desserviço prestado à resolução dos conflitos em sede judicial se traduzem em termos forenses de uso corriqueiro, tais como vitória ou derrota processual, parte sucumbida ou sucumbente, condenado, ganhador ou perdedor da ação, etc. Esses jargões estão todos relacionados a uma cultura competitiva e, portanto, conflitiva, promotora da aversão, da hostilidade mútua, da incomunicabilidade, dos estigmas e dos vícios de “litiogiosidade”, ao passo que o caminho para uma cultura de paz reside precisamente na resistência aos impulsos violentos, inerentes ao ser social, e na transformação da competição em cooperação.

A ideia de cooperação é a base para a resolução construtiva dos conflitos sociais e ambientais, uma vez que “reaproxima as partes envolvidas, gera afeto, possibilita uma comunicação eficaz, traz mecanismos extrajudiciais de resolução e alcança decisões construídas pelas partes, bem como consequentes mudanças de comportamento”.¹² Nesse contexto, a noção de conflito se desprende dos estigmas da violência e se converte em uma oportunidade de transformação, a partir da transmissão de valores entre os envolvidos, em um ambiente cooperativo.

¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. Trad. de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 146. v. II.

¹² LIMA, Fernanda; VAZ, Vânia. **Mediação**: o caminho para a disseminação de uma cultura de paz. Disponível em: <https://aplicacao.mpmg.mp.br>. Acesso em: 16 jun. 2020.

Diante da crise, aprofundada pelas novas realidades socioambientais, formas alternativas de composição de conflito têm sido implementadas, reforçando a ideia de que o acesso à justiça não se confunde com o acesso ao Judiciário.

[...] abrem-se os olhos agora, todavia, para todas as modalidades de soluções não jurisdicionais dos conflitos tratadas como meios alternativos de pacificação social. Vai ganhando corpo a consciência de que, se o que importa é pacificar torna-se irrelevante que a pacificação venha por obra do Estado ou por outros meios, desde que eficientes. Por outro lado, cresce também a percepção de que o Estado tem falhado muito na sua missão pacificadora, que ele tenta realizar mediante o exercício da jurisdição e através das formas do processo civil, penal ou trabalhista.¹³

Nesse contexto, a mediação, enquanto ferramenta de disseminação da cultura de paz, se justifica, na medida em que, através do diálogo entre as partes envolvidas, possibilita o descortino dos reais motivos do conflito central, bem como das controvérsias e emoções periféricas envolvidas, além de propiciar a percepção das partes acerca de seus propósitos, objetivos e consequências que essas pretensões representam para si, para seu grupo social e para o meio ambiente. Todas essas nuances não cabem nas páginas de um processo, tampouco poderiam ser compreendidas por operadores do direito, alheios à totalidade das circunstâncias envolvidas no fenômeno conflitivo.

4 A mediação ambiental como alternativa pacífica

A mediação é uma das formas de condução pacífica de conflitos, especialmente importante quando há ruídos de comunicação entre as partes e elas não conseguem ou não querem dialogar. É técnica que ajuda as partes a olharem para os interesses de cada um, para os interesses mútuos e para além de seus interesses, ensina Granja.¹⁴

No processo de mediação dá-se prioridade à restauração da harmonia, utilizando-se um método conciliatório. E, mais, visa não apenas a encerrar o

¹³ CINTRA, Antônio Carlos de Araújo; GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO, Cândido Rangel. **Teoria geral do processo**. 19. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 25.

¹⁴ GRANJA, Sandra Inês Baraglio. **Manual de mediação de conflitos socioambientais**. Org. de Gina Rizpah Besen. Ilust. de Libero Malavaglia. São Paulo: 5 Elementos, 2012. p. 32.

conflito em debate, mas também a “pacificação dos conflitos entre as partes”.¹⁵

A mediação, segundo Tartuce,

[...] consiste no meio consensual de abordagem de controvérsias em que terceiro imparcial atua para facilitar a comunicação entre os envolvidos para propiciar que eles possam, a partir da percepção ampliada dos meandros da situação controvertida, protagonizar saídas produtivas para impasses que os envolvem.¹⁶

O Novo Código de Processo Civil¹⁷ destaca previsão sobre a atuação do mediador ao atuar de modo preferencial, nos casos em que houver vínculo anterior entre as partes, de modo a auxiliar os interessados a compreenderem as questões e os interesses em conflito, para que possam, mediante o restabelecimento da comunicação, identificar soluções consensuais com a finalidade de gerar benefícios mútuos.

De tal modo, a Lei de Mediação¹⁸ considera a mediação atividade técnica exercida por terceiro imparcial, sem poder decisório, que, escolhido ou aceito pelas partes, tem o objetivo de auxiliá-las e estimulá-las a perceberem ou desenvolverem soluções consensuais para o conflito.

Ressalta-se que o objeto deste instrumento diz respeito a problemas referentes a questões do cotidiano, como conflito entre membros de instituições de ensino e lazer, problemas familiares e vizinhos, além de problemas ambientais, estas situações são as principais matérias que se utilizam da mediação.¹⁹ Ademais, tem por objetivo promover a paz social, de modo que viabilizar o restabelecimento não apenas da comunicação, mas também à prevenção e ao tratamento dos conflitos como mecanismo de inclusão social.

Atualmente, com o advento do novo Código de Processo Civil (Lei n.13.105/15), integrando a mediação como uma importante forma de resolução de conflitos, e sua normatização por intermédio da Lei de Mediação (n.13.140/15), o legislador procurou normatizar e uniformizar os princípios que regem a mediação, de modo a facilitar sua aplicação.

¹⁵ MORAIS; SPENGLER, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶ TARTUCE, Fernanda. **Mediação nos conflitos civis**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 173.

¹⁷ Lei n. 13.105/15, art. 165, §3º.

¹⁸ Lei n.13.140/15, art. 1º, parágrafo único.

¹⁹ MORAIS; SPENGLER, *op. cit.*, p. 137.

O novo Código de Processo Civil disciplina de maneira geral, em seu art. 166, *caput*, os princípios informadores da conciliação e da mediação judicial, a saber: independência, imparcialidade, autonomia da vontade, confidencialidade, oralidade, informalidade e decisão informada.

Na mesma esteira, a Lei de Mediação (n.13.140/15) cuidou de normatizar em linhas gerais a mediação judicial e extrajudicial, tendo como um dos seus objetivos centrais instituir os princípios basilares da mediação, tais como: imparcialidade do mediador, isonomia entre as partes, oralidade, informalidade, autonomia da vontade das partes, busca do consenso, confidencialidade e a boa-fé.

Para Santos, de todos os princípios informadores da mediação, o seu caráter privativo ou confidencial talvez seja o mais importante, principalmente em situações em que pessoas físicas ou jurídicas buscam a não exposição pública do teor de um conflito.²⁰ Em linhas gerais, o princípio da confidencialidade, é a garantia conferida às partes envolvidas de que as informações, de qualquer natureza, passadas ao mediador não serão repassadas a terceiros alheios ao processo.

O princípio da oralidade significa que os atos nas sessões de mediação devem primar pelo uso da oralidade. Desse modo, a oralidade na mediação judicial é norteador por três objetivos, quais sejam: conferir celeridade ao processo, fortalecer a informalidade dos atos e promover a confidencialidade, registrando-se possível o menos possível.²¹

O princípio da informalidade traduz que a mediação, por ser um procedimento simples e flexível, não deve ser exercida com um rigor técnico excessivo. Assim, o mediador e as partes têm ampla liberdade para estabelecer a dinâmica da mediação.

Os princípios da decisão informada e da busca do consenso indicam que o mediador, como agente condutor dos mediados e imbuído de contemplar que as mesmas cheguem a um consenso e, conseqüentemente, assegurar o

²⁰ SANTOS, Ricardo Goretti. **Manual de mediação de conflitos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012. p. 154.

²¹ MIRANDA NETTO, Fernando Gama de; SOARES, Irineu Carvalho de Oliveira. Princípios procedimentais da mediação no novo Código de Processo Civil. *In*: MIRANDA NETTO, Fernando Gama de; SOARES, Irineu Carvalho de Oliveira; ALMEIDA, Diogo Assumpção Rezende de. **A mediação no novo código de processo civil**. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 113.

melhor resultado para o conflito, tem a missão de esclarecer e informar todas as nuances que poderão ocorrer, no decurso do procedimento.

Nesse ponto, cumpre destacar que a noção de consenso, na acepção da teoria da ação comunicativa, de Habermas, na qual estão embasados os elementos orientadores para os instrumentos discursivos de resolução de conflitos, é entendido como um acordo, que se estabelece por meio de um exercício racional de argumentação não coercitiva, que sempre pressupõe, no processo comunicativo, a compreensão, verdade, sinceridade e justiça.²² Habermas propôs um modelo ideal de ação comunicativa e de democracia deliberativa, no qual os atores sociais interagem através da linguagem, organizam-se em sociedade e procuram o consenso de forma não coercitiva.

Nesse sentido Trevisol esclarece:

Ao ventilar a linguagem, enquanto ato de entendimento e consenso humano sobre questões pertinentes (ética, política, direito, moral, estética, poder) inicia-se o abandono do paradigma monológico da razão kantiana, fundada no discernimento pessoal, para um paradigma do entendimento mútuo mediado intersubjetivamente pela linguagem.²³

Mas, o princípio da autonomia da vontade pode ser compreendido como o princípio fundamental da mediação.²⁴ É também denominado princípio da autodeterminação ou princípio da liberdade. Segundo Fernanda Tartuce, por tal diretriz, os mediados têm o poder de definir e protagonizar o encaminhamento da controvérsia, o que inclui desde a opção pela adoção do método compositivo até a responsabilidade pelo resultado final.²⁵ Assim, ninguém poderá ser compelido a permanecer em procedimento de mediação (§2º do art. 2º da Lei de Mediação), bem como não é admitido que o mediador opine sobre o caso, ou constranja as partes, impondo resultados.

²² HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalidade social. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2012. v. I.

²³ TREVISOL, Marcio G. Ação comunicativa e pedagogia: alguns apontamentos sobre educação e mídia. *In*: CINFE, CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, 5., maio/2010. **Anais** [...], Caxias do Sul, maio/2010. Disponível em: www.ucs.br. Acesso em: 25 jun. 2020.

²⁴ BACAL, Eduardo Braga; CARNEIRO, Cristiane Dias. A mediação e os provimentos jurisdicionais de urgência no novo CPC. *In*: MIRANDA NETTO, Fernando Gama de; SOARES, Irineu Carvalho de Oliveira; ALMEIDA, Diogo Assumpção Rezende de. **A mediação no novo código de processo civil**. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 255.

²⁵ TARTUCE, *op. cit.*, p. 211.

O Princípio da Independência e o da Imparcialidade dizem respeito à figura do mediador. Ambos refletem como o mediador deve se portar na condução do procedimento. A imparcialidade do mediador se refere à posição equidistante deste, em relação às partes, proporcionando aos mediadores a percepção de que nenhuma parte está sendo favorecida ou privilegiada, o que é fundamental para assegurar a confiança entre os atores do conflito. Por seu turno, independência se traduz na conduta isenta do mediador, que deve estar livre de qualquer tipo de influência ou pressão, seja das partes, de terceiros, do sistema ou da própria situação que envolve a mediação.

Já o princípio da boa-fé compreende o comportamento ético, transparente e honesto dos participantes, ensejando a visão do objeto litigioso, direcionado a assegurar a eficácia da negociação.

O novo aparato legislativo acerta em normatizar o instituto da mediação, na medida em que os parâmetros e os valores éticos do instituto são padronizados, assim como a atuação dos mediadores, contribuindo para a aceitação social de uma forma não violenta de resolução de conflitos, proporcionando aos envolvidos mais segurança na atividade de mediação.

Enquanto instrumento pacífico de composição de conflitos, a mediação possui claras vantagens em relação aos métodos judiciais tradicionais, pois contribui para a paz social e para a construção e manutenção de relações harmoniosas entre as pessoas. Destaca Bacellar²⁶ que a verdadeira justiça será concretizada, se os conflitos forem solucionados mediante o consenso, de modo a resolver todas as questões que envolvam o relacionamento dos interessados. Inclusive, a mediação possui vantagem em relação aos demais métodos, visto que permite, caso as partes concordem, a continuidade da relação em uma perspectiva de futuro, sem comprometer o relacionamento entre as partes.

Nesta perspectiva, “o método se insere por inteiro na noção de justiça coexistencial, sendo totalmente coerente com o estímulo à cultura de paz”.²⁷ A finalidade deste instrumento consiste no restabelecimento da

²⁶ BACELLAR, Roberto Portugal. A mediação no contexto dos modelos consensuais de resolução de conflitos. **Revista Cidadania e Justiça, o direito no século XXI**, Rio de Janeiro: Associação dos Magistrados Brasileiros, ano 4, n. 8, 2000.

²⁷ TARTUCE, *op. cit.*, p. 176.

comunicação, possível preservação do relacionamento entre as partes; possível prevenção de conflitos, inclusão social, além da pacificação social.²⁸

De tal modo a pacificação “revela-se uma tarefa alcançável desde que as técnicas da mediação sejam bem empregadas junto as pessoas interessadas em seu alcance e engajadas em atuar para obtê-la”.²⁹ Contudo, a solução imposta por terceiro, entre as partes, na litigiosidade, pode até se agravar, distanciando-se da efetiva paz entre elas.

Nesta perspectiva, a mediação de conflitos socioambientais se afigura indispensável na construção de sociedades sustentáveis. O conflito socioambiental é fruto de jogo de interesses, portanto, a sua resolução depende da capacidade de estabelecer diálogos entre as partes envolvidas. A mediação é essencial para a educação da sustentabilidade, visto que cultiva princípios de cultura da paz e propõe o diálogo dos envolvidos para a resolução da divergência.³⁰

5 A mediação ambiental como instrumento de promoção da paz nas relações entre o homem e a natureza

A crise ecológica é uma crise ética, cultural de valores, assim “[...] não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais”.³¹ Desta forma, é necessário o restabelecimento do vínculo do homem em relação à natureza, mas também do homem com o próprio homem.

É imprescindível a tomada de consciência global da crise ambiental contemporânea, sob pena de se esgotarem os recursos naturais. Nesse aspecto, Leite³² explica: “somente com a mudança para a responsabilização solidária e participativa dos Estados e dos cidadãos, com os ideais de preservação ecológica, é que será possível encontrar solução para a crise ambiental”.

²⁸ *Ibidem*, p. 217 *et seq.*

²⁹ *Ibidem*, p. 226.

³⁰ GRANJA, *op. cit.*, p. 52.

³¹ FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015. p. 75.

³² LEITE, José Rubens Morato. Sociedade de risco e Estado. *In*: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (org.). **Direito constitucional ambiental brasileiro**. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2011. p. 181.

A mediação, portanto, é um mecanismo que visa – por meio do diálogo – restabelecer, além da relação do homem com a natureza, a relação do homem com o ser humano. E mais, serve de auxílio na superação da crise socioambiental (não apenas ambiental, mas também social),³³ até porque o meio ambiente integra a relação entre a natureza e a sociedade que nele habita.

Inclusive, a mediação é um mecanismo alternativo de resolução de conflitos, especialmente dos conflitos socioambientais, por ser uma técnica que não se resume nos propósitos imediatos da resolução de conflitos e da pacificação social, mas tem por escopo atender aos apelos da compreensão mútua, da comunicação e da dignidade humana.³⁴

Além do mais, é imperioso fortalecer a conscientização de que a própria existência da humanidade depende de um meio ambiente ecologicamente equilibrado: “Todos nós dependemos de uma biosfera para conservarmos a nossa vida. Mesmo assim, cada comunidade, cada país luta pela sua sobrevivência e pela prosperidade quase sem levar em consideração o impacto que causa sobre os demais”, consoante dispõe o Relatório Nosso Futuro Comum.³⁵

A mediação, a comunicação e o diálogo podem contribuir para a conscientização dos direitos e deveres dos envolvidos em conflitos socioambientais e para a construção de um consenso.

Com efeito, a mediação exige do mediador habilidades, técnicas e valores à luz da Comunicação Construtiva³⁶ – denominada de comunicação não violenta, pacifista, positiva, entre outras – a qual se constitui em

[...] um conjunto de habilidades que contribui para gerar confiança, empatia e colaboração no trato de inevitáveis conflitos da convivência humana, pela validação de sentimentos a partir do

³³ “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si’**: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015, p. 88).

³⁴ TORRES, Claudia Vechi. **A mediação como mecanismo de resolução de conflitos socioambientais**. 2006. Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, UnB, 2006. Disponível em: <http://bdm.unb.br>. Acesso em: 10 jun. 2020.

³⁵ NAÇÕES UNIDAS. **Nosso Futuro Comum**. Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rio de Janeiro: Editora da fundação Getúlio Vargas, 1988, p. 29.

³⁶ VASCONCELOS, Carlos Eduardo de. **Mediação de conflitos e práticas restaurativas**. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 151.

reconhecimento afetivo da essencialidade e legitimidade do outro, enquanto co-construtor e co-inovador dos padrões relacionais que podem ajudar na identificação das necessidades vitais a serem contempladas em cada situação.³⁷

Vasconcelos acredita que os elementos desta Comunicação Construtiva “poderiam ser vistos como elementos de linguagem para o desenvolvimento de uma cultura de paz”,³⁸ de modo a efetivar as éticas da tolerância e de responsabilidade na promoção da cultura de paz, além de colaborar para o desenvolvimento sustentável da sociedade contemporânea.

Contudo, Santos³⁹ questiona sobre a efetividade da mediação como via alternativa de facilitação do acesso à justiça no Brasil, ante os obstáculos de natureza informativo-educacional, político-legislativa e jurídico-cultural.

Morais e Spengler⁴⁰ descrevem algumas críticas existentes sobre o tema, como a falta de segurança e a ausência de previsibilidade no procedimento. Porém, acreditam que a mediação é o melhor caminho para “superar o imaginário do normativismo jurídico, esfumando a busca pela segurança, previsibilidade e certezas jurídicas para cumprir com objetivos inerentes à autonomia à cidadania, à democracia e aos Direitos Humanos”.

Apesar da incidência de certos entraves no processo de mediação, se

[...] adequadamente conduzido fornece às partes os instrumentos que necessitam para adotar uma postura mais construtiva, que evite assim novas judicializações de conflitos sobre a mesma questão, trazendo a construção do consenso para os espaços democráticos onde ela deve ser naturalmente desenvolvida.⁴¹

Com isso, a atuação de mediadores é apta a gerar a construção de consenso, ao menos parcial, até mesmo quanto a conflitos complexos que, há anos, aguardam uma solução. Ademais, “ao lidarmos construtivamente com os conflitos sociais, abrimos porta para um diálogo apreciativo de alternativas importantes ao processo de mudança”.⁴²

³⁷ *Ibidem*, p. 151.

³⁸ *Ibidem*, p. 152.

³⁹ SANTOS, Ricardo Goretti. **Manual de mediação de conflitos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012. p. 23.

⁴⁰ MORAIS; SPENGLER, *op. cit.*, p. 156.

⁴¹ SOUZA, Luciane Moessa de. **Mediação de conflitos coletivos: a aplicação dos meios consensuais à solução de controvérsias que envolvem políticas públicas de Direitos Fundamentais**. Belo Horizonte: Fórum, 2012. p. 235.

⁴² VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 149.

A partir de tais considerações, é primordial a efetivação da mediação no que tange aos conflitos socioambientais. Com isso, revigora-se a consciência de que a própria sobrevivência da humanidade depende de um meio ambiente equilibrado, bem como se restaura o vínculo do homem em relação à natureza e do homem em relação ao próprio homem, de modo a possibilitar alternativas para mudanças à luz da cultura da paz.

6 Considerações finais

Cumprido destacar que inúmeros conflitos sociais ou ambientais ocasionaram degradação ambiental e humana. Com isso, é necessário que o Estado assuma o encargo de proporcionar mecanismos de composição pacífica e que promovam a elevação dos valores como participação, inclusão social, diálogo, democracia, comprometimento e cidadania.

Diante da crise socioambiental atual, formas alternativas de composição de conflito têm sido implementadas, reforçando a ideia de que o acesso à justiça não se confunde com o acesso ao Judiciário, na busca da pacificação social.

A mediação cultiva princípios de cultura da paz e propõe o diálogo dos envolvidos para a resolução da divergência. O conflito socioambiental possui jogo de interesses, razão pela qual a sua resolução requer diálogos entre as partes envolvidas, o que se afigura primordial para a busca da sustentabilidade.

A crise socioambiental (ambiental e social) contemporânea exige o restabelecimento do vínculo do homem em relação à natureza e do homem em relação ao próprio homem, bem como a conscientização de que a própria sobrevivência da humanidade depende de um meio ambiente equilibrado. Portanto, a aplicação da mediação – com a construção do consenso – em conflitos socioambientais possui a capacidade de alcançar tais metas, de modo a possibilitar alternativas de mudanças, sob a ótica da cultura da paz.

Referências

ACSELRAD, Henri. As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. *In*: CSERALD, Henri (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

BACAL, Eduardo Braga; CARNEIRO, Cristiane Dias. A mediação e os provimentos jurisdicionais de urgência no novo CPC. *In*: ALMEIDA, Diogo Assumpção Rezende de;

PANTOJA, Fernanda Medina; PELAJO, Samantha (coord.) **A mediação no novo código de processo**. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

BACELLAR, Roberto Portugal. **A mediação no contexto dos modelos consensuais de resolução de conflitos**. *Revista Cidadania e Justiça*, o direito no século XXI, Rio de Janeiro: Associação dos Magistrados Brasileiros, ano 4, n. 8, 2000.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. de Carmen C. Varriale *et al.* Coord. da trad. de João Ferreira. *Rev. geral de João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís*. Brasília: Ed. da UnB, 1998. v.1.

BRASIL. **Lei n. 13.105/15**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 22 jun. 2020.

BRASIL. **Lei n. 13.140/15**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 22 jun. 2020.

CARVALHO, Isabel *et al.* (coord.). **Conflitos sociais e meio ambiente**. Rio de Janeiro: Ibase, 1995.

CINTRA, Antônio Carlos de Araújo; GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO, Cândido Rangel. **Teoria geral do processo**. 19. ed. ver. e atual. São Paulo: Malheiros, 2003.

ENTELMAN, Remo F. **Teoria de conflictos: hacia um nuevo paradigma**. Barcelona: Gedisa, 2002.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015.

GRANJA, Sandra Inês Baraglio. **Manual de mediação de conflitos socioambientais**. Org. de Gina Rizpah Besen. Ilust. de Libero Malavaglia. São Paulo: 5 Elementos, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 2. ed. Trad. de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. V. II.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalidade social**. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. I.

HERCULANO, Selene. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. *In: SEMINÁRIO CEARENSE CONTRA O RACISMO AMBIENTAL*, 1., 2006, Fortaleza, 2006. **Anais** [...] Fortaleza, 2006. Disponível em: <http://sinop.unemat.br>. Acesso em: 12 jun. 2020.

LEITE, José Rubens Morato. Sociedade de risco e estado. *In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (org.). Direito constitucional ambiental brasileiro*. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora Saraiva, 2011.

LIMA, Fernanda; VAZ, Vânia. **Mediação: o caminho para a disseminação de uma cultura de paz**. Disponível em: <https://aplicacao.mpmg.mp.br>. Acesso em: 16 jun. 2020.

LITTLE, Paul E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. *In: BURSZTYN, Marcel (org.). A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

- MIRANDA NETTO, Fernando Gama de; SOARES, Irineu Carvalho de Oliveira. **Princípios procedimentais da mediação no novo Código de Processo Civil**: a mediação no novo código de processo civil. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- MORAIS, José Luis Bolzan de; SPENGLER, Fabiana Marion. **Mediação e arbitragem**: alternativas à jurisdição. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- MULLER, Jean-Marie. **La no violencia como filosofía y como estratégia**. Disponível em: <http://www.non-violence-mp.org>. Acesso em: 25 jun. 2020.
- NAÇÕES UNIDAS (1998). **Resolution A/RES/52/13**: Culture of peace. Disponível em: www3.unesco.org. Acesso em: 17 jun. 2020.
- NAÇÕES UNIDAS. Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: Editora da fundação Getúlio Vargas, 1988.
- SANTOS, Ricardo Goretti. **Manual de mediação de conflitos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.
- SOUZA, Luciane Moessa de. **Mediação de conflitos coletivos**: a aplicação dos meios consensuais à solução de controvérsias que envolvem políticas públicas de Direitos Fundamentais. Belo Horizonte: Fórum, 2012.
- TARTUCE, Fernanda. **Mediação nos conflitos civis**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- TORRES, Claudia Vechi. **A mediação como mecanismo de resolução de conflitos socioambientais**. 2006. Monografia – Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, UnB, 2006. Disponível em: <http://bdm.unb.br>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- TREVISOL, Marcio G. **Ação comunicativa e pedagogia**: alguns apontamentos sobre educação e mídia. In: CINFE, CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, 5., 2010, Caxias do Sul-RS. **Anais** [...] Disponível em: www.ucs.br. Acesso em: 25 jun. 2020.
- VASCONCELOS, Carlos Eduardo de. **Mediação de conflitos e práticas restaurativas**. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- WIBERG, Håkan. Investigação para a paz: passado, presente e futuro. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 71, p. 21-42, 2005.

Boa-fé e responsabilidade da indústria do tabaco: análise crítica da decisão do Recurso Especial n. 1.113.804/RS

Vinícius de Azevedo Fonseca*

1 Introdução

Em abril de 2010, a 4ª Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ) julgou importante precedente, que vem guiando as decisões da Corte Superior, sobre a temática tabaco e saúde. Tratou-se de pretensão indenizatória de familiares de fumante falecido, que requeriam reparação por danos morais a ser paga por empresa fabricante de cigarros.

Na fundamentação da decisão em favor da empresa do setor do tabaco, o STJ assentou, entre outras questões, que, antes da Constituição Federal de 1988, não havia norma que impusesse à indústria fumageira dever de informação aos seus consumidores – e ao público em geral –, a respeito dos malefícios do cigarro, capaz de ensejar a condenação pretendida. Conforme o órgão fracionário do Tribunal da Cidadania, nem mesmo o princípio da boa-fé importaria tal obrigação no período pretérito à Constituição vigente.

Dessa forma é que se propõe, nesse artigo, a realização de análise crítica do julgado em questão, no ponto específico da aplicação da boa-fé como sustentáculo da obrigação – apta a acarretar responsabilização judicial – de a indústria do tabaco bem informar seu público consumidor e a sociedade, antes de 1988. Especialmente, pretende-se imergir nos fundamentos filosóficos da boa-fé, em busca do seu conteúdo essencial, com a finalidade de averiguar se o núcleo central do instituto importaria o dever de informar no caso concreto examinado.

Para tanto, o trabalho será desenvolvido em três partes. Na primeira, serão descritos os contornos fáticos e a fundamentação utilizada pelo Superior Tribunal de Justiça no julgamento do litígio. Na segunda, será procedida investigação a respeito de qual é o conteúdo essencial da boa-fé e de que forma ele se aplica. E, por fim, com amparo no apreendido nos tópicos

* Advogado da União lotado na Procuradoria-Regional da União da 4ª Região (PRU4). Membro eleito do Conselho Superior da Advocacia-Geral da União (CSAGU), período 2018/2020. Foi coordenador regional de Atuação Proativa Substituto da PRU4. Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

anteriores, será realizada a análise crítica do julgado, com enfoque na aplicação do princípio da boa-fé à casuística.

2 A decisão do Superior Tribunal de Justiça no REsp 1.113.804/RS

A ação judicial que deu origem ao julgamento do recurso especial objeto do presente trabalho consistiu em demanda de reparação de danos morais ajuizada por viúva, filhos e netos de fumante falecido por doença pulmonar, em face da empresa Souza Cruz, líder absoluta do mercado brasileiro de produção e comercialização de cigarros, há décadas. Conforme os autores, o óbito do seu ente teria decorrido do tabagismo, haja vista que o *de cujus*, nascido em 1940, teria iniciado no vício ainda na adolescência e, desde então, persistido, sempre consumindo cigarros da marca *Hollywood*, produzidos pela sociedade demandada. Os requerentes alegaram, ainda, que seu familiar teria sido ludibriado pelas peças publicitárias promovidas pela ré, que associavam o consumo de cigarro a uma vida luxuosa e saudável.

Prolatada sentença de improcedência pelo juízo da comarca de Cerro Largo/RS, a decisão foi reformada em grau de apelação, pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, que julgou procedente a ação, com condenação da Souza Cruz ao pagamento de R\$ 70 mil à viúva e a cada filho do falecido e R\$ 35 mil a cada um dos seus netos. Inconformada, a fumageira interpôs recurso especial, autuado sob n. 1.113.804/RS no Superior Tribunal de Justiça, onde foi distribuído à 4ª Turma, sob a relatoria do Ministro Luís Felipe Salomão. Em 27 de abril de 2010, o recurso foi provido, com três votos favoráveis e uma abstenção por suspeição, decidindo-se pela improcedência da ação.¹

Para julgar nesse sentido, a 4ª Turma do Tribunal da Cidadania apoiou-se no argumento de ser o cigarro um produto de periculosidade inerente, bem como na ausência denexo de causalidade direto e imediato entre a atuação da empresa ré e o falecimento do autor. Porém, o fundamento do julgado que interessa e será analisado criticamente no presente trabalho é aquele segundo o qual, antes do advento da Constituição Federal de 1988 e das normas que se seguiram, regulando o setor do tabaco, as empresas

¹ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (4ª Turma). **Acórdão. Recurso Especial n. 1.113.804/RS**. Relator: Min. Luis Felipe Salomão, 27 abr. 2010. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/>. Acesso em: 2 ago. 2020.

fumageiras não tinham dever jurídico de informar aos seus clientes sobre os malefícios dos produtos por si produzidos, nem mesmo sob a luz do princípio da boa-fé. Assim, conforme o citado órgão fracionário do STJ, não haveria como imputar a uma empresa que produz e comercializa cigarros desde o início do século XX, como é o caso da Souza Cruz, responsabilidade por omissão no préstimo de informações.

Em seu voto, o ministro-relator assentou que, nas décadas de 50 a 70, “[...] é forçoso reconhecer, não havia norma legal no Brasil que impusesse às indústrias do fumo qualquer restrição em relação a propagandas, ou a prestação de esclarecimentos aos usuários acerca dos males que poderiam advir do hábito tabagista”. Conforme o teor da fundamentação, a ausência normativa se verificaria não apenas em relação à inexistência de lei em sentido estrito, mas também quando considerado o ordenamento jurídico em seu todo, como um conjunto coerente de regras e princípios.

Para o relator, seguido pelos demais ministros da 4ª Turma, nem mesmo o princípio da boa-fé imporia dever de informação por parte da indústria do tabaco aos consumidores dos seus produtos, antes de 1988. Isso porque “[...] a boa-fé não possui um conteúdo *per se*, a ela inerente, mas um conteúdo contextual, com significativa carga histórico-social”. Pois, de acordo com o relator, os costumes e a visão do homem médio do período pré-Constituição de 1988, não conduziram à necessidade do préstimo de informações sobre produto cuja nocividade é inerente. Conforme discorrido no voto, àquela época, “[...] era recorrente a relação do fumo com estética, glamour, charme e beleza”, tendo iniciado apenas a partir da década de 90 a predominância de manifestações de desvalor sobre o cigarro. O julgador esclareceu, porém, que não se trataria de afirmar que, antes de 1988, não havia conhecimento sobre os malefícios do cigarro à saúde; o que ocorria, de acordo com o Relator, é que “[...] a consciência de uma saúde corporal cedia vez à busca dos prazeres propiciados pelo tabaco”.

O julgado da Corte Superior ainda isentou a indústria do tabaco da titularidade da criação do “hábito” de fumar. Invocando a preexistência do fumo já entre os índios, o fato de Cristóvão Colombo ter levado o tabaco à Europa e a teoria que afirmou ser mais aceita, de que o cigarro teria surgido entre marinheiros que transportavam produtos entre os continentes americano e europeu, o ministro-relator tomou o hábito de fumar como algo que “[...] sempre existiu no seio das mais diversas sociedades, quer por

crença em seus benefícios medicinais, quer por crença religiosa, ou até mesmo pelos efeitos bioquímicos provocados pelo cigarro”. Assim, assinalou que o referido “hábito” não surgiu nas décadas de 40 a 60, através de “superproduções hollywoodianas”, em que pese tenha admitido que as feições do hábito tenham mudado nesse período. Nessa esteira, arrematou comparando a indústria do tabaco a outros setores da atividade econômica, ao afirmar que “[...] não é criação da indústria do café o hábito de saborear tal produto, assim como não é o ‘chá das cinco’ inglês criação da indústria do chá”.

Para acolher o recurso da sociedade tabaqueira, o ministro-relator também rechaçou o argumento de que as propagandas de cigarros, veiculadas décadas atrás – associando o consumo de cigarro ao sucesso, ao glamour e a uma vida saudável –, pudessem ser tomadas como fatores decisivos na escolha das pessoas de enveredar pelo tabagismo. Para o relator, aceitar tal alegação seria o mesmo que afirmar que nenhuma escolha feita pelo ser humano é genuinamente livre, “[...] porquanto toda escolha da pessoa, desde a compra de um veículo a um eletrodoméstico, sofre os influxos do meio social e do marketing”. Assim, concluiu que:

[...] não há como se agitar o princípio da boa-fé de maneira tão fluida, sem conteúdo substancial e de forma contrária aos usos e aos costumes, os quais, como dito, preexistiam de séculos, para se chegar então à conclusão de que era exigível das indústrias do fumo um dever jurídico de informação aos fumantes. Não havia, de fato, nenhuma norma jurídica, quer advinda de lei, quer advinda de princípios gerais de direito, quer advinda dos costumes, que lhes impusesse tal comportamento.

Em reforço a todo raciocínio construído na fundamentação desse ponto, o relator sublinhou que seria um desprestígio ao próprio arcabouço normativo-regulatório do setor do tabaco, advindo a partir de 1988, sustentar que tudo se resolveria a partir da invocação da boa-fé. Em outras palavras, caso a boa-fé bastasse, para condenar a indústria do tabaco ao pagamento de danos morais por ter omitido informações e ludibriado o público, então a legislação que se seguiu tutelando tais pontos seria de todo despidianda. Pois, para que se possa analisar de forma crítica os argumentos utilizados pela 4ª Turma do STJ, no julgado em questão, é necessário perscrutar qual o conteúdo essencial da boa-fé, o que se passa a fazer no capítulo que segue.

3 O conteúdo essencial da boa-fé

No âmbito jurídico, a utilização da boa-fé como norma regente das relações interpessoais remonta ao direito romano, tendo ganhado especial relevância a partir da passagem do *jus civile*, de aplicação restrita aos cidadãos romanos, para o *jus gentium*, aplicável àqueles e aos estrangeiros.² No Brasil, em que pese se indique a sua formalização em norma textual, apenas a partir da Constituição Federal de 1988 e do Código de Defesa do Consumidor (Lei n. 8.078/1990), as Ordenações Filipinas, de 1603, e depois o Código Comercial, de 1850,³ já faziam alusão à boa-fé.⁴

É corrente a classificação desse milenar instituto em duas vertentes: subjetiva e objetiva. Aquela relacionada à avaliação individual e interna sobre determinada situação (boa-fé crença) e essa consistente em uma regra ética de conduta (boa-fé lealdade). Nas palavras de Gonçalves: “A boa-fé objetiva é instituto por meio do qual se estipula um padrão de conduta que prestigia a confiança, a lealdade e a cooperação”.⁵ Da boa-fé objetiva decorrem deveres anexos, laterais ou instrumentais em relação às outras pessoas, correspondentes ao cuidado, à colaboração e à informação. Esses deveres se aplicam e se estendem desde a fase pré-contratual (das tratativas), até a fase pós-contratual.⁶

A boa-fé que importa ao presente trabalho, manejada pelo STJ no julgado em questão, é a objetiva. Assim, o que interessa é verificar, para fins de responsabilização civil, se seriam oponíveis à indústria do tabaco deveres

² ROSENVALD, Nelson. **Dignidade humana e boa-fé no código civil**. São Paulo: Saraiva, 2005. p. 76.

³ A menção à boa-fé no Código Comercial de 1850 está contida no art. 131, I, nos seguintes termos: “Art. 131. Sendo necessario interpretar as clausulas do contracto, a interpretação, além das regras sobreditas, será regulada sobre as seguintes bases: 1. A intelligencia simples e adequada, que for mais conforme á boa fé, e ao verdadeiro espirito e natureza do contracto, deverá sempre prevalecer á rigorosa e restricta significação das palavras”. (BRASIL. **Lei n. 556, de 25 de junho de 1850**. Código Comercial do Império do Brasil. Brasília, DF: Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-556-25-junho-1850-501245-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 3 ago. 2020).

⁴ SLAWINSKI, Célia Barbosa Abreu. **Contornos dogmáticos e eficácia da boa-fé objetiva e o princípio da boa-fé no ordenamento jurídico brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002. p.77-98.

⁵ GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé: perspectivas e aplicações**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. p. 7, 20.

⁶ MARTINS-COSTA, Judith. O direito privado como um “sistema em construção”: as cláusulas gerais no projeto do Código Civil brasileiro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 35, n. 139, p. 5-22, jul./set. 1998, p. 15.

de cooperação, lealdade e confiança – a acarretar como corolário o dever de informação e a vedação à utilização de ações ludibriadoras – para com a sociedade brasileira, em período anterior à Constituição de 1988. Para que se viabilize essa investigação, faz-se necessária uma mais acurada e aprofundada análise do conteúdo da boa-fé, a partir das suas bases filosóficas.

Em sua obra, específica sobre o tema, Gonçalves explica que a boa-fé é integrada por dois elementos morais: 1) a distinção absoluta entre o certo e o errado, “[...] apreensível por todo ser humano em sã consciência”; e 2) a exigência de coerência, consigo mesmo e com os outros. Nas palavras da autora: “[...] a boa-fé integra a consciência moral, na medida em que pressupõe a verdade consigo mesmo e com os outros, reconhecendo-se a boa-fé como a virtude moral que rege nossas relações com a verdade”.⁷

A boa-fé funciona como um elemento estabilizador da vida em sociedade. É nesse sentido que Arendt aponta a faculdade humana de prometer e cumprir promessas como meio de solucionar as imprevisibilidades próprias das relações humanas. A jusfilósofa assinala que: “[...] o poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas sempre foi conhecido em nossa tradição”. Como exemplo, a autora cita o *pacta sunt servanda* romano e a estória bíblica de Abrão.⁸

Assim é porque a boa-fé é integrada pela confiança, sem a qual as promessas não teriam qualquer valor. Como bem sintetiza Gonçalves: “[...] a confiança aproxima-se de um pacto democrático, de caráter constitucional, fundamentado no reconhecimento, pelos cidadãos, da conexão entre a garantia da autonomia de cada um e o respeito pelos outros”.⁹

É justamente nessa direção que Larenz apresenta seu conceito de boa-fé:

El principio de la “buena fe” significa que cada uno debe guardar “fidelidad” a la palabra dada y no defraudar la confianza o abusar de ella, ya que ésta forma la base indispensable de todas las relaciones humanas; supone el conducirse como *cabía* esperar de cuantos con pensamiento honrado intervienen en el tráfico como

⁷ GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé: perspectivas e aplicações**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. p. 5-6.

⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 303-304.

⁹ GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé: perspectivas e aplicações**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. p. 54.

contratantes o participando en él en virtude de otros vínculos jurídicos.¹⁰

A boa-fé inclui, assim, o dever de não acalentar expectativas indevidas, bem como o de prevenir a formação ou a manutenção de representações falsas, temerárias ou infundadas. Como esclarece Gonçalves, esses deveres não se destinam à garantia da realização das expectativas ou à responsabilização pela confiança – uma vez que a ordem jurídica não reage à frustração das expectativas em si mesmas –, mas sim a atender às exigências de lealdade e correção de comportamento impostas pela boa-fé.¹¹

A propósito da aplicação da boa-fé a casos concretos, Larenz destaca que o instituto não se apresenta como uma regra apta a simplesmente incidir, caso cumpridos determinados requisitos. Larenz afirma que o instituto deve ser concretizado conforme cada caso, por meio de juízo valorativo realizado por intérprete justo e equitativo. Dada a riqueza da explanação, transcreve-se a lição do mestre alemão:

Sino que en cada supuesto se exige un juicio valorativo del cual deriva lo que el momento y el lugar exijan. Pero este juicio no se obtiene a través del criterio subjetivo del que hace la apreciación en caso de litigio, por consiguiente, del juez, sino que se tomará como modulo el pensamiento de un intérprete justo y equitativo, es decir, que la sentencia ha de ajustarse a las exigencias generalmente vigentes de la justicia, al criterio reflejado en la conciencia jurídica del Pueblo o en el sector social al que correspondan los participantes (p. ej., comerciantes, artesanos, agricultores), en tanto ello no sea contrario a las exigencias y al contenido objetivo de los valores descritos en las palabras “fidelidad” y “crédito” (es decir, confianza). A este juicio cooperan los usos y concepciones ya existentes en el tráfico – habiendo de investigarse a su vez si coinciden con aquellas supremas exigencias – y de otra parte el ejemplo y modelo que la jurisprudencia ofrece en la valoración de casos análogos o equiparables.¹²

Do quanto apreendido nesse capítulo, verifica-se que o compromisso com a verdade (distinção entre certo e errado) e a coerência (consigo e com

¹⁰ LARENZ, Karl. **Derecho de obligaciones**. Madri: Editorial Revista de Derecho Privado, 1958. p. 142. t.1.

¹¹ GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé: perspectivas e aplicações**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. p. 54.

¹² LARENZ, Karl. **Derecho de obligaciones**. Madri: Editorial Revista de Derecho Privado, 1958. p. 143. t. 1.

os demais) pode ser apontado como o conteúdo essencial, básico, sempre presente, da boa-fé. Por outro lado, infere-se que a aplicação desse conteúdo deve se dar com consideração das circunstâncias fático-históricas do local e com primazia à proteção da confiança.

Esse, então, o teste que será empreendido no seguinte capítulo: verificar se a boa-fé, pelo seu conteúdo essencial e modo de aplicação, foi devidamente empregada pelo Superior Tribunal de Justiça no julgamento do Recurso Especial n. 1.113.804/RS.

4 Análise crítica do julgamento: conteúdo essencial da boa-fé como sustentáculo da responsabilização da indústria do tabaco

Um dos argumentos centrais, para afastar o dever de informação da indústria fumageira, no julgado objeto deste trabalho, foi a inexistência de norma expressa impondo tal obrigação, ao menos antes da Constituição de 1988 e do Código de Defesa do Consumidor, de 1990. De fato, a boa-fé foi mencionada e prestigiada pelo Código Comercial de 1850, porém, não constou de forma expressa no texto do Código Civil de 1916. Essa omissão textual no diploma civilista, entretanto, não significa que a boa-fé não fosse vigente no Brasil em tal período. Como afirma Silva, a inexistência de dispositivo prevendo aplicação da boa-fé, no Código de 1916,

[...] não impede que o princípio tenha vigência em nosso direito das obrigações, pois se trata de proposição jurídica, com significado de regra de conduta. O mandato de conduta engloba todos os que participam do vínculo obrigacional e estabelece, entre eles, um elo de cooperação, em face do fim objetivo a que visam.¹³

Não por acaso, o Supremo Tribunal Federal, em julgado do ano de 1964, ao vedar uso de marca estrangeira em mercadoria (vinho) produzida nacionalmente, já destacava a necessidade de proteção ao consumidor, ao princípio da boa-fé, além de respeito aos tratados, às convenções e aos acordos.¹⁴

¹³ SILVA, Clóvis V. Couto e. **A obrigação como processo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 33.

¹⁴ BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Pleno). Acórdão. Recurso Extraordinário n. 46.886 EI. Relator: Min. Pedro Chaves, 8 dez. 1964. Disponível em:

De fato, a possibilidade de incidência da boa-fé como princípio, na casuística do recurso especial em exame nesse ensaio, não é negada pela 4ª Turma do STJ. Nesse ponto, porém, o ministro-relator, para julgar favoravelmente aos interesses da fumageira Souza Cruz, assentou seu entendimento em dois argumentos principais: 1) a boa-fé não possuiria conteúdo *per se*, dependendo sempre do contexto histórico-social do caso; 2) o contexto analisado, das décadas de 1950 a 1980, não revelaria dever de informação à indústria do tabaco, dado que o cigarro esteve associado, nessa época, a glamour, estética e sucesso e, ademais, não se pode atribuir às fabricantes de cigarros a criação do “hábito” de fumar.

Pois bem, em relação ao primeiro argumento, tem-se já demonstrado – no capítulo anterior – que a boa-fé possui sim um conteúdo essencial por si mesma, *per se*. Um conteúdo mínimo, básico, sempre presente, inafastável, sem o qual se desnatura por completo, qual seja: o compromisso com a verdade (distinção entre certo e errado) e a coerência (consigo e com os demais).

É fato, porém, como aponta Gonçalves, que:

Mesmo em relação à boa-fé, o dever de veracidade cede passo diante de outras virtudes, como a justiça, a compaixão, a generosidade e o amor, demonstrando a inexistência de dever absoluto, universal ou incondicional. Por isso, na defesa de nossa vida, por exemplo, admitimos a mentira, em nome daquilo que acreditamos ser verdadeiro.¹⁵

Assim é que se coloca a necessidade de contextualização diante do caso concreto para que se sopesa a incidência ou não da boa-fé, do dever de veracidade, de lealdade e da obrigação de informar. Pois então seria de se perguntar se, na casuística do litígio judicial em análise, esses deveres da empresa fabricante de cigarros cederiam, diante do seu intento de obtenção de lucro e do exercício da livre-iniciativa. Não há outra resposta à indagação que não a negativa, haja vista que, de um lado, a veracidade milita em favor da vida dos tabagistas, enquanto de outro a omissão deliberada serve apenas aos interesses financeiros de um agente econômico.

<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/pesquisarJurisprudencia.asp>. Acesso em: 4 ago. 2020.

¹⁵ GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé: perspectivas e aplicações**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. p. 17.

Aqui calha perfeitamente a incidência do imperativo categórico de Kant,¹⁶ dado que a conduta das fabricantes de cigarros, de omissão deliberada dos malefícios do seu produto, não se mostra universalizável e, sobretudo, toma o ser humano como meio (meio de obtenção de proveitos financeiros) e não como fim.

Nesse sentido, pouco importa o argumento de que o tabaco já existia e era fumado há muitos séculos, entre os indígenas. Decerto não se pode atribuir aos índios do século XVI a produção de cigarros para consumo em larga escala, a utilização de publicidade agressiva e apelativa (inclusive e, sobretudo, direcionada a jovens),¹⁷ muito menos a compreensão do conhecimento científico – apreendido pelas empresas cigarreiras desde pelo menos 1950 – de que o tabagismo é fonte de dezenas de doenças, único produto que mata até metade dos seus usuários, sendo atualmente uma epidemia e principal causa de morte evitável no mundo.¹⁸

A esse respeito, Jordan Goodman, autor da enciclopédia sobre a história e a cultura do tabaco, já teve oportunidade de declarar, em entrevista à BBC, que, apesar de ter o cuidado, como historiador, de não apontar o dedo a nenhum indivíduo, se sente confortável, no caso do tabaco, de afirmar que James Buchanan Duke – um dos fundadores da *British American Tobacco*, empresa transnacional inglesa que controla a Souza Cruz desde 1914¹⁹ – “[...] foi responsável pelo fenômeno do século 20 conhecido como cigarro”.²⁰ Isso porque Duke foi um dos responsáveis pelo processo de industrialização do cigarro, que aumentou a capacidade de produção em 40 vezes e levou ao

¹⁶ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

¹⁷ Sobre as condutas desviadas e fraudulentas adotadas pela indústria do tabaco ao longo de décadas, bem como sobre a análise dessas atitudes pelo Poder Judiciário dos Estados Unidos da América, país em que as fumageiras já foram responsabilizadas, ver: ALIANÇA DE CONTROLE DO TABAGISMO. **O veredito final**: trechos do processo Estados Unidos x Philip Morris, 2008. Disponível em: <http://www.actbr.org.br/post/sentenca-juiza-kessler-compilacao-em-portugues/148>. Acesso em: 4 ago. 2020.

¹⁸ ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Folha informativa – tabaco**. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5641:folha-informativa-tabaco&Itemid=1097. Acesso em: 4 ago. 2020.

¹⁹ SOUZA CRUZ. **Nossa história**. Disponível em: http://www.souzacruz.com.br/group/sites/SOU_AG6LVH.nsf/vwPagesWebLive/DOAG7DXA?opendocument. Acesso em: 4 ago. 2020.

²⁰ KREMER, William. **Conheça o pai da ‘invenção’ mais letal da história**. BBC. Brasil, 15 nov. 2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/11/121113_cigarro_pai_dg. Acesso em: 3 ago. 2020.

consumo em larga escala global, além de ter sido pioneiro nas estratégias de publicidade massiva e agressiva, que passaram a caracterizar a indústria cigarreira.²¹

Ainda nesse ponto, é importante proceder a uma correção na terminologia empregada pelo STJ, uma vez que fumar não é um hábito, mas sim um vício e uma doença, como afirma de forma contundente publicação do Conselho Federal de Medicina:

Nenhum produto conhecido é capaz de provocar tantos malefícios ao ser humano quanto o tabaco. Sua fumaça contém mais de 7 mil substâncias químicas nocivas, que não poupam nenhum órgão do corpo. Fumar leva ao tabagismo, doença caracterizada por intensa dependência química de nicotina e classificada com o código CID 10 – F17, da OMS. Além disso, o fumo do tabaco causa 55 doenças associadas, que reduzem a expectativa e a qualidade de vida dos fumantes.²²

Assim, o argumento de que a indústria fumageira não pode ser responsabilizada por omitir e desinformar, à luz da boa-fé, porque o ato de fumar já existia esparsamente entre índios, há muitos séculos, somente faria sentido se estivesse a se falar sobre ação judicial promovida por descendentes desses índios em face de alguma fabricante de cigarro. Sim, porque os indígenas ancestrais sim fumavam (produtos artesanais) por crenças próprias. Ao contrário dos consumidores do século XX em diante, induzidos ao vício por uma indústria que, consciente dos malefícios do seu produto manufaturado, não apenas não informa o público, como promovia campanhas publicitárias em sentido contrário, associando o tabagismo ao sucesso, ao glamour e a uma vida independente e saudável.

Nesse particular, o fundamento utilizado no acórdão de que emprestar papel decisivo à publicidade para o início no tabagismo seria negar a liberdade do homem mostra-se absolutamente dissociado do conteúdo essencial da boa-fé. Ora, não se trata de questionar a liberdade do homem, mas sim de perquirir se é correto e legal que um setor da atividade econômica angarie uma população de consumidores e obtenha altos lucros com base em informações e *marketing* falso. É necessária a existência de uma

²¹ GOODMAN, Jordan. **Tobacco in history and culture**: an encyclopedia. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005. p. 145-146. v.1.

²² CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **A tragédia do tabagismo**: causas, consequências e prevenção. Brasília: CFM, 2019. p. 48.

regra expressa e específica, para que seja vedado a alguém “publicizar-se” como saudável, elegante e charmoso um produto que sabe ser na verdade altamente nocivo à saúde? E, antes disso, é livre o ser humano que age induzido por ardil de outrem?

Veja-se que na conduta da indústria do tabaco estão presentes os dois elementos essenciais da boa-fé: verdade e coerência. Porém, ao revés. A indústria internamente era sabedora (desde pelo menos 1950) de que o tabagismo era um vício que se associava à causação de uma série de doenças (essa a verdade). Entretanto, não apenas omitia essa verdade, como a contestava (mentia) e promovia campanhas publicitárias em sentido oposto (incoerência), associando o cigarro ao sucesso, à boa aparência, etc.²³

É relevante como essa conduta falsa e incoerente colocou em posição completamente desigual os agentes econômicos, fabricantes de cigarros, e os seus consumidores, crentes nas informações e na aparência que aqueles apresentavam. A esse respeito, são mais uma vez esclarecedoras as palavras de Gonçalves:

A atuação jurídico-privada não pode ser desligada das condições em que se exerça e dos resultados a que conduza. A pessoa que desenvolve atividade estando convicta de certo estado de coisas, erguendo sobre ele um edifício, fica em posição de desigualdade perante a outra parte quando se apura a mera aparência da situação em que acreditou, inutilizando toda a sua construção.²⁴

Como se percebe, mostra-se, sob todas as perspectivas, inarredável a incidência da boa-fé como instituto que impõe e sempre impôs, seja a indústria do tabaco, seja a qualquer agente ou pessoa, o dever de prestar as informações de que disponha com respeito à veracidade e à coerência, sob pena de responsabilização.

Assim é que se formula, no final deste capítulo, a conclusão de que: é corolário do conteúdo essencial da boa-fé, a vedação à atuação de má-fé. Isso porque não há de se admitir, sob qualquer ordenamento jurídico, a existência

²³ Sobre o comportamento histórico da indústria do tabaco, outra vez remete-se à seguinte publicação: ALIANÇA DE CONTROLE DO TABAGISMO. **O veredito final**: trechos do processo Estados Unidos x Philip Morris, 2008. Disponível em: <http://www.actbr.org.br/post/sentenca-juiza-kessler-compilacao-em-portugues/148>. Acesso em: 4 ago. 2020.

²⁴ GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé**: perspectivas e aplicações. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. p. 53.

de um direito a proceder deliberadamente de má-fé, menos ainda quando essa conduta seja potencialmente causadora de danos a outrem.

5 Considerações finais

O presente trabalho se propôs a realizar análise crítica de relevante precedente do Superior Tribunal de Justiça, que, entre outros, isentou a indústria do tabaco do dever jurídico de informar os consumidores e a sociedade em geral a respeito dos malefícios do cigarro, antes da vigência da Constituição Federal de 1988. A análise e a crítica proposta tinham como enfoque a aplicação da boa-fé à espécie.

Ao longo da pesquisa, verificou-se que, ao contrário do assentado na decisão do Superior Tribunal de Justiça, a boa-fé possui um conteúdo essencial por si mesma, *per se*, qual seja: o compromisso com a verdade (distinção entre certo e errado) e a coerência (consigo e com os demais). Por outro lado, observou-se que a aplicação desse conteúdo deve se dar com consideração das circunstâncias fático-históricas do local e com primazia à proteção da confiança.

Aplicando o conteúdo essencial da boa-fé à realidade fática do caso concreto examinado, averiguou-se que os deveres de veracidade, de lealdade e a obrigação de informar da empresa fumageira não poderiam ceder ao seu intento de obter lucro ou mesmo ao exercício da livre-iniciativa, inclusive sob pena de tomar-se o ser humano como um meio e não como um fim. Restou esclarecido, ainda, que fundamentos do julgado relacionados à origem do tabaco entre tribos indígenas, em um passado remoto, e ao respeito à liberdade humana frente a peças publicitárias enganosas não são argumentos capazes de envergar a aplicação da boa-fé no caso investigado.

Em arremate, constatou-se que ambos os elementos do conteúdo essencial da boa-fé se encontram na conduta histórica da indústria do tabaco frente aos consumidores e à sociedade, porém, com sinal negativo, eis que representados pela falsidade e pela incoerência. Como consequência, concluiu-se inarredável a incidência da boa-fé no caso concreto, como instituto apto a sustentar a responsabilização da empresa fumageira, sobretudo ante a inexistência – seja antes ou depois de 1988 – de um direito a proceder de má-fé, causando danos a outrem.

Referências

- ALIANÇA DE CONTROLE DO TABAGISMO. **O veredito final**: trechos do processo Estados Unidos x Philip Morris, 2008. Disponível em: <http://www.actbr.org.br/post/sentenca-juiza-kessler-compilacao-em-portugues/148>. Acesso em: 4 ago. 2020.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- BRASIL. **Lei n. 556, de 25 de junho de 1850**. Código Comercial do Império do Brasil. Brasília, DF: Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-556-25-junho-1850-501245-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 3 ago. 2020.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (4ª Turma). **Acórdão. Recurso Especial n. 1.113.804/RS**. Relator: Min. Luis Felipe Salomão, 27 abr. 2010. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/>. Acesso em: 2 ago. 2020.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Pleno). **Acórdão. Recurso Extraordinário n. 46.886 EI**. Relator: Min. Pedro Chaves, 8 dez. 1964. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/pesquisarJurisprudencia.asp>. Acesso em: 4 ago. 2020.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **A tragédia do tabagismo**: causas, consequências e prevenção. Brasília: CFM, 2019.
- GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. **Princípio da boa-fé**: perspectivas e aplicações. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.
- GOODMAN, Jordan. **Tobacco in history and culture**: an encyclopedia. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005. v.1.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KREMER, William. **Conheça o pai da invenção mais letal da história**. 15 nov. 2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/11/121113_cigarro_pai_dg. Acesso em: 3 ago. 2020.
- LARENZ, Karl. **Derecho de obligaciones**. Madri: Editorial Revista de Derecho Privado, 1958.t.1.
- MARTINS-COSTA, Judith. O direito privado como um sistema em construção: as cláusulas gerais no projeto do Código Civil brasileiro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 35, n. 139, p. 5-22, jul./set. 1998.
- ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Folha informativa – tabaco**. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5641:folha-informativa-tabaco&Itemid=1097. Acesso em: 4 ago. 2020.
- ROSENVALD, Nelson. **Dignidade humana e boa-fé no código civil**. São Paulo: Saraiva, 2005.

SILVA, Clóvis V. de Couto e. **A obrigação como processo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SLAWINSKI, Célia Barbosa Abreu. **Contornos dogmáticos e eficácia da boa-fé objetiva e o princípio da boa-fé no ordenamento jurídico brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

SOUZA CRUZ. **Nossa história**. Disponível em:
http://www.souzacruz.com.br/group/sites/SOU_AG6LVH.nsf/vwPagesWebLive/DOAG7DXA?opendocument. Acesso em: 4 ago. 2020.

As instituições e a proteção ambiental em breves considerações

Denise Feldmann Flores*

Introdução

Nos dias atuais, muitos de nós, pesquisadores, governantes, estudiosos, ambientalistas, religiosos, etc. têm se ocupado da discussão referente à proteção ambiental, o cenário que nos coloca diante dessa preocupação é de alto índice de poluição antropogênica, desertificação em massa, aquecimento global, perda de biodiversidade, extinção de ecossistemas, escassez de recursos naturais. Todos são fatores que interferem na qualidade de vida da sociedade humana das presentes e futuras gerações.

De tal forma fica evidenciado que o pensamento que criara a crise sob a qual passamos não será capaz de superá-la; por tal motivo, é necessário repensar a forma de nos relacionarmos entre homens e com a natureza, para que seja possível, no âmbito de uma ética vinculada ao cuidado, reestabelecer a humanidade de condições ao enfrentamento das mazelas sociais e ambientais verificadas, sobretudo, nos dois últimos séculos.

A pretensão destas páginas assenta-se em responder de que maneira a justiça real de Amartia Sen e a proteção ambiental-institucional, apresentam-se na atualidade, no que refere à prática do cuidado.

De tal maneira pretende-se estudar a justiça e as instituições sociais em Amartia Sen, para compreender o pensamento do autor nestas temáticas.

Pretende-se, também, discorrer sobre a importância da proteção ambiental para concebê-la a partir de uma ética com bases no cuidado.

Como hipótese evidencia-se a necessidade de fundamentar a ação humana em uma ética de cuidado, como bem-elaborado por Boff, no sentido de entender e estar em um todo, complexo e vivo e comum, para além do

* Advogada, inscrita na OAB/RS sob n. 117.105. Mestranda em Direito na Universidade de Caxias do Sul – (UCS) – taxista Prosuc/Capes, linha de Concentração Direito Ambiental e Sociedade. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Políticas Públicas e Sociais da Universidade de Caxias do Sul (NEPPPS-UCS). Integrante do Grupo de Pesquisa Direito Ambiental Crítico (DAC-UCS). Pós Graduada em Direito Público pela Escola Superior da Magistratura Federal (Esmafe) – Linha de concentração Direito Público. Graduada em Direito Pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). defeldmann@gmail.com

indivíduo e de seus anseios pessoais “patrocinados” diariamente pelo liberalismo, que continua sendo a doutrina do Estado de Direito.

O método utilizado foi o analítico, a abordagem do problema deu-se de maneira qualitativa, quanto aos procedimentos técnicos utilizou-se a pesquisa bibliográfica a partir da literatura especializada clássica, e atualizada sobre o tema. Do ponto de vista dos objetivos a pesquisa é caracterizada como exploratória.

1 A justiça e as Instituições Sociais em Amartia Sen: algumas considerações.

Ao demonstrar que o “institucionalismo transcendental” estaria distante de uma teoria de Justiça real, Sen (2010) filia-se à corrente que compara resultados observados, propondo uma reflexão que considere a justiça e a injustiça, também preocupada em como reduzir possíveis injustiças observadas.

A crítica da justiça impulsionada pelo autor reside na impossibilidade de encontrar um único sentido do justo em uma situação, como o fizeram teóricos da justiça mundo afora, ou seja, a pluralidade da justiça, a justiça pensada a partir de uma situação concreta, para casos específicos reais, a multiplicidade de sentidos de justiça que se pode encontrar em uma só situação, é a inquietação que movera *A teoria da justiça* de Amartia Sen.

Sen propõem-se a demonstrar uma dicotomia divergente na “argumentação racional sobre a justiça entre importantes filósofos ligados ao pensamento radical”, durante o Iluminismo europeu dos séculos XVIII e XIX (SEN, 2010, p. 35). A primeira trata de

uma abordagem — iniciada por Thomas Hobbes no século xvii, e seguida de diferentes modos, por destacados pensadores, como Jean-Jacques Rousseau — concentrou-se na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade. Essa abordagem, que pode ser chamada de “institucionalismo transcendental”, tem duas características distintas. Primeiro, concentra a atenção no que identifica como a justiça perfeita, e não nas comparações relativas de justiça e injustiça. Ela apenas busca identificar características sociais que não podem ser transcendidas com relação à justiça; logo, seu foco não é a comparação entre sociedades viáveis, todas podendo não alcançar os ideais de perfeição. A investigação visa identificar a natureza do “justo”, em vez de encontrar algum critério para afirmar que uma alternativa é “menos injusta” do que outra. Segundo, na busca da

perfeição, o institucionalismo transcendental se concentra antes de tudo em acertar as instituições, sem focalizar diretamente as sociedades reais que, em última análise, poderiam surgir (SEN, 2010, p. 36).

Para o autor, ambas as questões trazidas acima se relacionam com o pensamento contratualista, a questão das instituições, por exemplo, aparece muito fortemente na teoria de Rawls, em seu véu de ignorância, sob o qual estariam adultos racionais, representando instituições.

É importante, ainda, considerar que as instituições no pensamento neocontratualista também são instituições ideais, ou seja, bem distantes das reais instituições que existem hoje, principalmente nos países de terceiro mundo.

A segunda questão trata sobre uma “variedade de abordagens comparativas endereçadas às realizações sociais (resultantes de instituições reais e outras influencias)” (SEN, 2011, p. 28).

Diferentes versões desse pensamento comparativo podem ser encontradas, por exemplo, nas obras de Adam Smith, do Marquês de Condorcet, de Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill, entre vários outros líderes do pensamento inovador nos séculos xviii e xix (SEN, 2011, p. 28).

O que diferencia as duas correntes de pensamento é que na primeira trata de uma teoria ideal de justiça em uma sociedade também ideal, e a segunda tratara de sociedades que já existiam, logo não limitavam “suas análises a pesquisas transcendentais de uma sociedade perfeitamente justa” (SEN, 2011, p. 28).

Assim, a “caracterização de instituições perfeitamente justas transformou-se no exercício central das teorias da justiça modernas” (SEN, 2011, p. 28).

No coração do problema específico de uma solução imparcial única para a escolha da sociedade perfeitamente justa, está a possível sustentabilidade de razões de justiça plurais e concorrentes, todas com pretensão de imparcialidade, ainda que diferentes – e rivais – umas das outras (SEN, 2011, p. 32).

Ao tecer sua crítica ao institucionalismo transcendental refere Sen que, diante das sociedades como são, e das diferenças que se apresentam entre elas pode “de fato não haver nenhum arranjo social identificável que seja

perfeitamente justo e sobre o qual surgiria um acordo imparcial” (SEN, 2010, p. 33).

A segunda crítica fortemente elaborada pelo filósofo trata da redundância da teoria ideal de justiça, o exemplo trazido pelo autor considera que se a justiça ideal não é perfeitamente factível, qual seria o motivo de ficar divagando sobre ela? O exemplo dado é sobre a obra perfeita um Picasso ou um Dali? A discussão é essa, então ainda que se tenha a Mona Lisa como a melhor obra já existente de nada adianta trazê-la ao debate, se a escolha será entre as duas primeiras opções.

Assim, se a situação sobre a qual se discute uma injustiça na busca da justiça real, de que nos serve a justiça ideal?

Sen, ao analisar a distribuição de recursos iguais em primeiro momento suprimida por seguros para evitar problemas e instituição de impostos progressivos sobre a renda, como na ilha de Dworkin, refere que tal pensamento não considera o que chamara de *capability* e *capacity*.

Para Sen o papel das instituições em teorias da justiça é central; assim, a escolha das mesmas precisa “ser um elemento central em qualquer explicação plausível da justiça” (SEN, 2011, p. 84).

Ao comentar que há importância nas instituições para a teoria da justiça reflete Sen que é preciso encontrar “instituições que promovam a justiça, em vez de tratar as instituições como manifestações em si da justiça”, porque a segunda possibilidade deslocaria o olhar para uma “espécie de visão institucionalmente fundamentalista” (SEN, 2011, p. 84).

Existem dois termos utilizados por Sen pra tratar da presença das instituições à justiça, segue a descrição do autor sobre a importância delas:

Ainda que a perspectiva centrada em arranjos da *niti* seja muitas vezes interpretada de maneira a tornar a presença das próprias instituições adequadas para satisfazer exigências da justiça, a perspectiva mais ampla de *nyaya* indicaria a necessidade de examinar quais realizações sociais são de fato geradas através dessa base institucional (SEN, 2010, p. 84).

Para explicar os termos em questão, se colaciona o entendimento dos resenhistas de *A ideia de justiça*, Costa e Carvalho, que discorrem que uma “das peculiaridades do discurso de Amartya Sen é a apropriação que ele faz de uma distinção clássica da jurisprudência indiana, entre *niti* e *nyaya*, que

são palavras diferentes usadas pelo sânscrito antigo ligadas à ideia de justiça” (COSTA; CARVALHO, 2012, p. 305-316).

Ainda sobre o uso dos termos *niti* e *nyaya*, referem os resenhistas com relação ao primeiro termo:

Niti é a justiça que deriva do cumprimento estrito dos costumes e dos deveres contidos na lei, sendo que uma das manifestações mais claras dessa ideia pode ser encontrada na célebre frase “*fiat justitia, et pereat mundus*” (faça-se a justiça, ainda que pereça o mundo) (p. 51). A justiça, nesse sentido, é o cumprimento do *dever*, dentro de uma perspectiva deontológica forte, que desliga a justiça de uma avaliação das consequências do ato (COSTA; CARVALHO, 2012 p. 305-316).

Já no que diz respeito ao segundo termo utilizado por Sem, descrevem os resenhistas:

[...] *nyaya* aponta para uma avaliação consequencialista, em que os resultados de um ato estão ligados à sua própria justiça. O mais importante é que as relações derivadas do ato sejam justas e contribuam para que se evite o contrário da justiça, que é o *matsanyaya*, ou seja, a situação de anomia em que os mais fortes podem oprimir os mais fracos. Uma das ideias relevantes ligadas a essa perspectiva é a de que, embora haja uma grande variedade de noções sobre o que é justo, há certo consenso em cada momento histórico sobre o fato de certas situações constituírem uma injustiça intolerável, como a tortura ou a escravidão (COSTA; CARVALHO, 2012, p. 305-316).

Há, “evidentemente, uma atração considerável para pressupor que as instituições sejam invioláveis, ao se imaginar que elas sejam racionalmente escolhidas por algum acordo justo hipotético, independentemente do que elas de fato realizam” (SEN, 2010, p. 85).

Diante da discussão da justiça para a sociedade real e da implicação com relação à aposta nas instituições, estas, por sua vez, poderiam ser consideradas como precursoras da justiça. Tendo em vista a sociedade tal como é, com as diferenças gritantes entre as condições de vida da população, especialmente no Brasil, o próximo tópico se dedica a refletir sobre a proteção ambiental e a ética do cuidado, no que se relaciona aos desafios éticos da crise ecológica, diante de um cenário de crise institucional.

2 A proteção ambiental e a ética do cuidado: considerações à crise institucional do Poder Judiciário brasileiro

Em um estudo realizado sobre a temática da crise do Judiciário Said Filho refere que é necessário vinculá-la à própria crise do Estado; para elucidar, ele aponta que “um dos fatores da crise estrutural do Estado diz respeito à própria passagem do Estado Liberal para o *Welfare State*, com a incorporação da finalidade social como escopo para ser perseguido pelo ente estatal, por meio de políticas promocionais de intervenção”, tais políticas como a “educação, previdência e assistência social, transporte, etc., passam a ser encargos assumidos pelo Estado, o que acarretou o aumento considerável da atividade estatal” (SAID FILHO, 2017, p. 179).

Evidentemente, a possibilidade de demandar direitos sociais perante o Estado, juntamente com o Poder Judiciário levava a uma onda de inicialização de processos, inclusive quanto mais aumentam os conflitos sociais, como desemprego, por exemplo, mais existe a delegação da resolução destes conflitos à jurisdição.

O Poder Judiciário não fora preparado pra intervir em situações normais, mas em situações extremas.

Acontece que a combinação de um Estado Liberal com a proclamação de uma Constituição cidadã, considerando os altos níveis de desigualdades, também estruturais daquele modelo de Estado, já nasce com a falência decretada, a maior expressão disso é que o Estado de Bem-Estar Social, não fora alcançado até hoje, e os direitos sociais tornaram-se uma bela teoria.

A não efetivação de direitos básicos, como os direitos sociais, tem colocado a condição da civilização a remontar eras já passadas de escravidão e serventia, gerando conflitos sociais evidentes.

Com relação à tão falada crise do Judiciário, Da Ros (2015) desenvolveu um estudo comparativo-exploratório, no qual concluiu:

Começando pelo Poder Judiciário propriamente dito, ao considerarmos todos os diferentes “ramos” da justiça – *i.e.*, estadual, federal, trabalhista, militar e eleitoral – e todos seus níveis hierárquicos – *i.e.*, da primeira instância ao Supremo Tribunal Federal (STF), incluindo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) – o orçamento global deste Poder do Estado brasileiro totalizou R\$ 62,3 bilhões em 2013, último ano para o qual há dados disponíveis (CNJ 2014, 38). (DA ROS, Newsletter. observatório de elites políticas e sociais do Brasil, v. 2, n. 9, 2015).

O investimento que o povo brasileiro faz para a manutenção do sistema de justiça é bastante caro como demonstra Da Ros, em seu estudo é possível identificar que a cifra do sistema de justiça, em 2016, fora maior que o PIB interno de 12 estados da Nação brasileira.

É estonteante o investimento necessário para manter um sistema que está cada dia mais longe dos necessitados.

Voltando a ideia de justiça ao discorrer sobre o transcendental e o comparativo assevera Sen que “a identificação transcendental não é necessária nem suficiente para chegar a juízos comparativos de justiça. Devemos, como sempre, examinar um terceiro tipo de conexão que possa, concebivelmente, conectar o comparativo ao transcendental” (SEN, 2011, p. 98).

A proposição do autor é justamente alertar para a “importância de reconhecer a pluralidade de razões de justiça”, como no exemplo da flauta, todas as razões serão justas a depender do ponto de vista a que se emerge a análise (SEN, 2011, p. 99).

A discussão acima objetivava chegar ao social como estrutura argumentativa, os pontos relevantes dessa proposição para a discussão sobre a justiça foram elencados por Sen como:

Focalizar as comparações, e não apenas o transcendental; reconhecer a pluralidade inescapável de princípios concorrentes; permitir e facilitar o reexame; permitir soluções parciais; permitir a diversidade de interpretações e inputs; enfatizar a articulação e a argumentação precisas; especificar o papel da argumentação pública” (SEN, 2011, p. 103-104).

Na visão de Sen, existe uma dependência mútua entre uma reconfiguração das instituições da justiça na esfera real, assim como há a necessidade de uma mudança comportamental.

Na verdade, a ligação fundamental entre a argumentação pública, por um lado, e as demandas de decisões sociais participativas, por outro, é fundamental não apenas para o desafio prático de tornar a democracia mais efetiva, mas também para o problema conceitual de basear uma ideia devidamente articulada de justiça social nas exigências da escolha social e da equidade. Ambos os exercícios têm um lugar importante na tarefa na qual esta obra está envolvida (SEN, 2011, p. 106).

Os já citados Costa e Carvalho contribuem ao entendimento da ideia de Sen ao referirem que o mesmo colaciona um espaço importante, a “racionalidade nas decisões morais e que esta racionalidade se desenvolve por meio de uma argumentação pública, que pode oferecer justificativas aceitáveis pelos envolvidos”, para eles o autor considera que o “processo de ampliação das pessoas envolvidas no campo da responsabilidade moral” [...] “faz com que ele estabeleça uma conexão clara entre a ideia de justiça e as teorias contemporâneas que apresentam a democracia como um ‘governo por meio do debate’”. (COSTA; CARVALHO, 2012, p. 305-316).

Fica delineado que a justiça precisa da participação e aqui ela se dá através do lugar de fala de cada um, considerando diversos pontos de vista proporcionados pela vivência da democracia, as instituições não são representantes da via à injustiça, mas, também, são importantes para que se chegue à justiça real.

Para Boff, a injustiça social tem filiação a um projeto específico de mundo ideal defendido pela parte mais rica da população, sendo a minoria em nossos dias, com relação à pobreza como política de Estado assevera o autor:

A injustiça social é coisa antiga, derivada do modelo econômico que, além de depredar a natureza, gera mais pobreza que pode gerenciar e superar. Ele implica grande acúmulo de bens e serviços de um lado à custa de clamorosa pobreza e miséria de outro. Os dados falam por si: há um bilhão de pessoas que vive no limite da sobrevivência com apenas um dólar ao dia. E há, 2,6 bilhões (40% da humanidade) que vive com menos de dois dólares diários. As consequências são perversas. Basta citar um fato: contam-se entre 350-500 milhões de casos de malária com um milhão de vítimas anuais, evitáveis (BOFF, 2010: Acesso em: 10 jan. 2020).

Assim como as injustiças sociais, a proteção ambiental também encontrara obstáculos no Estado Social; sendo o Estado de Direito o garantidor, é por óbvio de se esperar dele uma preocupação em salvaguardar a vida; diante de aspectos de aplicação legítima da lei que venham à contramão da eficácia da proteção ambiental, pode-se concluir que “mais de quarenta anos de

direito ambiental não fizeram muita diferença em relação à situação ou ao sistema jurídico. Ambos em mau-estado”¹ (BOSELMANN, 2013, p. 77).

A primeira conferência sobre Meio Ambiente Humano, em Estocolmo de 1972, completa seu meio século neste ano, ainda em 2012 quando de seus 40 anos relatara Bugge sobre um vasto corpo de leis ambientais, criado nos países desenvolvidos e em desenvolvimento em escala internacional, existindo muitos exemplos de sucesso como também o amplo descumprimento da política de proteção ambiental almejada por este corpo jurídico (BUGGE, 2013, p. 3).

Considere-se que, em balanço sobre a condição ambiental, após a primeira conferência, a “Rio+20”, acontecida no Rio de Janeiro em 2012, propiciou reflexões sobre a necessidade de encarar o desafio da degradação e do desenvolvimento. Neste acontecimento, a “base factual importante para a conferência foi o mais recente PNUMA (programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente) Global Environmental Outlook (GEO5)”, do qual se pode extrair, por exemplo, que não houve reversão da alteração dos efeitos ambientais adversos, já que tanto o alcance quanto a velocidade destes não foram reduzidos (BUGGE, 2013, p. 4).

Pode-se perceber, através das afirmações do relatório, que

a taxa de perda de florestas, particularmente nos trópicos, permanece assustadoramente alta. No que diz respeito a fontes de água doce, apesar do progresso em algumas áreas, há preocupações de que o limite da sustentabilidade dos recursos hídricos, tanto superficiais quanto subterrâneos, já foi alcançado ou superado em muitas regiões¹. Além disso, apesar de muitos acordos globais sobre a questão “há sinais contínuos de degradação” do meio marinho devido à poluição. E com relação à biodiversidade – perdas substanciais e contínuas de espécies contribuem para a deterioração do ecossistema² (BUGGE, 2013, p. 4).

¹ *that more than forty years of environmental law have not made much of a difference to the state of affairs or to the legal system. Both are in bad shape.*

² *‘the rate of forest loss, particularly in the tropics, remains alarmingly high’. With regard to freshwater sources, despite progress in some areas, ‘there are concerns that the limit of sustainability of water resources, both surface and ground water, has already been reached or surpassed in many regions’. Furthermore, despite many global agreements on the issue ‘there are continuing signs of degradation’ of the marine environment due to pollution. And with regard to biodiversity ‘substantial and on-going losses of species contribute to ecosystem deterioration.*

Diante deste cenário de agravamento das condições de salubridade ambiental, pontua Bugge que há uma dimensão ética implicada aqui, do modo como se trata a natureza ser de maneira fundamental uma questão ética (BUGGE, 2013, p. 5).

A ideia de uma ética do cuidado vinculada à proteção ambiental é descrita pro Boff, em *Saber cuidar*, com absoluta e refinada argumentação, no sentido de que o cuidado de si e do outro, estando tão fragilizado pelas atitudes da civilização “moderna” reflete no (des)cuidado com a natureza e com sua proteção.

A ideia do individualismo, convencionada pelo liberalismo, tão presente na atualidade, faz crescer o sentimento do indivíduo sobre si egoísticamente, sem considerar a gama de outras relações e a infinidade de outros seres que o cercam dos quais também depende. Assim, o amor, é a condição para a existência de uma coletividade, então o amor é um “requisito” para a existência do cuidado.

Neste sentido veja-se:

Hoje, na crise do projeto humano, sentimos a falta clamorosa de cuidado em toda parte. Suas ressonâncias negativas se mostram pela má qualidade de vida, pela penalização da maioria empobrecida da humanidade, pela degradação ecológica e pela exploração exacerbada da violência. Que o cuidado aflore em todos os âmbitos, que penetre na atmosfera humana e que prevaleça em todas as relações! O cuidado salvará a vida, fará justiça ao empobrecido e resgatará a Terra como pátria e mátria de todos (BOFF, 1999, p. 191).

De tal forma, uma ética do cuidado cuida de estabelecer nas relações humanas o valor cuidar, para superar a ideia mecanicista das ciências, e estabelecer, com visão no humano e na mãe natureza uma forma de pensar as relações e inter-relações entre os seres que contemple toda a magnitude de ser.

Neste mesmo sentido, discorre Pereira que, como segue,

a visão antropocêntrica e objetificante do universo tem deixado marcas irreparáveis no planeta Terra. As tentativas de conscientização e de controle por meio de normas jurídicas têm se demonstrado insuficientes, pois a consciência tem caráter subjetivo, e as normas infelizmente não consegue prevenir integralmente as atitudes prejudiciais ao ambiente (PEREIRA, *online*, 2014).

Para Pereira o “embasamento ético na doutrina de Boff encontrado em obra de mesmo nome, o saber cuidar preconiza a necessidade iminente de um zelo do ser humano para com a totalidade dos biomas existentes” (PEREIRA, *on-line*, 2014).

Então, para Boff, “[...] o cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante, e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade” (BOFF, 2004, *apud* PEREIRA *on-line*, 2014).

É “por meio dele que deve ser pensado o atual modo de interação do ser humano com todo o meio, e percebido o insustentável fenômeno do descaso constatado há décadas, mas ainda mantido pelas gerações presentes” (PEREIRA, *on-line*, 2014).

3 Considerações finais

A justiça é dependente do ponto de vista a que se filia um determinado intérprete de um caso real que a evoque. Existe uma pluralidade de racionalidades que gozam de justiça, ainda que de diferentes perspectivas.

Amartya Sen demonstrou-se um qualificado decodificador do “institucionalismo transcendental”, afirmando que esta corrente de pensamento sozinha não dá conta da elaboração da justiça para a sociedade real, já que aposta todas as suas expectativas de justiça, em uma justiça ideal, formada por instituições ideais, e por sujeitos ideais.

A pretensão destas páginas assentou-se em responder de que maneira a justiça real de Sen e a proteção ambiental institucional, apresentam-se na atualidade, no que refere à prática do cuidado.

Durante a investigação pode-se constatar que de a justiça institucional, está bastante distante daqueles que mais precisam e não presta um “serviço” efetivo à proteção ambiental.

A existência de uma crise, no Poder Judiciário do Brasil, distancia o direito das populações mais necessitadas, quando da procura da tutela a de seus direitos, porém é preciso considerar que, mesmo que essa crise fosse branda, e que todos tivessem seu acesso à justiça da instituição, o resultado não seria a justiça social, já que as instituições não são justas por natureza.

O gasto público da manutenção do Poder Judiciário é altíssimo, sendo que a instituição está muito mais próxima da manutenção das relações de

poder e dominação entre ricos e pobres do que da justiça como valor social, virtude ou equidade.

E, com relação à proteção ambiental, há em sua efetividade o mesmo “encargo” que a garantia de direitos aos mais necessitados, a exigência de um pensamento diferenciado à ciência jurídica, que esteja baseada em uma ética do cuidado, tanto do ser quando do “mundo” da natureza.

Em diversos momentos, durante a pesquisa, tive dúvidas sobre a necessidade da existência do Poder Judiciário, sobre a possibilidade da justiça real, e sobre a factibilidade de um mundo justo, dadas as circunstâncias da civilização atual que ruma muito mais à barbárie que à compreensão das desigualdades como pilares de manutenção de um sistema dominador, sem escrúpulos que se encoraja a defender a paz promovendo a guerra diária contra milhões de famintos pelo mundo, bem como a promoção diária da degradação ambiental, com pilares na defesa do agronegócio, por exemplo.

Fica evidenciada a necessidade de fundamentar a ação humana em uma ética de cuidado, como bem elaborado por Boff, no sentido de entender e estar em um todo complexo, vivo e comum, para além do indivíduo e de seus anseios pessoais “patrocinados”, diariamente, pelo liberalismo, que continua sendo a doutrina do Estado de Direito.

Referências

ASSIS, Maria Cristina de. **Metodologia do trabalho científico**. Disponível em: http://biblioteca.virtual.ufpb.br/files/metodologia_do_trabalho_cientifico_1360073105.pdf. Acesso em: 22 maio 2020.

BOFF, Leonardo. **Justiça social – justiça ecológica**. ALAI, America Latina em Movimento e publicado pelo EcoDebate, 22/03/2010. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2010/03/22/justica-social-justica-ecologica-artigo-de-leonardo-boff/>. Acesso em: 10 jan. 2020.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano-compaixão pela terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BOSSELMANN, Klaus. Grounding the rule of law. *In*: VOIGT, Christina (org.). **Rul e of law for nature**. New Dimensions and Ideas in Environmental Law. Cambridge: Cambridge Press, 2013.

BUGGE, Hans Chistian. Twelve fundamental challenges in environmental law: an introduction to the concept of rule of law for nature. *In*: VOIGT, Christine (org.). **Rul e of law**

for nature. New Dimensions and Ideas in Environmental Law. Cambridge: Cambridge Press, 2013.

COSTA, Alexandre Araújo; CARVALHO, Alexandre Douglas Zaidan de Amartya Sen: a ideia de Justiça. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, n. 8, p. 305-316, ago.2012. ISSN 0103-3352.

DA ROS, Fernando. O custo da justiça no Brasil: uma análise comparativa exploratória. **Newsletter**, Observatório de Elites Políticas e Sociais do Brasil, v. 2, n. 9, 2015.

DWORKIN, R. **A virtude soberana:** a teoria prática da igualdade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

PEREIRA, Pedro Henrique Santana. **Três princípios para uma ética ambiental.** *On-line*. 2014. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-ambiental/tres-principios-para-uma-etica-ambiental/>. Acesso em: 11 maio 2020.

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

SAID, Fernando Fortes Filho. A crise do poder judiciário: os mecanismos alternativos de solução de conflitos como condição de possibilidade para a garantia do acesso à justiça. **Revista da AJURIS**, Porto Alegre, v. 44, n. 142, jun. 2017.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça.** Trad. de Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes. São Paul: Companhia das Letras, 2011.

WERLE, Denílson Luis. A ideia de justiça e a prática da democracia. **Novos estudos CEBRA**, n. 92, p.153-161, mar. 2012. ISSN 0101-3300.

É preciso estar satisfeito ou ser esclarecido para ser humanista? Uma reflexão sobre Lévinas e Kant*

Liane Pointner**

A ética levinasiana é uma ética humanista da alteridade, na qual existe uma responsabilidade incondicional com o Outro. Cabe questionar se essa ética está voltada para quem está satisfeito – uma vez que, para agir com bondade, solidariedade, fraternidade com esse Outro, por exemplo, sendo hospitaleiro – é preciso, antes, ter um lar. Para oferecer comida, antes é necessário tê-la para oferecer e assim por diante. Também Kant, tendo a humanidade como fim, defende que somente é possível nos aproximarmos do reino dos fins, em que todos agem moralmente, após superar a animalidade (desejos e impulsos), chegando à civilização, para então ter a possibilidade de atingir a personalidade (moralização). Esse processo de evolução, segundo ele, é promovido pelo ser racional, que pensa e é autônomo, e que, através da razão e tendo a liberdade como a condição de possibilidade da lei moral, cria regras e princípios universais para as máximas, em sua conduta. A dúvida que se põe é verificar se, para pensar a máxima de uma conduta, que sirva como imperativo universal para mim e para a humanidade, é necessário, antes, ser esclarecido (*aufgeklärt*), tendo acesso a uma educação que permite o desenvolvimento da personalidade.

Na primeira parte, apresenta a ética humanista, da forma proposta por Lévinas e, diferentemente, por Kant. Na segunda parte, sobre Lévinas, trata de analisar se é necessário estar satisfeito para agir com responsabilidade com relação ao Outro, isto é, como ele concebe os desejos e a possibilidade de sua satisfação. Na terceira parte, verifica se é necessário ser esclarecido para agir livre e moralmente, descrevendo como Kant concebe o processo de moralização da sociedade pela razão, para concluir que, em ambos, não existe justificativa para o comportamento que não seja voltado para o Outro ou que não seja racionalmente orientado para a humanidade, por insuficiente suprimento das necessidades vitais ou pela educação deficitária, que afeta o esclarecimento.

* Trabalho apresentado na disciplina de Ética do Dever, em 9/8/2020.

** Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

1 A humanidade em Lévinas e em Kant

Lévinas, a partir da experiência traumática do nacional-socialismo,¹ influenciado principalmente pelas leituras talmúdicas,² da lógica do bem, e pelos filósofos fenomenologistas, problematizou a tradição filosófica da ética fundada no “Eu”, no ser consciente de si, no individualismo, na autonomia da vontade, consolidada no Estado Moderno, para propor uma ética da alteridade humana, sensível, rompendo com a tradição filosófica vigente e propondo o acolhimento do Outro. O acolhimento do Outro é o começo da consciência moral, uma responsabilidade que põe em questão a liberdade, revelando uma resistência aos poderes, pois “[...] o outro pode bloquear-me a bloquear a minha liberdade por si mesma arbitrária [...], porque eu próprio posso no fim das contas sentir-me como o Outro do Outro”.³ Nesse sentido, a responsabilidade é anterior à liberdade, e a liberdade é exercida de acordo com a responsabilidade pelo Outro e pelos Outros em sociedade, estes denominados terceiros.

O “Eu” egocêntrico deixa de ser o “Eu” para ser o “Mesmo” ou Outro em mim, deslocando o centro da ética, até então focada no indivíduo, no individual, no ser,⁴ para a relação com o Outro, que, na sua não finitude, não é senão o humano. Assim, é correto afirmar que a ética levinasiana é humanista e heterônoma, mas não prescritiva ou moralista. O discurso é ético e não moral,⁵ sendo que o sujeito levinasiano é livre, ainda que sua

¹ “Os mortos que ficaram sem sepulturas nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si” (LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 83).

² “No mundo tal como ele é, diante dessa humanidade cuja fraqueza mas também cuja grandeza é nunca ter apenas um olhar para a totalidade dos momentos do tempo, um bem é um dado transcendental que sustenta eternamente a si mesmo; a lógica do bem é uma lógica atemporal, que não tem nada a ver com a visão histórica do mundo, a qual só acredita no que é durável; de modo que ser judeu, ser fiel ao *ba’acher hou cham* e lembrar-se, por exemplo, da lição dada por Deus ao salvar Agar, a serva, e seu filho sem impor condição alguma é considerar que a queda de um tirano e o abalo de uma ordem estabelecida que impede os homens de terem no mínimo a oportunidade de optar pelo que é humano são sempre uma justiça em si mesmos” (LÉVI, Bernard-Henri. **O espírito do judaísmo**. Trad. de Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Três Estrelas, 2018. p. 255).

³ *Ibidem*, p. 71.

⁴ LÉVINAS, *op. cit.*, p. 79, refere “Ruptura do ser.” E “Eu é um outro” (*Ibidem*, p. 112).

⁵ O agir é ou não é ético, mas o agir moral pode não ser ético, já que a moral se altera, está ligada à cultura, aos costumes.

responsabilidade com relação ao Outro seja anterior à liberdade. Ao contrário, uma prescrição moral seria condicionante e totalizante. Se o Outro é infinito, a responsabilidade com relação a ele somente pode ser ética, porque, se fosse moral, haveria a necessidade de que o Outro fosse epistemologicamente determinado. A ética proposta por Lévinas é incondicional e fundante, como uma filosofia primeira. Essa mudança de perspectiva focada no Outro supera a concepção do ser, a partir da relação sujeito/objeto, para introduzir o sujeito em uma relação assimétrica e concreta, quando ocorre na temporalidade presente, no face a face – que se sucede infinitamente. Na relação entre o Mesmo e o Outro, o sujeito não é o Eu, e o Outro não é o inverso desse Eu, em situação de identidade, paridade, equidade. A relação é desigual, desnivelada, pois, mesmo estando frente a frente, o Mesmo jamais irá conhecer o Outro em sua totalidade, porque, se o fizesse, apenas estaria se colocando no lugar desse Outro e, dessa forma, o Outro não seria o Outro, mas teria a identidade do Mesmo. E, em conhecendo o Outro, se fosse possível, tornaria o Outro objeto. Eis aí o ir além de mim, o pensar além do pensamento, ou a transcendência⁶ referida pelo filósofo. Há, assim, um desejo metafísico pelo Outro, que é um desejo pelo infinito, na ética humanista de Lévinas.

Para Kant, diversamente, como filósofo iluminista de seu tempo, escrevendo à época da Revolução Francesa, que liberta o indivíduo e o define como sujeito de direitos, com autonomia e seguindo os princípios da igualdade, liberdade e fraternidade, quem está no centro de sua filosofia é o ser dotado de razão, capaz de conhecer o mundo empírico e de pensar o mundo inteligível na busca da perfeição moral para a humanidade. Este ser é capaz de, pela razão e tendo a liberdade como condição de possibilidade, autodeterminar a lei moral, cuja máxima da ação deve poder servir para todos os outros como universal, e, nesse sentido, busca a universalidade. Logo, o agir moral não pode estar voltado para o atingimento de um fim condicionado ao desejo desse ser racional, que pensa instrumentalmente usando somente a regra dos meios e dos fins (se quero algo, preciso agir de

⁶ “O termo ‘transcendência’ significa precisamente o facto de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente. Da mesma maneira, na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente” (LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 69).

tal forma), mas, incondicionalmente, em relação aos seus desejos individuais e egoístas, estabelecer condições universais de possibilidade de agir moralmente. Pensar a universalidade implica colocar as preferências e inclinações – e os cálculos de utilidade – em um segundo plano. O agir moral, racional, deve ser livre, mas não pode estar pautado na vontade pela busca da satisfação dos desejos de cada um (felicidade), já que esses desejos são contingentes e condicionados, diferindo entre os indivíduos e se transformam, sendo que a razão ainda é capaz de imaginar, espontaneamente, “novos” desejos e ser influenciada por “novas” inclinações.⁷ A razão não pode, portanto, ser (apenas) instrumental, porque também opera com princípios, de modo que o agir moral é aquele capaz de se dissociar do desejo, do instinto, mas, com fundamento na liberdade, estabelecendo as máximas das ações universais, conforme imperativos categóricos e possibilitar o convívio humano com liberdade, dignidade, igualdade e fraternidade e modificar, em um constante progresso histórico em direção à moralidade, o direito e a sociedade.⁸ Somos finitos e imperfeitos, mas racionais, capazes de nos autodeterminar, de pensar e de agir, e livres, encontrando critérios para as máximas do agir e para orientar a nossa conduta, em um espaço de indeterminação (liberdade positiva) mesmo contrária a nossos desejos, inclinações, impulsos e paixões (liberdade negativa) e, dessa forma, vamos desenvolvendo nossa personalidade e a humanidade, fazendo ou deixando de fazer, através do arbítrio. Para ser livre, é necessário que os outros também sejam livres. Por isso, a liberdade é o fundamento da lei moral.⁹

⁷ “[...] as necessidades crescem muito mais rapidamente do que os meios para as satisfazer” (KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. p.109).

⁸ O gênero humano está em constante processo de esclarecimento (*Aufklärung*), independentemente de haver quem possa se opor a esse processo, individualmente, que se deixe dominar pela preguiça e covardia, pois “a preguiça e a covardia são as causas por que os homens em tão grande parte [...] continuem, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida; e também por que a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores” (*Ibidem*, p. 11). Nossa vida é finita, mas a razão e o processo de esclarecimento continuam após nossa morte.

⁹ Aliás, a liberdade é também o único direito originário. O direito, entendido como normatividade jurídica e dotado de coerção, é necessário em razão da nossa imperfeição e de, nem sempre agirmos moralmente, conforme o imperativo categórico, fazendo com que as liberdades possam coexistir. O direito regula a relação entre os arbítrios – já que a liberdade do arbítrio pode ser contra o bem – e cria obrigações e deveres que devem ser cumpridos, sob pena de sanção pelo descumprimento, importando apenas o agir conforme ou não à lei

Então, idealmente, o gênero humano alcança diversas etapas em direção à moralização, superando a animalidade, que está ligada à autoconservação, para atingir a civilização, em que há direito, história, cultura, que exigem o esclarecimento e, por fim, a moralidade. O imperativo prático determina: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” A humanidade, através da moralidade, portanto, é o fim absoluto da razão. Por isso, cada pessoa também representa a humanidade.¹⁰

A humanidade é, assim, um ponto de aproximação entre Lévinas e Kant. Para o primeiro, há um desejo metafísico pelo Outro, que, em última análise, considerado enquanto Outro do Outro, infinitamente, é a humanidade, de modo que há um desejo pelo infinito, fundado em uma responsabilidade que antecede à liberdade em relação ao Outro. Para o segundo, em um progressivo processo de esclarecimento rumo à moralidade universal, proporcionado pela razão e fundado na autonomia e na liberdade, existe uma disposição para a humanidade, para conviver em um mundo cada vez melhor.

2 É necessário estar satisfeito para agir com responsabilidade (Lévinas)?

Se para Lévinas o desejo metafísico pelo Outro é infinito, ele não pode ser satisfeito. Esse desejo, que fundamenta a ética, difere das necessidades¹¹ passíveis de satisfação e fruição, como fome, sede, respirar, divertimento, etc.:

jurídica (externo), sem questionar se os destinatários estão convencidos de que a lei jurídica seja também moral e corresponda assim ao seu móbil interno. O cumprimento da lei jurídica independente de sua eticidade ou legitimidade, no que tange à origem do poder que cria a lei, bastando ser válida. De qualquer forma, não podemos, agindo por meio ilícito, atingir o imperativo categórico. Logo, agimos ética e justamente porque é nosso dever agir assim, de modo que o agir moral livre e conforme o imperativo categórico, implica sentirmo-nos livres no dever (por isso ética do dever), pela autocoerção da razão, e torna a ética formal e universal em busca do ideal da razão que é o fim último, terminal, o reino dos fins. O centro da filosofia kantiana está na razão, que opera com regras, de modo que é fundada epistemologicamente.

¹⁰ Sobre a humanidade como fim em si mesmo, ver: Kant, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 69.

¹¹ “A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (*Moi*) por si, egoísmo, forma original da identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade” (LÉVINAS, *op. cit.*, 1982, p. 55).

Egoísmo, fruição e sensibilidade e toda a dimensão da interioridade – articulações da separação – são necessários à ideia do Infinito ou à relação com Outrem, que se abre a partir do ser separado e finito. [...] O Desejo metafísico que só pode produzir-se num ser separado, isto é, que frui, egoísta e satisfeito, não decorre, portanto, da fruição.¹²

Esse desejo metafísico, portanto, que não decorre da fruição, somente pode ser produzido num sujeito satisfeito? Se a leitura for nesse sentido, então a satisfação aparece como condicionante, pois, primeiro, o sujeito satisfaz suas necessidades, para então pensar fora de si: no Outro. A conclusão lógica seria admitir então que a ética levinasiana seria para os satisfeitos, praticável em sociedades nas quais as pessoas vivem com um alto padrão de vida, e que, saciadas, podem então agir de modo fraterno, solidário, com os outros. Além disso, tem-se ainda que as necessidades materiais seriam satisfeitas, independentemente, da ética, uma vez que a relação com o Outro, através da ética da alteridade, somente teria lugar posteriormente, em uma segunda fase, após a satisfação, a fruição e o exercício do egoísmo do Eu. Será correta essa hermenêutica?

Em geral, parece que a resposta é positiva: o sujeito levinasiano somente estaria habilitado para praticar a ética da alteridade, quando estivesse satisfeito. Leiam todos o comentário de Grzibowski:

Em suas obras, Lévinas deu uma importância fundamental ao tema do corpo. Vimos que o mesmo tem necessidades e vive-as. Porém, a partir do desejo, abre-se para o outro e assim estabelece uma relação fraterna. Fazer filosofia ética ou política para o autor é trazer ao debate a corporalidade. Isso porque não é possível discutir o conceito ético em Lévinas se o indivíduo, o mesmo, está faminto, sedento, especificamente se passa por necessidades e é privado delas. O corpo sente, o corpo grita e quer vida. [...] As pessoas deveriam ter vida boa e romper com o egoísmo, abrindo-se então para o outro.¹³

Porém, não parece ser essa a interpretação mais adequada, porque essa leitura contradiz a ética da alteridade e impede que a responsabilidade pelo Outro seja fundante e incondicionada. Se primeiro é preciso que o Eu egoísta seja satisfeito, então o Outro figura apenas em uma posição de coadjuvante. Prevalece o Eu, o Ser, o indivíduo, que exercerá sua liberdade para si, talvez

¹² “Ser senciente”, **Totalidade e infinito**, p. 132.

¹³ GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia da corporeidade em Lévinas. In: RIBEIRO JUNIOR, Nilo *et al.* (org.) **Amor e justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018. p. 97.

conforme sua consciência, mas não praticando a ética da alteridade enquanto não realizados seus desejos vitais e materiais. O indivíduo, o ser, estará em primeiro lugar.

Essa acepção do individual e privado, antes do social e público, não parece estar em Lévinas. A diferenciação que ele faz é a de tratar dos desejos como sendo aqueles que podem ser satisfeitos, no sentido de necessidade ou falta, como de alimento, de água ou daquilo que se perdeu e que tem um sentido de “nostalgia e saudade”, e do desejo metafísico, “para o absolutamente outro”, que “não aspira retorno”, como a bondade: “o Desejo não o cumula, antes lhe abre o apetite”, que não se satisfaz.¹⁴ Há então desejos limitados à interioridade, que podem ser satisfeitos, e o desejo pelo Outro, pertencente à exterioridade, impassível de satisfação.¹⁵

Porém, considerar a interioridade, no sentido da satisfação das necessidades, quase todas, talvez, materiais, para somente, então, em um segundo momento, passar para a fase seguinte, da exterioridade, isto é, somente aí ser possível perceber o Outro, não parece ter lugar na ética humanista do filósofo. Interpretação nesse sentido implicaria negar não só que a ética da alteridade seja primeira, mas tornar impossível conceber que seja anterior à cultura, como defende Lévinas. Seria ainda submeter a ética e seu fundamento à Economia, ao poder econômico. Seria, por fim, restringir a responsabilidade para o Outro ao agir dos ricos, que estão materialmente satisfeitos. Seria diferenciar os pobres e os ricos, no que diz respeito à responsabilidade com o Outro, que deveria vir antes mesmo da liberdade. Seria como dizer que somente os ricos possuem os meios para serem bons, solidários e fraternos, enquanto os pobres, pela ausência de bens materiais, não pudessem respeitar e acolher o Outro, enquanto não estivessem satisfeitos, justificando um total descompromisso ético, quando, no mais das vezes, é justamente a porta da casa do pobre que está aberta à hospitalidade e ao acolhimento, enquanto o rico, se encerra entre muros para proteger seus bens materiais. Ostentar a riqueza tem ótimo lugar reservado no mundo

¹⁴ LÉVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 21-22. “[...] marchar para a frente sem consideração por si. Aumento de exigências em relação à si: quanto mais assumo minhas responsabilidades, mais me torno responsável. Poder feito de impotências [...]” (LÉVINAS, **Ética e infinito**, p. 63).

¹⁵ “O Desejo não pode ser satisfeito [...] se alimenta com as próprias fomes [...] pensamento que pensa mais do que não pensa” (*Ibidem*, p. 83-84).

virtual, a distância, onde as aparências prevalecem, sendo possível fechar os olhos para o Outro.¹⁶

Assim, o acolher tem um sentido muito mais amplo do que oferecer bens materiais, e a pobreza pode não ser a falta ou a necessidade, como problematiza Lévinas. Sen examina a natureza da pobreza, questionando quem seria considerada uma pessoa pobre: alguém com nível de renda abaixo da outra ou alguém que, por exemplo, tenha um problema renal e necessite usar um caro equipamento de diálise, isto é, com um “conjunto ‘capacitário’ mais limitado”,¹⁷ concluindo que a pobreza seria a inadequação da renda e também a deficiência de capacidade,¹⁸ isto é, o não ter os meios para viver bem. É pobre, nesse sentido, quem busca refúgio em razão da guerra, da fome e de epidemias, mas também é pobre quem busca trabalho ou asilo político. Por que essa referência é importante? Porque a ética levinasiana parte da desigualdade em razão da não finitude do Outro, mas não de que o Mesmo, que tem a responsabilidade pelo Outro, seja rico e o Outro seja pobre. Até mesmo porque esse Outro também é o Mesmo em outras relações, ou é o Outro do Outro e assim por diante. A desigualdade, portanto, é ético-relacional e não econômica. E está voltada para a alteridade, é anterior mesmo à cultura e à territorialidade, sendo que, para Lévinas, a responsabilidade pelo Outro vem em cada um traumáticamente.¹⁹ Essa

¹⁶ Aliás, em geral, os países pobres não restringem ou criam barreiras para o acolhimento do estrangeiro, enquanto países ricos, especialmente neste infeliz momento de retorno do ultranacionalismo, constroem muros e preferem deixar à deriva sujeitos, e à morte os estrangeiros que buscam refúgio para sobreviver.

E não é só o pobre que busca refúgio. O ser humano procura refúgio, muitas vezes vítima de sua própria condição psíquica, não raro tendo necessidade de desaparecer de si.

¹⁷ SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada**. Trad. de Ricardo Donidelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 172 ss.

¹⁸ *Ibidem*, p. 176. “[...] a pobreza é melhor vista em termos de uma deficiência da capacidade do que em termos da falha em satisfazer as ‘necessidades básicas’ de mercadorias especificadas. A literatura sobre as ‘necessidades básicas’ e os estudos relacionados sobre a ‘qualidade de vida’ têm sido imensamente úteis para chamar a atenção para as privações de bens e serviços essenciais e seu papel crucial na vida humana”, sendo que “[...] é possível defender a concepção de pobreza como uma deficiência de capacidades básicas para alcançar certos níveis minimamente aceitáveis” (p. 172), devendo ser também consideradas as características individuais (p. 175).

¹⁹ LÉVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 17: “[...] uma ordem – ou desordem – para além do ser, anterior ao lugar e à cultura. Reconhece-se a ética. Nesse contato anterior ao saber – nesta obsessão pelo outro homem”.

responsabilidade é imanente.²⁰ Vem antes da liberdade. Ele inicia a obra *Totalidade e infinito* justamente criticando o agir desvinculado da ética da alteridade, guiado pelas necessidades, que produz a guerra, suprimindo a liberdade e a resistência humana, porque há fome e medo:

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam a sociedade e a história; que a fome e o medo podem vencer toda resistência humana e toda liberdade. Não se trata de duvidar da miséria humana – do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem – a animalidade. Mas ser homem é saber que é assim, a liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe o desinteresse da bondade, desejo do absolutamente outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.²¹

À ética, ao desejo do absolutamente Outro, portanto, não importa negar a animalidade do homem, no que diz respeito às suas necessidades vitais – e talvez seja necessário incluir aquelas que dizem respeito ao desenvolvimento da personalidade –, nem no que Lévinas chama de negatividade do Eu que se exerce no Mesmo, enquanto poder e dominação, mas a antecede, porque, assentada na responsabilidade, adia perpetuamente a possibilidade de o homem perder a sua liberdade, deixando de ser humano, esquecendo-se de ser bom para o outro. Para o filósofo lituano, quando se está frente a frente com o Outro, existe uma bondade, generosidade, e capacidade de abordar o outro, mesmo “de mãos vazias”.²²

A liberdade, então, está sempre em risco em razão da animalidade do homem, que age para a satisfação dos seus desejos, exercendo o poder para

²⁰ “Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos” (*Ibidem*, p. 88).

²¹ *Ibidem*, p. 23.

²² “Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o desejável detém a negatividade do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente se produz como posse de um mundo em que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto minha orientação para Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, capaz de abordar o outro de mãos vazias. Essa relação por cima das coisas [...] é a relação do discurso” (LÉVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 37. “[...] esse discurso acolhido é ensinamento” (*Ibidem*, p. 38).

satisfazê-los, mas que, ao estar face a face com o Outro, bloqueia sua liberdade, ou essa liberdade é bloqueada pelo Outro ou pelo Outro do Outro, sendo eticamente compelido a agir com bondade e solidariedade. Ao referir “de mãos vazias”, permite entender que a bondade não necessariamente é ou deva ser material, isto é, o Outro não clama pela totalidade da riqueza de quem o acolhe ou pela divisão da riqueza ou por um prato de comida. Se fosse assim, a ética levinasiana seria o agir responsável pelo Outro, somente se esse Outro for economicamente carente, pertencer a uma minoria, for discriminado, injustiçado, pressupondo que o agir ético caberia apenas aos ricos, satisfeitos economicamente. Pode-se ser generoso oferecendo atenção, carinho, preocupação, envolvimento, orientação, busca conjunta por soluções, presença, sacrifício, dependendo do que é perceptível através do rosto do Outro, que é revelado na relação concreta do instante e que motiva o agir ou a abstenção.

O desejo metafísico pelo Outro, para fazer o bem ao Outro, “é Desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa. [...], pode sacrificar a própria felicidade ao seu Desejo”,²³ pois o mundo da fruição não basta.²⁴ Há uma infelicidade constante e insaciável no desejo voltado para o Outro. O desejo metafísico é pelo Outro, pela perfeição, verdade, justiça e jamais é alcançado e concretizado em sua totalidade. Lévinas chega a afirmar que “[...] a relação intersubjectiva é uma relação não simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso possa me custar a vida. A recíproca é assunto dele”²⁵ Assim, o desejo pelo Outro está em primeiro lugar, derrubando de vez a ideia de que a ética levinasiana seja para os ricos, em que pese o ser humano tenha necessidades que possa satisfazer.

Ao tratar o mundo da fruição, que chama “viver de”, Lévinas concebe a satisfação das necessidades sob dois ângulos diversos. Quando se trata do “viver de” comida, ar, luz, divertimento, trabalho, ideias, há uma relação de dependência com relação ao objeto, mas também de independência, pois há uma relação com a relação de se alimentar, que enche a vida e que dá sentido a ela:

²³ LÉVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 50.

²⁴ *Ibidem*, p. 52.

²⁵ *Ibidem*, p. 90.

Vivemos do nosso trabalho que assegura a nossa subsistência; mas também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece) a vida. É para esse segundo sentido do viver do trabalho que remete o primeiro – se as coisas estiverem no seu lugar. O objeto visto ocupa a vida enquanto objeto, mas a visão do objeto faz a alegria da vida.²⁶

Quando se tem sede, há uma recordação de sua potência e assim a fruição é saciedade. Para ele, “[...] o ser humano é feliz com suas necessidades”, mas a alimentação da vida depende do consumo dos alimentos terrestres e celestes,²⁷ e, portanto, depende também de uma espiritualidade, que está na dimensão infinita do desejo pelo Outro. “A felicidade é realização: está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado as suas necessidades, alma castrada” e “[...] é pela habitação no outro [...] que a alma adquire a sua identidade”.²⁸

Gambim refere que,

pré-originariamente, a Subjetividade se singulariza como Sensibilidade pela fruição – no fruir da fruição. Como Sensibilidade na significância do “um-para-com...”, é, porém, responsabilidade para-e-pelo-Outro, como vulnerabilidade, obsessão e exposição ao Outro. Significa no alimento, no vestir, no hospedar... a significância do um-para-com-o-Outro – na proximidade – que significa no dar, não o “supérfluo do supérfluo”, mas o “pão arrancado de sua boca” – doar-se na diaconia e bondade por ter sido eleita pelo Bem.²⁹

O desejo é então momentaneamente satisfeito em relação às necessidades materiais e jamais satisfeito para realizar o desejo altruísta e metafísico com o Outro. A fome é saciada com o pão, mas, depois de saciada, ela volta. Daí a necessidade de trabalhar para obter o pão de cada dia e saciar a necessidade relacionada à fome, sendo que o trabalho também exige relação com o outro,³⁰ e o pensar no sentido de que todos sempre tenham

²⁶ *Ibidem*, p. 97.

²⁷ LÉVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 99-100.

²⁸ *Ibidem*, p. 101.

²⁹ GAMBIM, Pedro. Lendo Lévinas: em torno da questão da subjetividade como responsabilidade “para-com”. In: BATTISTI, César A. (org.) **Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas**. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 369.

³⁰ “A necessidade tem assim tempo de transformar o outro em mesmo, trabalhando. Existo como corpo, ou seja, como enaltecido, órgão que poderá captar e, conseqüentemente, colocar-se no mundo de que dependo, perante fins tecnicamente realizáveis. Nem tudo está, pois, realizado desde já, feito desde já, para um corpo que trabalha – e é assim que se corpo é tempo no meio dos factos, **ser eu vivendo ao mesmo tempo e no outro**. [...] E é a relação

pão. A incerteza quanto ao futuro, se haverá alimento, se haverá trabalho, se o meio ambiente será preservado para as gerações futuras, motiva a agir eticamente em relação ao Outro. Daí a impossibilidade de exigir a fruição e a saciedade, antes do desejo metafísico do Outro. Daí o descompasso lógico de ter que considerar a satisfação das necessidades como egoísmo sem ética e anterior à ética da alteridade. Se a ética do humanismo é anterior à cultura, a responsabilidade pelo Outro é imanente a todo ser humano. A satisfação das necessidades saciáveis, de modo egoísta, principalmente pelo consumo, também se volta para o Outro, e o desejo metafísico pelo Outro, insaciável, vai se satisfazendo infinitamente, sem nunca saciar, conforme o rosto do Outro vai sendo revelado, ensejando o agir, o se abster, o acolher, o receber, o aceitar, o dar, o dizer, o calar e assim por diante, concretamente. A incerteza do futuro exige o trabalho para viver e para “viver de” e o respeito infinito com o Outro, na busca da satisfação sempre insatisfeita, que alimenta a vida.

Assim, a ética levinasiana não é um dever-ser para os ricos, saciados, possuidores dos meios e capazes então de ser solidários com o Outro, mas é uma orientação ética para o agir responsável e livre, que também está em uma dimensão do infinito, pois não cabe em uma totalidade, já que o Outro se concretiza incessantemente apenas a cada vez em que mostra o seu rosto, o que exige um transcender na dimensão concreta do agir. A busca pelo Outro é inatingível.

Nós não vivemos para ter alguma coisa, para saciar uma necessidade material. Viver a vida e o fato de a viver são considerados por Lévinas como distintos.³¹ Como já referido, a dimensão da interioridade, onde estão o egoísmo, a fruição e a sensibilidade, própria do ser finito, é então separada da dimensão de exterioridade, da ideia de infinito e da relação com o Outro: “É preciso, pois, que no ser separado, a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada”,³² permitindo que o Eu, mesmo ainda não satisfeito, possuindo em mim uma dimensão do infinito, ao mesmo tempo, na

com o Outro – que se inscreve no corpo como sua elevação – que torna possível a transformação da fruição em consciência e trabalho” (LÉVINAS, **Totalidade e infinito**, p.103, grifos do autor). “O trabalho pode superar a indigência trazida ao ser não pela necessidade, mas pela incerteza do futuro” (*Ibidem*, p. 130). Todos somos indigentes pela incerteza quanto ao futuro e, por isso, temos que trabalhar a nossa espiritualidade, sendo responsáveis pelo Outro.

³¹ *Ibidem*, p.107.

³² “A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta. Assim se descreve certamente a possibilidade de se desgrudar da condição animal” (*Ibidem*, p. 133).

transcendência, continue a desejar o Outro, sensibilizado quando o rosto do Outro, a mim se revela. “O ser é exterioridade” e a exterioridade do ser é “o próprio existir”.³³ Não é possível assim permanecer na interioridade, porque significa permanecer sem linguagem, sem a dimensão da responsabilidade com o Outro, que é, em última análise, o existir. É preciso, satisfeitas ou não as necessidades momentâneas no âmbito da interioridade, desejar concomitantemente o Outro, o Outro do Outro, o humano.

O pensar no Outro, assim, exige a infinita desconstrução, ultrapassa as necessidades materiais e vitais, de modo que o homem, como aquele que sente e pensa, “[...] é aquele para quem o mundo exterior existe. [...] O objeto da necessidade [...] ultrapassa a utilidade. O desejo reconhece o desejável em um mundo exótico”,³⁴ mas a responsabilidade pelo Outro é sem reciprocidade.³⁵ Nesse sentido, a autonomia, a individualidade, o desejo de ter e possuir, saciando as necessidades relacionadas à interioridade, se mantém, mas se dilui e perde importância frente ao desejo metafísico do Outro, que é condição para a existência humana. “A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem, daí a justiça.”³⁶

Assim, o agir do sujeito levinasiano é ético e sempre voltado para o Outro, tanto na interioridade quanto na exterioridade, que, separadas, se comunicam, concomitantemente, saciando-se as necessidades vitais e materiais e buscando saciar o infinito desejo metafísico pelo Outro, que assume tal amplitude a ser destinada a toda humanidade, uma dimensão política.

³³*Ibidem*, p. 276.

³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. p. 36.

³⁵ LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a idéia**. Trad. de Marcelo Fabri *et al.* Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p.16.

³⁶ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**, p. 81. “[...] o terceiro é a necessidade de se falar em termos políticos: justiça, direitos, igualdade, comparação. [...] O outro, significação transbordante da ideia de infinito, movimento do discurso ético levinasiano, deve agora ser tratado em termos políticos, em termos de fenômenos sociais e da dimensão propriamente histórica da vida humana. É preciso se envolver com a necessidade de pensar no pragmatismo das leis, da justiça jurídica”. Assim: FARIAS, André Brayner de. **Poéticas da hospitalidade**: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre: Zouk, 2018. p. 27.

3 É necessário ser esclarecido para agir livre e moralmente (Kant)?

Kant define o imperativo prático como Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio.³⁷ Logo cada indivíduo também representa a humanidade e, assim, o seu agir moral, por dever, conforme as máximas racionais autoestabelecidas para as suas ações, conduz à preservação da vida e da dignidade da humanidade. Tanto isso é verdade que Kant trata da ideia da humanidade como fim em si mesmo, através de cada homem, vedando que o homem e a humanidade possam ser utilizados como meio, porque não são coisas e sim personalidades. Veja-se a seguinte passagem:

Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua acção pode estar de acordo com a ideia da humanidade como fim em si mesma. Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um simples meio para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é, portanto, um objecto que possa ser utilizado simplesmente como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo. Portanto não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar.³⁸

Assim, o valor moral de uma ação de todo e qualquer ser racional se dá pelo dever, ou melhor, pelo agir por dever e não apenas conforme o dever. Nesse sentido, há um dever de conservar a vida, mas os homens não conservam sua vida por dever, mas por inclinação. Assim, a máxima de conservar a vida, por si só, não tem conteúdo moral, senão quando seguida por dever à humanidade. E segue: “quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva, contudo, a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral”.³⁹

O agir moral, com valor moral, significa ser capaz de agir por dever, mesmo contra a vontade (inclinação), o que pressupõe a liberdade. É

³⁷ KANT, *op. cit.*, 2007, p. 69.

³⁸ *Idem.*

³⁹ KANT, *op. cit.*, 2007, p. 28.

continuar a viver, mesmo tendo vontade de terminar a própria vida, porque, agindo por dever para preservar a vida da humanidade é uma máxima do agir universal. Não é agir conforme o dever, pois o agir conforme o dever pode usar o homem e a humanidade como meio.⁴⁰

O “feliz acaso” de topar com “aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme o dever” não é, por si só, agir moralmente, sendo necessário que, internamente, o agente esteja agindo por dever. Aliás, nesse sentido é que se pode conceber a possibilidade de ser livre e, ao mesmo tempo, estar obrigado a agir conforme o dever, porque o agir moral é o agir por dever para a humanidade. Mas, e, comparando com as reflexões do capítulo anterior sobre Lévinas, se estou insatisfeito relativamente às necessidades materiais, ainda assim devo agir moralmente por dever? Kant conclui que, nessa situação, somos tentados a transgredir o dever, mas a justificativa para a transgressão não existe:

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento // com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama

⁴⁰ É o caso da caridade. Ser caritativo é um dever, mas se praticada pelo conteúdo honroso, por interesse, mesmo conforme o dever, não tem valor moral. Contudo, se o desgraçado pratica a caridade por dever, essa ação tem valor moral: “Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal acção, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efectivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas por dever. Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda // a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a acção sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral” (*Idem*).

felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma ideia tão vacilante.⁴³⁻⁴⁴

E, portanto, não é felicidade, encontrada na satisfação dos desejos de cada um que pode determinar as regras do agir, já que cada um tem seus desejos, que não correspondem aos desejos da humanidade, uma vez que diferem para cada indivíduo. Para que a ação tenha valor moral, isto é, seja praticada por dever, ela não pode ser determinada pelo (conforme o) desejo, ainda que o desejo coincida com o dever com a humanidade:

Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do princípio do querer segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas acções e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem dar às acções nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás.⁴¹

Então cabe questionar: Quem é o indivíduo que tem o dever de agir moralmente por dever? É todo e qualquer ser humano racional? Ou é apenas aquele que foi educado para o pensar crítico, o iluminado? Kant define a razão como

faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projectos. Não actua, porém, instintivamente, mas precisa de tentativas, no exercício e aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro.⁴²

A razão, então, vai se aperfeiçoando; aqui se pode dizer, pelo hábito das tentativas de racionar, pensar e refletir, de modo que a ilustração ou o esclarecimento (*Aufklärung*) é definida(o) por Kant como “a máxima de pensar sempre por si mesmo”,⁴³ que é o que faz com que atinjamos a maioridade, a autonomia:

⁴¹ *Idem.*

⁴² KANT, *op. cit.*, 1997, p. 23.

⁴³ *Ibidem*, p. 54.

Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração (Aufklärung). Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem é excessivamente rico em conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da própria razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir conhecimentos para ambos refutar com razões objetivas. Com efeito, serve-se apenas da máxima da autoconservação da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em sujeitos individuais por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Mas esclarecer uma época é muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação.⁴⁴

A passagem é extremamente rica. Ser autônomo é usar a própria razão para sempre questionar, em relação ao dever, se é “possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite”, de modo que o uso da razão prática tem, na liberdade, a sua condição de possibilidade. E “qualquer um pode realizar semelhante exame”, bastando ser dotado de razão. Tanto melhor se formos educados para nos habituarmos a usar criticamente a razão, mais esclarecidos seremos e, assim, contribuiremos para a humanidade “É, pois, fácil instituir a ilustração em sujeitos individuais por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão” e não apenas para os que adquirem conhecimentos científicos, empíricos.

Kant, portanto, não associa o esclarecimento com o conhecimento adquirido ou com a inteligência – de onde se depreende que, em relação à espécie humana, somos todos racionais e iguais –, mas, sim, com a máxima de pensar por si mesmo, de questionar se é possível transformar em princípio

⁴⁴ *Idem.*

universal do uso da razão pelo qual se admite algo ou a regra que se segue do que se admite.⁴⁵

A educação deve, portanto, ser promovida para que possamos conhecer, mas também para nos acostumarmos a pensar por nós mesmos.⁴⁶ Nenhuma autoridade pode nos privar, enquanto seres racionais, de pensar, mesmo que possa nos tolher a liberdade de expressão, de fazer o uso público da razão. Somos capazes de pensar regras e princípios, e, nesse sentido, somos seres morais. Por isso, quando pensamos por nós mesmos, saímos da menoridade e somos livres e autônomos, capazes de mudar o rumo do curso dos eventos naturais,⁴⁷ ainda que tenhamos que obedecer à lei moral autodeterminada e universalmente válida para agir moralmente ou que tenhamos o dever de cumprir as leis jurídicas independentemente de estarmos internamente convencidos quanto à moralidade dessas leis, já que ao direito importa apenas o agir conforme a lei.

Ser ilustrado, esclarecido (*aufgeklärt*) é usar a razão para pensar a moralidade na liberdade. E todo e qualquer ser racional tem essa faculdade.

⁴⁵ Daí estabelece a diferença entre pensar e conhecer: “O conhecer se limita ao mundo dos fenômenos, onde reina um completo determinismo. Para além desse mundo determinado pelas categorias constitutivas do entendimento surge o âmbito da razão, mundo das idéias regulativas, e o âmbito da razão prática, mundo do agir no qual pode ser pensada a liberdade e, com ela, a moralidade” (HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese- Revista de Filosofia**, v. 28, n. 90, p. 17-36, 2001).

⁴⁶ Segundo HÖSLE, Vittorio. Grandeza e limites da filosofia prática de Kant. Trad. para o português da trad. alemã: *Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie* – tradução para o alemão do original em inglês: *The Greatness and Limits of Kant’s Practical Philosophy*. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 13, n. 2, p. 133-157, 1990, “[...] creio que a preocupação universalista de Kant pode ser reconstruída de maneira mais concreta, se supusermos que todo ser dotado de razão tem o direito de levar uma vida autônoma e que, para levar tal vida, vida, propriedade (dentro de determinados limites), acesso a formação são direitos fundamentais que não devem ser violados”. E Höhle aponta críticas a Kant, pela necessidade de considerar o saber empírico na ética para tomar decisões concretas e que pode haver um acesso racional a uma teoria dos valores, para hierarquizar valores nessas decisões. Veja-se: “Embora Kant tenha toda a razão com sua exigência de um fundamento apriorístico para a ética, creio que um dos maiores problemas de sua ética consiste no fato de não ter lugar para a importância do saber empírico de que precisamos para decisões éticas concretas. [...] não se pode deixar de pensar que tal ética da mera atitude mental representa a negação de toda responsabilidade concreta, sendo, portanto, completamente imoral. A pessoa que não mente ao assassino que bate à sua porta prefere a pureza imaculada da própria alma à vida do outro e, por isso, não passa de um egoísta narcisista. Quem se recusa a sujar as mãos não está realmente interessado na realização da lei moral” (*Ibidem*, p. 9). “[...] os dois argumentos que acabo de mencionar decerto mostram por que pode haver um acesso racional a uma teoria dos valores” (*Ibidem*, p.10).

⁴⁷ HERRERO, p. 21. “Falar de razão prática significa poder agir racionalmente” (*Idem*, p. 24).

Kant sugere que essa faculdade seja publicamente usada, por quem é esclarecido, quando afirma que “O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos [...]. Mas [...] não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições”,⁴⁸ quando faz uso público da própria razão, mesmo que obedece e cumpre o que a lei determina. É então através da razão e do esclarecimento, que se verificam os importantes ganhos históricos da humanidade a caminho da moralidade, permitindo que se modifiquem as leis morais e jurídicas, especialmente pelas gerações futuras.

Ilustração, como um grande bem que o gênero humano deve preferir ao propósito egoísta de expansão de seus governantes, se chegar a compreender o seu próprio benefício. Mas esta ilustração, e com ela também uma certa participação cordial no bem que o homem ilustrado, que o compreende perfeitamente, não pode evitar, deve subir pouco a pouco até os tronos e influenciar os seus princípios de governo”.⁴⁹

Ilustrado é quem pensa e age moralmente, sendo que quanto mais ilustrado, mais pensa e é capaz de universalizar as regras morais derivadas da sua razão e de agir conforme essas regras, autoconservando a razão, já que, pela razão, a humanidade quer a moralidade geral do universo.⁵⁰ Logo, dotados de razão, somos todos capazes de pensar e de ilustração, assim agindo em liberdade, por dever, conforme a moral e o direito.

Mas Kant não quis apenas ser um homem esclarecido, não quis apenas ajudar o homem a sair de sua minoria de idade. Ele, ao fundar a moral e o direito, pretendeu dar ao homem moderno, que se organiza em seu mundo de ação social, a consciência de sua posição nesse mundo. E qual é a posição que o homem deve assumir nesse mundo moderno? Ele deve apresentar-se nesse mundo como aquele que tem consciência de ser moralmente livre e autônomo, como aquele que tem de exercer sua cidadania na plena consciência de estar realizando sua liberdade política e sua função insubstituível de legislador, e como aquele que pode exigir de todos o reconhecimento desta posição. É por isso que Kant pretende fundar uma moral, na qual se trate dos deveres que fazem justiça ao valor do ser humano. É por isso que Kant funda o

⁴⁸ KANT, *op. cit.*, 1997, p. 14.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 62. Caso contrário, “[...] liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma” (*Ibidem*, p. 54).

Direito na Moral, que dá uma interpretação do Direito que procede da raiz comum com a moral, na qual se torna patente a vontade política de promover a autoconfiguração da liberdade humana através da formação de uma sociedade jurídica. Moral e Direito são, pois, as duas peças-chave capazes de promover o lugar que compete à dignidade e ao valor absoluto do homem no mundo moderno.⁵¹

Sendo ilustrado no uso da razão, o indivíduo é digno enquanto pessoa e não pode ser tratado como objeto, como meio, para a satisfação de interesses particulares pelos governantes.⁵² Kant afirma que “[...] a idéia da vontade legislando universalmente implica a idéia de dignidade de um ser racional, que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente se dá”.⁵³

É esta dignidade que não permite tratar ninguém como mero meio. E, finalmente, se a vontade racional de todo ser humano é legisladora, e todo ser humano é um fim em si, então podemos passar para o conceito comunitário de reino e para a fórmula do reino dos fins, pois cada membro deste reino é legislador para si mesmo e para todos os outros e é, ao mesmo tempo, o fim supremo dessa legislação universal.⁵⁴⁻⁵⁵⁻⁵⁶⁻⁵⁷

⁵¹ HERRERO, p. 19, assim se refere: “Portanto, teremos de mostrar que a liberdade pertence a todos os seres racionais dotados de vontade e, com ela, de razão prática” (*Ibidem*, p. 29).

⁵² “Ora digo eu: – O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem // a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. Todos os objectos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objecto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto o valor de todos os objectos que possamos adquirir pelas nossas acções é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (1) (e é um objecto do respeito)” (KANT, *op. cit.*, 2007, p. 68).

⁵³ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁴ HERRERO, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵ “[...] o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção” (KANT, *op. cit.*, p. 70).

Assim é possível concluir que o agir moral por dever contribui para a felicidade da humanidade, porque a humanidade é digna de felicidade, através da moralidade.⁵⁸⁻⁵⁹ Então, pode-se concluir que basta ser dotado de

⁵⁶ Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a // acção não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que concorde com ela. Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descuidar essas disposições poderia em verdade subsistir com a conservação da humanidade como fim em si, mas não com a promoção deste fim (*Ibidem*, p. 71).

⁵⁷ “Porque o Sumo Bem exige a realização do ser agente racional no mundo sensível e porque, segundo Sala, a imortalidade da pessoa constitui a condição subjetiva da finalidade adequada ao imperativo moral, devemos postular necessariamente a imortalidade da alma como tentativa para satisfazer subjetivamente o ser humano mortal na busca contínua e progressiva de perfeição, cujo status não é alcançado por ser racional algum no mundo sensível, mas tão-somente no mundo inteligível. A saída para esta busca contínua de perfeição é encontrada com a introdução e a compreensão do conceito de santidade” (NODARI, Paulo César. **O Sumo Bem e a relação moralidade e felicidade**, na Crítica da razão prática de Kant, texto fornecido em aula, 2020, p. 12).

⁵⁸ “Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a humanidade como fim em si mesma. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os meus, para aquela ideia poder exercer em mim toda a sua eficácia. Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como fim em si mesma (que é a condição suprema que limita a liberdade // das acções de cada homem) não é extraído da experiência, – primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjectivo), isto é como objecto de que fazemos por nós mesmos efectivamente um fim, mas como fim objectivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjectivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside objectivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); subjectivamente, porém, reside no fim; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p.70).

⁵⁹ “O valor moral da acção não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da acção que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a representação da lei em si mesma, que // em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da acção” (*Ibidem*, p. 31).

razão e ser autônomo, aqui no sentido de maior e capaz, para ter o dever de agir moralmente por dever, não sendo imposta como condição restringir o agir moral apenas àquele que foi educado para o pensar crítico, o iluminado. Todo ser humano, porque é racional, pode ser legislador objetivo de sua vontade e usar o imperativo universal, de modo que tem o dever de agir moralmente, pois é um fim em si mesmo e, representando a humanidade, tem a humanidade como fim.

Pois o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da acção; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana. Tudo o que, pelo contrário, derive da // disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjectivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objectivo que nos mande agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais. Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade.⁶⁰⁻⁶¹⁻⁶²

⁶⁰ KANT, *op. cit.*, p. 64).

⁶¹ “A questão que se põe é portanto esta: – É ou não é uma lei necessária para todos os seres racionais a de julgar sempre as suas acções por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente a priori) ao conceito de vontade de um ser racional em geral” (*Idem*, p. 66).

⁶² E, assim, sendo legislador universal, todos os seres racionais participam do reino dos fins, enquanto ideal possível pela liberdade da vontade: “Seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais // se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objectivas comuns, i. é um reino que, exactamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal). Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu membro quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence-me como chefe quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro. O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade. A moralidade consiste pois na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder

Kant ainda refere que, com relação ao dever moral, nas relações prático-morais, o homem é sujeito-dever de duplo modo: enquanto ser sensível e também como ser dotado de razão, que possui personalidade e, portanto, liberdade interna, capaz de reconhecer o dever para consigo mesmo, enquanto carrega e representa a humanidade em sua pessoa:

Na consciência de um dever para consigo mesmo, o homem se considera, enquanto sujeito deste dever, de dupla maneira: primeiramente como ser sensível, isto é, como homem (pertencente a uma das espécies animais); mas em seguida também como ser racional (não meramente como ser dotado de razão, visto que a razão segundo sua faculdade teórica também poderia ser qualidade de um ser vivo corpóreo), o qual nenhum sentido alcança e que só pode ser reconhecido em relações prático-morais, em que a propriedade inconcebível da liberdade se manifesta pela influência da razão sobre a vontade internamente legisladora. Ora, o homem enquanto ser natural dotado de razão (homo phaenomenon) é determinável pela sua razão, enquanto causa, para ações no mundo sensível e aqui não entra ainda em consideração o conceito de uma obrigação. Este mesmo homem, porém, segundo sua personalidade, isto é, pensado como ser dotado de liberdade interna (homo noumenon), é considerado um ser capaz de obrigação e, certamente, para consigo mesmo (a humanidade em sua pessoa); de modo que o homem (considerado em duplo significado) pode reconhecer um dever para consigo mesmo, sem cair em contradição (porque o conceito de homem não é pensado em um único e mesmo sentido).⁶³⁻⁶⁴

encontra-se em cada ser // racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal. [...] O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida. A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as acções para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da // dignidade de um ser racional que não obedece a *outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá*" (KANT, *op. cit.*, 2007, p. 76).

⁶³ KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Trad. de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 195.

⁶⁴ HÖSLE, p. 6, afirma: "Só o conceito de liberdade de Kant pode conceder dignidade humana ao ser humano; um ser que só aprende a satisfazer seus desejos jamais será outra coisa que um animal esperto, e uma sociedade na qual todos os desejos – inclusive os imorais – pudessem ser satisfeitos talvez seria uma sociedade feliz (embora eu também não creia que

Logo não é necessário ser esclarecido para agir livre e moralmente.

Considerações finais

O presente artigo se propôs a verificar se a ética humanista da alteridade levinasiana, na qual existe uma responsabilidade incondicional e fundante para o Outro, é voltada para quem está satisfeito e, em Kant, se, para pensar a máxima de uma conduta, que sirva como imperativo universal, para o indivíduo e para a humanidade, é necessário, antes, ser esclarecido (*Aufgeklärt*).

Na primeira parte, vimos que a humanidade tem um ponto de aproximação entre Lévinas e Kant. Para o primeiro, há um desejo metafísico pelo Outro, que, em última análise, considerado enquanto Outro do Outro, infinitamente, é a humanidade, de modo que há um desejo pelo infinito, fundado em uma responsabilidade que antecede à liberdade em relação ao Outro. Para o segundo, em um progressivo processo de esclarecimento rumo à moralidade universal, proporcionado pela razão e fundado na autonomia e na liberdade do ser pensante, existe uma disposição para a humanidade, para conviver em um mundo cada vez melhor.

Na segunda parte, sobre Lévinas, analisando se é necessário estar satisfeito para agir com responsabilidade com relação ao Outro, concluímos que a resposta é negativa. A ética levinasiana não é um dever ser para ricos, saciados, possuidores dos meios e capazes então de ser solidários com o Outro, mas é uma orientação ética a todo ser humano para o agir responsável e livre, que também está em uma dimensão do infinito, pois não cabe em uma totalidade, já que o Outro se concretiza incessantemente apenas a cada vez que mostra seu rosto, o que exige um transcender na dimensão concreta do agir, sendo a busca pelo Outro inatingível. Já a fruição e a sensibilidade, que pertencem à dimensão material da satisfação dos desejos, são próprias do ser finito e separada da dimensão de exterioridade, da ideia do Infinito e da relação com o Outro. Para Lévinas, é preciso que haja uma porta entre essas duas dimensões, permitindo que o Eu, mesmo ainda não satisfeito, possuindo uma dimensão do infinito, ao mesmo tempo, na transcendência, continue a desejar o Outro, sensibilizado quando o rosto do Outro, a ela se revela. A ética

o seria), mas certamente não uma sociedade em que a dignidade humana e o espírito teriam o seu lugar. [...] Pelo visto, só uma ética intelectualista pode ser universalista”.

humanista levinasiana não exige, primeiramente, a satisfação dos desejos saciáveis, materiais e vitais, para que, em um segundo momento, seja então possível pensar no Outro, fora de si. A interioridade e a exterioridade estão separadas, mas são concomitantes, seja para ricos ou para pobres, porque a ética antecede à cultura e territorialidade e às ultrapassa. No momento em que o Outro mostra seu rosto, e suscita o agir, o desejo metafísico se concretiza, porque a porta entre as dimensões foi atravessada.

Obviamente, é mais fácil, para agir com bondade, solidariedade, fraternidade, e possuir os meios materiais para isso, mas, ao mesmo tempo, há maior responsabilidade com o Outro, mas não significa que, sem possuir meios, não seja possível agir eticamente. Bem ao contrário: a responsabilidade pelo Outro é imanente e surge de modo traumático. Porém, porque existe a liberdade e porque nascemos estrangeiros no mundo, potencialmente capazes dos contrários, a ética humanista, enquanto desejo metafísico e infinito pelo Outro, admite uma amplitude tal a ser destinada a toda humanidade, assumindo uma dimensão política, ou, no mínimo orientando a política e o Estado. A condição para a existência humana é, assim, o desejo metafísico pelo Outro, que é bondade e alimenta, de modo insaciável, a vida e a alma, e, assim, o agir responsável para além da vida, para a humanidade. E a ética humanista deve orientar a política, o agir egoísta e o consumo, pois “o homem livre é voltado ao próximo, ninguém se pode salvar sem os outros [...] ninguém está em sua casa”.⁶⁵

Na terceira parte, verificamos se é necessário ser esclarecido para agir livre e moralmente, descrevendo como Kant concebe o processo de moralização da sociedade pela razão, concluindo que basta ser dotado de razão e ser autônomo para ter o dever de agir moralmente e por dever, não sendo imposta como condição restringir o agir moral apenas àquele que foi educado para pensar criticamente, o iluminado. Todo o ser humano, porque é racional, pode ser legislador objetivo de sua vontade e aplicar o imperativo moral universal, de modo que tem o dever de agir moralmente, pois é um fim em si mesmo e, representando a humanidade, tem a humanidade como fim. Nesse sentido, o ser humano é concebido duplamente como pessoa, enquanto ser racional e enquanto humanidade (personalidade), jamais sendo um meio

⁶⁵ LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. de Pergentino S. Pivatto (coord.) e outro. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 124.

para atingir um fim, como a felicidade, conforme os desejos e inclinações pessoais que possa ter e que divergem de um indivíduo para o outro.

Quanto mais agir moralmente, habituado a pensar as regras morais, cada ser racional contribui para a humanidade e para que a humanidade mais se aproxime do reino dos fins e do estágio da moralidade. Desse modo, basta ser dotado de razão e pensar para agir moralmente para que cada ser humano, educado ou não para pensar criticamente, possa proporcionar felicidade à humanidade.

Trata-se de perceber aqui um dos efeitos, ou então, dos reflexos da concepção moral de Kant, ou seja, de sua transformação no modo de pensar, ou se quisermos, de sua revolução copernicana na teoria moral, sobremaneira, neste momento, no sentido de que a moral conduz à religião e não esta àquela. Kant não aceita a tese de que a moral precisa da religião para fundamentar suas leis incondicionais, uma vez que a moral basta-se a si mesma em virtude da razão prática pura. [...] A moral é a doutrina de como tornamo-nos dignos de ser felizes (KpV A234). Não é a doutrina da felicidade, mas, antes, a instrução do modo como o ser racional pode se tornar digno da felicidade.⁶⁶

Logo na perspectiva de analisar se, em ambos, existe justificativa para o comportamento que não seja voltado para o Outro, ou que não seja racionalmente orientado para a humanidade, por insuficiente suprimento das necessidades vitais ou pela educação deficitária, que afeta o esclarecimento, e a conclusão é negativa. A ética da alteridade é fundante e incondicional, assim como o pensar e agir moralmente por dever, ambos em prol da humanidade.

Referências

FARIAS, André Brayner de. **Poéticas da hospitalidade**: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre: Zouk, 2018.

GAMBIM, Pedro. Lendo Lévinas: em torno da questão da subjetividade como responsabilidade para-com. *In*: BATTISTI, César A. (org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 359-385.

GRZIBOWSKI, Silvestre, Fenomenologia da corporeidade em Lévinas. *In*: RIBEIRO JUNIOR, Nilo *et al.* (org.). **Amor e justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018. p. 87-97.

HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 28, n. 90, p. 17-36, 2001.

⁶⁶ NODARI, *op. cit.*, p. 20.

HÖSLE, Vittorio. Grandeza e limites da filosofia prática de Kant. Trad. para o português da trad. alemã: Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie – trad. para o alemão do original em inglês: The Greatness and Limits of Kant's Practical Philosophy. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 13, n. 2, p. 133-157, 1990.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Trad. de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.

LÉVI, Bernard-Henri. **O espírito do judaísmo**. Trad. de Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. de Pergentino S. Pivatto (coord.) e outros. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa, PT: Edições 70, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a idéia**. Trad. de Marcelo Fabri e outro. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

NODARI, Paulo César. **O Sumo Bem e a relação moralidade e felicidade na Crítica da razão prática de Kant**, texto fornecido em aula, 2020.

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada**. Trad. de Ricardo Donidelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001

13

Uma análise sobre a relação entre liberdade e Estado em Hegel

Lucas Sartor Fachinelli*

Introdução

Dentre os temas que mais provocam o meu pensamento está a relação entre liberdade e sociedade civil ou Estado. Se tomada uma visão de senso comum, parece que ambos os conceitos são opostos a si. Quanto maior a liberdade dos indivíduos, menor a coesão social, e vice e versa. É claro que essa compreensão preliminar toma a definição de liberdade como a realização das paixões do corpo, a capacidade de satisfazer todos os apetites físicos. Ou seja, a possibilidade de realizar quaisquer ações que o indivíduo deseje, sem a preocupação com regras positivas que limitem a ação. É claro que essa definição pode ser contestada com o fato de realizar todas as vontades advindas de paixões corporais, e pode ser entendida como uma espécie de escravidão da mente humana com seu corpo, e não uma expressão legítima da possibilidade absoluta de escolha.

É possível complementar essa questão com a demonstração da liberdade negativa de Hegel. A diferença se daria que a liberdade negativa é a negação de qualquer determinação interior ou exterior. Não haveria uma escravidão com a paixão humana, contudo, por existir uma negação das regras externas, ainda haveria a impossibilidade da formação natural de uma sociedade.

Caso se volte para a ação, teremos, tanto em política como em religião, o fanatismo de destruição de toda a ordem social existente, a excomunhão de todo indivíduo suspeito de querer uma ordem, o aniquilamento de tudo o que se apresente como organização. Só na destruição esta vontade negativa encontra o sentimento da sua existência (HEGEL, 1997, p. 14, §5).

Em um nível preliminar, liberdade poderia significar fazer o que se tem vontade sem a preocupação com algum impedimento externo. Sejam a causa dessa liberdade as paixões, ou seja algum princípio racional. O que resulta na rejeição de instituições de controle porque elas limitariam as liberdades

* Doutorando em Filosofia no PPGFIL-UCS.

individuais. O fim social dessa visão é o caos e a destruição da ordem. O estado surgiria com a força necessária para impedir essa liberdade, criar e manter algum tipo de ordem. É o argumento básico do contratualismo. Ele também se sustenta no pressuposto de que a liberdade negativa é dada por natureza, o que ocasionaria a luta de todos contra todos.

Mas, e se esse pressuposto for alterado? Não negando a existência da liberdade negativa, mas propondo que ela não é dada por natureza, se os fundamentos do conceito de liberdade forem alterados de tal forma a percebê-la de forma diferente de uma possibilidade de indeterminação, de autodeterminação ou até de impedimento de uma determinação externa, os fundamentos do Estado também devem ser modificados. A questão que se coloca ainda é: Para Hegel o que exatamente é a liberdade e como ela se relaciona com o conceito de Estado?

Seria possível responder a essa questão de forma simples. O Estado surge para *garantir* a liberdade como expressão do Espírito, a realidade da vontade substancial (§258), ou como indicado no parágrafo 4 da introdução.

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo (HEGEL, 1997, p. 12, §4).

O direito seria o elemento capaz de fazer a ligação entre a liberdade e o Estado. É claro que, para um não entendedor de Hegel como eu, existe certa obscuridade nessas duas definições. O objetivo central do problema levantado não é responder a uma grande questão que existe no pensamento hegeliano, mas sim fazer uma exploração que traduza a resposta dada por Hegel em uma linguagem acessível para não iniciados. Para alcançar esse objetivo, em um primeiro momento se analisará e buscará definir o conceito de liberdade, para depois verificar como ele se realiza na moral objetiva e na figura do Estado.

A liberdade

Nos meus estudos preliminares de Hegel, a impressão é que seus conceitos estão interconectados de tal forma que não parece haver um ponto

inicial explícito. Por onde, no seu texto, se inicia a discussão formal da liberdade em si? Muitas definições parecem remeter a outros pontos e ideias de seu pensamento. Assim, o parágrafo 27 foi escolhido como o ponto de início dessa análise sobre a liberdade: “O conceito abstrato da ideia da vontade – é, em geral, a vontade livre que quer a vontade livre.” É importante notar que aqui estamos na moral abstrata, ou seja, ainda em um campo cuja aplicação social das ideias se encontra no nível ideal, ou individual. A vontade que quando liberta, dada a possibilidade de escolha do que ser, ou obter, buscará sua realização enquanto vontade livre. Com uma linguagem aristotélica, a potência que busca se atualizar enquanto potência. Parece existir uma indicação para uma fundamentação da vontade livre em si própria, quando adequada à Razão (SCHINDLER, 2012). Com isso Hegel evita uma redução ao infinito, uma vez que a liberdade, enquanto abstrata, parece escolher dentre suas opções ser liberdade objetiva.

Essa expressão, a vontade livre que quer a vontade livre é discutida no artigo de Schindler (2012). O curioso é que, nesse artigo, em inglês essa expressão aparece como “*the free will which wills the free will*”. *Free will* sendo normalmente traduzido para português como livre-arbítrio. Não está no meu direito questionar a tradução para o português dessa expressão. Contudo, caso vontade livre possa ser entendida de forma mais próxima com a expressão livre-arbítrio, como uma escolha, e não como potência (energia) para alcançar algo, o sentido da ideia abstrata de vontade livre muda, permitindo um entendimento melhor de como ela se relaciona com o princípio racional, uma vez que agora existe uma escolha para determinar-se, e não um movimento de busca.

Para Hegel, a vontade pertence mais especificamente, não ao indivíduo isolado, mas no espírito, que significa dizer que a forma mais adequada de vontade é uma vontade compartilhada. Além disso, a vontade não é, em primeiro lugar, um lugar de poder que pode ser aplicado indiferentemente para um conteúdo ou outro, mas a atualidade realizada; assim concebida em todos os seus conteúdos, ela abrange em princípio o todo do mundo como um lugar onde a comunidade humana passa a ser (SCHINDLER, 2012, p. 111).¹

O argumento de que a “vontade livre quer a vontade livre” pode ser lido na linguagem aristotélica como a potência que se atualiza como potência é alterada. Se a vontade é uma atualidade, o conceito se distancia ainda mais da

ideia de motor da ação. Isto é, se representarmos a vontade enquanto estrutura ontológica, se exclui o movimento e, em seu lugar, é colocada a consciência da escolha. A vontade quando é livre tem uma compreensão do que significa ser vontade livre; esta compreensão não é algo dado ao indivíduo, mas existe no espírito. Ou seja, quando existe essa compreensão, busca-se, *quer-se* ser vontade livre em uma perspectiva comunitária, no entendimento do que significa a escolha de livremente compartilhar a vontade.

Este ponto facilmente indica a relação da liberdade e comunidade, ou seja, liberdade enquanto si própria só pode existir na comunidade. Contudo, é possível questionar esse ponto na questão de uma vontade comum. Indivíduos buscam fins diferentes para sua vida. Como é possível existir liberdade, e uma vontade comum compartilhada? Como encaixar a existência de uma vontade compartilhada como expressão da vontade livre, ou da liberdade com a pluralidade da vida humana?

É nas relações de troca que podemos ver o que significa para Hegel que os sujeitos individuais compartilhem uma *vontade comum* – uma ideia que terá implicações importantes no que diz respeito à diferença entre a concepção de estado de Hegel e a de Rousseau. Tal constituição interativa da vontade comum significa que, para Hegel, a identidade entre as vontades é alcançada *por causa das* não *apesar das* diferenças coexistentes entre as vontades particulares dos sujeitos envolvidos: enquanto indivíduos em contrato tem vontade *pela mesma* troca, em um nível mais concreto, eles o fazem com diferentes fins em mente. Cada um quer algo diferente *da* troca (REDDING, 2020).

A vontade livre, enquanto vontade compartilhada, não existe na determinação dos fins específicos da vida individual, ela apresenta o elemento que possibilita a coesão social. É porque indivíduos podem escolher dentre múltiplos fins para sua vida, e buscam coisas diferentes, que se justifica a colaboração entre esses indivíduos, para que cada um possa realizar seus fins. Se todos os indivíduos fossem levados ao mesmo fim (por serem obrigados por uma vontade comum determinante), não existiria um motivo para a existência entre trocas e colaborações. Compartilhamos a consciência da existência de múltiplos fins para a vida humana, e buscamos o nosso próprio, no qual a liberdade pode se realizar. Existe um compartilhar da liberdade *por causa* das diferenças coexistentes, que se poderá trabalhar

com a ideia da existência de uma vontade comum. Podendo ser definida, então, como o fim (como finalidade) do direito, a garantia de que exista liberdade para que indivíduos busquem entre si a realização de seus fins.

O que se deve ter em mente neste ponto é que, apesar de a liberdade ser uma espécie de condição de possibilidade para que pessoas busquem realizar seus próprios fins, em um meio social, deve-se ter o cuidado para não retornar ao conceito de liberdade negativa, enquanto autodeterminação. Se o conceito de liberdade for apenas considerado enquanto possibilidade aos indivíduos de realizarem trocas entre si, para realizarem algum tipo de objetivo particular, voltaremos para uma liberdade egoística. O ponto que deve ser levantado é o de que

a propriedade privada não apenas autoriza qualquer pessoa a adquirir tudo o que puder; a liberdade pessoal também permite que você se veja como o único determinante de sua vontade, para atribuir qualquer mudança em sua situação patrimonial apenas a você mesmo. E, no entanto, contraditoriamente, essa liberdade aut centrada e solitária funciona apenas sugerindo uma identidade com todas as outras pessoas (BAUMANN, 2018, p. 115).

Deste ponto, podem ser destacados dois elementos importantes a serem observados, o primeiro é a questão da aparente necessidade de existir propriedade privada para a existência de algum tipo de liberdade individual. Em segundo, a contradição entre a possibilidade de uma real liberdade e sua proximidade inicial com uma visão egoística, que parece ser um problema, já que se pode levantar a pergunta de como fazer a passagem entre uma e outra. O que se destaca é que Hegel não ignora a natureza inicialmente egoísta do ser humano. A propriedade privada, então, parece ser necessária para a formação de algum tipo de identidade pessoal e, dessa, a possibilidade da existência de liberdade. Aqui se coloca no conceito de liberdade a relação entre sujeito e objeto (pela posse). A isso se adiciona uma busca natural pela realização de projetos pessoais. Contudo, no movimento de busca desses projetos pessoais, o indivíduo passa a ser confrontado com a necessidade da interação e da colaboração com outros indivíduos, afinal é impossível realizar grandiosos projetos pessoais sozinho. Para a formação de uma liberdade real, nesse segundo momento, existe a relação entre sujeito e outro. A necessidade do outro se faz presente justamente por existir um elemento inicial de egoísmo.

A liberdade negativa, não seria, então, vontade livre. Uma vez que ela é a negação de qualquer tipo de colaboração com o outro. A liberdade negativa é a pura relação do sujeito com sua propriedade privada e negação do outro. A sociedade livre é constituída da relação sujeito – outro, a negação do outro se torna difícil pela estrutura da liberdade real. O outro se faz necessário para que o sujeito realize seus projetos pessoais. Se colocarmos o Estado como o regulador dessa comunidade, é possível um fácil encaixe da relação entre liberdade e Estado. Só que o Estado não pode ocupar a mera posição de regulador de algo que existe pelo espírito, por mais que seja importante uma regulação entre indivíduos e suas trocas. Se fosse o caso da função primária do Estado como regulador, em algum momento da História ele poderia perder sua função. O papel do Estado parece ser mais profundo, como já afirmado, o garantidor da liberdade. E a liberdade também não parece se esgotar nesse ponto, como apenas um instrumento para o indivíduo alcançar seus fins particulares.

É nesse ponto que posso fazer uma investigação de outra característica de Hegel, em específico no que se entende pelo domínio do direito. O que significa dizer que a liberdade constitui a substância e o destino do direito como é apontado no parágrafo 4 dos *Princípios da filosofia do direito*?

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.

Se partirmos da ideia de que o espírito, relacionado à vida social, se atualiza como a vontade livre que tem consciência de si, que só pode existir compartilhada, o direito surge de maneira objetiva para expressar este espírito, daí que se pode dizer que o domínio do direito é o espírito em geral. Pois ele está no domínio da aplicação da vontade livre compartilhada. A vontade livre se torna o ponto de partida. Dado que ela já é em ato, e busca se atualizar no espírito, quando compartilhada. E nesse sentido, parece existir de forma implícita no conceito de liberdade a ideia de seu não ser, ou seja, ao compreender o que é a liberdade compreende-se a possibilidade de existir uma relação social no qual ela não exista, ou não esteja garantida. Uma diferenciação importante de se fazer nesse ponto é que, apesar de parecida

com o argumento contratualista, a visão de Hegel é diferente daquela dos contratualistas, pois estes últimos iniciam com o estado de natureza e a compreensão de uma liberdade negativa. Para Hegel, a liberdade só toma forma em comunidade, ou seja, não é possível argumentar a possibilidade de um estado de natureza. De tal forma que o direito não surge a partir de um contrato, mas sim, da compreensão da existência da liberdade dentro de uma comunidade.

Outro elemento que aponta para a constituição do direito pela liberdade é a passagem no parágrafo 49: “Não se pode falar de uma injustiça da natureza a propósito da desigual repartição da riqueza e da fortuna, pois a natureza, não sendo livre, não é justa nem injusta”. Esta afirmação é mais um demonstrativo para a liberdade ser uma condição do direito, e do próprio conceito de justiça. E, sendo a liberdade o fim do direito, ainda pelo parágrafo 49 há um indício de que exista um conflito com o conceito de igualdade. Sendo que “a igualdade é a identidade abstrata do intelecto; sobre ela se funda a mediocridade do espírito, sempre que se depara com a relação da unidade a uma diferença”. Não é objetivo deste artigo elaborar conceito de igualdade; por isso este ponto não será discutido. O que se destaca é que, para a liberdade existir enquanto tal é necessária uma particularização dos indivíduos, e, sendo esses indivíduos particularizados, serão desiguais, porém, livres. O que retorna o argumento da liberdade em um ponto inicial, se fundamenta nas relações contraditórias do indivíduo na sociedade, cada um buscando seu próprio fim.

Sendo o direito constituído pela liberdade, e somente por ela realizado, é garantidor de que os indivíduos possam exercer suas liberdades. Sua existência só pode ser justificada com a liberdade como fim. É constituído pela liberdade e, em sua aplicação prática, é pela possibilidade do não existir da liberdade que o direito possui seu fim, ou seja, garantir a continuidade da liberdade. E essa liberdade é entendida como o resultado da vontade livre compartilhada pelo espírito. Por isso se afirma que o direito é o império da liberdade realizada, especificamente, por ela ser a aplicação do espírito como vontade livre. É nesse ponto que a questão da aplicação prática do direito e da liberdade entra. Aqui existe o conceito geral de liberdade e do que é necessário para que seja aplicado. Contudo, como esse conceito se comportará em uma sociedade objetiva?

A moralidade objetiva e o Estado

Para continuar a exploração da relação do conceito de liberdade e Estado, o próximo momento é o de analisar a moral objetiva e o próprio Estado. É no começo da terceira parte, que Hegel se move para definir o que seria a moralidade objetiva.

A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si (HEGEL, 1997, p. 141, §142).

Para fazer a análise desse parágrafo, é necessário estruturar a investigação. Em um primeiro momento, está claro que a moralidade objetiva é definida como o conceito de liberdade, que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si. A questão que entra neste ponto é: O que significa o conceito de liberdade se tornar mundo real? Sendo a liberdade definida como o reconhecimento de estar inserida em uma comunidade, e essa comunidade reconhecer a relação de interdependência, e, por fim, a possibilidade de perseguir objetivos particulares dentro dessa comunidade, o mundo tornar-se real, e dependerá do tanto do sujeito como também da comunidade, e ambos se reconhecerem em seus papéis. É nesse momento de reconhecimento que se pode falar do fundamento em si e para si. Esta visão circular demonstra a relevância da liberdade como este fundamento. Ou seja, ela deve ser livre e, em sua ação, permanecer livre. Não se pode falar, então, de uma escolha livre que escravize em consequência. Aliada a essa questão existirá também a necessidade do saber e querer. Uma ação só é livre ao ser voluntária e se ter o conhecimento de todos os elementos envolvidos na ação, cujo último fim é a própria moral objetiva.

A moral objetiva, então, pode ser argumentada como uma ação livre que visa maximizar a liberdade do agente e da comunidade geral. Isso não quer dizer que essa definição deva ser tratada como uma fórmula para a ação moral, mas sim que a ação, enquanto moral visa em sua consequência aumentar a liberdade tanto para o agente quanto para a comunidade/sociedade em que ele está inserido. A moral objetiva, enquanto em si se faz natural. Ou seja, a ação por ela, livre, buscará naturalmente

aquela que maximizará a liberdade total. Reconheço que essa definição parece se aproximar demasiado do utilitarismo, que resultaria em um cálculo de liberdades. Apesar de não parecer ser possível contabilizar a liberdade, é necessário lembrar que a liberdade é a própria substância do agir. Dessa forma, buscará afastar-se de uma linguagem utilitarista.

É necessário retomar outro ponto da citação que é a “consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade”. Este conceito de consciência de si parece indicar de forma simples a percepção de identidade, desejos ou vontades. Mas, se fosse apenas esse o caso, o ser humano livre poderia ser reduzido ou limitado por uma ideia de natureza e instinto. O que contestaria com a afirmação no parágrafo 21:

A consciência de si que purifica o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim e o ergue àquela universalidade atua como pensamento que se estabelece na vontade. Eis o momento em que se torna evidente que a vontade só é verdadeira vontade como inteligência que pensa. O escravo não conhece a sua essência, a sua infinitude, a sua liberdade, não se conhece como essência e, portanto, não se conhece, não pensa (HEGEL, 1997, p. 25, §21).

Se ela purifica o objeto, não pode existir a presença de um instinto, uma naturalidade animal. É por essa ideia da consciência de si, ou seja, da compreensão do eu enquanto ser que pode se conhecer e conhecer suas condições particulares. É a partir desse autoentendimento que existe a possibilidade de liberdade. E tanto a liberdade como a consciência de si se entrelaçam e se tornam interdependentes. Por isso que o escravo não terá nem um nem o outro. Essa percepção de si passa pelos critérios da inteligência, do pensamento e da vontade livre.

Seria possível, então, afirmar que, em uma sociedade existirão pessoas que não são livres? A resposta seria que sim. Basta que algum indivíduo não atinja o nível de inteligência para a consciência de si. Naturalmente, esse sujeito não será capaz de ser livre e, naturalmente, não será capaz de fazer parte da moral objetiva. A solução para isso já foi construída: Se o fim do direito é a liberdade, uma de suas ações será justamente a de possibilitar que esses indivíduos-escravos entrem no processo de percepção de si/libertação, e de impedir que eles reduzam a liberdade geral. Observando possibilidades de ação concreta, é possível compreender melhor como a moral objetiva, com base em seus princípios estabelecidos, passa a tomar forma e realidade. Tal

realidade se assumindo na forma de Estado. “O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, p. 216, §257).

De forma resumida, o Estado é a realidade da liberdade. A moral objetiva se realiza na forma de Estado, que existe em si e para si, com consciência de si. Nesse primeiro momento, é possível pensá-lo como uma nova entidade autônoma, como se ele possuísse vontade própria, não independente dos indivíduos que a compõem, mas sim que se sobreponha às vontades individuais. É possível dizer que assim como o indivíduo não tem como saber se as células que o compõem possuem algum tipo de vontade, o mesmo poderia ser dito do estado enquanto uma espécie de organismo. Não necessariamente existe uma vida nesse organismo. Contudo, a percepção do Estado como autônomo, isto é, que não existe uma “cabeça” para coordenar seus movimentos, é possível conceber como a realidade da moral objetiva não é somente a soma de vontades individuais, mesmo que essas vontades individuais sejam livres.

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1997, p. 218, §258).

Nessa citação, é possível ver a ideia de que o Estado tem uma consciência de si particularizada e universalizada. Ou seja, a ideia de que o Estado está para o corpo, enquanto o indivíduo está para uma célula continua a tomar forma. Sendo ele o fim da liberdade, os sujeitos que o compõem têm, como seu dever, compô-lo. Não é necessário conciliar a liberdade com o Estado, uma vez que ele é um produto direto dela. Podem ser colocadas nesse ponto duas perguntas: O Estado é indiferente aos indivíduos que o compõem? e Como ficariam as liberdades particulares, se o dever do indivíduo livre é ser membro do Estado?

Talvez a primeira pergunta seja a de mais complexa resolução. Uma vez que ser membro do Estado já está posto como uma das características da

liberdade, o reconhecimento do outro, em uma escala elevada ao infinito, significa dizer que agir como membro do Estado é a expressão da liberdade de si, a forma racional e uma compreensão de que a ação que aumenta a liberdade geral é a ação de um membro desse estado, ou seja, a liberdade real só é possível nesse espaço, uma vez que, para alcançar os objetivos particulares de cada um, é necessária a colaboração dentro desse estado. Contudo, uma vez ele formado, seria possível que o Estado se tornasse indiferente aos objetivos particulares de cada um? E a resposta a isso é sim. A justificativa se coloca no ponto de que, se o Estado prejudica ou impede a realização de um projeto pessoal, é porque este está em desacordo com a moral objetiva. Nessa idealização do Estado, em que uma das funções é a de guardião da liberdade, se ele não cumpre seu papel é porque o que foi deixado fora não era liberdade de fato.

A confusão que inicia este artigo está justamente na visão contratualista da liberdade que percebe o Estado como um limitante de uma liberdade natural. Contudo, como diz Hegel:

ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também faz), e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as consequências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de ideia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos (HEGEL, 1997, p. 218, §258).

Parece existir tendência, ao se discutir a liberdade, de fundamentá-la, primeiramente, no caráter individual. Se a liberdade é particular em um nível elementar, as consequências serão que só será possível pensar a política como um limitante de uma liberdade negativa. O que, em seguida, fundamenta o contratualismo. Hegel, apesar de iniciar a investigação da liberdade no mesmo ponto, fundamenta o caráter da liberdade na

consciência de si do espírito. Ou seja, o fundamento inicial da liberdade está na relação dos indivíduos, na dialética e não em um atributo natural deles. A liberdade real, enquanto moral objetiva, só é possível na comunidade, ou no Estado. Só é possível na presença dos outros. Dessa forma, limitações ou proibições em primeiro lugar não seriam limitações da liberdade. Ações que estão fora da moral objetiva não seriam livres, uma vez que o impulso a estas ações se encontra em algum instinto animal ou irracional.

Quando o Estado se forma de maneira inversa, ou inadequada à moral objetiva, que é o que Hegel coloca ao mencionar os indivíduos que chegam ao poder, nós não teremos a formação de um Estado, mas sim a formação de algo que se pode chamar aqui de governo, ou até de um Estado totalitário: a tentativa da imposição da vontade individual em outros indivíduos, ou até mesmo a ação política com base na soma das vontades individuais. Nessa situação social, não poderá existir liberdade. As leis seriam fundamentadas em desejos ou paixões humanas. O sistema inteiro seria capaz de promover os mais horríveis e cruéis acontecimentos, como fala Hegel. Nesse sistema político em específico, não existirá liberdade, uma vez que ela é a matéria para o Estado.

Considerações finais

Ao discutir a constituição do Estado e de sua relação com a liberdade, Hegel rompe a dimensão contratualista. Deixa de existir uma rivalidade entre estes dois conceitos, para que se tornem interdependentes. Quando a liberdade deixa de ser definida como sua versão negativa, ou seja, poder-se fazer o que se “quer”, ou um desprendimento das determinações internas e externas. A liberdade toma um caráter de realização de si e não de condição para a escolha. Liberdade, então, é a possibilidade da realização de projetos pessoais (que tem como fundamento a consciência de si) dentro de um sistema social. Ou seja, a liberdade por definição já leva em conta a existência de outros indivíduos igualmente livres. Esta igualdade, inclusive, termina no conceito de liberdade, já que estes indivíduos serão diferentes por natureza. Podendo ser em características pessoais como inteligência ou força, mas também na constituição de quem são, e como irão buscar se realizar como indivíduos. Essa diferença natural (uma vez que a natureza não é justa ou injusta) possibilita um ambiente contraditório. E é nessa contraditoriedade

que se funda o aspecto social da liberdade, uma vez que os indivíduos serão levados a buscar uma colaboração com fins diferentes em mente, mas ainda uma colaboração. Esta troca entre os indivíduos, quando estruturada pela moral, terá como fim último a maximização da liberdade dos indivíduos e do ambiente social. Ou seja, enquanto cada indivíduo tiver consciência de si, e buscar realizar seus projetos particulares, o resultado será essa realização da liberdade.

Sendo esse processo o meio em que indivíduos acabam se reunindo em grupos sociais, o direito se forma com esta matéria, mas com o fim de manter o ganho de liberdade que essa reunião social permite. Hegel não é ingênuo a ponto de pensar que os seres humanos irão sempre agir pela moral, e buscar um resultado que maximize a liberdade de ambas as partes. Ou seja, sabendo disso, o recurso do direito toma forma como uma consequência natural, uma vez que o desenvolvimento social não é instantâneo. O mesmo acontecerá com o Estado, que uma vez que esses grupos sociais aumentem de tamanho, uma nova entidade é gerada. Não existe uma criação, um processo. Essa descrição está mais estabelecida na lógica que se segue para demonstrar o Estado. Ele é. O uso da palavra *geração* está mais ligado a um sentido explicativo do conceito da realidade externa. O Estado é a liberdade em ato. Enquanto se fala dela conceitualmente, eles aparecem separados. Mas, uma vez que a liberdade se realiza, ela se realiza na forma de Estado. O direito, o Estado e a liberdade estão ligados e muito próximos. Suas diferenças aparentam ser mais no ângulo em que os analisamos, não no que de fato são. Seriam faces diferentes de um mesmo elemento.

É dessa forma que se rompe a tradição contratualista. É claro que ainda se fala do Estado em um sentido ideal; o que deveria ser, não o que é. No decorrer do livro, Hegel se refere às questões mais práticas do Estado em si próprio. Contudo, essas questões não são objeto deste artigo, uma vez que o que se buscava era entender a relação entre liberdade e Estado. O que se pode perceber é que o Estado é o fim da liberdade humana. Existe um movimento em direção a ele com fim. Um fim que nunca se alcançaria de fato pela complexidade da vida humana, e de que esta vida não está, naturalmente, atrelada à dimensão da moralidade objetiva. Poder-se-ia usar a figura das retas assíntotas da matemática, que avançam ao infinito, mas nunca tocam o eixo pelo qual avançam. Assim é a relação do Estado e da liberdade, um fim a ser perseguido, mas que nunca será alcançado.

Referências

BAUMANN, C. Irrationality and egoism in Hegel's account of right. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 26, n. 6, p. 1132-1152, 2018.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REDDING, P. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2020.

SCHINDLER, D. C. The free will which wills the free will: On marriage as a paradigm of freedom in Hegel's philosophy of right. **The Owl of Minerva**, n. 44, 2012.

Razão prática e os imperativos em Kant

Fabricao dos Santos Vieira*

Introdução

Quase no final da *Crítica da razão pura*, Kant ensaia uma classificação, que remete para uma espécie de síntese de todo seu itinerário na obra. Para tanto, Kant refere que a filosofia da razão pura pode ser uma propedêutica, quando está preocupada com todos os conhecimentos puros *a priori* e, neste caso, ele chama de crítica, ou, por outro lado, a pretensão pode ser sistemática, visando organizar todo o conhecimento filosófico, ou seja, englobando tanto o verdadeiro quanto o aparente e, neste caso, ele enfatiza que estamos diante da Metafísica. Ao se tratar desta última, podemos dividi-la em uso especulativo, quando é a metafísica da natureza, ou em uso prático da razão pura, quando ele dá a denominação de metafísica dos costumes. A primeira está preocupada com todos os conceitos que se referem ao conhecimento teórico de todas as coisas; já a segunda está voltada aos princípios que a determinam *a priori* e tornem necessários o fazer e o deixar de fazer.¹ Parece ser correto dizer que Kant, ao construir sua crítica, percorre o caminho do conhecimento, tentando revelar os princípios *a priori*, mas também construiu sua metafísica, tentando formar um sistema da razão pura. Nesse aspecto, é importante o traçado dado pelo autor à metafísica dos costumes, justamente para enfrentar a questão da moralidade, na construção de um substrato deontológico para o agir humano.

1 A proposta ético-kantiana

Na referência à filosofia prática, como regra do comportamento no que corresponde ao livre-arbítrio, em que não entra em jogo o conhecimento, mas a liberdade se torna relevante investigar a fundação da ética proposta por Kant. Semelhantemente ao campo teórico, no campo prático, a objetividade apenas é possível mediante sua vinculação ao sujeito. Assim, a origem da moral liga-se à autonomia, na autoposição da vontade. Com isso, é correto

* Doutorando em Filosofia no PPGFIL-UCS.

¹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 172-173.

dizer que a autonomia equivale à liberdade. O aspecto característico da proposta kantiana reside na constatação de que existe apenas uma razão, que funciona no prático ou no teórico, isto é, a razão prática não é uma razão distinta da razão teórica.

No dizer de Höffe, “a razão prática significa a capacidade de eleger a própria ação independentemente das motivações, os impulsos, as necessidades e as paixões sensíveis, das sensações de agrado e desagrado”.²

Kant enfatiza a importância da liberdade já no final de sua *Crítica da razão pura*, quando refere que “prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade”. Neste contexto, apesar da pretensão de aproximar o uso prático e o uso teórico da razão, Kant insiste na sua separação:

Todos os conceitos práticos têm a ver com os objetos do agrado ou do desagado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente como objetos do nosso sentimento. Entretanto, visto que esta não é uma capacidade de representação das coisas, mas já fora da inteira capacidade cognitiva, assim todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou desprazer e, portanto, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*.³

Como a manifestação do sentimento, segundo Kant, não integra a nossa faculdade cognitiva, há uma clara inclinação de separar a filosofia teórica da filosofia prática. Embora ele pretenda separar o conhecimento e da prática, em alguns momentos ambos se aproximam e se relacionam. Kant menciona a existência de um elemento de ligação entre a teoria e a prática. Por mais abrangente que seja a teoria, a saber, “ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um ato da faculdade de julgar, mediante a qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra”,⁴ fica clara a associação entre o conhecimento que o sujeito vai adquirindo na sua vida e a aplicação prática da regra aprendida, respeitando os contornos peculiares do caso concreto.

A ideia da prática assim delineada leva Kant a formular seu conceito de razão prática como “a representação de um objeto como um efeito possível

² HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986. p. 159.

³ KANT, *op. cit.*, p. 475.

⁴ KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 57.

pela liberdade”.⁵ A liberdade acaba sendo um ingrediente fundamental para a constituição da razão prática, na medida em que proporciona a opção da atitude a ser observada em relação a determinado objeto. Para tanto, adverte que os únicos objetos da razão prática são os de bom e mau, possibilitando a busca como algo necessário pelo primeiro e recusando o objeto em relação ao segundo.⁶

Para efeito comparativo, a razão prática em Aristóteles estava vinculada ao justo meio, ou seja, a concepção teleológica encontrava-se colocada numa perspectiva do fim buscado, aquela apontava caminhos para a obtenção deste. Já em Kant, a razão prática recebe outro contorno, pois a perspectiva é deontológica, e em que a liberdade volta-se à obtenção de determinado bem, como se verá, a moralidade.

Kant deixa bem clara a origem da sua concepção acerca da razão prática,⁷ quando enfatiza que apenas o ser racional tem condições de atuar segundo a representação das leis, seguindo princípios, ou seja, em última análise, atendendo aos reclamos de sua vontade. Dentro desse arcabouço, lança uma característica fundamental da razão prática: “como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”.⁸ Resta destacada a racionalidade humana que atua em conjunto com a vontade. Kant aproxima, assim, *ratio* e *voluntas*, porque, no caso dos seres humanos, pode-se dizer que a vontade não é determinada pela razão, mas apenas determinável por ela, e as leis práticas são imperativos, isto é, proposições que expressam um dever-ser. Com isso, está apresentada a perspectiva deontológica da proposta de Kant sobre a razão prática. De certo modo, a razão prática opera como uma síntese que congrega a autocompreensão do ser humano como um ser autolegisador e livre.

Para o pleno desenvolvimento da relação entre razão e vontade, Kant especifica o chamado homem prático, como alguém submetido a certos deveres, iluminado pelas projeções da experiência, o que corresponde a um aprendizado contínuo. Vale dizer, a capacidade para unir a teoria à prática, “pois, toda esta experiência de nada lhe serve para se subtrair à prescrição da

⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 195.

⁶ *Ibidem*, p. 197.

⁷ AUBENQUE. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 301.

⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 123.

teoria, mas pode quando muito, ensinar-lhe apenas o modo de poder realizar melhor e mais universalmente, se ela se aceitou nos seus princípios”.⁹ A análise da proposta kantiana permite concluir que apenas a formulação dos princípios interessa, na sua construção da razão prática pura, pouco se interessando pelos aspectos pragmáticos.

A argumentação prática, portanto, tomando em consideração os aspectos apontados, busca, inicialmente, identificar as possíveis metas a serem alcançadas. Num segundo momento, o ser humano reúne razão e emoção, a fim de alicerçá-las em suficiente interesse ou força de vontade. Por fim, num terceiro estágio, a argumentação prática busca identificar os princípios que possam efetivamente contribuir para a implementação das metas inicialmente planejadas.

Para dar conta desses aspectos, Kant procura responder, na *Crítica da razão prática* aos seguintes questionamentos: O que o ser humano deve fazer? E o que lhe é permitido crer? Subjacente a estas interrogações, inevitavelmente é necessário responder também, ainda: Que é o homem?¹⁰ A busca empreendida está lastreada na perspectiva deontológica, pois se buscam diretivas para a conduta moral do homem.

Na *Crítica da razão pura*, verifica-se que Kant pretendia separar e delimitar o conhecimento, deixando-o dentro de limites humanamente alcançáveis. Na *Crítica da razão prática*, a preocupação de Kant está voltada aos fundamentos determinantes da vontade, que é entendida como “uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos, isto é, de determinar a sua causalidade”.¹¹ A intermediação da vontade será responsável pela produção de objetos que sejam fidedignos às representações ou determinar à própria vontade a sua elaboração. Em vista disso, Kant refere, no prefácio à *Crítica da razão pura*, que adota esta denominação ao invés de “crítica da razão prática pura”, pois seu objetivo é comprovar “que há uma razão prática pura e, em vista disso, critica toda a sua faculdade prática”.¹²

⁹ KANT, *op. cit.*, 1995, p. 72.

¹⁰ STEIN, Ernildo. **Uma breve introdução à filosofia**. Ijuí: Ed. da Unijuí, p. 150.

¹¹ KANT, *op. cit.*, 2003, p. 55, 57.

¹² *Ibidem*, p. 3.

Kant pretende mostrar aquilo que chama de o “fato da razão”, o qual corresponde à demonstração de que existe uma razão prática pura e que ela está localizada em nosso pensamento, sentimento e na nossa conduta. Isto equivale a dizer: “o objetivo da segunda Crítica é mostrar que a razão pura pode ser prática e pode determinar diretamente nossa vontade”.¹³ A ideia de autonomia da vontade está sublinhada na proposta de Kant, quando menciona, na introdução, que

a Crítica da razão prática em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade. O uso da razão pura, se se concluir que uma tal razão existe, é unicamente imanente; o uso empiricamente condicionado, que se arroga ao domínio absoluto, é, ao contrário, transcendente e manifesta-se em pretensões e mandamentos que excedem totalmente seu domínio, que consiste precisamente na relação inversa do que podia ter sido dito sobre a razão pura no uso especulativo.¹⁴

A aproximação da razão e da vontade, como já mencionado, não está alicerçada na compreensão de circunstâncias empíricas. Ao contrário, tal concepção nasce no próprio ser humano como fruto da perspectivação da sua autonomia expressa na liberdade. Isto significa dizer que o conhecimento prático é aquele fundado em determinantes vinculadas à vontade, ou seja, sua universalidade e objetividade são válidas independentemente de condições subjetivas e contingentes, posto que necessitam apenas de pressuporem-se a si mesmas.¹⁵

A liberdade é considerada por Kant como destino final do gênero humano, que deverá estar focada na realização da perfeição moral. Assim sendo, a liberdade acaba sendo uma propriedade do ser racional, que apenas se revela nas relações morais práticas.¹⁶ Por tais aspectos, liberdade deve ser entendida como

a faculdade de iniciar por si mesmo um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma

¹³ RAWLS, John. **Lecciones sobre la historia de la filosofia moral**. Barcelona: Paidós, 2001. p. 59.

¹⁴ KANT, *op. cit.*, 2003, p. 59.

¹⁵ *Ibidem*, p. 71.

¹⁶ CASTILLO, Monique. Kant. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. p. 7.

outra causa que a determinou quanto ao tempo. Neste significado a liberdade é uma ideia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência; [...] A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio da coerção por impulsos da sensibilidade.¹⁷

A liberdade, portanto, está intimamente ligada à racionalidade humana de perceber por si as circunstâncias dos fenômenos, sem a interferência da experiência. Isto também significa a ausência de qualquer impulso exterior para a configuração da liberdade. Assim, é correto referir que o ser humano é o autor *a priori* de suas ações. Como um ser racional, ele pertence ao mundo inteligível, isto é, o mundo da razão. Consequentemente, o ser humano dispõe de uma causalidade apriorística da vontade, necessariamente como livre. Tal constatação remete à seguinte conclusão: a “liberdade é a condição necessária da autonomia e, com isso, da lei moral como determinação prático-apriorística de uma vontade racional”.¹⁸ A liberdade surge como a possibilidade de construção da autonomia, que é o terreno fértil para o exercício da vontade.

A participação da autonomia na concepção do homem é fundamental para o desenvolvimento da vontade: “autonomia da vontade e aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)”.¹⁹ O homem é um ente dotado de razão e, em função dela, será capaz de aperfeiçoar a chamada boa vontade, ou seja, a vontade que mostra o caminho para o cumprimento do dever moral, isto é, a regra que o próprio homem cria para si mesmo. Essa boa vontade indica ao homem os fins a serem perseguidos, porque moralmente corretos. Com isso, ela aponta para determinados limites de atuação e, ao mesmo tempo, é responsável para dar um sentido à vida humana.²⁰ Esse delineamento da boa vontade também aponta para a justificativa da dignidade do homem, que não tem preço, mas seu valor é absoluto.

O princípio da autonomia exprime “a identidade na diferença entre a vontade e a lei universal da moralidade na medida em que a vontade, na

¹⁷ KANT, *op. cit.*, 1999, p. 338-339.

¹⁸ NIQUET, Marcelo. **Teoria realista da moral**. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. p. 40.

¹⁹ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 144.

²⁰ RAWLS, *op. cit.*, p. 170-171.

passagem da máxima ao imperativo categórico, torna-se legisladora universal”.²¹ Kant, ao estudar os princípios da moralidade entendidos como pura filosofia prática ou como a *Metafísica dos Costumes*, refere que eles são totalmente *a priori*, livres de todo elemento empírico. Com isso, está dizendo que “os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir par si mesmos a priori, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional”.²² Isso aponta claramente para o caráter universal, embora os conceitos morais estejam, segundo Kant, separados do conhecimento empírico, puramente contingente.

Kant indica que as proposições fundamentais da razão prática pura “são proposições que contém uma determinação universal da vontade, ‘determinação’ que tem sob si diversas regras práticas”.²³ A partir desse ponto, separa-se uma concepção subjetiva de uma objetiva: “Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional”.²⁴

Tem-se, com isso, a síntese do subjetivo com o objetivo, pois, no momento em que uma condição é considerada válida para o sujeito, de tal modo que também o seja para os demais, temos o surgimento da lei fundamental da razão prática pura. Aproximando-se um pouco mais da citada distinção, é correto mencionar que as proposições ou máximas são preceitos da habilidade e originam os imperativos hipotéticos; já as proposições objetivas ou leis práticas indicam aquilo que Kant chama de imperativo categórico.

2 A formulação dos imperativos

A formulação dos imperativos é permeada pela razão prática, que corresponde à característica do homem agir mediante a representação de leis, ou seja, a partir de princípios. Como o ser humano tem a capacidade de

²¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 83.

²² KANT, *op. cit.*, 1980, p. 122.

²³ KANT, *op. cit.*, 2003, p. 65.

²⁴ *Idem.*

determinar a vontade, a razão dá origem à razão prática.²⁵ Os mencionados princípios são oriundos da razão, possibilitando dizer, portanto, que “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal que chamamos de lei moral”.²⁶ Nesse contexto, surge a noção dos imperativos que são necessários objetiva e subjetivamente contingentes, ou seja:

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo de dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la.²⁷

Os imperativos estabelecem o dever para o ser humano observar na sua conduta. Eles são subjetivamente contingentes, pois dependem de uma leitura pessoal na aplicação ao caso concreto. Trata-se de uma sugestão, que vai além de um mero conselho, não chegam a ser ordens, mas deveres que a razão humana considera como importantes. Neste nível, a racionalidade humana estará em condições de avaliar sua observância ou não. O dever que acompanha a ideia de imperativo é concebido por Kant da seguinte forma: “o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas na sua máxima subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei”.²⁸

E, como uma espécie de intermediação, “o imperativo, pois, apenas intervém para preencher, ou tentar preencher, a distância entre o que a razão objetivamente reconhece como necessário e as disposições subjetivas da vontade”.²⁹ O imperativo aponta para uma equação entre a vontade do sujeito e a obediência ao dever. Com isso, resta sublinhado o caráter eminentemente humano dos imperativos, pois apontam e indicam, mas permitem opção para a atuação concreta.

²⁵ AUBENQUE, *op. cit.*, p. 301.

²⁶ KANT, *op. cit.*, 2003, p. 107.

²⁷ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 124.

²⁸ KANT, *op. cit.*, 2003, p. 283.

²⁹ AUBENQUE, *op. cit.*, p. 302.

Os imperativos categóricos representam a ação objetivamente necessária nela mesma, sem relação com um fim diferente dela mesma. Portanto, “seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer *outra finalidade*”.³⁰ Essa categoria de imperativo alicerça-se no princípio apoditicamente prático, que designa, portanto, o imperativo da moralidade, pois “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado”.³¹ Aparece claramente uma despreocupação com o fim, pois o imperativo categórico é a expressão do dever moral que o ser humano deverá observar, desconsiderando qualquer perspectiva teleológica. Kant deixa claro, com esta apresentação, que seu foco é o aspecto meramente formal, com independência da ação propriamente dita. O imperativo categórico completa-se em si mesmo, podendo dizer-se que é um enunciado determinativo, mas que abandona a ordem no momento da sua execução. Dito diferentemente, o imperativo categórico expressa um mandamento, que deve ser seguido, mas sua imperatividade termina aí, ou seja, não vai verificar se o objetivo previamente concebido é efetivamente realizado pelo destinatário.

Kant apresenta várias fórmulas do imperativo categórico. A primeira, e talvez a mais relevante, é aquela que formula a lei universal, a saber, a lei fundamental da razão prática pura: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.³² Trata-se da verdadeira formulação genérica da razão prática pura, ou seja, uma razão prática que, embora dependa do ser humano e de sua vontade, é independente da prática efetiva. Esta é a concepção da razão prática pura, uma razão que está preocupada com o comportamento, mas, ao mesmo tempo, com ele não cria interfaces. Isso é confirmado da seguinte maneira: deve-se simplesmente proceder de certa maneira; logo a regra prática é incondicionada, por conseguinte representada *a priori* como proposição categoricamente prática. Esta regra prática, portanto, transforma-se em lei para a vontade, posto que a razão aqui é alçada ao papel de legisladora.

³⁰ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 124-125.

³¹ *Ibidem*, p. 126.

³² KANT, *op. cit.*, 2003, p. 103.

Em função disso, Kant explicita melhor a sua fórmula: “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada pela simples forma da lei, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas”.³³ Aqui surge o arcabouço da crítica da razão prática, pois Kant pretende criticá-la, no sentido de fazer a separação dela com a experiência, o mundo empírico. A proposta está justamente apontando para uma vontade pura que se comanda e que se dá à lei mediante a autolegislação, sem a necessária vinculação com o viver fático. O objetivo do imperativo apresentado é mostrar a melhor atuação para o bem da lei como tal. Trata-se de um princípio incondicionado da razão prática pura, representando um princípio da boa ação em si, mostrando que o ser humano, portador de uma racionalidade que não é perfeita, deveria obedecer àquela lei, preservando o individual como o ponto de partida para o delineamento da lei de caráter universal.

Dentro do contexto dessa formulação de uma lei universal, Kant formula uma derivação do citado imperativo categórico: “age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza”.³⁴ Ocorre o destaque da perspectiva da ideia de fim, mas não se trata de uma ação dirigida especificamente a um fim determinado, ou seja, Kant enfatiza que deveremos agir dentro da linha da natureza racional, da qual somos titulares. O agir significa um olhar para nós mesmos, mas também para os outros homens que estão conosco.

O contexto assim aberto permite a Kant melhorar a sua formulação mediante a explicitação da questão relativa ao fim em si mesmo da natureza racional: “o fundamento deste princípio é: a natureza racional existe como um fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente à sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjetivo das ações humanas”.³⁵ O olhar para a natureza racional do homem permite perceber a questão teleológica, independentemente de outra ação concreta. Tudo indica que a natureza racional do homem é um fim, a partir do qual se formulam os fins das ações desenvolvidas.

³⁴ *Ibidem*, p. 105.

³⁴ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 142.

³⁵ *Ibidem*, p. 135.

Esse é o pano de fundo que permite a fórmula do fim em si mesmo: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.³⁶ A humanidade representa aqui a própria condição racional do homem, ou seja, a capacidade racional do ser humano. Resta apontada a dignidade do homem, que aponta para o caráter de que o homem não é uma coisa ou um objeto que possa ser simplesmente colocada como um fim a ser perseguido.³⁷ Kant sublinha que o princípio da humanidade não poderá ser alcançado pela experiência pelo caráter de sua universalidade, pois se aplica a todos os homens, e assim não haveria experiência possível para dimensionar esta amplitude. Além disso, a humanidade não poderá ser representada como um fim determinado (a perspectiva subjetiva), como se fosse um simples objeto de que fazemos para nós como um fim. O ângulo de enfoque deverá ser o objetivo, isto é, “sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve construir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura”.³⁸

Para viabilizar esta busca e constatação da humanidade como fim em si mesmo, Kant propõe a fórmula da autonomia nos seguintes termos: age “só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”.³⁹

A formulação do imperativo da autonomia está em sintonia com a lei fundamental da razão prática apresentada anteriormente. Existe, entretanto, uma diferença entre as duas formulações: a fórmula da lei universal contempla a situação moral “desde o ponto de vista do agente, e nos consideramos a nós mesmos e as outras pessoas como afetadas por nossa ação e, portanto, como passivos”.⁴⁰ Esta formulação kantiana propõe que o agente desenvolva ações que possam também servir de modelo para a atuação de outros seres humanos. Já na fórmula da autonomia, o ponto de vista ainda é voltado para o agente, mas agora “considerando o agente não

³⁶ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 135.

³⁷ *Ibidem*, p. 140.

³⁸ *Ibidem*, p. 136-137.

³⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁰ RAWLS, *op. cit.*, p. 219.

como alguém sujeito ao imperativo categórico senão como alguém que, por assim dizer, legisla exigências morais”.⁴¹

Kant, ao propor a fórmula da autonomia, assenta no próprio homem racional o fundamento da sua legislação moral, como aspecto característico da moralidade. O homem como um ser que tem e busca o respeito por sua dignidade é alçado ao centro incondicional da proposta moral. Assim, a autonomia representa “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”.⁴² A razão prática pura surge como a origem do citado imperativo categórico, aspecto que exclui integralmente a ideia de interesse, pois referir a autonomia de um querer moral significa afirmar o seu afastamento de qualquer interesse.

A junção de alguns pressupostos expressos nos diversos imperativos estudados permite dizer que a vontade racional do homem se apresenta como autolegisladora, e ele mesmo é considerado um fim em si mesmo. Com isso, Kant apresenta a chamada fórmula do reino dos fins: “age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível”.⁴³ Aqui Kant apresenta a sua concepção universal de conjunto dos homens igualmente portadores de vontade racional e, portanto, da capacidade autolegisladora moral. A formação do reino ocorre a partir do momento em que cada homem, na sua concepção de um fim em si mesmo, se junta a outros, com igualdade de características. Por esta fórmula a cada ente racional é ordenado olhar sobre ele mesmo como o legislador de leis universais por suas máximas, e adotar este ponto de vista para o propósito de criticar a si mesmo e suas ações.

Surge a proposta de crítica, talvez melhor de autocrítica sobre a legislação produzida individualmente pelo homem. Quer dizer, o legislador deverá fazer a compatibilização de suas regras ao conjunto das regras dos demais, visando à criação de um conjunto harmônico, que receberá o nome de reino.

A segunda categoria dos imperativos é chamada por Kant como os imperativos hipotéticos. Têm como objetivo a ação boa como meio, ou seja, “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se

⁴¹ *Idem.*

⁴² KANT, *op. cit.*, 1980, p. 141.

⁴³ *Ibidem*, p. 143.

queira)”.⁴⁴ O fim para o qual ordenam os imperativos hipotéticos pode ser possível ou real. Se for possível, dá origem ao chamado princípio problematicamente prático, representando os imperativos da habilidade. Se for real, origina o princípio assertoricamente prático, que gera os imperativos da prudência. Verificam-se, portanto, que os imperativos hipotéticos são responsáveis pela escolha dos meios para a implementação do fim almejado.

A habilidade, como uma das formas de expressão do imperativo hipotético, caracteriza-se pela sua despreocupação com o fim a ser alcançado. O que interessa é apenas a técnica – como meio – para atingir determinado fim. Dito de outro modo, o que interessa é aquilo que deverá ser feito para a implementação do fim. Portanto, a habilidade é uma aptidão voltada ao meio: “se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se *tem* de fazer para alcançá-la”.⁴⁵ Esta ideia também já surgiu em Aristóteles. Assim, é correto dizer que Kant e Aristóteles concordam em afirmar que a habilidade está voltada exclusivamente ao aspecto de meio para a consecução de um determinado fim, que ocupa um plano secundário.

A prudência também representa uma forma de habilidade, mas na escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, que corresponde ao fim da ação. É aqui também que cada homem decide se poderá desencadear o meio sozinho, ou se precisará da ajuda de outrem. Embora os chamados imperativos prudenciais também estejam voltados a uma espécie de prescrição quanto aos meios que o homem deve observar para alcançar determinado fim, Kant prefere rotulá-los simplesmente de conselhos. A argumentação nesse sentido enfatiza que é muito fácil a construção de um conceito de felicidade, mas a sua concretização é algo muito diferente. A particular racionalidade que envolve a prudência indica um inseguro guia para a felicidade. A insegurança do imperativo hipotético assim delineado prende-se ao seu caráter eminentemente contingente, pois vinculado às circunstâncias peculiares que o homem se encontra em determinado momento de sua vida, não podendo, por isso, ser associado ao caráter incondicionado do imperativo categórico. Esse contexto permite a seguinte constatação:

⁴⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁴⁵ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 125.

A aplicação de máximas éticas careceria, no entanto, da ajuda de uma faculdade (ética) de julgar, falando aristotelicamente: careceria da *phronesis*, que é uma tarefa ético hermenêutica, pela qual Kant, por diversos motivos, muito pouco se interessou.⁴⁶

O imperativo categórico melhor se amolda à proposta da ética kantiana, pois ela deveria ser transcendental, ou seja, anterior à experiência. A prudência é exatamente o contrário; está lastreada na experiência da vida, que justamente auxilia a indicar o melhor caminho a seguir para a implementação do meio e para a obtenção do fim.

Ao se estudarem alguns aspectos da contribuição de Aristóteles, apresentou-se a distinção entre a prudência de Aristóteles e a prudência estoica. Pelos aspectos vistos em relação à prudência de Kant, poder-se-ia dizer que a sua fonte está na perspectiva dos estoicos: para estes, a *phronesis* era considerada a ciência das coisas, que deveriam ser feitas e daquelas que não deveriam ser feitas. Já Aristóteles via a *phronesis* como uma disposição prática que acompanha o homem na sua decisão sobre o que é bom ou mau. Ora, como já se viu, apenas poderemos deliberar sobre o contingente; já a ciência diz respeito ao necessário, que não permite deliberação. Logo, por esse raciocínio a prudência kantiana está vinculada à perspectiva dos estoicos, dada sua oposição ao contingente.

Apesar dessa conclusão, ao se examinarem alguns aspectos iniciais lançados na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant parece que também se inspirou em algumas ideias de Aristóteles: a chamada “boa vontade” é a única coisa que pode ser considerada boa sem limitação neste mundo. A moderação nas emoções e paixões, o autodomínio e a calma reflexão, não é somente boa, mas falta ainda muito para podermos declará-la boa sem reserva.

Apesar dessa caracterização, Kant adverte que tanto emoções quanto paixões? podem ser muito más, se não forem acompanhadas por “boa vontade”.⁴⁷ Ao não atribuir valor incondicionado às referidas características pessoais humanas, Kant interpreta a prudência estoica “como uma simples qualidade da inteligência”, não a relacionando com a prudência. Com isso, Kant se afasta da prudência estoica (que é considerada uma das quatro

⁴⁶ GÜNTHER, Klaus. **Teoria da argumentação no direito e na moral**. São Paulo: Landy, 2004. p. 253.

⁴⁷ KANT, *op. cit.*, 1980, p. 109.

virtudes cardeais de Cícero, ligadas ao *honestum*, a saber: a prudência, a justiça, a coragem e a temperança), mas se aproxima da “virtude dianoética de Aristóteles”.⁴⁸

Kant separa a prudência de qualquer aproximação com a moral. Tal aspecto já é deixado claro em pelo menos dois momentos da *Crítica da razão pura*: a doutrina da prudência tem o objetivo de unificar todos os fins que nos são impostos por nossas inclinações, tendo em vista a obtenção da felicidade, além da coordenação dos meios para alcançá-la. Neste caso, a razão fornece leis pragmáticas, fundadas na liberdade do comportamento para a obtenção dos fins que os sentidos recomendam para nós. Por outro lado, tais leis não poderão fornecer-nos nenhum dado *a priori* e são, portanto, diferentes das leis morais, que comandam de modo absoluto e não são empiricamente condicionadas. Kant assim distingue a regra da prudência – que ele também denomina de pragmática, fundamentada em princípios empíricos e aconselha “o que devemos fazer se pretendemos participar da felicidade” – da lei da moralidade, também chamada de moral, que considera apenas “a liberdade de um ente racional em geral e as condições necessárias unicamente sob as quais esta mesma liberdade harmoniza com a distribuição da felicidade segundo princípios. Para tanto, a lei da moralidade ordena como devemos comportar-nos para tão-somente nos tornarmos dignos da felicidade”.⁴⁹

3 Considerações finais

Esse conjunto de detalhes fundamenta a distinção entre as duas críticas: na *Crítica da razão prática* a crítica está direcionada ao exame dos usos da razão prática, na medida em que está vinculada a fatores empíricos e condicionados, sendo, portanto, incapaz de fornecer à vontade um fundamento para seu agir sob a lei moral incondicionada. Com isso, resta especificado que o caminho seguido na *Crítica da razão pura* procede da sensibilidade aos conceitos e aos princípios; já na *Crítica da razão prática*, “passa-se dos princípios aos conceitos e, finalmente, aos sentidos”.⁵⁰ No primeiro itinerário, os sentidos levam à formulação de máximas que ordenam; no segundo percurso, as proposições fundamentais indicam determinados caminhos para os sentidos utilizarem na sua atuação prática.

⁴⁸ AUBENQUE, *op. cit.*, p. 311.

⁴⁹ KANT, *op. cit.*, 1999, p. 476.

⁵⁰ VAZ, *op. cit.*, p. 85.

Pelos aspectos vistos, fica sublinhada a ética kantiana, que é uma proposta com os contornos da ética moderna, como uma ética do dever; em oposição à ética clássica, que foi uma ética da eudaimonia. A ideia de um saber prudencial, que caracteriza um homem virtuoso e feliz é exatamente contrária à perspectiva da modernidade, em que o sujeito é reduzido a não ser mais do que pura e simples possibilidade dessa objetividade. A neutralidade axiológica desse saber científico coloca a ação humana numa certa escala de produção como qualquer outro fenômeno, a saber, cientificamente determinável e tecnicamente passível de construção ou, ao contrário, a de ser uma ilha de indeterminação e arbítrio.

Referências

ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane (org.). **Dicionário de cultura jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

CASTILLO, Monique. Kant. *In*: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da argumentação no direito e na moral**. São Paulo: Landy, 2004.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986.

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

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

NIQUET, Marcelo. **Teoria realista da moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MORRINSON, Wayne. **Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. **Lecciones sobre la historia de la filosofia moral**. Barcelona: Paidós, 2001.

STEIN, Ernildo. **Uma breve introdução à filosofia**. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e direito**. São Paulo: Loyola, 2002.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

O aprisionamento de Kant pelos ídolos de Bacon na formulação do direito conjugal

Léo Spagnolo*

O objetivo aqui é estabelecer um diálogo crítico com o pensamento de Immanuel Kant na *Metafísica dos Costumes*, mais especificamente quanto à sua doutrina universal do direito, no que diz respeito ao direito privado, adentrando mais fundo no conceito de direito de sociedade doméstica e inferindo exclusivamente na formulação do direito matrimonial estabelecido por ele. Esse conceito de Kant, com relação ao contrato matrimonial (*casamento*), será posto à prova quando forem expostos ao pensamento Francis Bacon e seus quatro ídolos, que representam ilusões que tendem a criar uma nuvem ao redor do pensamento humano, quando são ignorados durante o nascimento de qualquer conhecimento humano.

Mesmo Kant, que foi um filósofo racionalista, que buscava o conhecimento através da razão, não pode deixar de considerar que os empiristas trouxeram grandes avanços em diversas áreas de estudo, principalmente na científica. Bacon, considerado o principal formador da ciência moderna, era um empirista que buscava o conhecimento através da elaboração de métodos científicos, em que a experiência é a única forma segura de se obter o verdadeiro conhecimento sobre todas as coisas. Mas a intersecção entre estes ditos opostos, na elaboração de seus estudos, irá ficar evidente assim que abordarmos os ídolos da tribo, da caverna, do foro e do teatro.

Antes de qualquer coisa, temos que deixar claro o que seriam esses ídolos e qual seu papel na formulação do pensamento e do conhecimento humano. Em sua busca por conhecimento e no decorrer de suas experiências empiristas, Bacon identificou certos obstáculos na mente humana, para se chegar ao dito real conhecimento. Desta forma, o reconhecimento da verdade está ligado diretamente à formação de noções e axiomas derivados da verdadeira indução, e que, por sua vez, impedem que os ídolos influenciem ou obstruam o pensamento humano sobre o conhecimento.

* Doutorando em Filosofia no PPGFIL-UCS.

As *ilusões* e as falsas noções que tomaram os intelectos dos homens no passado e estão agora profundamente enraizadas neles não só bloqueiam as mentes, de modo que a verdade não consegue obter acesso a ela, mas, mesmo quando o acesso é obtido e permitido, elas, mais uma vez e mesmo em meio à renovação das ciências, oferecem resistência e causam prejuízos, a menos que os homens estejam prevenidos e se armem contra elas, tanto quanto possível (BACON, 2014, p. 54).

Mas, por que essa questão dos ídolos, formuladas por empiristas para em um primeiro momento serem consideradas somente para a descoberta de conhecimentos científicos poderiam afetar Kant, sendo este guiado pela razão de seus pensamentos? Se tomarmos como base a dedução de Bacon com a premissa de que os ídolos estão presentes no intelecto humano, podemos dizer que eles estão infundidos também em nossa razão. Desta forma, eles influenciariam nosso raciocínio e mesmo poderiam definir quem somos; sendo assim, estariam também presentes nas formulações e nos conceitos estabelecidos por Kant em seus estudos.

Vamos explorar essa influência retomando o pensamento de Kant e seu Direito Matrimonial, para que assim seja possível investigar a presença dos diferentes ídolos em suas palavras e demonstrar criticamente seu posicionamento nessa questão. Mesmo que Bobbio (2000) já tivesse criticado a forma de pensar crua e censurável de Kant sobre o casamento, sua visão contratual, sexual e de posse, além da inserção da lei universal, quando menciona a eventual indissolubilidade desse tipo de contrato, submetendo questões afetivas aos princípios da razão, o intuito investigativo proposto aqui é outro. A intenção não é julgar se Kant estava certo ou errado em sua concepção e forma de estabelecer o contrato do direito conjugal, mas sim demonstrar que estava sendo influenciado por fatores que fugiam, não da sua compreensão, mas da sua percepção, já que era conhecedor das premissas empíricas.

Na primeira frase do direito matrimonial, temos que “a união sexual (*commercium sexuelle*) é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e das faculdades de um outro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)” (KANT, 2003, p. 121). Este trecho expressa claramente uma visão estritamente sexual no contrato do casamento, mas: Por que Kant deixaria de lado outros aspectos importantes como a afetividade, o amor ou a amizade, para dar tal importância à sexualidade? Talvez porque sua experiência

conjugal fosse somente uma análise baseada na observação dos fatos, pois nunca se casou, sendo assim a sua percepção parcial, com relação ao casamento, tivesse sido apenas essa, ou talvez porque a sociedade daquela época, de maneira geral, via o casamento com um viés principal voltado para esta forma. Aqui podemos perceber, em suas palavras, a presença de até mais do que apenas um ídolo, como é o caso dos ídolos da tribo e da caverna entorpecendo o pensamento de Kant. Porém, antes de darmos continuidade à análise ao pensamento kantiano, a respeito do chamado contrato conjugal, faz-se necessário compreender melhor os quatro ídolos de Bacon. Sem isso não temos como criar uma relação analítica entre eles, o que resultaria em um processo confuso e paradoxal na busca por conhecimento.

O primeiro ídolo a ser evidenciado está presente quando aceitamos certas generalizações de opinião, as quais crermos como verdades absolutas, mesmo sem considerar a amplitude destas opiniões. Como é o caso do provincialismo, dos boatos, das evidências anedóticas, da casuística e das experiências pessoais, de modo geral, elas desencadeiam uma percepção muitas vezes parcial e incorreta da realidade. A exposição das ideias e do intelecto humano, sem a devida análise e cuidado, pode representar a presença do ídolo da tribo, o qual está fundamentado na própria natureza humana.

Os ídolos da tribo estão fundados na própria natureza humana e na própria tribo ou raça humana. A afirmação de que os sentidos humanos são a medida das coisas é falsa; ao contrário, todas as percepções, tanto as dos sentidos como as da mente, são relativas ao homem, não ao universo. O entendimento humano é como um espelho desigual que recebe os raios das coisas, funde a sua própria natureza à natureza das coisas e, assim, as distorce e corrompe (BACON, 2014, p. 54).

Considerando este aspecto, pode-se notar que os seres humanos podem não perceber a real natureza das coisas ao seu redor, estando restritos à percepção criada pela sua própria mente. Desta forma, só conseguiremos conhecer o que a razão *a priori* nos permitir; nós não temos como conhecer algo, se isso não for perceptível aos nossos sentidos e raciocínio lógico, como sendo real e factível. Como podemos dialogar com certas tribos antropofágicas e lhes declarar que a sua prática é reprovável, se essas pessoas praticaram isso por gerações em rituais muitas vezes religiosos, ou

seja, a justificativa de seus atos foge à própria razão humana fundada em sua fé e cultura. Outro exemplo é tentar convencer os que exercem a poligamia do por que sua prática é criminosa e moralmente reprovável na maioria dos países, como é o caso do Brasil, mesmo que alguns países, como a Arábia Saudita, o Sudão, o Iêmen, entre outros, ou religiões, como a Muçulmana, permitirem esse tipo de união conjugal. Assim como nesses exemplos, existem muitos pensadores apegados às suas crenças culturais e religiosas, e Kant não foge desse estigmatismo, pois veremos que ele também se encontrava envolto por esse ídolo da tribo, em suas formulações como trataremos mais adiante.

O próximo ídolo retrata a possibilidade de estarmos presos aos nossos próprios preconceitos, quando assumimos pressupostos errôneos, tomamos atitudes impensadas ou aceitamos apenas o que reflete nossa própria forma de pensar. Sendo assim, nos direcionamos para a ideia da caverna de Platão, culminando com um fundamento individualista e inferindo, sem refletir, na verdadeira natureza dos fatos. Este comportamento egocêntrico expressa a forma de o ídolo da caverna, enfatizando o poder da individualidade humana, sendo originado na alma e no corpo de cada um de nós.

Os ídolos da caverna são as ilusões do homem como um indivíduo. Pois (excetuando-se as aberrações da natureza humana em geral) cada pessoa tem uma espécie de gruta ou caverna individual que fragmenta e distorce a luz da natureza. Isso pode acontecer ou por causa da natureza única e particular de cada homem, ou por causa de sua educação e das companhias que ele mantém, ou por causa de sua leitura de livros e da autoridade daqueles a quem ele respeita e admira, ou por causa das diferentes impressões que as coisas causam em mentes diferentes, que podem ser mentes preocupadas e predispostas, talvez, ou calmas e distantes, e assim por diante. A consequência evidente é: o espírito humano (em suas diferentes disposições em homens diferentes) é uma coisa variável, bastante irregular e quase casual. Heráclito também disse que os homens buscam conhecimento nos pequenos mundos privados e não no grande ou comum a todos (BACON, 2014, p. 54-55).

Sabemos que cada indivíduo é único e complexo, tanto em sua aparência física, quanto em seus aspectos mentais. Isso ocorre devido à multiplicidade de experiências e diversidade de emoções vivenciadas diariamente, em sua vida. Desta forma, a percepção da realidade também pode assumir diversas facetas em virtude do modo como o indivíduo a

vislumbra, seja com seus sentidos (*visão, audição, olfato, paladar e tato*), seja com sua razão através das associações lógicas desenvolvidas em seu pensamento. A pessoa que presencia esse tipo de ídolo traz consigo uma bagagem imensa que a impede de vivenciar novas experiências. Criando uma analogia, podemos dizer que a pessoa tem o seu copo do conhecimento sempre cheio, desta forma não há como assimilar novos pontos de vista sem abdicar dos que já possui, tornando a pessoa dogmática em sua essência. Cabe ressaltar a analogia direta que Bacon faz desse ídolo com o mito da caverna de Platão; para que o conhecimento possa ser realmente contemplado em sua real plenitude, devemos obrigatoriamente sair de nossas cavernas interiores para não ficarmos restritos e ludibriados por nossas próprias sombras. Não podemos deixar que nossas individualidades se tornem um obstáculo na busca por conhecimento, não podemos deixar de testar uma vacina para a cura de uma doença causada por um vírus só porque, por exemplo, eu não gosto de realizar testes em animais, mesmo sabendo que essa prática é mais indicada e segura do que aplicá-la diretamente em seres humanos. Ou, ainda, se eu for um *chef* de cozinha e me recusar a fazer um filé bem passado para um cliente que solicitou esse ponto de carne só porque eu sei que o filé ficará mais macio e suculento se estiver malpassado, desta forma eu não estaria agindo corretamente em interferir na experiência de meu cliente, em virtude da minha própria experiência ou preferência com relação à apreciação do filé. Sei que são dois exemplos bem diferentes, que podem até parecer banais para alguns, e que talvez não devessem estar juntos, mas a questão aqui é impedir que os ídolos da caverna escureçam nosso discernimento a respeito das coisas e do conhecimento, neste caso averiguaremos mais à frente se Kant foi acometido por esse ídolo em seus escritos.

Continuando as explicações sobre os ídolos, não podemos deixar de considerar que nas comunicações interpessoais existe o problema da relação entre as palavras, podendo ocorrer uma distorção da realidade por intermédio da retórica. O uso de conceitos imprecisos, equivocados ou deturpados, os malentendidos e as *Fake News*, culminam com outro dos ídolos formulados por Bacon, o ídolo do foro; este também é chamado por alguns autores de ídolo do mercado, em que se consegue perceber a força que um discurso pode exercer sobre as pessoas de uma sociedade, seja ela virtual,

seja para o bem ou para o mal, como um pastor que guia e molda suas ovelhas conforme seu desejo.

Há também *ilusões* que parecem surgir por acordo e associação dos homens uns com os outros, aos quais chamamos de *ídolos do mercado*; tomamos o nome do intercâmbio humano e da comunidade. Os homens se associam por meio de conversas; e as palavras são escolhidas de acordo com o entendimento das pessoas comuns. Por isso, um código pobre e inábil de palavras obstrui incrivelmente o entendimento. As definições e explicações com as quais os homens sábios estão acostumados a se proteger e, de alguma forma, se libertar, não restabelece, de forma alguma, a situação. De fato, as palavras violentam o entendimento, confundem tudo e atraem os homens para debates e ficções incontáveis e vazios (BACON, 2014, p. 55).

Como seres sociáveis, é fundamental que estabeleçamos diálogos com outras pessoas, contudo esses diálogos podem ser prolixos ou mal-intencionados dependendo do intuito dos envolvidos. Um discurso bem-feito pode exercer um poder inimaginável sobre os homens, principalmente quando as palavras proferidas são cuidadosamente escolhidas e possuem segundas intenções. O poder das palavras pode mover multidões, como pode ser o caso de um líder populista de uma nação que infere um discurso contrário a fatos científicos e, mesmo assim, consegue convencer muitas pessoas a segui-lo em suas ações no mínimo controversas, para que seus objetivos possam ser alcançados, mesmo que tais ações possam se tornar danosas para essas pessoas que o seguem. Ainda podemos destacar a proliferação de notícias falsas, as chamadas *Fake News*, às quais estamos expostos diariamente, tanto por meio das mídias ou redes sociais digitais, quanto nas tradicionais conversas cara a cara. Falando um pouco mais sobre as *Fake News*, o problema não está só em quem cria esse discurso fraudulento, mas está principalmente nas pessoas que disseminam esse discurso sem verificar a real veracidade das informações, o que pode gerar movimentos contrários à lógica do conhecimento. Podemos verificar vários desses exemplos no *site* do Ministério da Saúde (2020) do governo brasileiro, no que diz respeito à pandemia causada pelo coronavírus: “Máscaras de doação da China são contaminadas com coronavírus.”; “Remédio de piolho pode matar coronavírus.”; “Cloroquina e hidroxicloroquina passam a ser usadas no Brasil para combater coronavírus.”; “Café previne o coronavírus.”; “Beber água de 15 em 15 minutos cura o coronavírus.”; “Chá de limão com

bicarbonato quente cura coronavírus”. Esses são apenas alguns exemplos de notícias falsas identificadas pelo Poder Público; imaginem as que não foram ou, ainda, as que estão por vir e, principalmente, o estado das pessoas que serão convencidas de que tais absurdos são procedentes. Esse tipo de situação provoca um verdadeiro desserviço para toda a sociedade. Agora, mesmo que tenham sido dados diversos exemplos, principalmente na área da saúde, não podemos nos esquecer do principal motivo de estarmos abordando esse assunto, que seria a identificação dos ídolos do foro e a influência da retórica nesse tipo específico de ídolo, quanto à deturpação do conhecimento. Posteriormente, analisaremos se Kant também pôde ter sido afetado por este ídolo, durante sua vida em seu desbravamento sobre o conhecimento.

Agora apresentaremos o último dos ídolos formulados por Bacon, o qual se reserva a estudar outra forma de deturpação da realidade, aquela que se dá por meio da difusão de sistemas ideológicos cujo fundamento é questionável. Ocorre, principalmente, quando existe a representação de pessoas e vidas perfeitas, ou quando existem dogmas político-filosóficos ou religiosos. Esse tipo de ideologia abre caminho para a perpetuação dos chamados ídolos do teatro, os quais representam as fábulas e figurações de mundos imaginários e teatrais, sendo capazes de criar uma cortina de fumaça envolta do intelecto humano.

Finalmente, existem as *ilusões* que construíram sua morada na mente dos homens a partir dos dogmas de várias filosofias diferentes e até mesmo das errôneas regras de demonstração. A essas eu chamo de *ídolos do teatro*, pois todas as filosofias que os homens aprenderam ou desenvolveram são, em nossa opinião, como uma variedade e peças teatrais produzidas e executadas que criam mundos falsos e fictícios. Não estamos apenas falando das filosofias e seitas hoje em voga, nem mesmo das antigas; muitas outras peças poderiam ser escritas e forjadas, visto que as causas de seus variados e diferentes erros têm muito em comum. E não digo isso apenas em relação às filosofias universais, mas também em relação a vários princípios e axiomas das ciências que têm ganhado força a partir da crença, da tradição e da inércia (BACON, 2014, p. 55).

Temos aqui os ídolos que representam a expressão mais pura da arte desenvolvida por todos os atores e atrizes ao longo da História, porém reproduzindo o lado mais infesto de tal arte. Quando ocorre uma

caracterização da realidade de maneira distorcida ou parcialmente revelada pelos homens, cria-se uma visão obscura em relação à clareza que o conhecimento exige. O intelecto humano pode ser facilmente corrompido por uma imagem que lhe seja familiar ou que a acolha e agrade, como um êxtase em admirar a perfeição de uma pessoa, uma obra, um pensamento, outro qualquer, outra coisa que lhe pareça admirável. Muitas religiões e/ou seitas utilizam este tipo de artimanha, para atrair e entorpecer seus fiéis seguidores, os quais passam a acreditar em tudo o que lhe é proposto, tendo sua fé explorada e seus sonhos vislumbrados por histórias de exaltação e muitas vezes até de vida eterna. Além de líderes religiosos, os ídolos do teatro são usados frequentemente por pessoas públicas de modo geral, o objetivo aqui seria o de não deixar visível aos olhos de outros suas fraquezas e vícios, para que assim possam sustentar diante da sociedade uma imagem virtuosa de perfeição, assim como se faziam nas antigas mitologias. Contudo, as doutrinas filosóficas também podem se apropriar facilmente de tal situação, em virtude de suas fábulas, representações e axiomas dirigidos em prol do pensamento filosófico, que se pretende formular, defender ou criticar. Suas palavras são muito bem postas, de modo a criar uma linha de raciocínio que, facilmente, poderia ser aceita por quase todos, porém estamos aqui para desmistificar esse ídolo e por a prova as certezas mais fundadas e verdades mais sólidas. Não podemos crer em nada sem antes nos iluminarmos com questionamentos a respeito de dogmas que parecem inabaláveis, assim como não podemos deixar de analisar criticamente o que Kant propôs, quando estabeleceu uma universalidade no direito privado do matrimônio, o qual é o objeto de estudo que será abordado, a partir deste ponto.

Agora voltando ao ponto de partida, ou seja, à primeira frase presente no direito matrimonial, já foi citada anteriormente, podemos averiguar que Kant estava tratando o casamento como um contrato, ou união entre duas pessoas, estritamente com uma conotação sexual. Neste caso ele estaria suprimindo ou rejeitando que possa existir mais do que apenas uma relação sexual no casamento, ou, ainda, afirmando que os laços matrimoniais teriam como objetivo principal o sexo. Desta forma, como ficariam as pessoas assexuais, e onde estariam os sentimentos das pessoas que passariam a conviver juntas sob o mesmo teto? Como já comentado anteriormente, nesta concepção do casamento, Kant estaria restrito possivelmente a um único aspecto dessa relação matrimonial, o que enfatiza a formação de ilusões em

sua mente, na perspectiva de tudo o que existe neste tipo de relação. Aqui os ídolos de Bacon firmam-se no pensamento de Kant, primeiramente em seu dogmatismo sexual com um viés reprodutivo conforme prega a igreja cristã, mesmo que ele fosse cético em relação a ela, não podemos deixar de considerar que sua sociedade estava sob a severa influência dela. Assim Kant poderia estar usando o casamento como uma forma de legalizar a prática do sexo diante de uma sociedade conservadora; de qualquer forma é inegável que suas crenças estavam influenciadas pelas ilusões do ídolo do teatro. Similarmente, poderíamos acrescentar também a este modelo o ídolo da tribo, pois, ao falarmos da sociedade em que Kant estava inserido, ela defendia o casamento como uma expressão da natureza sexual do homem, onde para muitos, o sexo só era permitido dentro dessa relação contratual. Contudo, Kant poderia ter se absterido desses dois ídolos, mas não o fez, talvez porque o ídolo da caverna o estivesse iludindo mais do que os outros. Isso porque suas próprias crenças estavam baseadas neste conceito de relação conjugal, desde sua criação, educação, companhias, dentre outros fatores que moldaram sua personalidade. Ele buscou internamente em sua caverna individual o que deveria ser o casamento ao invés de sair para vislumbrar o conhecimento do que poderia vir a ser a relação matrimonial, abrindo sua mente para escapar das ilusões de mais esse ídolo.

Seguindo no pensamento de Kant, ele só vem a reforçar a presença dessas ilusões em seus escritos, quando define o uso dos órgãos sexuais do homem em natural e antinatural. A forma natural está muito ligada ao que já comentamos, tem que temos uma relação entre pessoas de diferentes sexos que podem se reproduzir, o que aos seus olhos seria a única forma legal de se relacionarem e praticarem o ato sexual. Contudo, vamos explorar um pouco mais o lado antinatural, aquele que ocorre em relações sexuais de forma diferentes do que entre um homem e uma mulher.

[...] o uso anti-natural ocorre ou com um pessoa do mesmo sexo ou com um animal de uma espécie não humana. Uma vez que tal transgressão das leis, chamada anti-natural (*crimina carnis naturam*) ou também vícios inomináveis, lesa a humanidade em nossa própria pessoa, não há quaisquer limitações ou exceções que possam poupá-la de tal repúdio (KANT, 2003, p. 122).

Agora Kant pelo menos não ignora a existência da relação sexual entre homens e animais, o que é uma prática realizada desde a Antiguidade até os

dias atuais, ocorrendo com mais frequência em zonas rurais. Relação essa repudiada e condenável por toda a humanidade, porém há de se ressaltar que poderão ocorrer exceções e controvérsias futuras a respeito deste tipo de relação sexual. Contudo, vamos nos deter ao que efetivamente sensibiliza diretamente um grande número de pessoas, que é a relação entre pessoas do mesmo sexo. Para Kant, as relações homoafetivas são uma transgressão às leis, chamando-as de antinatural; contudo, esse tipo de pensamento já não se faz mais presente do ponto de vista legal. Atualmente, pessoas do mesmo sexo podem estabelecer uma relação conjugal de forma legal, constituir uma família, conceber ou adotar filhos, assim como uma chamada família tradicional ou natural, para usar a mesma conotação de Kant.

A partir desta quinta-feira (16/5) cartórios de todo o Brasil não poderão recusar a celebração de casamentos civis de casais do mesmo sexo ou deixar de converter em casamento a união estável homoafetiva, como estabelece a Resolução n. 175, de 14 de maio de 2013, aprovada durante a 169ª Sessão Plenária do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2013).

Kant pode repudiar esse tipo de relação homoafetiva, e descrevê-la como uma prática ilegal ou antinatural, mas agora os tempos são outros, e essa relação se tornou legal, pelo menos no Brasil, tanto quanto uma relação tida como natural. Neste sentido, Kant sabia que as relações homoafetivas existiam e eram praticadas, porém elas não poderiam ser reconhecidas legalmente, devido aos costumes da época. Desta forma voltamos a destacar a presença das ilusões criadas por seus ídolos e expressas em seus escritos através das relações antinaturais. Nesta definição ele volta a se encontrar preso aos seus dogmas, às crenças, à cultura e ao tempo, assim como quando relatou o casamento como sendo uma mera união sexual. Mesmo sabendo da existência das relações que ele chamou de “repudiosas”, ele não pôde ver além de seu tempo, o que vem a tornar sua definição obsoleta e ultrapassada para os atuais padrões legais e morais. Seu conhecimento se perdeu nesse breu temporal em virtude das ilusões estabelecidas por seus ídolos, sejam eles da tribo, da caverna ou do teatro, talvez Kant até pudesse ter tido a chance de escapar deles, mas não o fez. Até aqui Kant parece não ter sido afetado pelo ídolo do foro, ou será que foi? Estando ele inserido em um âmbito social, e estando em contato com outras pessoas, Kant também sofreu a influência destes, podendo ter sido atraído para debates vazios e

infindáveis a respeito desse assunto, o que o levou a ser parcial ou indiretamente ludibriado por discursos e associações próprias de seu tempo, quando por fim formulou sua definição de direito matrimonial.

Na sequência, Kant tem um vislumbre de realidade e revoga algumas questões que pareciam estar estabelecidas até então, porém não se recuperando totalmente de alguns preconceitos. Vale ressaltar a ênfase dada para a educação dos filhos e a não obrigatoriedade de tê-los como finalidade da união legal de um casal. Parece que Kant quer apaziguar um pouco a conotação sexual explicitada anteriormente, ao reconhecer que o casamento não visa somente à procriação, e que ele pode perdurar mesmo depois da idade reprodutiva do casal ter sido cessada. Estaria Kant remediando também essa forma de pensar, ao considerar que a vida sexual ativa pode não durar por toda a existência da união legal das pessoas. Kant poderia estar apresentando a ideia de que, inicialmente, o casamento seria uma forma de cultivar o prazer carnal e que posteriormente ele poderia ser fonte de outras contribuições pessoais para a vida, mesmo sentimentais, que fizessem esse contrato subsistir até a morte, de forma indissolúvel. Porém segundo Bobbio (2000, p. 178), “a indissolubilidade não pode ser deduzida, a não ser por uma lei universal, à qual os cônjuges são obrigados como seres racionais que submetem seus apetites aos princípios da razão”. Se isso for verdade, talvez Kant estaria conseguindo em certo ponto fugir do domínio das ilusões de alguns de seus ídolos, mas somente parcial e superficialmente. Isso porque continuou sem abrir mão de que “a união sexual de acordo com a lei é o casamento (*matrimonium*), isto é, a união de duas pessoas de sexos diferentes para a posse por toda a vida dos atributos sexuais recíprocos” (KANT, 2003, p. 122). Assim, ele continuou com o preceito de união entre pessoas de sexos diferentes, além de focar no quesito posse de uma pessoa pela outra, o que induz a pensar nas pessoas como propriedades umas das outras, fazendo delas um meio para se conseguir usufruir dos órgãos sexuais, sendo elas um meio para se conseguir prazer. Estaria ele admitindo que as pessoas podem ser usadas como um meio, para se alcançar um objetivo próprio, que elas podem ser tratadas como um objeto e não como um fim em si mesmas. Ou então essa seria apenas uma exceção à regra, para que o casamento pudesse se efetivar estavelmente, como parte de uma cultura social. Mesmo que consideremos verdadeiras essas premissas, como fica a questão das pessoas que vivem juntas por anos, mesmo não estando

legalmente casadas. Na época de Kant, isso era inconcebível, mas, atualmente, esse tipo de relação ou união estável é muito comum, as pessoas não precisam mais formalizar um contrato matrimonial perante a lei, para que consigam usufruir do mesmo *status* de um casal formado legalmente, e muito menos serem de diferentes sexos como já vimos.

Sim, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que a união estável e o casamento possuem o mesmo valor jurídico, tendo o companheiro os mesmos direitos a heranças que a pessoa casada. Desta forma, mesmo que não seja casado civilmente, o companheiro que provar a união estável terá direito à metade da herança do falecido, sendo o restante dividido entre os filhos ou pais, se houver. Se não houver descendentes ou ascendentes, a herança é integralmente do companheiro. O STF afirmou ainda que a equiparação entre companheiro e cônjuge, para termos de herança, abrange também as uniões estáveis de casais LGBT's (BATISTA, 2018. Acesso em: 15 maio 2020).

Desta forma, o contrato matrimonial legal seria apenas uma mera formalidade, pois, mesmo sem o estabelecimento de um contrato matrimonial formal, as pessoas consideradas em união estável possuem, aos olhos da justiça, os mesmos direitos do que as pessoas formalizadas contratualmente pela lei. Kant aparentemente não consideraria este tipo de união estável como um contrato vigente em seu direito matrimonial, tendo em vista que não haveria um contrato legalmente formado e estabelecido entre ambas as partes. Assim, sua concepção deste direito privado estaria ultrapassada e preza as ilusões e os paradigmas de seu tempo, pois segundo Kant (2013, p. 122), “[...] o contrato de casamento não lhes é opcional, sendo sim um contrato necessário por força da lei da humanidade, [...] necessário de acordo com as leis de direito da razão pura”.

Ainda aqui Kant enfatiza a importância da formalidade contratual para a efetivação do casamento perante a lei e ainda neste trecho volta a ressaltar a questão sexual do casamento. Quando afirma que o gozo proveniente do ato sexual entre um homem e uma mulher só será aceito, quando sob o contrato legal do casamento. Pensamento esse que já está superado há muitos anos, tendo em vista que as pessoas fazem isso mesmo não estando oficialmente casadas e, certamente, também o faziam em sua época. Desta forma, os ídolos estariam obstruindo a visão de Kant com relação ao sexo fora do casamento, ou ele estaria se beneficiando deles para evitar confrontos, e debates

desnecessários e desgastantes com a sua comunidade, de qualquer forma a presença aqui do ídolo da tribo fica evidente, quando ele abraça os costumes de seu meio social.

Relevantemente a isso, um dos principais pontos positivos deste contrato conjugal está em sua reciprocidade; aqui Kant certamente fez um belo trabalho ao tratar de forma igualitária homem e mulher, mesmo que ainda estivesse efetivando uma relação de posse, porém com algumas ressalvas. Essas ressalvas refutariam o pensamento de que ele pudesse estar tratando uma pessoa apenas como um meio (*meio esse que visa conseguir o gozo através da utilização dos órgãos sexuais do outro*), o que traria uma diferenciação com relação à posse de objetos. Sendo assim, essa relação poderia ser expressa como uma troca de favores entre os cônjuges, uma relação ganha-ganha, o que evitaria a degradação do casamento e viria de certa forma garantir sua indissolubilidade.

O raciocínio de Kant pode ser interpretado e desenvolvido dessa maneira: se um cônjuge possuísse o outro sem reciprocidade, o outro seria reduzido a coisa, o que é contrário à lei moral que prescreve respeitar os outros como pessoas; mas, se existe reciprocidade, isso significa que, ao mesmo tempo que o primeiro possui o segundo, o segundo possui o primeiro; e então o segundo, possuindo por sua vez o primeiro, livra-se do seu ser [coisa] e age como pessoa. Seria possível dizer então que cada um dos dois é coisa enquanto possuía, mas pessoa enquanto possui (BOBBIO, 2000, p. 179).

Essa igualdade e reciprocidade entre as partes só poderia ser atingida, em uma relação entre duas pessoas; devido a isso, a poligamia não seria uma prática aceita, porque não haveria essa distribuição igualitária entre as partes envolvidas, assim como já trabalhamos anteriormente. Estando Kant certo ou errado em suas atribuições a respeito desse assunto, é inevitável voltar a pensar sobre os ídolos presentes nessa concepção. As ilusões do intelecto humano podem até não atrapalhar o estudo de especificidades morais e culturais, mas certamente influenciam no aspecto mais amplo e geral de uma análise mais completa da humanidade, principalmente quando se busca uma universalização nas relações humanas. E como a universalidade das ações é um dos marcos de Kant, ele não poderia deixar de analisar a humanidade como um todo, o que certamente ficou a desejar, provavelmente pela

presença novamente dos ídolos da tribo, da caverna e do teatro, presentes nele próprio e influenciado por sua sociedade.

Contudo, a reciprocidade presente no casamento não se aplica caso o contrato de direito não tenha sido efetivado de acordo com as leis previamente estabelecidas, ou, mais especificamente, não se aplica à mesma relação, quando o uso dos órgãos sexuais de outra pessoa se dá fora deste contrato legal, como em um concubinato ou na contratação de alguém para este fim. No que rege à condição do concubinato ou união estável, já averiguamos como se dá essa relação entre Kant os ídolos de Bacon, o que vem a se aplicar igualmente aos casamentos considerados morganáticos. Agora, não abordamos quando se realiza a contratação de uma pessoa para o desfrute de seus órgãos sexuais de forma ocasional, prática mais conhecida como meretrício ou prostituição. Aqui talvez fique clara a diferença entre esse tipo de contrato e o contrato matrimonial, pois um contrato meretrício não tem como objetivo formar uma família, procriar ou criar uma união estável. Seu objetivo restringe-se ao gozo dos órgãos sexuais única e exclusivamente na forma de um comércio de compra e venda de prazeres carnis. Prática essa realizada desde a Antiguidade, em quase todo o mundo, porém quase sempre de maneira clandestina e ilegal, sendo legalizada e regulamentada a sua atuação em apenas alguns países da Europa. Neste sentido Kant está certo ao realizar a diferenciação entre o contrato matrimonial e o meretrício, pois este último, mesmo que venha a ter uma fidelização por uma das partes, não pode obter o mesmo *status* de uma comunhão plena de vida, a qual forma uma família. Nessa diferenciação, acredito que os ídolos de Bacon possam não ter influência, contudo sua influência está presente no que diz respeito à legalização e regulamentação do meretrício, o que não é o objeto de estudo a ser desenvolvido aqui.

Na sequência, Kant sofre um viés perturbador para os dias atuais; ele escreve que o homem é a pessoa dominante da relação, sendo responsável por comandar a relação, e a mulher a comandada, restringindo-se a acatar as decisões de seu cônjuge. Para Kant essa relação de poder dentro de uma relação é algo natural em uma igualdade conjugal, então ele diz que a igualdade entre o casal depende de uma desigualdade, como uma hierarquia que deve ser respeitada, para que o casamento se materialize.

Se é formulada, portanto, a saber, se também está em conflito com a igualdade dos cônjuges a lei referente à relação do marido com a

esposa que estabelece que aquele deve ser o senhor desta (que ele é a parte que comanda, ela a que obedece), isso não poderá ser considerado como conflitante com a igualdade natural de um casal, se essa dominação se basear somente na natural superioridade do marido em relação à esposa no que respeita à capacidade dele de promover o interesse comum da vida doméstica, e o direito de comanda que nisso está baseado pode ser deduzido do próprio dever de unidade e igualdade no que tange à finalidade (KANT, 2003, p. 123-124).

Uma relação similar de desigualdade empregada anteriormente, para diferenciar o contrato do casamento, dos do concubinato e do meretrício, Kant tenta criar agora fazendo uma comparação paralela de poder do homem sobre a mulher. Kant estabelece uma desigualdade de gênero, como ele pôde falar em igualdade, exaltando uma desigualdade tão concupiscente. Mesmo que alguns países e religiões ainda preguem esse tipo de submissão, a maioria das pessoas já vê isso como algo inconcebível para a atual conjuntura familiar. E pesquisas apontam para um crescimento cada vez maior de mulheres como chefes de família, como indicam dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2015), em que 40,5% das famílias brasileiras são chefiadas por mulheres, apresentando ainda uma predominância de cor negra e localização urbana, porém com uma renda inferior a famílias com características similares chefiadas por homens. Podemos perceber que se aproxima da igualdade de gênero a relação entre a quantidade de pessoas responsáveis por sua família; desta forma, sim, estaríamos tratando de uma igualdade real entre os gêneros, porém ainda não estamos, pois a renda das mulheres ainda é inferior em relação a dos homens que exercem a mesma função. Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2018), as mulheres em idade ativa possuem apenas 79,5% dos rendimentos de um homem, sem contar outros aspectos como horas trabalhadas, educação e cor da pele. Com base nesses dados, como ficariam essas famílias e essas uniões, nas quais o homem não é a figura predominante como chefe de família? Elas não poderiam ser legitimadas, ou Kant teria que rever seus conceitos com relação ao papel da mulher e sua importância dentro do contrato matrimonial?

Talvez, na sociedade em que Kant vivia, a mulher exercesse apenas um papel doméstico e submisso ao homem por falta de oportunidade, interesse, representatividade ou mesmo por questões culturais. Mas, acontece que os

tempos mudam e, com isso, a sociedade e seus membros sofrem mudanças de estado, assumindo uma nova realidade, conforme se percebe nos dados informados anteriormente. Acontece que Kant não conseguiu ou não queria prever uma mudança de paradigmas com relação ao papel da mulher no casamento. Sendo assim, ele se deixou subjugar pelas ilusões presentes em seu intelecto, ficando restrito a um conhecimento estático no tempo e no espaço. Como pode alguém, que procura por uma universalidade, não conseguir ver além das restrições estabelecidas por seus ídolos tribais, ficar preso a costumes e pensamentos de uma sociedade rígida e repressora, com relação ao gênero das pessoas? Como pode Kant ficar tão internalizado, preso ao seu ídolo da caverna, sem ver a real importância da mulher para a consolidação da família, do casamento e da sociedade? Como pode ele ser influenciado por seus ídolos do foro, sendo afetado diretamente pelas leis de seu tempo e retórica de seus compatriotas, em relação a esse assunto específico? Como pode ficar estagnado diante dos ídolos do teatro, não vendo além de suas crenças e tradições, aceitando o dogmatismo presente em seu mundo? Vimos que Kant subjuguou a importância da mulher nas relações conjugais, que, para ele, a mulher, apesar de ter uma relação de reciprocidade e de posse mútua, não podia se considerar realmente em pé de igualdade com o homem, tendo em vista que deveria ser obediente a ele, pois o homem era o ser responsável por promover a estabilidade conjugal. Dentro do contrato matrimonial, Kant promovia uma igualdade desigual, em que as ilusões de sua mente foram responsáveis por inferir tal abominação, se tornando ele refém de seus próprios ídolos.

Agora que o papel de cada um dentro do casamento fora definido, e diferenciações de relacionamentos tenham sido feitas, mesmo que com algumas ressalvas para tais considerações, o contrato de casamento estabelecido por Kant só poderá se efetivar, legalmente, depois de consumado o ato sexual, sem ele não existe a real consumação da união e efetividade do *status* de casados. Novamente aqui se faz presente a conotação sexual abordada por Kant e já comentada anteriormente, direcionando o casamento e a união entre duas pessoas a um campo animalesco de relação carnal e prazeres corpóreos ou inferiores, como diria Mill em sua formulação sobre a classificação dos prazeres.

Um contrato de casamento é consumado somente pela relação sexual conjugal (*copula carnalis*). Um contrato realizado entre

duas pessoas de sexo oposto, seja com o tácito entendimento de se absterem da relação sexual ou a ciência de que uma das pessoas ou ambas são incapazes de produzi-la, é um *contrato simulado* que não institui casamento algum e que pode, igualmente, ser dissolvido por uma ou outra das pessoas que assim o quiser (KANT, 2003, p. 124).

Então para Kant, se não existir uma relação sexual entre o casal, significa dizer que o casamento não foi consumado e está somente sob o efeito de uma simulação. Sabemos que podem ocorrer casamentos arranjados e com segundas intenções, sendo estas práticas consideradas inconcebíveis moral e legalmente por Kant, mas, mesmo assim, estamos novamente considerando o casamento como sendo uma maneira oficial e legal, para se praticar o sexo de maneira recíproca. Como se fosse necessária essa efetivação, para que duas pessoas possam viver juntas e compartilhar seus sentimentos e construir uma família. O ponto positivo aqui é que Kant considera que o contrato do casamento pode ser desfeito, porém pelos motivos que não são os mais fidedignos. Como já foi abordado, o casamento não pode ser equiparado apenas às relações sexuais e, em virtude disso, caso ele esteja sofrendo de males que venham a tornar o convívio entre as pessoas um calvário, ou mesmo que venham a atentar contra a vida dos envolvidos no contrato, talvez seja melhor mesmo a separação entre o casal e a dissolução deste contrato. A ideia de separação aqui, sim, apresenta uma questão igualitária, pois pode ser realizada por qualquer uma das partes, não ficando restrita à imposição do homem ou submissão da mulher, como o que ocorre dentro da vigência de tal contrato. Em algumas situações, Kant traz progressos a esse contrato, em outros se mantém dogmático, mas o que não podemos fazer é ficar omissos a ambos, pois o contrato matrimonial afeta diretamente a vida das pessoas e a sociedade como um todo.

No final de sua concepção de direito matrimonial, presente no direito privado da sociedade doméstica, Kant volta a enfatizar todos os pontos que considerou de suma importância ao estabelecimento deste contrato. Retomando que esse contrato só pode ser estabelecido entre um homem e uma mulher; que deve existir a consumação do ato sexual e que este deve estar sob um regime contratual legal preestabelecido de reciprocidade entre as partes envolvidas, sem deixar de considerar a questão da posse de um sobre o outro. Trazendo consigo toda a bagagem de seus axiomas, sejam eles

factíveis ou não para a atual sociedade e seus princípios morais e interpessoais, os quais sofrem mutações com o passar do tempo, e justamente por isso devem ser constantemente revisitados, para se manterem atualizados e livres de seus possíveis ídolos.

A aquisição de uma esposa ou de um marido, assim, não ocorre nem via *facto* (através da relação) sem um contrato que o preceda, nem via *pacto* (através de um mero contrato de casamento sem a relação sexual que o suceda), mas somente via *lege*, ou seja, como a consequência jurídica da obrigação de não se envolver na união sexual, exceto através da posse recíproca das pessoas, que é realizada somente através do uso de seus atributos sexuais (KANT, 2003, p. 124).

A questão contratual legal para a concepção do casamento desenvolvida por Kant é o que torna sua formulação relevante para a história jurídica da sociedade. Tanto ao seu aspecto de reciprocidade e de direitos legais, quanto na possibilidade de sua dissolução ele obteve êxito. Porém, em muitos outros pontos Kant deixou a desejar e é criticado até hoje, principalmente quanto à sua conotação sexual, a inferioridade da mulher no contexto doméstico e a concessão de pose de uma pessoa pela outra no contrato do casamento. As críticas em relação a essa estrutura contratual aqui apresentada tem efetivo fundamento, conforme foi abordado, mas a questão que fica é: Por que Kant realizou a concepção do contrato matrimonial desta forma? Ele ficou aprisionado tão profundamente em seus dogmas que não conseguiu ver além, ou será que apenas ignorou os verdadeiros preceitos da relação conjugal? Porém não podemos deixar de imaginar que ele ainda pôde ter focado seus esforços apenas em comprovar a veracidade de suas crenças. Desta forma, voltamos a dar importância aos estudos que Bacon desenvolveu com seus ídolos, justamente para comprovar como o intelecto humano pode ser facilmente ludibriado, quanto ao entendimento da realidade e desenvolvimento do conhecimento.

Uma vez que o entendimento do homem se fixa em algo (por ser uma crença aceita, ou por agradá-lo), ele arrasta tudo o mais para obter apoio e assentimento a esse algo. E, caso encontre um número maior e mais poderoso de contratemplos, então ou ele não os percebe, ou os ignora, ou faz admiráveis distinções a fim de os descartar e rejeitar, causando com tudo isso vários danos perigosos, apenas para preservar a autoridade de suas primeiras concepções (BACON, 2014, p. 56).

Essa fixação *a priori* pode estar presente nos estudos de um cientista que procura sempre por mais fatos reais, para comprovar a veracidade de seus estudos com experimentos provindos do empirismo, podendo chegar a um momento em que não consiga mais obter nenhuma conclusão que possa ser observada ou comprovada fisicamente, no estado da natureza. Neste ponto, ele passa a criar suposições baseadas em suas crenças preestabelecidas, para tentar desenvolver uma justificativa contínua que possa comprová-las, mesmo que tais justificativas saiam do mundo tangível e entrem em um espectro divino. Mas o que ele realmente está fazendo é deixar a ciência de lado e se apegar a sua fé nas coisas, retirando da equação do conhecimento a razão e substituindo-a por fatos divinos, passando a ignorar ou distorcer os resultados encontrados até então, apenas para satisfazer suas hipóteses iniciais. Outro exemplo pode ser tomado quando um religioso baseia toda a sua realidade apenas na fé divina, que tudo foi criado e existe em função da vontade divina, passando a não perceber fatos cientificamente comprovados, ignorando o conhecimento científico e colocando seu destino nas mãos de ídolos forjados em sua mente. Se tudo estivesse apenas relacionado à fé como fundamento básico, qual seria o motivo de continuarmos a desenvolver novas tecnologias e pesquisarmos curas para doenças, se nosso destino está apenas nas mãos dividas, se tudo já está escrito e predeterminado, qual seria a motivação para continuarmos com o desenvolvimento do conhecimento? Talvez esses sejam exemplos extremos, mas em nosso dia a dia também realizamos ações e pensamentos parecidos, quando queremos nos posicionar com relação a alguma coisa, defender um ponto de vista ou, ainda, justificar algum fato ou ação ocorrida. De um modo ou de outro, a influência de nossas primeiras concepções fazem com que sejam criadas ilusões de percepção em nossa mente, fazendo com que os ídolos se impregnem em nosso intelecto, seja no aspecto físico da natureza, seja no aspecto metafísico do homem.

O problema é como podemos pensar e agir, para que esses ídolos não sejam determinantes em nossa vida, assim como foi durante a vida e obra de Kant. Talvez essa seja uma questão inerente à própria concepção do ser humano, e talvez não tenhamos como fugir completamente deles, uma vez que fazem parte de quem somos, fruto de nossas experiências e de nossa fé, capazes de sobrepujar qualquer aspecto da realidade. O que não podemos deixar de considerar é sua influência. Agora, se vamos conseguir identificá-

los, ignorá-los, ou deixar que guiem nossas experiências, só depende de nós conseguirmos realizar o discernimento adequado, para fazer tais escolhas com relação à presença dos ídolos em nossa vida.

Como vimos, Kant, assim como qualquer outra pessoa, foi afetado pelos ídolos de Bacon na formulação do contrato matrimonial. Todos, assim como Kant, somos prisioneiros de nós mesmos, estamos apegados a nossas crenças, ao nosso tempo e espaço. Assim como diria Hegel, individualmente somos filhos de nosso próprio tempo, e o pensamento filosófico também está à mercê desse tempo. Se não considerarmos isso e tentarmos desenvolver teorias filosóficas futuras e atemporais, estaríamos apenas jogando com nossas opiniões a respeito de um mundo que ainda está por vir, pensando no que deveria vir a ser e não no que realmente é.

No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo. Tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo, transporá *Rhodus*. Se uma teoria ultrapassar estes limites, se construir um mundo tal como entenda dever ser, este mundo existe decerto, mas apenas na opinião, que é um elemento inconsciente sempre pronto a adaptar-se a qualquer forma (HEGEL, 1997, p. XXXVII).

Não importa se nossa área de conhecimento esteja voltada para as ciências humanas ou às ciências da natureza, não temos como fugir deles (*os ídolos*), mesmo na formulação das leis e na aplicação das ciências jurídicas, as quais deveriam ser inexoráveis em sua essência, os ídolos estão presentes. Somos o resultado de nossas experiências e das interpretações realizadas por nosso intelecto no tempo presente, para buscar uma compreensão de tais experiências no desenvolvimento do conhecimento humano e da realidade tangível e intangível que nos cerca. Não deixemos que o conhecimento passado seja esquecido ou refutado em sua essência, sempre é importante revisitar o passado, para vislumbrar a construção do futuro e compreender o mundo e a vida presentes.

Referências

BACON, Francis. **Novo Órganon [Instauratio Magna]**. São Paulo, SP: Edipro, 2014.

BATISTA, Juliana M. **Vivo em união estável, tenho os mesmos direitos que as pessoas casadas?** Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/70298/vivo-em-uniao-estavel-tenho-os-mesmos-direitos-que-as-pessoas-casadas>. Acesso em: 15 maio 2020.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. São Paulo, SP: Mandarin, 2000.

IBGE. **Em 2018, mulher recebia 79,5% do rendimento do homem**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/23923-em-2018-mulher-recebia-79-5-do-rendimento-do-homem>. Acesso em: 18 maio 2020.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

IPEA. **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores_chefia_familia.html. Acesso em: 18 maio 2020.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru, SP: Edipro, 2003.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Fake news**. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/fakenews>. Acesso em: 7 maio 2020.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Resolução sobre casamento civil entre pessoas do mesmo sexo é aprovada pelo Conselho Nacional de Justiça**. Disponível em: <https://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalDestaques&idConteudo=238515>. Acesso em: 15 maio 2020.

Uma reflexão sobre a sociedade civil em Hegel

Marcelo Larger Carneiro*

Objetivamos, aqui, proporcionar uma reflexão sobre alguns aspectos da sociedade civil na perspectiva de G. W. F. Hegel. A dialética hegeliana nos permite compreender que a estrutura de seu pensamento se dá de forma a estabelecer uma posição primeira, seguida de uma contraposição até sua unificação na tese apresentada. Na obra *Princípios da filosofia do direito*, não é diferente. Ali ele propõe, numa primeira abordagem, a análise do Direito Abstrato, seguido da Moralidade Subjetiva, chegando à síntese que se dá na Moralidade Objetiva ou Eticidade. Nosso campo de reflexão será concentrado na terceira parte, em que se localiza a Sociedade Civil. Para isso nos propomos a tecer alguns comentários sobre a Sociedade Civil, que é o segundo aspecto da Eticidade hegeliana.

A *Filosofia do direito* de Hegel é um momento da Filosofia do Espírito, que corresponde ao Espírito objetivo, contido na 2ª seção da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Corresponde, ainda, ao exame das formas ou manifestações do *ser para si* que, por sua vez, pode ser tido como uma filosofia da liberdade concreta. Soares (2006, p. 93) aponta que o ponto culminante dessas especificidades é a introdução da Ciência da Lógica como estruturas subjacentes da filosofia política e social, a qual proporciona a introdução de sistemas lógicos para uma compreensão das formas e dos processos efetivos da realidade.

Disso decorre que, no pensamento hegeliano, a filosofia não poderia ser outra coisa senão a possibilidade de captação da realidade no conceito ou, melhor, dizendo, cabe à filosofia a inteligência do presente, com a explicitação da racionalidade ligada à *práxis* social. O célebre enunciado que Hegel deixa evidente, no prefácio da obra *Princípios da filosofia do direito*: “[...] o que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. XXXVI), deixa claro seu posicionamento teórico. Neste processo de relações dialético-lógicas, Hegel estabelece seu silogismo do Universal, Particular e Singular para introdução às ideias do Direito, partindo da perspectiva do *ser histórico*,

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: marcelo.ucs2019@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-7462-2051>.

até a chegada à ideia concreta do Estado. Essa é a lógica dialética que perpassa a obra *Princípios da filosofia do direito*.

Na exposição da estrutura da *Filosofia do direito*, em que Hegel vale-se, como acabamos de referir, de seu método dialético, a compreensão política e jurídica se apresenta sob três dimensões, ou melhor, em três momentos, percorrendo um movimento próprio. Num primeiro momento, como observa Châtelet (2000, p. 81), ele, esse movimento, se impõe em sua imediaticidade e como realidade fenomênica independente, ou seja, em si próprio. É o momento em que o Direito Abstrato se impõe, tratando o homem como manifestação empírica. Num segundo momento, a contingência dessa realidade, ou seja, seu caráter puramente fenomênico, exige um retorno até o sujeito cognocente. Esse sujeito forma uma representação de um conceito para ter a função inteligível que retorna à subjetividade. Nesta fase, o sujeito se questiona sobre o fundamento do exercício do direito abstrato, descobrindo que ele mesmo é sua origem. No último, Hegel observa que é o momento do conceito, em que a realidade é apreendida e compreendida. Ele reconhece a abstração desse momento, mas aponta que é agora que a exterioridade que constitui o real se realiza: na própria filosofia, ou no sujeito moral. Ele encontra, então, sua mediação na sua participação na família, na atividade profissional (sociedade civil) e na exigência política que se impõe como cidadão que se efetiva na existência do Estado.

Ademais, como observa Weil (2011, p. 13), Hegel é o homem para o qual o Estado é tudo, por isso o lugar histórico da sua filosofia política hegeliana se manifesta na efetivação do Estado. Mas, para nossa análise, é importante referir que a concentração se dará no segundo momento da Eticidade: a sociedade civil.

Essa sociedade civil que era construída pelos *jusnaturalistas* não se constitui da mesma forma que a percepção hegeliana. Eles representam a sociedade civil partindo da concepção de estado de natureza, ou seja, o homem vive em um estado anterior à criação organizada da sociedade civil. Hobbes, Locke e Rousseau são os pensadores expoentes dessa matriz do pensamento, tida como contratualista. Hegel, por seu turno, como observado por Soares (2006, p. 113), acredita que a sociedade civil é um momento de passagem entre a família e o Estado propriamente dito e representa, na Eticidade, o momento negativo, pois é onde ocorre a dissolução da unidade familiar.

A dissolução da família, com a libertação do indivíduo desses laços e com a capacidade de formação de outra nova família, traz consigo um benefício do livre emprego e da fortuna, obedecendo a critérios e opiniões particulares. Assim, pode-se considerar como família qualquer grupo de amigos ou conhecidos. É, sobretudo, neste contexto de desconstrução e reconstrução, podemos dizer assim, de uma nova célula de agrupamento humano, que as relações entre elas se dão. Estes dois momentos fazem parte de um mesmo processo observa Soares (2006, p. 114): isto é, a constituição de uma nova família se dá pelo surgimento de várias outras famílias, as quais se compõem e se relacionam umas com as outras como pessoas autônomas e diferentes, entrando em relações recíprocas de exterioridade. Neste momento é que surge a *particularidade* na estrutura da Eticidade, particularidade que só tem uma relação formal ao universal e, por isso, se reduz ao modo da aparência.

A família, então, para Hegel é tida como uma substancialidade imediata do espírito e determina a sensibilidade de que é unida pelo amor, de tal modo que a disposição do espírito se dá pela consciência em si e para si. Ela é considerada como o espírito moral objetivo imediato ou natural (HEGEL, 1997, p. 149, § 157a). Deste ponto é que Hegel parte para elaborar a tese da Eticidade, ou melhor, é o primeiro momento que aparece na moralidade objetiva.

A ordem natural dos desenvolvimentos sociais, que se inicia com a família, passa agora para um segundo momento, que é a sociedade civil. Hegel traça o desenvolvimento desse segundo momento nos parágrafos 182 a 256 dos *Princípios da filosofia do direito*. Mas ainda no parágrafo 181, ele descreve o *Trânsito da família à sociedade civil*. Ele começa sua trajetória pela divisão da família em uma multiplicidade de outras famílias, que se comportam como pessoas concretas e independentes, estabelecendo uma relação extrínseca entre si. Aquela ideia moral objetiva, que se instala no primeiro momento, é libertada a fim de adquirir uma realidade independente. Assim, diz Hegel, esta situação produzida pela reflexão apresenta, num primeiro momento, a perda da moralidade objetiva e se constitui a região fenomênica dessa moralidade: a sociedade civil (HEGEL, 1997, p. 167, § 181).

Então, a pessoa concreta que é para si mesma um fim particular, exteriorizada como um sistema de carências e como um conjunto natural de vontades arbitrárias e que estavam postas na família, se chocam com outras

vontades arbitrárias que foram constituídas pela formação de outras novas famílias. Esse convívio entre esses núcleos familiares transforma-se em um sistema que tende a passar da particularidade à universalidade, em um processo de movimento constante. Assim, como salienta Neto (2010, p. 41), a sociedade civil para Hegel é a passagem da sociedade pré-política para a sociedade política.

Nesta perspectiva, Hegel, valendo-se de seu método dialético, estrutura a sociedade civil em um sistema de carências, na jurisdição e na administração e corporações. Para nossa reflexão, colocaremos uma lente sobre o primeiro aspecto da sociedade civil que é o sistema de carências. A tese que conseguimos visualizar aqui é de que a sociedade civil, que é composta de particularidades que conseguiram se libertar dos laços familiares que compunham o primeiro momento da moralidade objetiva é, sobretudo, composta por particularidades egoístas. A sociedade civil é o momento em que um sistema de carência, que se encaixa perfeitamente, na medida em que as particularidades se relacionam em um sistema de dependência recíprocas, no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados diretamente e proporcionalmente para a subsistência, para o bem-estar e para a existência jurídica de todos (HEGEL, 1997, p. 168, §183).

Neste ponto, coadunamos com a tese de Eric Weil, na medida em que a sociedade civil pode constituir-se em uma comunidade de trabalho e compreende-se e organiza-se com vista à luta progressiva contra a natureza exterior (WEIL, 1990, p. 77). Ele, provavelmente inspirado nas teses hegelianas, observa que essa luta não é somente de um indivíduo em sua particularidade, mas de um grupo organizado que se denomina sociedade. Assim nós conseguimos visualizar mais claramente que a sociedade não é apenas a soma qualitativa das individualidades, ou melhor, de particularidades, mas é composta de particularidades que se relacionam entre si, iniciando um processo gradual que visa à universalidade. Hegel entende que essa universalidade ainda é precária e frágil, porque a moralidade objetiva não se concluiu ainda, momento em que se efetivará somente no Estado. Assim ele cita no §186 dos *Princípios da filosofia do direito*:

Ao desenvolver-se até a totalidade, o princípio da particularidade transforma-se em universalidade, pois só aí encontra a sua

verdade e a legitimação da sua realidade positiva. Em virtude da independência dos dois princípios que reside no nosso ponto de vista da divisão (§184), esta unidade não é a identidade moral, objetiva, e não existe, portanto, como liberdade, mas como necessidade: o particular é obrigado a ascender à forma do universal e de nela procurar e encontrar a sua permanência (HEGEL, 1997, p. 170, §186).

Hegel evidencia que, neste momento, existe o que se pode entender por estado do entendimento, ou seja, um estado onde essas particularidades, que ainda não se efetivaram moralmente à universalidade, convivem entre si pelo seu próprio interesse. Observamos, aqui, que os indivíduos, que são pessoas particulares agora na sociedade civil, agem não por uma moralidade objetivamente ligada ao universal ainda, pois isso somente se dará no Estado que é a terceira fase da moralidade objetiva (Eticidade), mas agem impulsionadas pelo egoísmo e por necessitarem umas das outras, constituindo, assim, como cita Hegel (1997, p. 171, § 187): “[...] anéis da cadeia que constitui o conjunto”.

Mas, para sustentar a tese de que a sociedade civil é egoísta e age somente porque necessita dos outros indivíduos em suas particularidades próprias, precisamos tecer algumas observações sobre o primeiro momento, dentro da dialética hegeliana, que compõe a sociedade civil: a mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros que é o sistema de carências (HEGEL, 1997, p. 173, §188).

Essa tese é central para compreender que a ação das particularidades, dentro da sociedade civil, somente tem uma “roupagem” universalista. As particularidades agem, então, ligadas a um processo integrado com as outras particularidades, mas não porque se chegou à moralidade objetiva absoluta, mas sim porque é necessário para a própria satisfação de suas carências. Soares (2006, p. 123) observa que o homem é um ser carente que consome e produz, e daí decorre que há nele variedades infinitas de carecimentos. Mas as satisfações desses carecimentos dependem do arbítrio das demais particularidades. Criam-se assim determinações universais, que, neste momento, passam a ser regidos por uma necessidade.

Essas necessidades subjetivas, diz Hegel no § 189, se satisfazem ou de duas maneiras: por meio de coisas exteriores, que também é a propriedade e o produto das necessidades dos outros, e pela atividade do trabalho, que se

constitui como elemento mediador entre a subjetividade e a objetividade, na medida em que se relaciona com as carências e com o livre-arbítrio dos outros. Logo evidencia Soares (2006, p. 123), nessa esfera da finitude, que há aparentemente uma racionalidade própria do entendimento, que será o elemento de reconciliação no seio da mesma esfera.

De modo que para Hegel o trabalho e a propriedade são elementos centrais que constituem a sociedade civil, na medida em que a produção, a distribuição e o consumo, formam uma espécie de sistema em que cada membro produz, distribui e consome em função dos outros. Châtelet (2000, p. 83) cita que a dinâmica dessa totalidade é assegurada por um princípio de busca do lucro máximo e da concorrência, que engendram uma vontade constante de melhoria, beneficiando, assim, a “civilização material” da coletividade e estimulando sua energia.

Mas Châtelet (2000, p. 83) observa ainda que Hegel não contava com a autorregulação de mercado, como defendia Adam Smith, na medida em que a manutenção das contradições entre os indivíduos, no interior de uma mesma profissão, oposições e antagonismos entre ricos e pobres, por exemplo, poderia atingir um grau de periculosidade ao corpo social e à unidade da coletividade. Elemento que se normaliza somente com a soberania do Estado, que se apresenta como princípio necessário de garantia da unidade coletiva.

Reforça-se, então, que a sociedade civil é calculista, materialista e mecanicista (WEIL, 1990, p. 92). A sociedade civil, elabora Weil, é orientada desta maneira e é assim que ela se mostra a quem a observa na sua atividade. Ela é calculista, porque toda a decisão de transformação do trabalho e de organização deve ser justificada pelo resultado mensurável obtido. Materialista, porque, nas suas decisões, somente os fatores materiais são levados em consideração e mecanicista devido ao fato de seu método de trabalho estar em constante transformação e todo o problema social ser transformado, também, como um método de trabalho. Essa é uma tese que, evidentemente, se orienta pelas ideias hegelianas, na medida em que se infere que a sociedade civil tem essas características para Hegel.

Nestes termos, então, entendemos que todos passam a carecer das necessidades e satisfações dos outros, estabelecendo-se relação de mercado em interdependência generalizada. O trabalho se transforma permanentemente em função das necessidades dos outros e não das do próprio produtor. Evidentemente, se consubstancia uma dialética entre o

trabalho, os meios de satisfação das necessidades e os modos de produção que dependem, assim, do tipo de atividade econômica que é desempenhada pelas particularidades dentro da sociedade.

Em conformidade com esse raciocínio, Hegel observa que a sociedade é dividida em três classes ou funções: substancial ou imediata, reflexiva ou formal e, por fim, em classe universal. Para Hegel, cada uma dessas funções estabelece uma satisfação específica à sociedade. A primeira, a substancial, está centrada na produção dos produtos naturais, trabalhando o solo que advém da propriedade privada. É uma atividade que facilmente podemos associar à agricultura e à produção primária. A segunda, a reflexiva ou formal, estabelece um laço com a indústria e a transformação, por meio do esforço do trabalho, daquelas matérias-primas ligadas à primeira função. Ela depende da inteligência e dos meios de trabalho. Por último, a classe universal, que pode ser associada àqueles que se ocupam dos interesses gerais da vida social, associada facilmente à classe dos funcionários públicos. Essa classe é dispensada da produção e do trabalho direto, mas importa em ocupar-se com a dimensão política das particularidades inseridas na sociedade civil.

Soares (2006, p. 135-136) salienta que a divisão da sociedade em suas diferenças universais é uma necessidade inerente à sua própria existência e é a razão de ser da sua atualidade. O indivíduo é membro de um estado social e é necessário que ele decida tomar parte do trabalho social, em que serão desenvolvidas suas inclinações individuais. Neste contexto, a moralidade se faz evidente pela reflexão sobre o que se faz, pelo trabalho, como também pela solidariedade entre os indivíduos, com a satisfação das suas necessidades.

Por fim, podemos concluir, até aqui, que a sociedade civil, que é o segundo momento da moralidade objetiva hegeliana, e que se constitui de sistemas de carência como um primeiro momento, é egoísta, calculista, materialista e mecanicista, como observou Weil logo acima. Mas, mesmo ela, a sociedade civil, tendo essas características e estando inserida em um momento da dialética hegeliana, que tende ao processo ligado à efetivação da liberdade e da eticidade, ela é, ao mesmo tempo, universalizável pela mesma razão. Ela só pode ser considerada universal porque ela é egoísta e está ligada a um sistema de carências. Essas necessidades recíprocas é que proporcionam a universalidade, razão pela qual não podemos dizer, ainda,

que essa universalidade está atrelada à efetivação da moralidade objetiva, na medida em que seu fundamento ainda está atrelado à moralidade subjetiva.

Assim, acreditamos ter cumprido nosso objetivo que era, em um primeiro momento, tecer alguns comentários sobre a sociedade civil em Hegel e considerar alguns aspectos que reputamos importantes. Acreditamos, também, que a sociedade civil para Hegel é o lugar em que as particularidades, que advieram da dissolução familiar, estão à procura de um sistema em que não necessitem mais da interdependência das carências com outras particularidades e que possam ascender à universalidade, pelo fato de considerarem como seu fundamento a liberdade dessas necessidades e carências.

Referências

CHÂTELET, François. **História das ideias políticas**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

NETO, Estevam Alves Moreira. Sobre a sociedade civil em Hegel, Marx e Gramsci. In: SIMPÓSIO LUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA, 4, 2010, Londrina, **Anais** [...] Londrina, 2010, p. 39-47. ISSN: 2177-9503. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/anais_ivsimp/gt8/5_estevamneto.pdf. Acesso em: 23 set. 2020.

SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade civil e sociedade política em Hegel**. Fortaleza: edUECE, 2006. (Coleção *Argentum nostrum*).

WEIL, Eric. **Hegel e o Estado**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção Filosofia atual).

Normatividade moral e jurídica em Kant e Hegel

Mariana Rocha Bernardi*

1 Introdução

As normas morais são marcadas pelo conteúdo interno, orientadas pela razão, conforme a teoria de Kant. Resgatando a moralidade racional do filósofo alemão, mas pretendendo a configuração de todo um sistema baseado na racionalidade de um espírito, que direciona o homem ao cumprimento do que ele chamou de moralidade objetiva (família, sociedade civil e Estado), Hegel constrói e fundamenta uma teoria que não despreza a importância da posse como parte da liberdade dos indivíduos, e, antes dela, o suprimento recíproco de carências (necessidades) entre os mesmos.

Não dissociadas as esferas moral, jurídica e política nas obras desses teóricos, ao menos numa leitura perfunctória das obras *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel e *Metafísica dos costumes* e *A paz perpétua*, de Kant, aliado a comentadores como Merle e Trivisonno, tem-se a interdependência e uma certa circularidade entre elas, o que será desenvolvido neste trabalho, a iniciar pela teoria de Kant.

2 A teoria de Kant

As leis norteiam as condutas que são esperadas socialmente, e elas pertencem ao campo do Direito, mas a ética possui o mesmo escopo, em que pese esteja ligada a outro campo do conhecimento, a Filosofia. A ética atua no mesmo sentido da normatividade do Direito, tendo por objetivo a orientação da conduta que se espera do indivíduo pertencente a um grupo social. E a ética possui relações com a moral, confundindo-se com esta para diversos teóricos, porque ambos os termos se originaram em expressões que conduziam ao mesmo entendimento, de que o homem possuía uma razão diretiva em seu modo de comportar, de agir.

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: mrocha2@ucs.br – Artigo para a disciplina de Filosofia do Direito I, ministrada pelos Professores Doutores Paulo Cesar Nodari e Mateus Salvadori.

No contexto grego, o termo *éthos*, ou *êthos*, surgiu com a significação de um modo de agir e, posteriormente, do que é “corriqueiro, usual”, mas ambos no sentido de comportamento ou hábito que se torna costumeiro, dentro de uma comunidade. Aristóteles reconheceu a sensível diferença entre palavras, não só pela grafia diferente, mas pela significação ou pelo conceito atribuído a elas, sendo que derivou de *éthos* o termo *êthikê*, que “decorreu de uma pequena variação (*mikròn parekklínon*) de *éthous*”; nesse mesmo contexto, ele disse também que “a virtude, a aretê proveio de êthikê ex éthous” (II, 1, 1103a, p. 17-18, Cf. Aristóteles, 1984)”, ou seja, que a “aretê foi gerada dos usos e dos costumes” (SPINELLI, 2009, p. 2).

A organização social tem como base o comportamento das pessoas e os usos e costumes que surgem, ou que vão se incorporando nos pequenos grupos. Não nos cabe perquirir sobre o que influencia o que, se é o grupo que molda o comportamento do homem, ou se é o comportamento individual que vai construindo ou moldando os costumes de um grupo, mas os hábitos adquiridos e que se mantêm ao longo do tempo acabam se tornando, *variavelmente*, um conjunto de regras para os indivíduos, regras que podem ser divididas em internas (âmbito moral) e/ou externas (âmbito jurídico).

Na concepção kantiana, a regra moral emana da razão, existindo independentemente de um conhecimento prático-prévio, ou de qualquer experiência, e se exprime como um norte de ação: “Na teoria da moralidade de Kant, a razão do homem lhe dá a lei moral, à qual ele então obedece [...]. A lei moral é concebida como existindo além e acima de nós, em certo sentido, e o nosso dever consiste em obedecê-la” (HOOFT, 2013, p. 29).

A ideia de Kant sobre a norma moral consiste numa visão da obediência a uma lei interna, um *dever ser* que ele denominou *a priori*. A diferença dessas leis internas com relação às leis externas é que estas últimas possuem a característica da coação, por meio da atribuição de uma penalidade ou sanção, conforme a ação ou omissão cometida. Nos termos da explicação de Kant, existem diferenças entre as leis internas e externas,

na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam jurídicas; mas, na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, com as segundas a *moralidade* da ação (KANT, 2013, p. 22, § 214).

A questão da intencionalidade, ou seja, os motivos internos pelos quais uma pessoa age é o que diferencia a obediência à lei moral da obediência à lei jurídica, porque estas últimas não necessitam do fundamento interno para se cumprirem. Pode-se cumprir a lei externa (jurídica) sem que o indivíduo encontre correspondência com uma lei interna que o oriente. Por outro lado, é de se observar que a lei interna, para ser moral, deve encontrar estrita relação com a razão pura e, neste sentido, consubstancia a ideia de liberdade para Kant tanto a liberdade interna quanto a externa devem determinar-se pela lei da razão (KANT, 2013, p. 22, § 214).

Para o cumprimento da lei externa ou norma jurídica

não interessa se o motivo da ação é o próprio dever. Em rigor, a ação legal pode ser movida por qualquer motivo. Não interessa se alguém cumpre o dever jurídico por medo de uma possível sanção jurídico-impositiva, por medo de não obter um prêmio além mundo ou simplesmente para ser considerado honesto por sua comunidade. Interessa apenas o cumprimento do dever. Já a ação moral exige mais: se alguém cumpre um dever moral por motivo externo à razão, ou seja, coagido por algo que não seja o próprio e puro respeito pelo dever, a ação não é moral (TRIVISONNO, 2015, p. 141).

Seguindo a linha da teoria de Kant, uma ação é moral (ou ética), quando o ímpeto ou o que ele chama de *móbil* for a justificativa ou encontrar correspondência com a realização de uma norma externa. É o chamado “dever por dever” e não apenas por mera obediência, a compreensão de se cumprir a norma externa porque, internamente, é o *comando correto* dado pela razão.

É preciso que se discirna, entretanto, que o foco Kant está no próprio indivíduo para o cumprimento da lei externa, seja por dever (cumprimento da lei converge com o motivo interno), seja por obrigação (estrito cumprimento da norma jurídica, sem que coincida com o *móbil* (motivação) interno do indivíduo). A perspectiva de Kant denota o que vai além da norma jurídica, a relevância ou supremacia da norma moral (ou ética) e, portanto, da *relação moral* entre indivíduos, que está acima da lei escrita: “A ética ordena que eu cumpra o compromisso assumido em um contrato, mesmo que a outra parte não pudesse forçar-me a isso: ela apenas toma como dada a lei (pacta sunt servanda) e o dever correspondente a ela da doutrina do Direito” (KANT, 2013, p. 26, § 219). O cumprimento de uma obrigação com outrem

não necessita da existência de uma lei escrita para que seja levado a cabo, mas impende que avancemos na relação entre norma moral e norma jurídica.

Existem circunstâncias em que a norma jurídica (lei externa) não prescreve qualquer *ordem* para se fazer ou deixar de fazer alguma coisa, sob pena da incidência de uma sanção pelo cumprimento ou não cumprimento da regra. O indivíduo ou uma coletividade deles encontra a represália não numa sanção penal ou numa condenação pecuniária, mas tão somente na esfera moral e, nestes casos, a força coercitiva parece ter mais peso do que a de um sistema estruturado em leis escritas, com seus tribunais formais de julgamento, com todo um aparato policial ostensivo e de investigação.

“A legislação ética é aquela que não pode ser externa” (KANT, 2013, p. 27, § 220), mas “certamente tem seus deveres particulares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), e também deveres em comum com o Direito – jamais, porém, o modo da obrigação” (KANT, 2013, p. 27, § 220). Com essas assertivas, Kant explica que a norma interna ou moral não obriga o indivíduo por meio de uma coação externa, como ocorre com a norma jurídica, que atribui sanções ou penalidades, dependendo do cometimento de uma ação ou omissão ao qual uma lei externa considere crime (esfera penal) ou para qual haja uma sanção administrativa ou civil.

Embora a sanção externa pareça representar uma força suficiente a compelir o indivíduo a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, por força da existência de uma lei externa, cuja característica própria é a coação por meio de autoridades externas, o *tribunal da razão* prevalece sobre o tribunal dos homens. Só se pode falar em lei externa, aliás, se, antes há uma lei interna que posteriormente possa ser capaz de submeter todos os homens ao seu crivo, independentemente dos motivos internos de cada um. É certo, entretanto, que, conforme os motivos se tornem refletidos internamente, tanto mais ganham escopo para se transformar numa lei externa.

A lei externa consegue submeter, efetivamente, àqueles que estão sob seu crivo, o cumprimento que ela prescreve, o que é diferente no caso da moralidade, apesar de a lei moral ter a pretensão de universalidade. A lei interna não coage como a lei externa, mas mobiliza o indivíduo a agir em conformidade com a razão que lhe prescreve a norma internamente.

A relação de supremacia da norma moral com a norma jurídica, apesar de a primeira não contar com uma coação externa, reside na força da razão, que assume, internamente, todos os papéis atribuídos a servidores públicos

de um sistema jurídico (acusador, defensor, julgador), sendo que as ações podem ou não ser tomadas com base nessa tríade interna, muito mais do que o faria o indivíduo, se somente considerasse a lei externa existente. A lei externa muda em conformidade com as mudanças que vão ocorrendo nas sociedades, e estas (mudanças), por sua vez, têm influência direta da ética (os comportamentos a que aludimos inicialmente e que Kant coloca na esfera dos deveres).

Na explicação de Merle (2015, p. 162), “a doutrina do Direito se apoia na coação como motivo exclusivo, ao passo que a doutrina da virtude é competente para a execução do dever”, e completa, citando Kersting, que “toda vez que a coação não é suficiente, não há legislação jurídica” (KERSTING *apud* MERLE, 2015, p. 162).

O que talvez esteja parecendo uma tautologia até o momento é para destacar que, muito embora a norma jurídica consiga trabalhar com coações externas, ela só é possível porque surge da norma interna, a norma moral. Nem toda norma moral se transforma em norma jurídica, mas as primeiras motivam o indivíduo, o que as segundas não são capazes de fazer: “Nenhuma legislação externa pode conseguir que alguém se proponha um fim (porque isso é um ato interno do ânimo); ainda que possam ser ordenadas ações externas que levem a ele, sem que o sujeito as tome como um fim para si” (KANT, 2013, p. 43, § 239).

3 A teoria de Hegel

A ideia do Direito e da própria lei positiva que lhe é consequente faz parte da ideia do que é moral. Na teoria de Hegel, a ideia do Direito está subsumida/absorvida pela ideia da moralidade, o que resulta na mesma noção kantiana quanto à importância que confere à moral. Hegel denomina essa consciência suprema ou superior de *espírito objetivo* e que orienta a razão a buscar a realização desse Direito.

O espírito objetivo, no caso do Direito, é como a forma ou ideia do que deve ser e, assim, confunde-se com a própria razão que o busca *ou* que *deve* buscá-la. A referência de que “o racional, que é sinônimo da Ideia, adquire, ao entrar com a sua realidade *na existência* exterior, uma riqueza infinita de formas” (HEGEL, 1976, p. 13) parece ter relação com a questão de que, para Hegel, “o domínio do Direito é o espiritual em geral; [...] a liberdade constitui

a sua substância e o seu destino [...] o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo” (HEGEL, 1976, p. 27).

Tem-se, portanto, uma espécie de circularidade entre a ideia ou espírito que se realiza no Direito ao mesmo tempo em que o próprio Direito, antes de se consubstanciar em lei positiva, faz parte da própria ideia ou espírito que norteia a razão e, assim, a atuação do homem em sociedade. No contexto de Hegel, a sociedade civil é organizada por meio de um Estado, e com ele se confunde para assegurar a “segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais” (HEGEL, 1976, p. 216).

Enquanto Kant analisa a perspectiva do indivíduo quanto à motivação dada pela razão, considerando, assim, a intencionalidade do mesmo para uma ação moral, Hegel amplia e traz a noção de *eticidade*, a síntese entre moralidade e Direito, a ideia de um todo, da soma de convivências e conveniências entre indivíduos, da formação de um Estado e com ele da existência de um sistema jurídico.

Esse todo, formado por um sistema concatenado de necessidades que impelem a formação de um Estado, traz em si uma espécie de *consciência suprema*, que vem fazer parte da formação do homem, não como natureza natural, mas como natureza criada pela razão. Se a eticidade é o ápice, o resultado de uma configuração entre moral e Direito, e se consubstancia na formação e manutenção de um Estado, com suprimento de carências entre os indivíduos que o formam, então, assim como o sistema de normas jurídicas decorre das normas morais, toda a estruturação de um Estado se justifica na mesma vertente.

A superioridade da norma moral a que se aludiu anteriormente, trazida por Kant em sua doutrina, é vislumbrada na teoria de Hegel, quando este traz a noção de eticidade, perfectibilizada na noção de Estado. Esta, no entanto, só é possível com a ideia de moralidade objetiva, que a precede. Em nota ao § 146 da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel assevera que “a autoridade das leis morais é infinitamente mais elevada pois as coisas naturais só de um modo exterior e isolado apresentam um caráter racional que, aliás, escondem na aparência da contingência” (HEGEL, 1976, nota ao § 146, p. 148).

A moral objetiva aparece como “comportamento geral, como costume” (HEGEL, 1976, § 151, p. 152) e orienta os indivíduos no sentido de buscar e alcançar aquilo que é “universal, imutável se bem que aberto em suas

determinações à racionalidade real, e reconhece que a sua dignidade, assim como tudo o que na existência assegura os seus fins particulares, se funda neste universal onde realmente os encontra” (HEGEL, 1976, § 152, p. 153).

Na teoria de Hegel, assim como a moral objetiva aparece como uma das exigências à consecução da eticidade – e essa moralidade objetiva tem aqui o mesmo *status* da moralidade (norma interna) para Kant –, sendo atingida por meio da firmeza de um conteúdo que se fixa por meio das “leis e instituições, que existe em si e para si” (racionalidade do sistema = eticidade) (HEGEL, 1976, § 144, p. 148).

Entretanto, a mesma ideia de intencionalidade que é cerne da moralidade objetiva, como um fim a ser atingido (teleologia), se ponderada com o Direito, perde a essência objetivada.

Em nota ao § 119, Hegel explica que a

intenção encerra a ideia de abstração: é, por um lado, universal quanto à forma, mas, por outro lado, extrai do fato concreto um aspecto isolado. O esforço de justificar pela intenção corresponde a isolar um aspecto particular que depois se afirma como essência subjetiva da ação. [...] a realidade começa por ser atingida apenas num ponto particular (assim, o fato de um incêndio que se limita a um local da floresta, o que constitui uma enunciação de fato e não se juízo), mas a natureza universal deste ponto implica a extensão do fenômeno (HEGEL, 1976, nota do § 119, p. 113).

Na teoria de Hegel, o ápice ou ideal de existência e organização humanas estão na configuração harmônica entre sociedade civil, família e Estado, sendo este último o fornecedor de meios para a regulamentação jurídica da sociedade civil, formada por famílias. Essa permanente tríade entre *tese*, *antítese* e *síntese*, provinda da ideia normativa racional a partir de Kant, parece efetivamente tentar organizar uma completude entre norma interna e norma externa (a segunda perfectibiliza o que a primeira não alcança, apesar de a primeira possuir o impulso que norteia o indivíduo).

O suprimento de carências recíprocas, tanto poderia resultar em equidade nas trocas, dentro de uma sociedade civil, quanto acentuar as diferenças dependendo do valor que se dê a cada necessidade/carência (leia-se aqui, a cada profissão, produto ou serviço de troca). Assim também a dependência de um Estado pode tanto resultar na administração ideal das carências e da proteção da sociedade civil, como inflar seu poder e perpetrar

um desequilíbrio social, que não parece ter sido levado em conta nem por Kant nem por Hegel.

Aliás, a questão econômica que acaba por incidir direta ou indiretamente, tanto na normatividade moral quanto na jurídica, não é desprezada por qualquer dos teóricos; entretanto, nenhum deles é capaz de dar conta dos problemas morais e jurídicos que surgem da própria economia. Assim, a práxis acaba resultando num problema tanto para a efetividade da norma moral tal como Kant a concebe, quanto para a efetividade da norma jurídica em Hegel (que leva em consideração a norma moral objetiva, mas que é incapaz de universalizar qualquer delas).

Em Hegel, o sistema de carências tem como fim “a satisfação da particularidade subjetiva, mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros; [...]” (HEGEL, 1976, § 189, letra b, p. 177). Em nota a esta passagem, o autor afirma que “a economia política é a ciência que neste ponto de vista tem o seu ponto de partida e que, portanto, deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em suas situações e relações qualitativas e quantitativas” (HEGEL, 1976, nota ao § 189, letra b, p. 177), até porque o suprimento de necessidades humanas é diferente daquele dos animais pela maior abstração destas e sua potencialidade de multiplicação (HEGEL, 1976, nota ao § 190, letra b, p. 177-178).

A família e a sociedade civil formam e acabam pertencendo ao Estado, assim como a moralidade e o Direito, o que torna as teorias de Kant e Hegel satisfatórias apenas no plano teórico, mas deficientes e até mesmo opressoras no aspecto prático. Enquanto o potencial teórico da norma interna é capaz de dar o *motivo* (móbil, impulso) para uma ação boa (moral) e a norma jurídica consegue dar conta da ação propriamente dita, nenhuma delas, no entanto, é capaz de cumprir a ideia à qual se propõem (a de buscar o bem enquanto fim final, no caso da primeira, e a de promover justiça, no caso da segunda).

Há, portanto, indissociabilidade entre as esferas da moral e ética, o Direito e a política (na forma de Estado), o que justificaria a tese brevemente apresentada neste trabalho. A intenção de separar as esferas de conhecimento, em Kant e Hegel, resulta na dependência ou inter-relação entre a moral, o Direito e a política, o que se pode concluir pela passagem de Kant na obra *A paz perpétua*:

O Direito é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos [...]. Ora, visto que toda a restrição de liberdade pelo arbítrio de outrem se chama coação, segue-se que a constituição civil é uma relação de homens livres, que [...] se encontram, no entanto, sujeitos às leis coercitivas: porque a própria *razão assim o quer* e, sem dúvida, a razão que legifera *a priori*, a qual não toma em consideração qualquer fim empírico (2009, p.78-79).

E, apesar de considerar que determinados governos podem ter fins despóticos, como o governo paternal (*imperium paternale*), Kant (2009, p. 79-80), incorre na aceitação de que um Estado que se comporta ordenando como os seus súditos *devem* ser felizes é uma possibilidade diante da existência da necessidade do Direito.

A questão pode ser posta como uma circularidade, em que: moral orienta o Direito que efetiva a universalização da moral e que é usado pelo Estado (governo), para limitar ações baseadas na moralidade (ainda, neste último caso, a moralidade seja a do tipo subjetiva aludida por Hegel).

Quando se adentra, pois, no âmbito da propriedade privada, no intuito de se estabelecer a quantidade e qualidade de bens materiais, o que completaria a liberdade e o destino humanos, Hegel refere que “tem o homem Direito de situar a sua vontade em qualquer coisa; esta torna-se, então, e adquire-a como fim substancial (que em si mesma não possui), como destino e como alma, a minha vontade. É o Direito de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas” (HEGEL, 1976, § 44, p. 58).

Entretanto, as formas pelas quais se efetivaram e ainda se efetivam as posses e propriedades têm uma complexidade que necessita da compreensão evolutiva, econômica e psicológica, necessitando que se remonte à História de como a humanidade se organizou em grupos, estabeleceu seus governos (tipos de Estado) e foram assim desenvolvendo suas normas morais e jurídicas.

Se a ideia de Hegel é que o espírito se consubstancie na eticidade e que esta extraia seu fundamento da moralidade objetiva, formada pela estrutura de família, sociedade civil e Estado, não é forçoso concluir que, estando emaranhados os aspectos imateriais ou transcendentais, como a razão, e materiais, como os bens externos que rodeiam os homens, há dependência das esferas moral, jurídica e econômica.

Quando Hegel estabelece que a posse é parte da satisfação de exigências dos homens e que nisso constitui seu “interesse particular” e “vontade-livre” (HEGEL, 1976, § 45, p. 59), não absorve a forma empírica como as coisas efetivamente se desenrolarão na sociedade civil quanto à posse.

O direito efetivamente não dá conta da lacuna que sempre se estabelece, na tentativa de universalização de uma norma com conteúdo moral. Por mais que a norma jurídica leve em conta um princípio, a sua transformação e efetividade, através de norma jurídica, ficam prejudicadas, senão pela inexistência de se apoderarem da intencionalidade, certamente pela questão economia e de Estado, que permeiam quase todas as sociedades humanas (à exceção de tribos que vivem sem a organização na forma de Estado – governo instituído).

Há que se considerar que toda pretensão de universalidade do estudo filosófico é confrontada com a realidade, a forma efetiva como as coisas escritas resultam em ações observáveis, logo é importante que sinalizemos ao menos um exemplo prático do quanto foi exposto até agora: as leis previdenciárias brasileiras têm em si um forte conteúdo axiológico, ou seja, são baseadas em valores, em normas morais. Quando firmadas e escritas, portanto, transformadas em regras jurídicas, estabelecem os critérios pelos quais se efetivarão a cada pessoa que compõe a sociedade brasileira. Só na configuração desses requisitos, perde-se um pouco do valor moral, que tem maior pretensão de universalização. Toma-se por base os critérios insculpidos pela Lei n. 8.213, de 24 de julho de 1991, que dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social.

Uma pessoa que esteja em dia com suas contribuições ao órgão previdenciário, e seja acometida de doença ou moléstia que a incapacite para o trabalho, tem direito a receber algum benefício que lhe dê meios de proceder à subsistência, em substituição ao que deixa de auferir trabalhando, por conta da incapacidade ocasionada pela moléstia (seja ela temporária ou permanente).

Ocorre que o cidadão deve demonstrar incapacidade para o trabalho; entretanto quem determina se é incapaz ou não é um perito médico, tanto na esfera do próprio órgão previdenciário, quanto na esfera judicial, em caso de necessidade de processo judicial. O crivo é do médico. Muitas vezes ocorre que a opinião de um perito difere da opinião do médico que trata a pessoa, o que ocasiona um conflito mesmo em sede do próprio processo judicial, ou

seja, já dentro do sistema jurídico, criado para dirimir os conflitos não sanados administrativamente.

O resultado é que o crivo de diferentes profissionais da medicina cria um impasse que somente é resolvido pela análise de outras normas jurídicas em concorrência, mas o fato é que muitos cidadãos, mesmo com o cumprimento de critérios objetivos iniciais, para recebimento de um benefício por incapacidade, possa acabar sem essa provisão.

4 Considerações finais

A moralidade pergunta pela autodeterminação da vontade, em Hegel, mas se concretiza na eticidade, com a universalização de moralidades abstratas, que compreendem ou são orientadas à configuração de uma sociedade baseada na tríade proposta pelo teórico (família, sociedade civil e Estado). Esse entendimento tem seu nascedouro na ideia de norma interna, dever por dever, na teoria de Kant, para quem a ação somente é moral, quando o motivo interno converge com uma norma externa, esta extraída da ideia de um conhecimento apriorístico (razão que prescreve a moral).

Esta circularidade se observa nas relações entre indivíduos em qualquer organização social que se baseie em princípios, tem um Estado e um sistema jurídico. O Estado detém o poder de administrar o social, o capital das famílias e da sociedade civil que elas compõem e é responsável por legislar e realizar a execução das normas jurídicas. Ocorre que a própria formação do Estado tem suas bases na forma como os grupos se organizam e estabelecem sua cultura, seus comportamentos, seus hábitos, o que pertence à esfera da moralidade.

E, ainda que se conceba a norma moral como suprema, superior em relação à norma jurídica, que dela extrai seu manancial, conforme a teoria aventada por Kant, a justificação de toda a estrutura estatal não reside somente na razão, mas nas formas complexas pelas quais essa razão busca um fim (e ainda que esse fim seja o *fim final*, que, para Kant é a liberdade de agir em conformidade com o dever); o dever em si orienta para o cumprimento da norma jurídica, posto que baseada na norma moral e, assim, na razão.

O sistema de suprimento/troca de carências e a questão da posse em Hegel também desvinculam a racionalidade da norma moral à norma jurídica,

intermediada por um Estado, o que resulta que a forma como se pensa e age acaba tendo estreita relação com a vivência e sobrevivência de cada pessoa que compõe a estrutura social (sociedade civil, família e Estado).

Conclui-se que o sistema de carências trabalhado por Hegel, assim como a normatividade moral e jurídica explicitadas por ele e por Kant demonstram que as três esferas, da ética, do direito e da economia não estão separadas, mas vinculadas entre si e se desenvolvem em conjunto, não se podendo dissociá-las nas teorias destes filósofos.

Tal indissociabilidade também explica a dificuldade que o direito tem, mesmo através da imposição de suas normas externas, de deixar de ser mera expectativa à universalidade de indivíduos inseridos em uma sociedade, já que depende do sistema econômico, e este depende dos valores que servirão de base para a construção jurídica (moralidade).

Referências

- BRASIL. **Lei n. 8.213, de 24 de julho de 1991**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8213cons.htm. Acesso em: agosto 2020.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães Editores / Martins Fontes, 1976.
- HOOFT, Stan van. **Ética da virtude**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. São Paulo, SP: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa, PT: Edições 70, 2009.
- TRIVISONNO, Alexandre Tarvessonni Gomes. **A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2015.
- VENCATO, Gabriel Longaray. **O limbo jurídico previdenciário e trabalhista**. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/57184/o-limbo-juridico-previdenciario-e-trabalhista>. Acesso em: Agosto 2020.

Uma reflexão sobre a responsabilidade à luz dos pensamentos de Hegel e Jonas: distinções, pontos e contrapontos

Fábio André Frizzo*

Introdução

A *responsabilidade* é um tema de imensa relevância para a filosofia do direito. As divergências que ainda persistem em torno de sua compreensão justificam a atualidade e a importância desta reflexão. Segundo Abbagnano (2007, p. 855), “a responsabilidade é a possibilidade de prever os efeitos do próprio comportamento e de corrigi-lo com base em tal previsão”.¹ Se um ato causar alguma injustiça, o agente pode ter que responder por isso, conforme tenham sido suas intenções ou as consequências geradas. Se for provado que ele foi irresponsável, deverá ser punido ou ter que recompensar um eventual dano ou prejuízo a outrem. Mesmo ele agindo de forma responsável, seu ato pode provocar consequências indesejadas e, por isso, pode ser-lhe imputada uma culpa. Assim, a condição moral de uma ação está intimamente ligada à responsabilidade.

O filósofo Hans Jonas coloca a responsabilidade no centro da ética. Para ele, não é na ação que o debate ético deve concentrar-se, mas na assunção da responsabilidade como princípio ético e que aparece antes do ato. Diferentemente dele, Hegel entende que a responsabilidade está mais associada à ideia de imputação causal, em que somente após o ato é que ela pode ser ou não cobrada de alguém, conforme forem as consequências desse ato em relação aos efeitos esperados por uma vontade universal. Para Jonas, é a garantia da perpetuação da vida humana que deve estar no horizonte das intenções do agente moral ao calcular e prever as consequências de seu ato. Hegel parte da insuficiência do formalismo da ética kantiana, que ignora as consequências de uma ação ao levar em conta, monologicamente, somente as intenções fundamentadas em um imperativo formal. Para ele, essa

* Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Graduado em Engenharia Mecânica pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Consultor de empresas.

¹ É diferente do conceito de imputabilidade que é a possibilidade de atribuir determinada ação a um agente, como sendo seu causador.

moralidade subjetiva não dá conta do problema ético na sua completude. É somente no momento da eticidade que a responsabilidade torna-se objetiva e pode, efetivamente, ser cobrada do agente, mesmo que de sua ação derivem consequências imprevistas por ele.

Assim, este estudo pretende, de maneira geral, aprofundar essa reflexão e mostrar as distinções entre a forma de conceber a responsabilidade desses dois grandes filósofos, Hegel e Jonas, acreditando que tal comparação contribua, de algum modo, para um melhor entendimento sobre como a responsabilidade pode ser cobrada do agente, através desses diferentes pontos de vista, destacando, assim, o quanto essas determinações podem influenciar a filosofia, na busca por uma fundamentação ética para o direito.

A responsabilidade objetiva de Hegel

Em Hegel, a *responsabilidade* é tratada em sua obra *Princípios da filosofia do direito*, com maior destaque nos dois momentos finais de seu macrossistema dialético, ou seja, na moralidade e na eticidade. No momento inicial do direito abstrato, até existe a possibilidade de responsabilidade a partir de uma relação direta do tipo contratual, que se estabelece entre as pessoas e que visa garantir, em especial, a propriedade. Porém, não é esse o caso em que ela aparece subjetivamente como no momento da moralidade nem objetivamente tal como ocorre no momento da eticidade. Pode-se dizer que a relação de responsabilidade no direito abstrato tem um caráter de negatividade, pois está ligada à noção de proibição e não aos princípios que orientam a ação. Trata-se de uma espécie de responsabilidade obrigatória externa, que aparece numa relação contratual entre os agentes, enquanto pessoas,² que podem ser punidos se agirem em discordância com o contrato. O propósito do agente é limitado, e sua responsabilidade está condicionada, sobretudo, ao cumprimento do contrato, tendo em vista a garantia da propriedade. É apenas uma relação de obrigação particular e não de responsabilidade efetivamente.

No momento da moralidade, por sua vez, a responsabilidade assume um caráter subjetivo e positivo, porque está condicionada tão somente ao propósito do agente. A ação depende da capacidade subjetiva do agente³ de

² Nesse momento do direito abstrato, a *pessoa* ainda não é considerada *sujeito*.

³ O agente deixa de ser tão somente *pessoa* para se tornar um *sujeito* consciente.

tomar decisões por meio de sua vontade livre e somente por isso ele pode ser responsabilizado. Nesse momento, a vontade não está ligada a algo externo e não considera as consequências imprevistas do ato. Aqui, tem-se o que Hegel chama de *direito de propósito*. “Se o Direito não pergunta pelos princípios que orientam as ações, na moralidade se investiga a *autodeterminação da vontade*, os propósitos e as intenções do sujeito agente. Hegel fala em *direito moral* que é o *direito da vontade subjetiva*” (WEBER, 2010, p. 64).

Ainda no momento da moralidade, não estão presentes as instituições externas que poderiam mediar a responsabilidade, pois existem apenas os aspectos subjetivos que determinam o agir humano. Somente por aquilo que *se sabe* e *se quer* é que se pode ser responsabilizado. Não posso ser responsabilizado sobre algo que pode ser impactado pela minha ação e que, ao mesmo tempo, não seja do meu conhecimento nem se meu ato não estiver em conformidade com meu querer. O agente sabe dos fins que motivam a sua ação, mas não tem previsibilidade da cadeia de consequências que se sucede ao ato e pode, assim, ser responsabilizado apenas pelo querer, a partir do motivo. Nesse momento, para Hegel, existe um problema que precisa ser resolvido, pois a moralidade subjetiva dá margem para que injustiças possam ser cometidas e não resolve a questão do direito.

O sujeito fechado em sua subjetividade pode distanciar-se das finalidades de seu dever moral e enganado por suas próprias convicções e aparências, confundir o mal com bem se tornando responsável por todo mal que venha a praticar (SOBRINHO, 2016, p.72).

A ação, nesse caso, está condicionada a uma regra moral puramente formal. Essa formulação, característica da moral kantiana, é, portanto, uma determinação tão somente formal e abstrata. Hegel estabelece uma crítica a esse formalismo, porque é, na verdade, uma indeterminação vazia de conteúdo e, por isso, não garante o valor moral de uma ação particular, afinal, não há efetivamente critério do verdadeiro e do falso, nem do bom e do mau.

A mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato, mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e a identidade formal (HEGEL, 1997, p. 120).

Segundo Marmasse (2017, p. 63), o momento da moralidade em Hegel considera a ação por parte do sujeito que age somente conforme sua subjetividade, sem qualquer requisito de regulação exterior. É uma opção pela ação que parte do sujeito que tem a livre-escolha e pode decidir pelos meios para alcançar objetivos predeterminados.

Esse problema da responsabilidade subjetiva, em que a ação não leva em conta as consequências imprevistas do ato, é resolvido no momento hegeliano da eticidade, quando a responsabilidade assume um caráter objetivo. Nesse momento, quando exteriorizo minha vontade em forma de ação, ela será moral, se (1) eu tiver ciência que ela é minha, se (2) ela estiver referenciada à vontade universal e se (3) estiver relacionada com a formulação que implica o *dever ser*. Assim, o sujeito torna-se responsável também por tudo o que ele desconhecia ou por aquilo que não sabia por que, agora, aparecem instituições que podem julgar a sua responsabilidade objetivamente, tendo em vista as consequências imprevistas que seus atos provocaram e um eventual desacordo com a vontade universal. Funda-se, assim, o chamado *direito de intenção* em Hegel.

O direito da intenção significa que a qualidade universal da ação não reside apenas em si, mas é conhecida do agente, isto é, encontra-se já na vontade subjetiva: inversamente, mas pela mesma razão, o direito objetivo da ação (que assim se lhe pode chamar) significa que ela pode afirmar-se conhecida e querida pelo sujeito como ser pensante (HEGEL, 1997, p. 107).

É importante entender bem a distinção entre *propósito* e *intenção*, a fim de compreender melhor a passagem da responsabilidade subjetiva para a objetiva em Hegel. O propósito tem em vista uma finalidade exclusiva do agente em decorrência da ação e não considera as consequências. Ele é regido por uma forma imperativa de pensar, mas não necessariamente considera a vontade universal. Ele respeita uma regra formal, mas sem conteúdo. Eu posso até atingir um propósito nobre da minha ação, no entanto, posso também causar consequências que, ~~se~~ no julgamento das instituições, serão consideradas ruins ou imorais e, por isso, terei que responder por elas. Para Hegel, no momento da moralidade só pode ser imputado ao agente alguma culpa por algo desde que ele tenha conhecimento prévio que esse algo derivaria de sua ação. Ele age porque sabe e, por isso,

quer agir. A única coisa que orienta o querer, nesse caso, é uma regra moral, baseada apenas no dever.

Já uma ação é *intencional* à medida que o sujeito que a comete tem ciência de que responsabilidades podem ser-lhe cobradas por consequências imprevistas desse ato. Essa noção é criada, a partir das instituições que a estabelecem e definem, o que é bom e o que é ruim, de acordo com as consequências que são produzidas e com uma vontade universal.

O projeto, proinado como é de um ser pensante, não contém apenas uma minúcia, mas, essencialmente, este aspecto universal: a intenção [...]A intenção encerra etimologicamente a ideia de uma abstração: é, por um lado, universal quanto à forma mas, por outro lado, extrai do fato concreto um aspecto isolado (HEGEL, 1997, p.106).

A *intenção* é objetiva e manifesta-se na medida em que o *propósito* é universalizado e externalizado. “A passagem do propósito à intenção consiste em que não devo só saber minha intenção singular, mas o universal que está unido a ela” (HEGEL, 1997, p.105). No momento da eticidade, pode-se falar em *intenção* ao invés de *propósito*. A *intenção* é, na verdade, a parte do *propósito* que eu desejo que seja externalizada e levada ao conhecimento de todos. Na eticidade, o *propósito* assume o caráter de *intenção*, porque reconhece a universalidade do ato particular. “O reconhecimento do meu querer e saber inclui, ao mesmo tempo, a subjetividade exterior. Portanto, a realização dos meus fins inclui o reconhecimento da vontade dos outros, isto é, requer o reconhecimento da liberdade como princípio universal” (WEBER, 2010, p. 65). Assim, a vontade dos demais se manifesta na minha subjetividade exteriorizada.

Hegel procura fazer um desdobramento do ato a partir da análise das circunstâncias e consequências que o sucedem. Para Kant, as consequências até importam, mas não fundamentam o princípio da moralidade. No momento hegeliano da moralidade, só pode ser imputado ao agente algo se ele tivesse conhecimento que esse algo derivaria de sua ação.

A finitude da vontade subjetiva na imediateidade da conduta consiste imediatamente no fato de ela supor, para que seja efetiva, um objeto exterior diversamente condicionado. O ato introduz uma alteração nesta existência dada, e a vontade é responsável por aquilo que a realidade alterada contém do predicado abstrato de ser minha (HEGEL, 1997, p.103).

Mas, ao agirmos, entregamo-nos à exterioridade e às suas contingências, embora alguma coisa necessária aconteça imediatamente depois da ação. Segundo Hegel (1997), a ignorância em relação às consequências contingentes não deve subtrair a responsabilidade do agente. Por isso, o momento da eticidade é necessário e nada mais é do que a síntese dos dois primeiros momentos, o do direito abstrato (tese) e o da moralidade (antítese).

Mas, como distinguir aquilo que é necessário e pertencente à ação daquilo que é contingente? O filósofo alemão não responde isso precisamente, mas, para ele, a consequência necessária é imanente à ação e não é outra coisa senão a completude da ação em si. Ela está ligada somente à natureza da própria ação. Já as consequências contingentes são aquelas que derivam da repercussão da ação no meio externo e que fogem da previsibilidade do agente. Elas são influenciadas por variadas circunstâncias externas.

A filosofia de Hegel se organiza desde a contradição interna da filosofia kantiana. Ela demonstra a superação imanente do formalismo, do subjetivismo e do dualismo, apresentando a unidade originária entre ser e pensar e a inseparabilidade entre ser e dever-ser. As determinações objetivas da ideia da liberdade constituem a realidade da liberdade, estabelecendo, simultaneamente, o seu dever-ser. Dessa forma, o sujeito da ação se reconhece no dever, nas instituições e leis, assumindo livremente a sua responsabilidade, reclamando seus direitos e cumprindo seus deveres (MÜLLER, 2011, p.11).

Desse modo, o direito de propósito não é suficiente para um julgamento da moralidade da ação. É preciso levar em conta as consequências da ação e se estão em sintonia com aquilo que é esperado pela vontade universal. A intenção singular precisa estar não somente em consonância com a forma de um imperativo, mas, também, com o conteúdo da vontade de um todo. O indivíduo liberta-se de si para atuar na comunidade. A liberdade concretiza-se com base em instituições e não em pessoas. É na eticidade, portanto, que a liberdade concretiza-se. Não há liberdade fora do Estado e de sua Constituição.

A responsabilidade como princípio ético à luz de Hans Jonas

Jonas (2006, p. 165) apresenta sua ideia de responsabilidade sem reciprocidade, orientada por uma finalidade causal, que não deriva

necessariamente da vontade universal, mas de uma justificação ética. Para ele, é a necessidade de uma responsabilidade que vem antes do ato que justifica uma teoria moral, não o sendo a ação propriamente dita. Segundo Oliveira:

O sentido prospectivo talvez seja um dos pontos mais relevantes e controversos da ética jonasiana porque, para essa tarefa, os modelos éticos precedentes têm pouca utilidade por estarem limitados à tentativa de pautar a reflexão ética sobre o problema da imputação causal sobre atos cometidos por homens conterrâneos e contemporâneos. O esquema argumentativo de Hans Jonas em torno da sua ética do futuro não se pretende um princípio de ação moral, mas antes de responsabilização de moral, malgrado não uma responsabilidade pelo que é ou foi feito, mas uma responsabilidade pelo que será feito ou pelo que deverá ser feito; não uma responsabilidade por algo cometido, mas uma obrigação por fazer ou deixar de fazer algo (2012, p. 388).

Para Jonas, é necessário considerar aspectos jurídicos, políticos e até paternos do termo e fazer distinções em torno do conceito de responsabilidade. Ainda, para esse autor, a condição da responsabilidade é um poder causal, ou seja, o agente gera consequências ao agir e deverá responder por elas, porém de uma forma diferente da considerada por Hegel.

Jonas revisa, inicialmente, a seu modo, o conceito de responsabilidade sob a perspectiva dos “tradicionalis” pontos de vista *legal* e *moral*. Do ponto de vista *legal*, é possível ter que responder por um dano mesmo não se tendo toda a culpa, independentemente se a causa do ato tenha sido boa ou má, ou mesmo se as consequências não tenham sido previstas ou desejadas. Essa ideia é a mesma defendida por Hegel no seu momento da eticidade.

De outro modo, um ato causal pode também ser condenável do ponto de vista *moral*, independentemente das consequências, como acontece também em Kant. Por exemplo, alguém que tenha cometido um crime pode ser castigado não pela consequência em si, mas pela característica do ato, que é condenável do ponto de vista moral. Nesse caso, é preciso reestabelecer a ordem moral, e a punição deve ser calculada em função disso, não o sendo porque o criminoso deveria compensar o morto ou algum dos seus familiares. O que importa, nesse caso, é a qualidade do ato e não sua causalidade, como acontece no momento da moralidade de Hegel. O crime não deveria ter sido cometido, porque matar é moralmente reprovado pelo imperativo categórico. É um dever não matar. Não importa aqui qual teria

sido a motivação do crime, mas o crime em si. De qualquer modo, o ato precisa ser cometido para que se faça um julgamento, pois não teria sentido aplicar uma punição, em se tratando de um ato fracassado ou somente pensado.

Assim, Jonas denomina essas duas formas de responsabilidade de *legal* e *moral*.

A primeira está ligada à ideia de compensação e de responsabilidade legal, e a segunda, à de pena e culpa, dando origem ao *direito civil* e ao *direito penal*, respectivamente. Porém, distinções à parte, há algo em comum entre esses dois tipos de responsabilidade: ambas referem-se ao ato realizado e é somente depois da sua consumação que aparece o sentimento de remorso ou de culpa e da aceitação da punição, bem como a ciência do agente de que deve responder objetivamente por ele.

Em suma, entendida assim, a responsabilidade não fixa fins, mas é a imposição inteiramente formal de todo o agir causal entre seres humanos, dos quais se pode se exigir uma prestação de contas. Assim, ela é a precondição da moral, mas não a própria moral (JONAS, 2006, p.166).

Porém, de acordo com Jonas, mesmo que se antecipem as consequências no início do ato, isso não deveria servir de motivo para agir, mas de motivo para impedir que o ato ocorra. É fácil deduzir disso que quanto menos se age, menos se é responsável. Para ele, é dos fins e dos valores impositivos que deve surgir a disposição para assumir responsabilidades, *antes* mesmo que o ato ocorra. Se eu apenas pressupor, ou tiver um pressentimento moral de que devo agir de tal forma, conforme uma regra formal, ou ainda se eu tiver um pós-sentimento e prever as consequências do ato, antes de agir sem levar em conta um objetivo maior do que o meu ou do que o de uma vontade universal, não há garantia de que a responsabilidade requerida aqui esteja em consonância com uma fundamentação ética. É preciso fixar um fim último devidamente fundamentado, para que a ação possa estar orientada e em conformidade. Por isso, a responsabilidade deve ser cobrada antes do ato, mas no sentido mais de evitá-lo do que cometê-lo, caso não haja concordância da intenção com o fim fixado.

Em suma, não é simplesmente a responsabilidade pela nossa conduta ou pelas suas consequências que deve ser cobrada, mas aquela que é

reivindicada pelo objeto que exige de nós uma determinada ação. Essa é uma noção diferente de responsabilidade daquela defendida por Hegel. Poderíamos dizer que devo agir de tal forma, tendo em vista a felicidade do outro, por exemplo. Nesse caso, o motivo da ação está fora do agente, porém sob a tutela de seu poder.

O objeto torna-se meu, pois o poder é meu e tem um nexos causal com esse objeto. Em seu direito intrínseco, aquele que é dependente dá as ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal. O poder se torna, assim, objetivamente responsável por aquele que lhe foi confiado e afetivamente engajado graças ao sentimento de responsabilidade: no sentimento, aquele que obriga encontra o seu nexos com a vontade subjetiva. Mas a tomada de partido sentimental tem sua primeira origem não na ideia de responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, tal como ele influencia a sensibilidade e envergonha o egoísmo cru do poder (JONAS, 2006, p.167).

É essa responsabilidade orientada pelos fins que Jonas defende como princípio ético para fundamentar o direito.⁴ Para o autor, a responsabilidade é um conceito que está amparado num poder causal do agente, “que independente da causa, ou da intenção da causa, da previsão ou do desejo que a mobilizou, qualquer dano causado exige reparação” (OLIVEIRA, 2012, p.396), de modo que aquela responsabilidade que flui das consequências do ato do agente deve ser imputada a ele e deve ser respondida por ele.

A responsabilidade não está necessariamente ligada à ideia de culpa, já que esta exigiria a ideia mesma de intenção ou negligência direta, enquanto a ideia de “imputação causal” independe dessa condição. A responsabilidade enquanto princípio está livre da tradicional imputação da culpa, pois a culpa remete à noção de infração de uma norma estabelecida. Jonas entende a responsabilidade (*Verantwortung*: “responder por”) não como culpa (*Schuld*) e nem sequer como delito porque não se trata ainda de responsabilizar sob o ponto de vista da consequência [...], mas ainda da causa; ou seja, independentemente da consequência, a causa já faz o agente responsável pelo ato (OLIVEIRA, 2012, p. 396).

A responsabilidade é, assim, antes de tudo, uma maneira de evitar que determinados atos se realizem. É uma espécie de filtro das intenções e que deixa passar somente aquelas que conseguiram condicionar o ato à garantia

⁴ Jonas fala mais em políticas públicas do que em direito propriamente dito. Mas, usa-se aqui a mesma significação.

de que um fim último seja respeitado. Quando assumida pelo agente, ela se torna uma espécie de freio que evita que determinados atos se realizem. É uma responsabilidade, como já foi dito, não pelo que foi feito, mas, sobretudo, pelo que será feito.

Esse *sentimento* de responsabilidade determinado pelos fins, quando comparado com os dois modos anteriores (legal e moral) de ver a responsabilidade, faz surgir a afirmação, aparentemente contraditória, de que “alguém se torna responsável até mesmo pelos seus atos mais irresponsáveis” (JONAS, 2006, p.168). Com isso, Jonas quer dizer que quem dá as ordens é o “poderoso” ou o “poder”, os quais só existem em função de um fim que os originou; por isso, ele deve obedecer, em reconhecimento à sua existência, ao que esse fim reivindica.

Outra característica, que a ideia de responsabilidade jonasiana carrega, no seu sentido amplo, é que ela não deve exigir reciprocidade. Jonas usa o exemplo da responsabilidade incondicional que o pai tem com o filho como arquétipo do que ele está querendo conceituar.

Há um dever contido de forma muito concreta no Ser do homem existente; sua faculdade de sujeito capaz de causalidade traz consigo a obrigação objetiva sob a forma da responsabilidade extrema. Com isso ele ainda não se torna moral, mas apenas um Ser capaz de ser moral ou imoral (JONAS, 2006, p.176).

Essa responsabilidade que o pai tem com o filho, chamada de “natural” por Jonas, é distinta da responsabilidade *contratual*. A primeira é instituída pela natureza e é reivindicada pelo objeto, não possui aprovação prévia, é irrevogável e não pode ser rescindida. A segunda, a *responsabilidade artificial*, é mediada pelo contrato que é o objeto direto que a reivindica, como a assunção de uma função, em que o funcionário torna-se responsável por uma tarefa.

Jonas afirma (2006, p.171), ainda, que há mais um aspecto da responsabilidade que vai além do natural (paternal) e do artificial (contratual). É aquela que relaciona o homem político com um bem de primeira grandeza e dignidade incondicional, que deve tornar-se objeto do seu querer. Nesse caso, primeiro, deve-se optar livremente por essa responsabilidade, para, depois, buscar-se o poder para apropriar-se dela. O

homem político deseja essa responsabilidade, que deve fazer parte de sua ambição pelo poder que vai ajudá-lo a torná-la factível.

A essência dessa responsabilidade emerge quando o modo de *fazer* do homem político autêntico é *para* e não *sobre* aqueles cujo poder é exercido. A transformação do *sobre* em *para* torna-se a essência. “O homem livre assume para si a responsabilidade, que aguardava seu amo, e se submete à sua exigência. A mais sublime e desmedida liberdade do eu conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres” (JONAS, 2006, p. 173). Ele aceita o apelo e adota-o como seu direito e se convence de que pode tornar-se sua salvação, face ao perigo à comunidade. O objeto da responsabilidade aqui é a *coisa pública*.

Assim, ao ter consciência da própria convicção, assume o seu risco moral através de um ato livre. A primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de responsabilidade presente e futura. Neste sentido, é preciso que a existência humana seja garantida. Os homens devem viver e de preferência bem viver, de maneira imperativa, sem que sejam consultados, continuando a existir como tal. Segundo Jonas (2006, p. 177), “esse primeiro imperativo, normalmente anônimo, está contido, implicitamente, em todos os outros”. Ele surge de maneira ôntica e institui a causa do mundo. A existência da humanidade torna-se, assim, o imperativo maior e primeiro. Por isso, a responsabilidade é um princípio ético do futuro, porque deve fazer parte da condição existencial humana.

Considerações finais

Para Hegel, é a liberdade humana que deve ser o alvo principal e final de um projeto histórico. A liberdade realizada é o objetivo final e absoluto do mundo e da vontade universal. A pretensão de atingi-lo por meio de uma razão imanente é o que, em tese, alimenta o motor da História. Não cabe à filosofia preocupar-se com o que virá daqui por diante, pois essa razão, que se reconstrói a cada momento, dialeticamente, dará conta de conduzir a humanidade a um esperançoso final da História. Ao contemplarmos a História do mundo, é preciso

[...] considerar seu objetivo final. Este objetivo final é aquilo que é determinado no mundo em si. De Deus sabemos que é o mais perfeito, Ele pode controlar apenas a si mesmo e ao que é como Ele. Deus e a natureza de Sua vontade são a mesma coisa; a isto

chamamos, filosoficamente, a Ideia. Por isso temos de contemplar à Ideia em geral, em sua manifestação como espírito humano. Mais precisamente, a ideia de liberdade humana (HEGEL, 1997, p. 62).

Em Hegel, a liberdade é o que todos os homens visam e um objetivo pelo qual a História desenrola; por isso, as ações humanas devem ser consideradas responsáveis à medida que garantirem maior liberdade para todos. Essa ideia de liberdade representa o que há de mais comum na vontade universal. Mas Jonas discorda desse projeto hegeliano da liberdade e defende a ideia de que a História deve ser conduzida pelo homem de forma responsável, com respeito à vida em primeiro lugar. Ele não nega que a liberdade é inerente à condição humana e deve ser perseguida, mas, não podemos deixá-la a cargo tão somente de uma razão imanente hegeliana, que visa à liberdade como objetivo último.

Assim, a responsabilidade jonasiana está ligada ao fim que se impõe como *dever*, ou seja, a continuidade da vida e, por isso, ela não tira férias. Esse *dever* justifica-se⁵ em função das ameaças vindas de um movimento tecnológico desenfreado, que exerce um poder de segunda ordem, que corre o risco de escapar do controle humano, caso o homem não assuma sua responsabilidade diante do desafio existencial. A responsabilidade total terá sempre que se questionar: “O que vem agora? Para onde vamos? O que houve antes? Como se liga o que está ocorrendo agora com o desenrolar dessa existência?” (JONAS, 2006, p.185). Deixar a História a cargo de uma razão imanente é demasiado arriscado e, por isso, é preciso que o homem assuma sua responsabilidade para que a vida humana possa perpetuar-se.

Se, para Hegel, o direito tem em vista a garantia da liberdade, na medida em que ele tenta mantê-la sob a égide da justiça, para Jonas, ele deve primeiro pensar na garantia da existência humana e nas gerações vindouras, nem que, para isso, certas liberdades devam ser limitadas. Por isso, para Jonas, o cálculo e as previsões heurísticas das consequências de um ato devem ser bem feitos, através de um saber probabilístico rigoroso (ciência da futurologia) e levar em conta a existência das gerações futuras, para muito além do horizonte temporal da liberdade hegeliana.

⁵ Nesse ponto, não se pretende aqui, entrar em detalhes sobre a justificativa do princípio *vida* como base do imperativo da responsabilidade em Jonas.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores).
- MARMASSE, Gilles. *Hegel e la questione dela responsabilità*. **Pólemos**, v. 10, n. 2, p. 63-81, Roma, 2017. Disponível em: <https://www.rivistapolemos.it/hegel-e-la-questione-della-responsabilita/?lang=it>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- MÜLLER, Rudinei. **A crítica de Hegel ao formalismo moral kantiano**. 2011.Tese (Doutorado em Filosofia) - PUC-RS, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2872/1/433481.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.
- OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 387-416, jul./dez. 2012. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/maio2013/filosofia artigos/jelson_etica dofuturo.pdf. Acesso em: 15 jul. 2020.
- SILVA, Cláudia Maria Fidalgo da. A Noção de Responsabilidade na Filosofia Moral Kantiana. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 2, n. 1, p. 143-168, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/3814>. Acesso em: 24 jul. 2020.
- SOBRINHO, Francisco de Assis. Ação e responsabilidade do sujeito moral na perspectiva da moralidade Hegeliana. **Polymatheia**, Fortaleza, v. 9, n. 15, p. 70-92, 2016. Disponível em: <http://seer.uece.br/?journal=PRF&page=article&op=view&path%5B%5D=2361>. Acesso em: 25 jul. 2020.
- WEBER, Thadeu. Pessoa e autonomia na filosofia do direito de Hegel. **Veritas**, v. 55, n. 3, p. 59-82, set./dez. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2010.3.8096>. Acesso em: 23 jul. 2020.

Parte II

**EDUCAÇÃO, MEIO AMBIENTE E
CULTURA DE PAZ**

Círculos restaurativos de diálogo e resolução não violenta de conflitos

Berenice Maria Polita Romanzini*

Maristela Pedrini**

“A paz é a única forma de nos sentirmos realmente humanos.”

Albert Einstein

A ação descrita neste texto foi desenvolvida de agosto a dezembro de 2019 pela Secretaria Municipal de Educação de Guaporé – RS, em parceria com a Universidade de Caxias do Sul, através do Campus Universitário presente no Município. A referida ação foi desencadeada, a partir da identificação da problematização da realidade (FREIRE, 1992) e partiu do pressuposto de que a intervenção nas violências escolares não pode limitar-se a apenas punir, mas, também, é responsabilidade que exige ação coletiva de todos os atores que participam da comunidade, como pais, educadores, gestores públicos e os que operam nas esferas das redes de proteção da infância e da adolescência. Nesse sentido, a abertura, disposição e os esforços da equipe diretiva, coordenação pedagógica e do coletivo de professores da escola foram fundamentais para o alcance dos objetivos do desenvolvimento de círculos restaurativos de diálogos e solução não violenta de conflitos, como uma das propostas para a intervenção na realidade em foco.

Nesse aspecto, destaca-se que a gestão municipal aposta numa educação humanizadora, em um contexto político, em que pouco se verificam medidas preventivas à violência escolar, visto que medidas de prevenção à violência, através da educação para a paz, possuem um retorno sutil e de longo prazo, entretanto acreditamos ser este o caminho para a construção de um Planeta sustentável e pacífico.

A ação descrita foi desencadeada a partir de uma informação que chegou à equipe gestora da escola, referente a uma suposta ação de violência

* Graduada em Ciências Físicas e Biológicas (PUCRS). Especialista em Gestão Interdisciplinar em Educação (UFRGS). Especialista em Educação Supervisão Escolar e Orientação Educacional (UCS). Facilitadora de Círculos Restaurativos. Professora na Secretaria Estadual de Educação-RS. *E-mail:* berepolita@gmail.com

** Graduada em Ciências Físicas e Biológicas (UPF). Especialista em Educação a Distância (UCS). Mestra e Doutora em Educação (PUCRS). Professora na Secretaria Estadual de Educação-RS. Docente na Área de Humanidades (UCS). *E-mail:* mpedrini@ucs.br

que estaria sendo organizada por alunos dos anos finais do Ensino Fundamental. Diante dos fatos e em tempos, nos quais a realidade atual tem demonstrado que não podemos negligenciar qualquer “ruído” sobre ações de violência, algumas medidas protetivas e de prevenção ao fato foram tomadas.

Assim, a rede de proteção às crianças e aos adolescentes do Município foi acionada e, após as medidas legais serem tomadas, a Secretaria Municipal de Educação constatou a importância de realizar uma ação pedagógica que contribuísse com as medidas da rede de proteção e, ainda, trabalhar o coletivo de educadores, no sentido de prevenir, cuidar e estabelecer uma mediação pedagógica, a partir do trabalho com as competências socioemocionais, para a criação de um ambiente de convivência mais seguro e afetivo. Nesse sentido, as práticas restaurativas não podem ser apenas em casos “judicializados”, mas ~~sim~~, em todas as situações que ferem os direitos humanos de convivência. Neste caso, entendemos que as “práticas restaurativas” que permeiam o Projeto Alternativo à Violência, (PAV) (1975) e o Projeto de Justiça Restaurativa (2005) contribuem com uma metodologia inovadora, que contribui positivamente no tratamento das questões que ocorrem no cotidiano dos espaços educativos.

De acordo com Pranis e Watson (2011), as metodologias aplicadas nos círculos restaurativos são experiências práticas e vivências que têm a intenção de promover ações pedagógicas transformadoras, resgatando a autoestima, os valores éticos, a comunicação, cooperação e o estreitamento dos laços afetivos, interferindo, assim, na realidade local em busca da humanização das relações e da justiça social, como assinalam:

Os círculos de construção de paz é, acima de tudo, um lugar para construir relacionamentos. É um espaço onde os participantes podem se conectar uns com os outros. O círculo de construção de paz é um lugar para adquirir habilidades e hábitos com a intenção de formar relacionamentos saudáveis fora do círculo. ...um lugar onde os participantes desenvolvem a habilidade da escuta ativa, bem como a habilidade de compartilhar sentimentos e pensamentos... A competência mais importante do círculo é a autorreflexão, juntamente com um sentimento de consciência do self em relação ao outro (WATSON; PRANIS, 2011, p. 275).

Diante do exposto, foi elaborado um planejamento para intervenções na escola, a partir da problemática identificada. A seguir apresentamos algumas das ações desenvolvidas, evidenciando os principais eventos do processo de construção de uma cultura de paz, na escola-foco da intervenção.

Quadro1

AÇÕES
Reunião : “Círculo Restaurativo de Diálogo”. Oficina de sensibilização
Micro- oficina de “Círculos de Diálogo e Resolução de Conflitos”. 1ª oficina
Reunião com os educadores da escola, com a apresentação de projeto a ser realizado pela SME, em parceria com a UCS, através do Campus Universitário de Guaporé, RS
Micro-oficina de “Círculos de Restaurativos de Diálogo e Resolução Não Violenta de Conflitos”. 2ª oficina “Comunicação”
Micro-oficina de “Círculos de Restaurativos de Diálogo e Resolução Não Violenta de Conflitos”. 3ª oficina “Cooperação”
Micro-oficina de “Círculos de Restaurativos de Diálogo e Resolução Não Violenta de Conflitos”. 4ª oficina “Confiança”
Micro-oficina de “Círculos de Restaurativos de Diálogo e Resolução Não Violenta de Conflitos”. 5ª oficina “Resolução de Conflitos”
Micro-oficina de “Círculos de Restaurativos de Diálogo e Resolução Não Violenta de Conflitos”. 6ª oficina “O poder transformador”. Formar comunidade
Círculo de Restaurativo de Diálogo e Resolução Não Violenta de Conflitos com a Equipe de Supervisão Escolar
Micro-oficina com Círculo de diálogo sobre as guias de convivência e cooperação

Fonte: Elaborado pelas autoras.

As atividades foram desenvolvidas com alunos e professores da escola, contemplando emprego de metodologias de oficinas de vivência e círculos restaurativos de diálogo, através de dois encontros sistemáticos, semanalmente, realizados às terças-feiras e quintas-feiras, no turno da manhã, com duração de duas horas e meia cada encontro, no segundo semestre letivo de 2019. Também, foram realizados encontros com a equipe diretiva, professores e monitores, no sentido de que os todos envolvidos na mediação pedagógica pudessem se apropriar de conhecimentos para o desenvolvimento de ações e assumir uma postura alinhada aos princípios da educação para a resolução de conflitos de forma não violenta.

Diante das considerações apresentadas, podemos afirmar que é preciso refletir sobre a educação como um processo pelo qual nos transformamos, espontaneamente, em nossa maneira de conviver, assim como podemos verificar, na avaliação realizada, por um dos participantes dos círculos restaurativos, quando disse: *“Eu penso que os encontros contribuíram por me deixar mais calmo, também melhoraram meu humor e o meu jeito de me relacionar com as pessoas e escutar elas falarem sem eu falar.”*

Corroborando o que defendemos a afirmação da professora de Língua Portuguesa: *“O aluno A.G.S. apresenta um crescimento perceptível em seu*

interesse pelos estudos e o seu comportamento no relacionamento com os colegas e professores". Vai, no mesmo sentido, a fala da professora de Matemática, quando se refere ao desempenho do mesmo aluno, a partir de sua participação nas oficinas restaurativas: *"Mais ânimo nos encontros com os outros. Não fala mais palavras vulgares, tranquilo nas atividades escolares e questiona bastante em relação à aprendizagem"*. As falas revelam algumas das mudanças já percebidas no espaço de sala de aula. Nesse viés, consideramos, também, que educamos como vivemos, são nossas atitudes e nossas posturas que educam e não nosso "linguajar" (MATURANA, 1998). O referido autor ressalta, ainda: "Como vivemos é como educaremos e conservaremos no viver o mundo que vivermos como educandos. E educaremos outros com nosso viver com eles, o mundo que conviver" (MATURANA, 1998, p. 30).

Portanto, é fundamental refletir sobre a educação que queremos, pois é a forma como convivemos uns com os outros, o respeito, a ética que estabelecemos em nosso conviver consolidam o processo educacional, ou seja, são os cimentos que amalgamam nosso estar juntos (MAFFESOLI, 2000). Nesse sentido, a educação em valores rompe paradigmas e desempenha um papel criador e regenerador das políticas sociais e culturais, à mediada que contribui significativamente com a formação dos indivíduos éticos com sensibilidade para o exercício, a escuta e a acolhida do outro, nas suas necessidades, como destaca Restrepo (2001):

[...] as éticas impositivas parecem ter chegado ao seu fim, por isso a educação em valores deve ser articulada ao campo de uma estética sugestiva que nos permita abandonar a esfera tirânica dos decretos para nos inscrever-nos na trama de uma educação do gosto e da sensibilidade (RESTREPO, 2001, p. 10).

Assim, as escolas e as salas de aula devem se constituir nesses espaços de "inéditos viáveis ou sonhos possíveis" (FREIRE, 1992), em busca da ressignificação da ação educativa, enquanto possibilidade de formação humana para a reconstrução da sociedade, como sinaliza a Base Nacional Comum Curricular (2018), através das competências gerais da Educação Básica Nacional de número 9 e 10:

9. Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes,

identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza.

10. Agir pessoal e coletivamente com autonomia, responsabilidade, flexibilidade, resiliência e determinação, tomando decisões com base em princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários (BNCC, 2018, p. 10).

As reflexões e constatações, a partir do desenvolvimento do projeto relatado no presente texto, para além da resolução de uma problemática pontual, numa realidade específica, acenam com possibilidades de construção de uma proposta educacional alicerçada na cultura de educação para a paz. Nesse viés, é fundamental que as lideranças municipais assumam políticas públicas que venham a garantir a educação art. 205 da Constituição Federal de 1988: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”. E, também, no art. 2º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.394/06: “A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

Para tal movimento, se faz necessário transcender o paradigma cartesiano que rege a nossa realidade social, para o paradigma da compreensão da complexidade da vida, como afirma Boff (2000, p. 31): “Todos os tempos são tempos de transcendência”, justificando que “transcendência, fundamentalmente, é essa capacidade de romper com todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além”. Nesse sentido também, se destaca o importante papel da Universidade, neste caso, da Universidade de Caxias do Sul, nesta ação, através do Observatório de Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente, enquanto Núcleo de Inovação e Desenvolvimento, que possibilitou a mediação da experiência, coordenando as ações que muito contribuíram para todo esse processo.

Enquanto um projeto que envolveu a transformação de seres humanos, tendo em vista o cenário e as demandas elencadas, destacamos que os objetivos traçados foram atingidos, na medida em que é possível verificar algumas mudanças nas atitudes do público-alvo, a sensibilização e o desejo de transformar as relações e a convivência no espaço da escola.

Os movimentos produzidos, a partir da execução do projeto em foco, acenam com boas possibilidades de se resgatar as relações sob o viés da mudança de cada um dos envolvidos, tornando o ambiente escolar um espaço de convivência saudável. Uma das importantes contribuições que merece destaque foi a institucionalização da ação na rede municipal de ensino do município, para ser desenvolvida nas escolas de Ensino Fundamental, enquanto uma meta para a política pública da Secretaria Municipal de Educação; ação essa que contribui, efetivamente, com a construção de uma cultura de paz, que reverbera na ressignificação da mediação pedagógica enquanto possibilidade de se escrever uma nova história para vidas e para a própria escola, em busca de um outro mundo possível.

Referências

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**. Educação é a base, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_-versaofinal_s_ite.pdf. Acesso em: 4 nov. 2019.

BOFF, L. **Tempo de transcendência**. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2000.

FREIRE, P. **Pedagogia da esperança**: um encontro com a pedagogia do oprimido. 11. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

MATURANA, H. **Emoções e linguagem na educação e na política**. 2. Reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

RESTREPO, L.C. **O direito à ternura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

WARSON, C.; PRANIS, K. **No coração da esperança**: guia de práticas circulares: o uso de círculos de construção da paz para desenvolver a inteligência emocional, promover a cura e construir relacionamentos saudáveis. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Departamento de Artes Gráficas, c2011. 280 p. Edição brasileira.

YIN, R. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Trad. de Daniel Grassi. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

Espiritualidade, religião e conscientização ambiental a partir da análise da Encíclica *Laudato Si*

Emanuela Rodrigues dos Santos*
Elias Festa Paludo**

1 Introdução

A crise ecológica é, em verdade, uma crise social, que requer o reexame da relação humana com a natureza, a fim de minorar o avanço da degradação ambiental, que pode implicar a escassez de recursos para o futuro da humanidade. Desse modo, a justificativa para a crise ecológica, experienciada na atualidade, é averiguada nas relações interespecíficas do ser humano, pois a maioria dos problemas ambientais é decorrente de impactos humanos, sobretudo, inerentes ao processo de produção capitalista.

A utilização exagerada dos recursos naturais pelo homem e, conseqüentemente, o rompimento das relações entre o ser humano e o meio ambiente obrigam-nos a solucionar a crise ambiental; a que repensemos o social, evidenciando que a resolução dos problemas ambientais não está nas técnicas, mas no próprio âmbito social. Neste contexto, paradigmas que auxiliam para a formação de uma conscientização ambiental, como os do biocentrismo, do compromisso ecológico, da Educação Ambiental, entre outros, são encontrados em dogmas de credos espirituais e religiosos.

Dessa forma, entende-se que determinadas religiões e espiritualidades podem contribuir para o resgate da concepção sagrada da natureza e a formação de uma conscientização ambiental, para a construção de uma sociedade de consumo sustentável. É o caso, entre outras, da religião Católica Apostólica Romana e de algumas comunidades cristãs como referido pelo

* Emanuela Rodrigues dos Santos é mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e advogada.

E-mail: emanuelarod94@gmail.com Currículo Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/0587417403970160>.

** Elias Festa Paludo é doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina e professor de Sociologia e Filosofia. *E-mail:* eliasfpaludo@gmail.com Currículo Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/1658784169348934>.

Papa Francisco, em sua encíclica denominada *Laudato Si'*, em 2015. Por meio do mencionado documento, ficou consignado que a religião, em comunhão com a ciência, pode fornecer diferentes abordagens da realidade, provendo um diálogo intenso e frutuoso para ambas.

Acredita-se que as convicções espirituais oferecem motivações para cuidar da natureza, posto que os deveres, em relação ao meio ambiente, integram a própria fé. Ocorre que, muitos pesquisadores acarretam o início da degradação ambiental à dominação da terra, sugerida pelo pensamento judaico-cristão, amparado, sobretudo, no livro bíblico de Gênesis, atinente à criação do Universo. Dessa forma, imperam controvérsias a respeito da religião católica e algumas comunidades religiosas e/ou espirituais contribuírem para a preservação ambiental, ou, pelo contrário, favorecerem e convidarem a uma exploração da natureza, alimentada pelo antropocentrismo.

Nessa acepção, por meio da análise bibliográfica, principalmente, acerca dos valores ecológicos contidos na doutrina de determinadas espiritualidades e religiões, bem como de estudos atinentes ao meio ambiente e à crise ambiental vivenciada na atualidade, o presente trabalho intenta, como problema de pesquisa, averiguar qual a relação entre a natureza e as convicções religiosas e espirituais. Mediante a análise da encíclica *Laudato Si'*, objetiva-se, portanto, suprimir as diversas indagações e os questionamentos sobre suas interações com o meio ambiente, a fim de que elas possam auxiliar na formação de sujeitos ecológicos conscientes ecologicamente, não apenas no plano subjetivo, mas de forma efetiva.

2 A crise das relações entre o ser humano e o meio ambiente

A sociedade continua seguindo seu percurso inspirada e dominada por conceitos antropocêntricos, utilitaristas e especistas – entendido como o preconceito e a diferença de valoração frente a membros de outras e/ou diferentes espécies (SINGER, 2010, p. 11) – que moveram a modernidade, sob a percepção de que é sujeito de direito apenas o homem. Desse modo, as atuais pautas biocêntricas, as quais reivindicam o tratamento digno a todos os seres vivos e a equiparação deles com o ser humano, esbarram numa tradição humanista, como um dos legados básicos da própria humanidade, a

qual confere uma prerrogativa jurídica e moral apenas aos homens (PEQUENO, 2014, p. 187-188).

O antropocêntrico representa o pensamento ou a organização que coloca o homem no centro do universo e, por conseguinte, dispõe os demais seres ao seu redor, gravitantes, em papel meramente subalterno e condicionado. Trata-se da percepção do homem como eixo principal do sistema, como referência máxima e absoluta de valores (COIMBRA; MILARÉ, 2004, p. 2-3). A reflexão em torno da relação do homem com o meio ambiente evidencia que, no decorrer da História, sempre vigorou a supremacia antropocêntrica:

[...] ao longo da história, a supremacia de um tipo de antropocentrismo que destituiu da natureza, os seus supostos valores intrínsecos e suas características metafísico-teológicas, ou seja, banuiu a sua clássica estrutura ontológica, reduzindo-a a uma totalidade física autônoma, impondo, com isso, uma concepção científica da natureza, da qual qualquer revisão filosófica de cunho metafísico, hoje, não pode se esquivar, caso pretenda enriquecê-la, ampliá-la ou superá-la (PEQUENO, 2014, p. 21).

Inclusive a própria proteção ambiental vigente, alcançada mediante anos de reivindicações de movimentos ambientalistas, possui caráter antropocêntrico, posto que o estado do ambiente é determinado pelas necessidades da humanidade e não pelas necessidades das outras espécies, como defendido por Bosselmann. Ainda, explica o autor que a antropocentricidade é inerente aos direitos ambientais, o que dá abertura à defesa de que o meio ambiente não possui valor intrínseco, existindo apenas para benefício do homem (BOSELLEMAN, 2008, p. 24).

Ao se considerar superior, o homem distancia-se dos demais seres, estabelecendo uma relação perversa e antagônica de “dominador x dominado, razão x matéria, absoluto x relativo, de finalidade última x instrumentalidade banal destituída de valor próprio” (COIMBRA; MILARÉ, 2004, p. 3). Disso decorre que as atitudes e os valores que estão na origem da degradação ambiental são perpetuados mediante abordagens antropocêntricas à proteção ambiental, pois privam o meio ambiente de uma proteção direta e abrangente. Dessarte, o meio ambiente só é protegido em decorrência da proteção do bem-estar humano e na medida necessária para esse bem-estar (BOSELLEMAN, 2008, p. 24).

Em razão das posições racionalistas que partem do pressuposto de que a razão é atributo somente do homem, a percepção antropocêntrica adquiriu força no mundo ocidental, no século XIV, a qual foi reforçada pela tradição judaico-cristã. Coimbra e Milaré (2004, p. 4-5) apontam marcos conceituais significativos que evidenciam o mencionado. Desse modo, para Aristóteles (384-322 a.C.), em consonância com Santo Tomás de Aquino (1225-1274), o homem encontra-se no vértice de uma pirâmide natural, na qual os minerais servem para a nutrição dos vegetais, os vegetais para os animais e, em conjunto com os demais seres, os animais servem ao ser humano.

A Bíblia Sagrada dos cristãos comporta passagens que foram interpretadas como axiomas do relacionamento homem-natureza, estando na base do comportamento prepotente do ser humano sobre os demais seres, reforçada por uma cosmovisão religiosa ou religioso-política (COIMBRA; MILARÉ, 2004, p. 35); o Livro do Gênesis, capítulo 1, versículos 26-28, assim fala:

E Deus disse: “façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança. Que eles dominem os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos e toda a terra e também os bichinhos que se remexem sobre a terra”. E Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, macho e fêmea os criou. E Deus os abençoou e disse: **“sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e a submetam. Dominem os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres que se remexem sobre a terra”** (NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 23, grifos nossos).

Não obstante as importantes divergências, posto o empenho de diversos pesquisadores para justificar uma leitura conforme o contexto antropológico original, citações bíblicas são, não raras vezes, utilizadas pela Modernidade, para justificar uma noção de progresso ilimitado diante do respaldo de domínio do homem sobre a natureza, legitimando a exploração da natureza pelo homem.

À vista disso, adverte o Papa Francisco (2015, p. 46), que a interpretação do texto bíblico de dominação do homem sobre a natureza não é correta, pois é imprescindível ler os textos bíblicos no seu contexto, com a adequada hermenêutica, isso porque o citado livro bíblico convida o ser humano a “cultivar e guardar” o jardim do mundo (Gn 2, 15), não de dominá-lo no sentido pejorativo, mas aborda uma relação de reciprocidade

responsável entre o ser humano e a natureza, ser humano como administrador responsável (FRANCISCO, 2015, p. 72).

A teoria geocêntrica, que sustentava que a Terra era o centro de gravitação dos demais astros, conviveu durante séculos com a percepção religiosa de que Jesus Cristo viveu na Terra, o que fazia da mesma o centro do mundo. Posteriormente, a teoria heliocêntrica transferiu a gravitação da Terra para o Sol, o que retirou a Terra da posição de centro do Universo, enfraquecendo a posição do homem como seu centro. Porém, com o racionalismo moderno, o homem cria para si próprio uma posição de superioridade e ambição, alimentada pelo desejo capitalista de produção, que vê a natureza apenas como fonte de recursos, objetificando-a e retirando dela os seus valores intrínsecos, característica do mundo ocidental contemporâneo (COIMBRA; MILARÉ, 2004, p. 35).

Nessa acepção, visualiza-se que hoje ainda predomina na sociedade a ética utilitarista e antropocêntrica, o que fundamenta, por vezes, comportamentos violentos e a dominação dos outros e da natureza, “negando a subjetividade de outros povos, a justiça às classes e o valor intrínseco dos demais seres da natureza”. Submetendo a humanidade a uma crise ambiental, a qual ignora que, além de um direito humano e social, há o direito ecológico e cósmico. Dessa maneira, deve-se encontrar uma nova ética com outra centralidade, visando ao equilíbrio entre a comunidade terrestre (BOFF, 1996, p. 35).

Há mais de meio século, a sociedade vive sob as mazelas de uma crise ambiental fruto do íntimo de suas próprias mazelas, cuja degradação ecológica é consequência de uma sociedade que venera o consumismo, idolatra o progresso material e o desenvolvimento econômico irrestrito, acarretando, entre outros fenômenos: a perda da diversidade biológica; a poluição e o aquecimento atmosférico e a deflorestação. Dessa forma, a crise ambiental emerge do total esquecimento da natureza por parte do ser humano, evidenciando uma crise civilizatória, que desenhou formas insustentáveis de habitabilidade na Terra e desencadeou um processo progressivo de destruição ecológica do Planeta (LEFF, 2016, p. 14).

Compreende Leff (2016, p. 14-28) que a crise ambiental, como fruto de uma crise dos modos de compreensão, de cognição e de produção de conhecimentos, surgindo drasticamente no mundo moderno, balançando as certezas das ciências e perturbando a segurança da vida, acarretou a

construção de um mundo insustentável. Assim, da crise ambiental emerge uma nova compreensão do social: de sua condição ambiental.

Nesse mesmo contexto, Ost (1997, p. 9) expõe que a verdadeira crise ecológica, mais do que a degradação ambiental em si, é a crise da relação do ser humano com a natureza, ou seja, uma crise de paradigma. Esta crise é, simultaneamente, uma crise de vínculos e limites, porque o ser humano perdeu, pelo menos depois da modernidade, suas noções de vínculo e limite com a natureza, não conseguindo mais discernir o que o vincula a ela e o que o torna a ela semelhante-à, bem como o que o distingue.

Isso se reflete diretamente no modo como nos relacionamos com a natureza. Por vezes, tratando-a como um objeto, um mero meio de recursos utilitários sujeitos à vontade do homem ou, por uma simples alteração de signo, tratando-a como sujeito. Diante disso, o autor sugere, mediante o resgate dessas noções, a superação da crise ecológica, por meio da elaboração de um meio justo dialético entre as ciências sociais e as ciências naturais (OST, 1997, p. 9).

Assim, a crise ecológica, consoante dispõe o Papa Francisco (2015, n. 5, p. 11), mostra-se como uma problemática que é consequência da atividade descontrolada da humanidade, a qual explora a natureza inconseqüentemente, destruindo-a e correndo o risco de destruir a si própria, sendo vítima da própria degradação. Urge, pois, a necessidade de uma mudança comportamental de toda humanidade, isso porque a “degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana” (FRANCISCO, 2015, p. 11-12).

3 Educação e espiritualidade ecológica

Nas últimas décadas, houve o engajamento, gerado pela crise ambiental, em um ato reflexivo das ciências, para controlar a questão ambiental, impulsionando uma série de novas disciplinas “ecologizadas ou ambientalizadas” (LEFF, 2016, p. 22). O saber ambiental emerge da reflexão sobre a construção do mundo no presente, moldado a partir de uma posição crítica da razão instrumental e da lógica de mercado, os quais insurgem da exteriorização da natureza e da marginalização do social pela racionalidade econômica. A consequência disso é o meio ambiente excluído, oprimido, degradado e desintegrado. Nesse contexto, o meio ambiente transforma as ciências e gera um processo de preservação ambiental (LEFF, 1998, p. 124).

Ações educativas surgem com o intuito de articular o conjunto de saberes, a formação de atitudes e sensibilidades ambientais, de forma transversal e interdisciplinar, objetivando superar a dicotomia entre natureza e sociedade, mediante a afirmação de uma visão socioambiental (CARVALHO, 2017, p. 22-31). Ou seja, o entendimento do meio ambiente não como sinônimo de “natureza intocada”, mas como um campo de interações entre a cultura, a sociedade e a base física e biológica dos processos vitais, os quais se modificam dinamicamente e mutuamente. Sob essa perspectiva, as interações entre os seres humanos e o meio ambiente nem sempre são negativas, podendo muitas vezes ser sustentáveis (CARVALHO, 2017, p. 31-32).

Significa reconhecer que, para compreender a problemática ambiental, é necessária uma percepção complexa de meio ambiente, em que a natureza integra um complexo de relações não apenas naturais, mas também sociais e culturais (CARVALHO, 2017, p. 33). À vista disso, o novo paradigma da ecologia demonstra sua relação, interação e diálogo de todas as coisas existentes entre si e com tudo o que existe. A ecologia não é apenas natureza, mas principalmente sociedade e cultura. Boff (1996, p. 15) dispõe que na visão ecológica “tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infinita de relações omnicompreensivas. Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos”.

Desse entendimento, surge a proposta da Educação Ambiental na perspectiva da ecologia integral, ou seja, a busca pela ampliação da percepção e da consciência ambiental em prol da transformação da realidade. A proposta está, então, justamente no reconhecimento de que o ser humano, a sociedade e a natureza estão interligados e interdependentes. O que implica a expansão da responsabilidade com o Planeta, visto que cada ação individual repercute em todas as formas de vida (MANDOLDO, 2012, p. 14-15).

O Papa Francisco (2015, p. 8) é um dos grandes defensores e estudiosos da temática da ecologia integral, que é o principal assunto abordado em sua Encíclica “*Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum”, cujo entendimento é da necessidade de uma conversão ecológica global, isto é, identificar as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais, encontrando soluções não só na técnica, mas também em uma mudança do ser humano; do contrário, apenas os sintomas serão enfrentados.

A ecologia integral reclama a abertura para categorias que transcendem as ciências exatas ou da biologia, trazendo o contato com a essência do ser humano. Igualmente, se o ser humano não se aproximar da natureza e do meio ambiente sem encanto e admiração, suas atitudes continuarão sendo as de dominador, de consumidor como um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de limitar seus interesses imediatos. Porém, ao contrário, se o ser humano conseguir entender a ecologia integral sentindo-se intimamente unido a tudo que existe, então nascerá de modo espontâneo a sobriedade, consciência e solicitude (FRANCISCO, 2015, p. 11-13).

O ser humano é intrinsecamente vinculado ao meio ambiente, inobstante a sociedade se esqueça disto, pois ele também é parte da natureza, e, conseqüentemente, vinculado à degradação ambiental que causar, sofrendo as respectivas conseqüências conjuntamente. O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se mutuamente, dessa forma, para enfrentar a degradação ambiental, é necessário suprimir as causas que convergem com a degradação humana e social (FRANCISCO, 2015, p. 31). Nesse sentido, um tratamento ecológico sempre se torna um tratamento social.

Portanto, a visão de mundo fragmentada deve ser substituída pelo reconhecimento da interligação do todo, de que a atenção e o cuidado de apenas determinados âmbitos da vida em sociedade tende a falir, visto que as atitudes de alguns repercutem nos demais. O que torna notório que o que está hoje em crise não é principalmente o modelo de desenvolvimento, mas é a crise do modelo de sociedade e de educação atuante no mundo, representada numa crise das percepções humanas do mundo e da civilização, acarretando, entre outras, uma crise ecológica ante o comportamento irresponsável do homem com a natureza.

Com efeito, estudiosos defendem que se trata também de uma crise espiritual, que obriga o ser humano a repensar sobre seu entorno, posto que a dimensão espiritual tem grande importância para a condição humana e pode auxiliar na criação e no fortalecimento de uma consciência ecológica. A visão antropocêntrica, alimentada pelo pensamento moderno, faz com que o ser humano ignore que está inserido em um universo do qual é integralmente dependente. Este Universo, que Unger (2000) define como cosmos, é o local onde o ser humano habita e, quando nele está imerso, faz uma experiência do sagrado. Ocorre que, ao perder essa relação harmoniosa com o cosmos se obtém, como conseqüência, o desequilíbrio entre o material e o espiritual,

bem como obscurece a unidade entre a consciência religiosa ou espiritual e a experiência cósmica; desaparece qualquer horizonte de transcendência, instaurando uma crise devido à dessacralização do meio ambiente (UNGER, 2000).

Pondera-se, entretanto, que não há uma resposta pronta, quiçá a imposição da confecção de um paradigma alternativo que substitua o atual. Trata-se, em verdade, de uma busca contínua na qual todos os seres humanos estão imbricados, e não apenas um grupo de pensadores profissionais. É uma crise que alcança todas as dimensões da vida humana e afeta toda sua relação com o mundo (UNGER, 2000, p. 53-54).

A dessacralização faz com que o mundo possa ser manipulado integralmente pelo ser humano. Assim, especialmente em virtude do capitalismo, o homem moderno sente-se livre à medida que consegue dominar e escravizar o mundo, principalmente, o natural, e, por conseguinte, suprir suas necessidades materiais. Disso decorre que os seres humanos, dominadores, caem na ilusão de serem totalmente independentes do restante do cosmos (UNGER, 2000, p. 55). Logo esse mundo precisa ser desencantado, para que se transforme em um repositório das necessidades humanas, logo “uma aldeia é somente uma propriedade, um rio é simplesmente recurso hídrico, uma cadeia de montanhas é somente um ponto turístico. Tudo isso pode ser convertido em objetos ou em dinheiro” (SILVA, 2019, p. 3).

Por ser um ser natural, o próprio ser humano dessacraliza-se, reduzindo-se à categoria de objeto e mercadoria, inibindo determinadas potencialidades espirituais e enfatizando apenas a racionalidade linear e instrumental. A crise possui consequências materiais e imateriais. Destarte, depara-se com o contexto atual no qual o ser humano é tratado como mera objetividade, e a natureza como fonte de lucro e produção, evidenciando que essa crise ecológica é fundamentalmente ontológica (UNGER, 2000, p. 55ss).

Para reverter essa situação, além da superação da perspectiva utilitarista, que provoca o desencanto do mundo, é imprescindível o retorno ao paradigma no qual os seres humanos encontravam-se entrelaçados no Universo, como algo uno e dependente. Reencantar o meio ambiente, ante o desencanto do olhar humano sobre ele, significa redescobrir o Universo como “hierarquia de forças e intencionalidades”. Repensar o ser humano e sua imersão no mundo natural acarreta a renúncia da condição de controlador e a adoção da postura daquele que “celebra e, através do qual, a realidade pode

ser expressa através da arte, do ritual, da sabedoria e da ciência. Reencantar é também redescobrir a dimensão de transcendência dos seres humanos” (UNGER, 2000, p. 55-57).

A perspectiva do sagrado e a abertura à transcendência são naturais no ser humano, porém, especialmente no presente trabalho, isso não está vinculado a nenhuma religião instituída em específico, mas à possibilidade de religação com a força espiritual que se tornou possível ao ser humano ao viver no mundo; a qualquer forma de crença, fé e espiritualidade. A liberdade humana está no fato de ser possível a vivência harmônica, ao mesmo tempo em que se emprega obediência às forças cósmicas e da natureza, desde que haja a disposição de escuta ao mundo e aos sinais da natureza, o que transformará a sociedade (UNGER, 2000, p. 55-58).

Conforme Boff (1996, p. 35), a ética ecológica, que determina a responsabilidade ilimitada por tudo o que existe, que deve ser construída para o enfrentamento da crise social e, conseqüentemente, da degradação ambiental, deve abranger a harmonia do movimento e o pleno desabrochar da vida, inspirados em importantes tradições culturais. Assim, “o budismo e o hinduísmo, no Oriente, São Francisco de Assis, Schopenhauer, Albert Schweitzer e Chico Mendes, no Ocidente, desenvolveram uma ética da compaixão universal” e podem auxiliar para essa imprescindível ressignificação das relações do ser humano com o seu entorno, isto é, com o meio ambiente.

Certas religiões, crenças e espiritualidades, como visto, intencionam a harmonia, o respeito e a veneração entre todos os seres e não a vantagem do ser humano. O princípio norteador desta ética é: “Bom é tudo o que conserva e promove todos os seres, especialmente os vivos e, dentre os vivos, os mais fracos; mau é tudo o que prejudica, diminui e faz desaparecer os seres” (BOFF, 1996, p. 35). Por fim, é importante referir que o ser humano apenas superará as diversas crises da atualidade, sejam elas políticas, sanitárias – a exemplo do atual Covid-19 –, ambientais, sociais, entre outras, quando entender a necessidade de se viver harmoniosa e eticamente, renunciando ao estar em posição superior aos outros para encontrar-se com os mesmos.

Considerações finais

A emergência do enfrentamento das diversas crises enfrentadas pela humanidade, principalmente a ambiental, requer a superação de diversos

paradigmas e a união dos variados âmbitos da vida, sejam eles culturais, econômicos, sociais, políticos ou espirituais. Desse modo, no presente trabalho reconheceu-se a importância das convicções espirituais e/ou religiosas, para haver uma mudança comportamental da sociedade no trato do meio ambiente, e a ressignificação das relações homem e natureza.

Isso porque determinadas religiões possuem um importante espectro educativo, pode auxiliar na construção de uma sociedade consciente ecologicamente, educando a percepção das atuais e futuras gerações, para a sacralização da natureza e, por conseguinte, a preservação ambiental. Para mais, ficou evidente que tornar o ser humano o centro do Universo, como entendido pelo antropocentrismo que ainda permeia relações, não aumenta, mas, ao contrário, diminui a própria dignidade do ser humano, visto que, além da dignidade do ser humano consistir justamente em ser um ente natural, com a degradação ecológica ele prejudica a si próprio. Não obstante, o antropocentrismo se contradiz na medida em que, ao subjugar e explorar o que é 'natural', cria um ambiente inóspito ao ser humano, implicando uma relação de esgotamento da natureza, que pode dificultar a perpetuação do ser humano.

Cabe referir que a dignidade da pessoa humana, princípio tão importante no ordenamento brasileiro, vetor para a criação de diversos direitos fundamentais, não deve realizar-se às expensas da dignidade de outros seres vivos ou da própria natureza. Assim, valores norteadores de diversas espiritualidades, pró-meio ambiente, as quais entendem a natureza como fonte de divindade e força espiritual, são essenciais para a configuração, não só de uma consciência ecológica, mas de um comportamento ambiental efetivo, como entendido pelo Papa Francisco, em sua encíclica *Laudato Si'* que visa a alertar a comunidade, sobretudo a cristã, para a necessidade de uma ecologia integral.

Por fim, é importante enfatizar a importância das religiões e das espiritualidades no reconhecimento de suas bases de amor e cuidado ao meio ambiente, uma vez que elas podem servir como um canal de conscientização ecológica. Inclusive, as religiões e os credos espirituais, que não possuem tais bases, a emergência da questão ambiental exige, na atualidade, a incorporação das mesmas.

Referências

- BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1996.
- BOSELTMANN, Klaus. Direitos humanos, ambiente e sustentabilidade. **Revista CEDOUA**, Coimbra, v. 11, n. 21, 2008. DOI http://dx.doi.org/10.14195/2182-2387_21_1. Acesso em: 30 maio 2020.
- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Educação ambiental e formação do sujeito ecológico**. São Paulo: Cortez, 2017.
- COIMBRA, José de Ávila Aguiar; MILARÉ, Édís. Antropocentrismo x ecocentrismo na ciência jurídica. **Revista de Direito Ambiental**, v. 9, n. 36. São Paulo: Editora RT, 2004. p. 9-42.
- FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**. Sobre o cuidado da nossa Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidad, complejidad, poder. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A, 1998.
- LEFF, Enrique. **A aposta pela vida**: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- MANDOLDO, Ana. **Educação ambiental na perspectiva da ecologia integral**: como educar neste mundo em desequilíbrio? Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- NOVA BÍBLIA PASTORAL. **Gênesis**: narrativas sobre as origens. Trad. de Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 2014.
- OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- PEQUENO, Marcos Antônio Pimentel. **Entre biocentrismo e antropocentrismo**: uma ecologia democrática para o enfrentamento da questão ambiental. Tese de Doutorado em Filosofia da UFPB. João Pessoa, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5664>. Acesso em: 30 maio 2020.
- SILVA, Gilmar Ferreira da. Repensar a relação humanismo, ecologia e espiritualidade a partir do biocentrismo. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSOFIA, 15., 2019, Belo Horizonte. Teologia da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte. **Anais [...]**, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: https://www.faje.edu.br/simposio2019/arquivos/comunicacoes/nao_doutores/Gilmar%20Ferreira%20da%20Silva.pdf. Acesso em: 31 maio 2020.
- SINGER, Peter. **Libertação animal**: o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. São Paulo: Editora WMF Martins Fonseca, 2010.
- UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano**: ecologia e espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2000.

A proteção do meio ambiente na sociedade consumocentrista

Kamilla Machado Ercolani*
Cleide Calgaro**

Considerações iniciais

O meio ambiente é fonte de todos os recursos naturais, além de ser o local que provê condições para a sobrevivência humana, é dever de todos os cidadãos ter o cuidado com a natureza, com o objetivo de preservá-la para a atual e as futuras gerações, ou seja, todas as ações que provocam desequilíbrio ao meio ambiente têm como consequência algum dano ambiental.

Nesse sentido, estão as influências do antropocentrismo, que colocam o homem no centro do Universo, e a proteção ao meio ambiente como secundário. Ressalta-se que a tradição antropocêntrica sustenta que a natureza existe apenas para servir os interesses dos homens.

O consumocentrismo é o termo utilizado para relacionar o consumo ao centro das relações, e se caracteriza pelo consumidor que, consciente, quer consumir e, a partir disso, toma atitudes impensadas que se transformam em um consumo não racionalizado. Todavia, a visão antropocêntrica não pode mais ser encarada como justificativa, e a natureza não pode ser utilizada como instrumento de uso irrestrito.

Busca-se através da educação ambiental, criar uma racionalidade que tenha como base a visão ecocêntrica visando à união e ao equilíbrio entre meio ambiente e seres humanos, sem hierarquização, sem a superioridade do homem com a natureza. Dito isso, o antropocentrismo deve ser repensado refletindo-se à luz da sustentabilidade.

* Mestranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado pela Universidade de Caxias do Sul. Membro do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica. Endereço eletrônico: kmercolani@ucs.br

** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Docente e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito, da Universidade de Caxias do Sul. É vice-líder do Grupo de Pesquisa “Metamorfose Jurídica”, vinculado à Área de Conhecimento das Ciências Jurídicas e Mestrado/Doutorado em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Endereço eletrônico: ccalgaro@ucs.br

A proteção do meio ambiente na sociedade consumocentrista

Está expresso no *caput* do art. 225, da Constituição Federal de 1988,¹ o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado; percebe-se a preocupação com e a responsabilidade de proteger a natureza, justamente buscando a proteção para a atual e as próximas gerações.

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

A proteção do meio ambiente começa quando a ideia clássica de antropocentrismo deve ser repensada à luz da relação do ser humano com o meio ambiente, ressaltando todas as dependências dessa relação.

Na verdade, se reconheceu que a degradação ambiental gerada pelo homem é maior que a capacidade da natureza de auto regulação, gerando, destarte danos ao meio ambiente e, conseqüentemente, a quebra do equilíbrio dos sistemas naturais.²

Esclarece-se essa percepção antropocêntrica do meio ambiente:

O homem continuava a assistir ao espetáculo da primeira fila, vendo apenas a si mesmo, sem enxergar os demais personagens e, próprio, de tudo, sem identificar que o personagem único e principal é o conjunto de interações decorrentes da participação de todos os personagens.³

Mas essa nova consciência ambiental não foi capaz de mudar o paradigma vigente, “o ético-antropocêntrico continuava o mesmo inalterado e imutável”,⁴ não existindo nenhum tipo de proteção de fato, nem em nível jurídico e muito menos em nível ético ou altruísta.

¹ BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 5 de outubro de 1988. Doravante denominada CF/88.

² ABREU, Ivy de Souza; BUSSINGUER, Elda. Antropocentrismo, ecocentrismo e holismo: uma breve análise das escolas de pensamento ambiental. **Revista de Derecho y Cambio Social**, Rio de Janeiro; RTr., n. 9, p. 9, 2013.

³ RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Elementos de direito ambiental**: parte geral. 2. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: RTr., 2005. p. 101.

⁴ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 94.

O paradigma antropocêntrico é tão arraigado na sociedade brasileira, que impede muitos progressos em projetos que visem à conservação do meio e à criação de um ambiente comum e sustentável.

A expressão *ecologia integral* esteve em pauta e este também é o ponto central da construção teórica da Encíclica *Laudato Si'* (Louvado Seja), versa sobre o cuidado com a “Nossa Casa Comum”, a “Irmã e Mãe Terra”.

O Papa Francisco propõe uma reflexão sobre o cuidado com o nosso Planeta e o respeito pela nossa casa comum.

Proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais. (LAUDATO SI', 137).⁵

A ecologia integral busca uma nova maneira de entender a relação entre todas as criaturas do nosso Planeta na dimensão ambiental, econômico, social, cultural e vida quotidiana.

É necessário mudar o pensamento do ser humano, imaginar-se no comando do Planeta e que, sendo ele único, é insubstituível, podendo alterar a ordem dos sistemas, destruindo o paradigma ecologicamente do certo e do errado. Isso é uma ilusão criada que vem servindo de justificativa à apropriação da natureza pelo homem. E a realidade é totalmente ao contrário disso, a humanidade é extremamente dependente do meio ambiente.

O meio ambiente sofre os impactos do consumo desenfreado e é um desafio para a construção da ética socioambiental.

O consumo deve ser ordenado para satisfazer as necessidades básicas da humanidade, sem tomar a natureza um meio de comércio. Quando se atinge esses objetivos chegar-se-á a sustentabilidade, pois todos os fatores inerentes a ela estarão em equilíbrio constante. O consumo permite transformar a vida – para o bem e para o mal – pode ser chave de luz ou a escuridão dos tempos. O consumo, mal utilizado, pode produzir o abismo que desemboca na exploração e na dependência, na inclusão e na exclusão, enfim, na crise econômica ou no equilíbrio.⁶

Este trabalho teve por objetivo analisar e questionar os desafios da sociedade moderna, quando foram abordadas as peculiaridades das

⁵ CARTA ENCÍCLICA ‘Laudato Si’ do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum.

⁶ CALGARO, Cleide. Desenvolvimento sustentável e consumo: a busca do equilíbrio entre o homem e o meio ambiente. *In*: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando Del Rio. **Relação de consumo**: meio ambiente. Caxias do Sul: EDUCS, 2009. p. 16.

problemáticas do antropocentrismo, consumocentrismo, meio ambiente e risco ambiental, e busca-se alternativas para minimizar os riscos socioambientais na sociedade moderna. Também foi dada ênfase às peculiaridades das problemáticas de consumo, do meio ambiente e do risco ambiental, os quais são potencializados pelas formas consumocentristas. Igualmente, foi feito estudo da proteção ambiental, em conjunto com os fatores socioambientais e os métodos para vislumbrar as consequências provocadas ao meio ambiente pela atividade do ser humano. Apresentaram-se os potenciais das abordagens do consumocentrismo e de seus impactos socioambientais, para então, buscar alternativas para minimizar os riscos socioambientais na sociedade moderna consumocentrista.

A pesquisa teve natureza teórica, e o método utilizado foi o analítico-dedutivo, a partir do estudo e da leitura de obras relacionadas ao tema, quando se buscou, por meio de análise específica, uma abordagem mais ampla no contexto em que está inserido.

O desenvolvimento sustentável depende da construção de novos paradigmas pessoais, governamentais e estruturais, de vontades políticas e de uma participação dos cidadãos. As normais ambientais estão vinculadas a uma relação social, de proteção ao meio ambiente, procurando também atingir os pressupostos do bem-estar do ser humano.

É crescente a cultura do consumo, que busca induzir o indivíduo a consumir produtos, não por necessidade, mas apenas para satisfazer o prazer da compra. Verifica-se que, de acordo com o decorrer do tempo, o foco dos consumidores mudou e está cada vez mais diferenciado.

As necessidades dos consumidores são ilimitadas e insaciáveis. Na cultura do consumidor, as necessidades de cada um de nós são insaciáveis. Esta sensação de insaciabilidade é interpretada de duas formas distintas. A primeira vê como consequência da sofisticação, do refinamento, da imaginação e da personalidade dos desejos e necessidades das pessoas/ou da vontade individual do progresso econômico e social. A segunda, como uma exigência do sistema capitalista para a sua sobrevivência. A necessidade deste por um crescimento permanente cria uma ansiedade acerca da possibilidade de algum dia essas necessidades serem satisfeitas ou financiadas.⁷

⁷ BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 34.

Essa necessidade de consumir é o que caracteriza a atual geração, isto porque o consumo representa o poder social, quem consome mais e com melhor forma (marcas, produto de valor agregado, etc.), possui poder social em relação aos demais.

É nesse sentido que a lógica consumista trabalha, e o meio ambiente sofre os impactos do consumo desenfreado e é um desafio para a construção de uma sociedade consciente e que tenha cuidado ético com a natureza.

O consumo deve ser ordenado para satisfazer as necessidades básicas da humanidade, sem tomar a natureza um meio de comércio. Quando se atinge esses objetivos chegar-se-á a sustentabilidade, pois todos os fatores inerentes a ela estarão em equilíbrio constante. O consumo permite transformar a vida – para o bem e para o mal – pode ser chave de luz ou a escuridão dos tempos. O consumo, mal utilizado, pode produzir o abismo que desemboca na exploração e na dependência, na inclusão e na exclusão, enfim, na crise econômica ou no equilíbrio.⁸

As causas da problemática ambiental,

o custo social da destruição ecológica e da degradação ambiental, geradas pela maximização do lucro e dos excedentes econômicos a curto prazo, deram, pois, impulso à emergência de novos atores sociais mobilizados por valores, direitos e demandas que orientam a construção de uma racionalidade ambiental.⁹

Verifica-se a importância de cada cidadão na busca por proteção ambiental e na certeza de que somente irá ocorrer, quando chegar-se no equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e o cuidado ético com a natureza.

Sachs afirma que as soluções duráveis para os problemas ecológicos deverão basear-se na igualdade, “principalmente porque a igualdade constitui a condição prévia de toda a discussão séria acerca da limitação voluntária do volume de consumos materiais”.¹⁰

Tem-se que a problemática e possível solução é o equilíbrio nas relações entre os seres humanos e o meio ambiente.

⁸ CALGARO, *op. cit.*, p.16.

⁹ LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009. p. 96.

¹⁰ LEFF, *op. cit.*, p. 95.

A grande celeuma em sede de direito ambiental é a tarefa de se equacionar um ponto de equilíbrio entre a produção de bens para o homem e, ao mesmo tempo, garantir-se a preservação dos recursos naturais para as gerações futuras, sendo inafastável o fato de estes elementos serem limitados.¹¹

Por isso, deve-se promover a educação sobre consumo, para que se entenda a importância da consciência de seus atos, como, por exemplo, consumir, uma forma de promover essa consciência, dá-se na escolha de produtos sustentáveis, no consumo racionalizado.

Considerações finais

Os aspectos da evolução dos avanços tecnológicos geraram uma cultura do consumo, promovendo custos altos não somente para a sociedade como para o meio ambiente. Uma vez que o ser humano se imagina no comando do Planeta e que, sendo ele único, é insubstituível, pode alterar a ordem dos sistemas, destruindo o paradigma ecologicamente do certo e do errado.

Essa visão antropocêntrica da sociedade moderna é uma ilusão criada, que vem servindo de justificativa à apropriação da natureza pelo homem. E a realidade é totalmente ao contrário disso, a humanidade é extremamente dependente do meio ambiente.

Nesse sentido, como possíveis soluções, para a problemática apresentada neste trabalho estão: o fomento de políticas públicas de educação de consumo; a minimização das desigualdades socioeconômicas, e a busca constante por uma gestão ambiental eficiente.

Portanto, “um patrimônio degradado, degradaria seus herdeiros”;¹² é nesse sentido que entende-se a importância da responsabilidade como uma forma de educação ambiental, para a preservação do meio ambiente ecologicamente equilibrado, no qual se insere uma sociedade ética socioambiental e, assim, o cuidado com a natureza, seus ciclos vitais e a sociedade, reduzindo os problemas sociais, como a desigualdade e a pobreza, entre outros.

¹¹ VENOSA, Sílvio de Salvo. **Direito civil: responsabilidade civil**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 143.

¹² JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica**. Trad. do original alemão de Marine Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro. Contraponto PUC-RIO, 2006. p. 353.

Referências

- ABREU, Ivy de Souza; BUSSINGUER, Elda. Antropocentrismo, ecocentrismo e holismo: uma breve análise das escolas de pensamento ambiental. **Revista de Derecho y Cambio Social**, Rio de Janeiro, RJ, n. 9, 2013.
- BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vidas para o consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BRASIL [Constituição (1988)] **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 5 de outubro de 1988. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 maio 2020.
- CALGARO, Cleide. Desenvolvimento sustentável e consumo: a busca do equilíbrio entre o homem e o meio ambiente. *In*: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando Del Rio. **Relação de consumo**: meio ambiente. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.
- CARTA ENCÍCLICA **Laudato Si'** do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum.
- HUMMES, Cláudio. **Sínodo para a Amazônia**: São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Comunidade e Missão).
- INSTRUMENTUM LABORIS – Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Brasília: CNBB, 2019.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Trad. do original alemão de Marine Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro. Contraponto PUC-RIO, 2006.
- LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Elementos de direito ambiental**: parte geral. 2. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: RTr., 2005.
- VENOSA, Sílvio de Salvo. **Direito civil**: responsabilidade civil. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

A não violência em Eric Weil

Marcelo Larger Carneiro*

Introdução

Para nossa reflexão, usamos a interpretação que Eric Weil¹ faz da própria realidade, da realidade que é a nossa, sobretudo, da ação dos homens na História. Ele parte de uma percepção peculiar acerca da constituição de homem, definindo-o como um ser constituído essencialmente de razão e de violência. Contudo, mesmo que o homem tenha essa constituição, ele tem a capacidade de escolher entre uma e outra. É a liberdade que possibilita essa escolha, pois o homem, para Weil, é livre para escolher entre a razão e seu outro – a violência. Com efeito, elas são as possibilidades radicais de escolha livre do homem. Esse conceito é importante para entendermos a reflexão weiliana. Ele entende que o homem é um ser finito e razoável,² pois, como ser natural, está afeto às determinações da natureza, tais como seus instintos e

* Mestre em Filosofia e Doutorando em Filosofia pela da Universidade de Caxias do Sul (UCS), Rio Grande do Sul – Brasil. E-mail: marcelo.ucs2019@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7462-2051>.

¹ Eric Weil pautou toda sua reflexão filosófica acerca dos problemas da violência. Nascido na Alemanha em 1904 e radicado na França em 1933, não escapou dos horrores nazistas, sendo feito prisioneiro em campo de concentração. Experimentou os horrores do holocausto em primeira pessoa e, quando a guerra acabou, dedicou-se inteiramente a interpretar seus conflitos. Lecionou nas universalidades de Lille e Nice na França e lá produziu grande parte de suas obras. Escreveu, em 1950, sua *Lógica da filosofia*, obra que estabelece seu sistema filosófico; é constituída de uma quase obra autônoma, com o intuito de introdução, intitulada *Filosofia e violência*. Sua *Lógica* constitui-se de 18 categorias filosóficas, as quais estabelecem os discursos filosóficos possíveis na História. Em seguida, no mesmo ano, escreve *Hegel e o Estado* e, nos anos seguintes, *Filosofia política e filosofia moral*, além de uma pequena, mas não menos importante, obra sobre *Problemas kantianos*. Todas essas obras já foram traduzidas para a língua portuguesa. Além dessas, Weil ainda tem editado *Ensaio e conferências I e II* e *Últimos ensaios e conferências*, as quais reúnem várias conferências que o pensador proferiu em sua trajetória reflexiva. As últimas originalmente em Francês.

² Essa fórmula do homem finito e razoável, Weil credita à Kant, que referia em diversas passagens da sua *Crítica da razão prática* (CRPr). Segundo Weil, ela contém o cerne do pensamento kantiano, com a reflexão de que o homem é um ser de necessidades, de instintos, de pulsões, de paixões, ser natural e, enquanto tal, submetido ao mecanismo da natureza, um ser inteiramente determinado. Mas esse mesmo ser também é razoável, isto quer dizer que ele é capaz de pensar o que, por sua constituição e para o seu conhecimento, ele é para sempre incapaz de conhecer. Ele pode pensar a totalidade estruturada do mundo, utilizando-se da sua razão (WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 107-108. (Coleção Filosofia Atual)).

desejos e, como ser razoável, utiliza-se da razão, ele é essencialmente liberdade.

Partindo então dessas considerações preliminares, de que a razão é constitutiva da humanidade do homem, assim como a violência também o é, percebemos que o dever principal de todo homem é respeitar a razão em todo ser humano e respeitá-la em si mesmo respeitando-a nos outros, para que seja considerado efetivamente humano. É imperioso que o homem vise, utilizando-se da razão, a possibilidade de universalidade, comportando-se de maneira tal que seu modo de agir, o modo de como toma decisões, possa ser pensado como um modo de agir de cada um e de todos. Em outros termos, que seja tal que possa ser universalizada sua ação, o que nos fará perceber que o homem, mesmo tendo em sua constituição a violência, deve, contudo, pensar a não violência. Ele deve dirigir suas ações à universalidade e à não violência.

Desta forma, para atingirmos o objetivo deste trabalho, verificar-se-á, primeiramente, como se dão as relações entre razão e violência, como formas constitutivas do homem, bem como sua possibilidade de escolha à universalidade. Seguindo, discorrer-se-á sobre alguns apontamentos da não violência em Gandhi, a fim de subsidiar o entendimento desse conceito. Por fim, tratar-se-á da não violência na percepção de Eric Weil, para verificar que as ações não violentas podem ser empregadas às resoluções dos conflitos. Para tanto, percorreremos um caminho metodológico com abordagens específicas nas obras de Weil, especialmente na *Lógica da filosofia* (doravante citada como *Lf*), *Filosofia moral* (doravante citada como *Fm*), *Filosofia política* (doravante citada como *Fp*) e *Problemas kantianos* (doravante citada como *Pk*), além de comentários de outros autores.

As possibilidades: razão e violência

O homem, segundo Weil, não é somente razão e linguagem razoável, ele é mais do que isso, é também necessidade e desejo. “[...] Ele é aquilo que ele não é, e não é aquilo que ele é: ele é natureza dada e descritível, ao mesmo tempo em que está em busca de seu ser verdadeiro, que nunca é dado nem pode ser descrito” (*Lf*, 15). Ele quer ser aquilo que ele não é, ele quer ser razão e linguagem, ao mesmo tempo em que não quer ser aquilo que é, não quer ser natureza dada, um objeto dado. “[...] Em suma, o homem ignora o

que quer. Mas sabe muito bem o que não quer.” (Lf, 18). Dessa forma Weil descortina a natureza do homem como sendo sua própria negatividade, pois é ela que o impulsiona a agir sobre o que ele encontra ao seu redor, para satisfazer suas necessidades, e o impulsiona a agir sobre a sua ação, de seu modo de agir sobre a natureza, com o intuito de satisfazer os desejos que ele mesmo criou (PERINE, 1987, p. 126). Afirma Weil:

O homem é um ser, um animal que quer algo de si próprio e para si próprio; já se pode adivinhar do que se trata; já se pode reconhecer aquele traço, que, em Hegel, se chama a *negatividade* do homem. O homem é um ser como os outros, um ser vivo; mas mesmo sendo como os outros, ele não é apenas como os outros. Tem necessidades, mas também desejos, isto é, necessidades que ele próprio formou que não estão sem sua *natureza*, mas que ele deu a si meso (Lf, 17).

Nestes termos, inferimos que o homem é um ser descontente. Está descontente com sua própria natureza e emprega sua linguagem para dizer não ao que é dado. Com efeito, ele somente sabe falar sobre o que não é. Portanto, o homem é o ser que por meio da linguagem da negação do dado busca libertar-se do descontentamento. Assim a linguagem expressa o que não o satisfaz e formula o que ele deseja; “[...] seu conteúdo não é formado por aquilo que ele é, mas por aquilo que não é” (Lf, 19). Weil mais uma vez refere:

Jamais contente com o que encontra e com o que possui, ele não apenas muda a natureza: sua negatividade muda também as maneiras de mudar. Ora, o instrumento especificamente humano dessa atividade negadora e transformadora é a linguagem ou, caso se prefira um termo mais usual e menos claro, o pensamento, a razão: aquilo que nega o que é imediatamente (Lf, 19).

Assim, ser razoável significa ser capaz de realizar sua própria negatividade, não apenas dizer não àquilo que é, mas produzir daquilo que é o que ainda não era: um novo objeto, um novo procedimento, ambos liberados do dado da natureza (Lf, 19). Ora, o homem é o ser que não se contenta com o que é; não se contenta com o que é dado pela natureza, esse dado que é seu. Na medida em que a natureza do homem é dada, ela será imediatamente transformada pela atividade do próprio homem, através de sua linguagem negadora. Dessa forma, ele se compreende pela expressão agente de seu descontentamento e se erguerá contra esse mesmo

descontentamento, pois “[...] já não buscará se desvencilhar do que o descontenta, mas criará o contentamento pela vitória sobre esse mesmo descontentamento e essa mesma negatividade” (Lf, 20).

Como um ser eternamente descontente, não se contentará mais com o que é e buscará incessantemente modificar-se e transformar-se. Ele é descontente, mas não busca simplesmente o contentamento, ele busca negar o descontentamento. Ser razoável, em última análise, é “[...] criar o contentamento pela vitória sobre o descontentamento” (PERINE, 1987, p. 127). Em outras palavras, acentua Weil:

Não quero mais “*disso*”, e esse *isso* é então descartado; ele não é *mais*, e o que *ainda não* era foi realizado; mas o que *não* era *ainda* se torna o que *não* deve *mais* ser, e um outro *não ainda*, um outro desejável e desejado toma seu lugar: jamais o homem estará contente (Lf, 21).

O contentamento, segundo Weil, não pode ser dado ao homem, ele é quem tem que dar a si mesmo, na medida em que nega a sua própria negatividade. Essa negação voltada para a própria negatividade proporciona ao homem ser razoavelmente razoável (Lf, 21). Assim ele continua:

Ao dominar o descontentamento, ao se dominar em seu ser natural, o homem será livre e contente, porque não deseja mais nada, mas é diante daquilo que é, sem esperar nada, sem recear nada, mas sendo olhar, olho aberto para o mundo verdadeiro, bom e belo, que lhe dá a existência e as possibilidades, a realidade do olhar e da presença. A linguagem é boa, a linguagem e verdadeiramente humana, porque permite ao homem chegar ao silêncio do olhar, ao desprendimento (Lf, 21).

Ao percebermos que o homem encontra o contentamento, não porque o buscou, mas porque negou seu próprio descontentamento, negou sua própria negatividade dada pela natureza, compreendemos que a razão toma um aspecto fundamental para o encontro da liberdade daquilo que o incomoda: a sua natureza imediata. A razão, dessa forma, “[...] deixará de ser instrumento, ela será o próprio homem” (Lf, 21), na medida em que o libertará de sua própria natureza. Essa positividade encontrada pela negação da negatividade é que torna o homem razoável.

Ao dominar o descontentamento, ao se dominar em seu ser natural, o homem será livre e contente, porque não deseja mais nada, mas é diante daquilo que é, sem esperar nada, sem recear nada, mas sendo olhar, olho aberto para o mundo verdadeiro, bom

e belo, que lhe dá a existência e a possibilidade, a realidade do olhar e da presença. A linguagem é boa, a linguagem é verdadeiramente humana, porque permite ao homem chegar ao silêncio do olhar, ao desprendimento (*Lf*, 21).

Ora, mas o homem não é absoluto e sábio, não atingiu a sabedoria, não se constituiu totalmente de razão, ele também tem a sua face de animalidade, demonstrada em suas paixões e desejos. Ele jamais será por inteiro razão, e seu trabalho é, verdadeiramente, a transformação dessa animalidade, a fim de que se torne razoável. “[...] É o homem que o homem deve transformar, pela razão e com vistas à razão” (*Lf*, 23), com vistas ao contentamento. Com efeito, o homem é um animal razoável, animal que não é somente razão pura, tampouco inteiramente desejos e necessidades, ele é, fundamentalmente, razão e violência. Assim, utilizando-se da fórmula kantiana, Weil define o homem como um ser finito e razoável, contendo, ao mesmo tempo, traços de sua animalidade como suas pulsões e necessidades, paixões e instintos, ao passo que também é razoável e é capaz de pensar a totalidade estruturada do mundo (*Pk*, 107-108). Com efeito, como Ser razoável, o homem procura se universalizar, deixando sua individualidade em segundo plano; já como ser finito, considera sua natureza animal, satisfazendo seus instintos (ASSIS, 2011, p. 34). A razão e a violência são as possibilidades radicais apresentadas à liberdade do homem, reconhecendo-se como ser razoável e violento, ser que pode escolher entre esses dois polos constitutivos de sua natureza. Essas possibilidades apresentadas a ele devem ser escolhidas de forma livre, sem determinações dadas pela natureza, pois “[...] deve apostar que não é submetido ao determinismo, entregue à fatalidade. Ele não é livre, não nasce livre, mas pode conquistar sua liberdade” (MULLER, 2007, p. 14).

Diante dessas reflexões percorridas até aqui, mesmo que em linhas gerais do pensamento weiliano, verifica-se que o homem que se descobriu como razão e violência e que soube que tem à sua disposição a escolha entre essas duas possibilidades, e mais, que esta escolha, para que possa ser razoável, tem necessariamente que ser livre, percebe, contudo, que é um ser que age em sua comunidade histórica. Ele é, além de homem moral, homem político e por isso afeto aos problemas da violência. Nesse sentido, Weil entende que a não violência é uma exigência, além de filosófica, política, pois, como acentua essa preocupação não deve ser exclusiva do filósofo que reflete perante a História, mas também a do homem político que atua na própria

História. É assim que devemos entender que o progresso rumo à não violência define para a política o sentido da História (Fp. 284).

Gandhi e a não violência

O termo *não violência* foi cunhado por Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), advogado indiano, nacionalista, anticolonialista e especialista em ética política. ~~que~~ Empregou resistência não violenta, para liderar a campanha bem-sucedida para a independência da Índia do Reino Unido e, por sua vez, inspirar movimentos pelos direitos civis e liberdade em todo o mundo. O honorífico Mahātmā (sânscrito: “de grande alma”, “venerável”), aplicado a ele pela primeira vez em 1914 na África do Sul, é agora usado em todo o mundo.

Para bem compreendermos o que significa o termo *não violência*, precisamos compreender que ela quer defrontar-se com situações de injustiça ou mal, sofridas pelo povo indiano, quando da tentativa da colonização inglesa. Esse princípio vai além de toda a passividade ou indiferença, ela reforça a oposição à injustiça, sem utilizar-se da contraviolência, que é outro princípio que vai de encontro às ideias não violentas. A perspectiva não violenta é bem diferente, ela recusa categoricamente a passividade e a contraviolência.

Ao descrever essa realidade, Gandhi utilizou-se de duas palavras: *ahimsa* e *satyagraha*. Palavras em sânscrito que aparecem com frequência na literatura hindu, jainista e budista. *Ahimsa* é um composto do prefixo negativo *a* e do substantivo *himsa*, que significa o desejo de ferir ou cometer uma violência contra uma criatura viva. *Ahimsa* é, portanto, o reconhecer, domar, dominar e transmutar o desejo por violência encontrada nos seres humanos, que os leva a querer eliminar, excluir, livrar-se de ou machucar seus semelhantes. Para o hindu *himsa* significa, ainda, animosidade e a violência usada contra todo ser vivo. Mas o prefixo *a*, expressando negação, destina-se a significar a ausência de toda hostilidade e violência. Ela pode ser descrita como um compromisso pessoal de não causar sofrimento a qualquer criatura. Segundo Guimarães (2019, p. 54), esta noção de *ahimsa* toma, no pensamento de Gandhi, uma amplitude e uma globalidade que, em geral, não imaginamos imediatamente, pois “ela é violada por maus pensamentos, pela pressa injustificada, pela mentira, pelo ódio, pela maldade; há violação

também pelo adonar-se sobre o que o mundo precisa” (GANDHI *apud* GUIMARÃES, 2019, p. 54).

Seguindo-se fielmente a etimologia da palavra, uma tradução de *ahimsa* poderia ser inocência, segundo Muller (2006, p. 40). As duas palavras, segundo o autor, têm etimologias análogas, pois inocente vem do latim *innocens*, e o verbo *nocere* (ferir ou causar danos) vem de *nex, necis*, que significa “morte violenta”, “assassinato”. Então, inocência, num sentido literal, seria o termo para designar alguém livre de qualquer intuito assassino ou violento, em relação aos outros, pois traz como prefixo o *in*, que denota negação. A não violência é, na verdade, a inocência reabilitada, como virtude dos fortes e sabedoria dos justos, tornando-se para Gandhi, em primeira instância, uma atitude. Pela palavra *ahimsa* então, Gandhi queria expressar uma primeira dimensão da não violência, que é caracterizada pela completa ausência de qualquer desejo de querer prejudicar e por uma benevolência a todos os seres vivos. Com essa dimensão, Gandhi recusava qualquer tipo de ódio e violência. Por fim, *ahimsa* descrevia um estado pessoal negativo, de não fazer mal e não agir violentamente contra qualquer ser vivo.

A outra palavra que Gandhi utilizou para fundamentar a não violência, foi *satyagraha*. Para ele não bastava ter a dimensão negativa da não violência, a qual *ahimsa* era sua balizadora, necessitava, portanto, de uma dimensão positiva, pois apenas não fazer o mal não expressava a amplitude da não violência. O não violento não é somente aquele que não faz a violência, mas acima de tudo aquele que faz justiça com a não violência. Por esse motivo é que Gandhi traz a palavra *satyagraha*. A palavra significa, portanto, “a força que nasce da verdade”, com o composto e *satya* (verdade) e de *agraha* (força ou firmeza). Mas Gandhi também a denominava como “força do amor” ou “força da alma”. Assim a não violência transparece seu aspecto positivo de uma não violência ativa, devido ao seu viés construtivo. Ele acreditava que pela *satyagraha* era possível vencer o mal pelo bem, a ira pelo amor, a mentira pela verdade, o *himsa* pelo *ahimsa*, pois não há outro meio para purificar o mundo do mal (GANDHI *apud* GUIMARÃES 2019, p. 55).

O que fundamentava a *satyagraha* era a não cooperação e a desobediência civil, na medida em que Gandhi sustentava que era possível a injustiça somente quando se lhe dá legitimidade. Para ele, no caso do domínio britânico sobre a Índia, os fuzis britânicos não eram responsáveis pela situação, mas a sujeição dos indianos a tal situação. O governo não tem poder algum, exceto aqueles dados pelo povo voluntariamente, ou à força. Por esse

motivo ele propunha o caminho da não cooperação e da desobediência civil, que consiste em retirar o apoio e a adesão em determinada situação que é a causa da injustiça e da violência. Pela não cooperação suprimem-se formas de cooperação habitual com uma pessoa, atividade, instituição ou regime, ou ainda negam-se todas as formas de ajuda, para produzir uma ruptura e um corte nessa relação. No caso da luta por independência da Índia, Gandhi propôs aos indianos: que tirassem suas crianças das escolas inglesas; que renunciassem a funções públicas; que não consumissem produtos britânicos, por exemplo. Mas é importante mencionar que o objetivo da não cooperação e da desobediência civil não era a derrota de seu oponente, mas a sua transformação. Esse é o grande mote do princípio da não violência. É, fundamentalmente, não ter ódio do seu oponente e tratá-lo como gostaria de ser tratado, a fim de transformar suas ações e não apenas suplantá-lo ou derrotá-lo. Essas estratégias de Gandhi surtiram uma transformação no quadro das negociações com os britânicos, levando-o a uma mesa de conversações.

O que há de inegavelmente importante nos conceitos de desobediência civil e de não cooperação é o respeito ao Estado de Direito e aos princípios da lei civil. Esta é a diferença entre o desobediente civil e o criminoso. Este procura escapar da justiça dos homens, enquanto aquele se submete a ela. O desobediente civil não pretende sair ileso da transgressão, porque, neste caso, seria legitimar o caos, razão pela qual, quando Gandhi violou as leis britânicas, ele estava plenamente consciente das penalidades legais às quais incorria. O desobediente civil, neste caso, quer manter-se na lei, mesmo quando ele a transgredir por considerá-la injusta. Por isso, Gandhi afirmava que, em virtude do *satyagraha* excluir a violência e o ódio, ele não poderia odiar os ingleses e causar-lhes mal, mas não suportaria o seu jugo. Ele explicava ainda, que o *satyagraha* é um método para obter direito pelo sofrimento pessoal, ao invés da resistência pelas armas. A não violência manifesta assim uma fé inabalável nos homens e nas suas capacidades de chegar a um acordo, reunindo uma possibilidade de mudanças pessoais e sociais, podendo ser utilizado tanto no domínio político como na vida diária.

Weil e a não violência

Falar de não violência em Weil é extremamente difícil, na medida em que, em suas obras, ele a trata como um fio condutor, que a perpassa na sua

quase completude, da dialética entre razão e violência. Mas um ponto que percebemos, quando ele trata das ações universalizantes, é que o discurso sobre a não violência tem um espaço especial. Quando ele assume que o homem não pode aproximar-se da universalidade, a não ser que tenha optado pela não violência, pois ela é, na História e pela História, o fim da própria história (*Fp*, 284). Explicando melhor, a ação humana deve visar sempre à universalização, porque ela é o fim da ação razoável, ela é o que todos buscam, pois é difícil imaginarmos que alguém possa querer e assumir como boa, como razoável, uma ação violenta. Se aceitarmos como fim uma ação que produzimos violentamente, devemos, também, aceitar que essa mesma ação seja interposta contra nós mesmos.

Mas, mesmo que ele afirme que devemos querer que a violência desapareça do mundo, pois o que realmente interessa é a eliminação de todas as formas de violência, ele admite e reconhece que o homem tem desejos e permanece animal, mesmo razoável. Ele admite, então, que o homem permanece sempre violento, porque é constituído de violência e de razão. (*Lf*, 36). Por isso ele salienta que a violência em si mesma é a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro; mas entra-se nos mais violentos conflitos quem se convence de que basta falar de não violência e de vida boa na sociedade, sem pensar na própria violência, na medida em que ela se mostra insuficiente, pois é inteiramente negativa e, por via da negação, se reporta exclusivamente à violência (*Fp*, 311). Ele acredita que devemos buscar sempre a não violência, mas devemos ter sempre presente que a violência está no mundo; não é possível rejeitá-la, pois assim o fazendo sairíamos do campo da política e acederíamos à santidade, deixando de agir. Ele admite que a não violência na História tornou-se o fim da própria História, mas não temos garantias suficientes que esse fim seja alcançado, sem recorrermos à violência, a qual pode ser “[...] nobre e justa em certos momentos” (*Fp*, 311). Aqui surge um paradoxo no pensamento weiliano: o defensor da moral, o homem que quer que a violência desapareça do mundo e que se instale, efetivamente, uma cultura de paz e não violência será obrigado, em certos momentos, a recorrer à própria violência para seu enfrentamento. Ora, mas como podemos argumentar que para evitar a violência devemos recorrer a ela para isso?

Ele deixa evidentemente claro que a não violência não é uma opção pelo não emprego da violência, ao contrário, a opção só tem sentido, caso se

admita que, no mundo da violência e da contraviolência, consciente ou não de sua natureza, só a violência é eficaz no interesse da não violência. Ele refere que a violência existe entre nós, e se a não violência não quiser ceder terreno à violência, será obrigada a empregar os únicos meios que seu adversário conhece: os da própria violência. Por isso, quando se tem a atribuição da política, do agir humano, não se pode combater os violentos com uma atitude de recusa a toda violência (ECI, 165). Weil ainda define que a violência foi e ainda é a causa motora da História, mesmo que sua eliminação seja sua causa final.

Nesta perspectiva, a tese weiliana se aproxima dos conceitos abordados por Gandhi, na medida em que os dois efetivamente pensam a não violência como negativa e positiva. Como vimos acima, Gandhi defendia que a não violência se constituía de *ahimsa* e *satyagraha*, que, em outras palavras, são as partes negativas e positivas do princípio da não violência. Gandhi, que foi considerado o grande idealizador do conceito de não violência, admite que, mesmo que seja apenas para viver, o homem é obrigado a praticar determinados atos de violência. O próprio ato de comer, beber, mover-se implica necessariamente uma parte de violência, de destruição de vida, por ínfima que seja, diz ele. Aqui reside uma identificação, a nosso ver, com as reflexões weilianas. Tanto Gandhi quanto Weil defendem que não se deve recorrer à violência, exceto quando for inevitável e somente após ter refletido de forma amadurecida e após ter esgotado todos os meios de evitá-la. Os dois reconhecem a ilegitimidade da violência, mas não admitem sua prescindibilidade, pois, como já referimos, a violência está presente no contexto humano, ela é constitutiva do homem.

Mas Weil observa também que a violência, por mais necessária que pareça seu emprego no imediato, age sobre toda a organização social, compelindo os cidadãos a atos, hábitos e atitudes contrárias à racionalidade, recebendo, com isso, uma espécie de “[...] contra-educação” perigosa (*Fp*, 318). Ele evidencia que, mesmo a guerra, quando empreendida em defesa da moral e tomada como necessária, suspende o desenvolvimento desta, projetando-a para trás (*Fp*, 318). É nesse sentido que ele admite que, de agora em diante, a tarefa se constitui em superar a necessidade de violência, na medida em que reafirma categoricamente a necessidade de realizar a não violência na História. Vale dizer, a tarefa agora é construir um mundo no qual

a não violência seja real, sem ser a supressão do absurdo da violência e de todo sentido positivo da vida dos homens (*Fp*, 312).

Muller (2007, p. 182) reforça que a não violência não deve se contentar em balizar o pensamento do homem, mas deve determinar sua atitude para a vida, seu comportamento com os outros homens e sua participação na História. Continua dizendo que a não violência será, portanto, uma sabedoria prática, pois o homem que optou por empregá-la não é um ser solitário, mas vive em uma comunidade histórica e tem interesses comuns aos dos outros homens. É por isso, enfatiza o autor, que o homem não pode fugir ao encontro e à presença de outras pessoas, se quiser exercer a não violência; ao contrário, deve ser solidário aos outros membros da comunidade e, juntos, promoverem seu avanço. Ao homem racional, então, compete a responsabilidade de agir de modo que a própria história se torne cada vez mais não violenta.

Assim, mesmo que a violência seja necessária, de modo precário e não definitivo, para o enfrentamento da violência pura, o homem, se quiser ser considerado razoável com vistas à universalidade e à não violência, deve dirigir-se à educação moral. Essa educação, como Kant bem ensinou, não se constitui somente de fatores coercitivos, mas também de fatores morais, na medida em que o homem deve ser capaz de escolher bons fins, constituindo-se naqueles que sejam aprovados por todos e individualmente (KANT, 2007, p. 46).

Evidentemente, o homem moral quer que todos os homens sejam moralmente educados com vistas à universalidade; contudo, sabe que por serem constituídos de razão e violência podem optar por seguir uma ou outra. Essa negação da moral é que se constitui em problema para a educação, na medida em que restringe seu campo de ação e leva o homem a recorrer à violência para resolver seus conflitos. Assis (2011, p. 140) afirma que a educação tem o papel de transformar o homem em um ser razoável. É nesse contexto que o papel da educação moral e do educador toma acento na discussão proposta, a fim de que se efetive o enfrentamento da violência, com vistas a um mundo onde uma cultura de paz e não violência se efetive verdadeiramente. Muller observa acertadamente, quando diz que enquanto a cultura de uma sociedade for dominada pela ideologia da violência, só poderá ser governada pela lógica dessa violência. Para que uma sociedade seja regida pela dinâmica da não violência é necessário que sua cultura seja

permeada pela filosofia da não violência. A mutação que se impõe, portanto, às nossas sociedades é passar de uma cultura de violência para uma cultura da não violência. Exatamente este é o desafio – extraordinário – a que somos confrontados neste início do século XXI.

Conclusão

Percorremos, neste trabalho, alguns tópicos sobre o princípio da não violência e de como ela pode ser efetivamente empregada no mundo. Iniciamos com a verificação da tese weiliana de que o homem é constituído essencialmente de razão e violência, que se apresentam a ele como as possibilidades radicais de escolha livre. Ele tem a possibilidade de fazer essa escolha, mas, para que se torne efetivamente humano, deve visar sempre às ações universais. A não violência é um princípio que deve ser pensado e buscado, para que possa tornar-se universalizado.

Em seguida, discorreremos brevemente sobre os conceitos de não violência em Gandhi. Ele abordou dois aspectos da não violência: a negatividade e a positividade. Com os termos *ahimsa* e *satyagraha* Gandhi, evidentemente, adotou esses dois polos no seu conceito, defendendo as ações políticas não violentas, de tal forma que o não violento não seria aquele que somente não emprega a violência na resolução dos conflitos, mas também aquele que faz a justiça com esse princípio. Com efeito, os homens não violentos, além de não agirem com violência, agem com firmeza e determinação. A não violência para Gandhi é, então, não fazer a violência (negativo) e fazer as ações políticas firmes visando à justiça (positivo).

A diante, tratamos do conceito de não violência em Weil, que a define com duplo sentido, assim como Gandhi o fez. Ele defende que a não violência é o objetivo de nossa caminhada sobre a Terra, pois queremos que a violência desapareça deste mundo, que a não violência se torne o fim, o objetivo da nossa História. Mas ele acredita, também, que não basta somente falar sobre não violência, deve-se agir de forma não violenta, mesmo que, em dados momentos, isso se torne impraticável. A não violência para Weil é constituída de uma carga negativa e de uma positiva, identificando-se, de certo modo, com a teoria gandhiana. Gandhi e Weil admitem que não se deva recorrer à violência, exceto após terem sido esgotados todos os meios de evitá-la, mas,

mesmo utilizando-se dela na extrema necessidade, sempre será a supressão de todo o sentido.

Por fim, percebemos que a educação se torna um importante vetor no emprego e na efetivação do princípio da não violência. É ela que possibilita ao homem ter a capacidade de agir razoavelmente, permitindo, assim, uma compreensão melhor da noção de paz. Ela, a paz, também tem uma pluralidade de significados, às vezes até contraditórios. A noção de não violência contribui sobremaneira a redefinir e dar novos significados à noção de paz. Guimarães (2019, p. 67) ensina que o Ocidente, em geral, pensou a paz como ausência de guerra ou de violência, tratando-a numa concepção negativa, porém a noção de não violência confere a esta noção de paz um sentido positivo, na medida em que a associa às noções de justiça. Comumente, percebe-se que a paz é pensada numa conotação de tranquilidade e de ausência de perturbação, associada ao repouso completo e à inércia, mas a não violência, em seus princípios de *ahimsa* e *satyagraha*, permite-nos perceber que a paz é dinâmica e não estática. A paz, então, está na sua concretização como realidade de justiça, direitos humanos e democracia, pois é uma noção que se aproxima da vida em todas as suas dimensões.

Assim a não violência enriqueceu a noção de paz, com suas tensões necessárias, como o conflito, a luta e a agressividade, noções que não são necessariamente contrárias à paz e que devem ser incluídas. A paz toma assim uma dimensão crítica, sem ser confundida com algum tipo de resignação e de acomodação, seja qual for. Ela é, então, construída nas relações pessoais e no interior dos conflitos. Não se orienta pelo isolamento humano, mas se constrói nos conflitos gerados nos grupos sociais. A paz não é uma construção isolada, mas obra de um coletivo e de uma coletividade. É nesse ínterim que a luta pela construção da paz, a partir da não violência, tem que ser diária, requerendo um trabalho constante, uma vontade incansável, pois se constitui sempre de uma frágil e incerta conquista. A cultura de paz deve ser trabalhada nas ações diárias e na resolução dos conflitos de forma não violenta. Para isso, Gandhi e Weil ainda têm muito a acrescentar para a discussão sobre o agir não violento e a efetivação de uma cultura de paz, evidenciando que a educação seria uma das alternativas mais acertadas.

Referências

- ALVES, Rubem. **Gandhi**: política dos gestos poéticos. São Paulo: FTD, 1990. (Coleção prazer em conhecer).
- ASSIS, Aparecido. **Educação e moral na filosofia de Eric Weil**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- GARRIDO, Miguel Armando. **Fenómeno de não-violência**: la influencia de Bhagavad Guita Mahatma Gandhi. Resistencia: ConTexto Libros, 2012.
- GUIMARÃES, Irineu Rezende, Dom. **Correspondência com Irene**: meditações de um Cristão sobre a paz e a não violência. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).
- MULLER, Jean-Marie. **O princípio da não-violência**. Trad. de Inês Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- MULLER, Jean-Marie. **Não violência na educação**. Trad. de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- NADAL, Tarcisio de. **A opção religiosa de Gandhi**: político porque religioso. São Paulo: Edições Loyola, 1981.
- PERINE, Marcelo. **Filosofia e violência**: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.
- WEIL, Eric. **Lógica da filosofia**. Trad. de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção filosofia atual).
- WEIL, Eric. **Filosofia Moral**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção filosofia atual).
- WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção filosofia atual).
- WEIL, Eric. **Filosofia política**. Trad. e apres. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

A preservação do mínimo existencial-ecológico como garantia de qualidade e segurança ambiental para uma vida humana digna

Marciana Magni*

Jorge Ricardo Luz Custódio**

1 Introdução

A dignidade da pessoa humana, prevista no art. 1º, II, da Constituição Federal de 1988, é o princípio constitucional de maior hierarquia, cuja influência recai sobre todo o ordenamento jurídico do País. A concepção mais difundida da ideia de dignidade é a derivada do pensamento kantiano, de que todo homem é um fim em si mesmo, possuindo valor absoluto.

Tradicionalmente, a concepção de dignidade humana guarda estreita relação com os direitos fundamentais de primeira e segunda geração, derivados do Estado Liberal e do Estado Social que garantem ao indivíduo, respectivamente, o direito de exigir do ente público abstenções acerca de quaisquer atos de cunho desumano e/ou degradante, bem como de demandar que esse mesmo Estado lhe propicie condições mínimas de vida, fornecendo-lhe saúde, educação, segurança jurídica, dentre outros direitos sociais previstos constitucionalmente.

Com o surgimento do Estado Democrático de Direito e o reconhecimento da crise ambiental que assola o mundo, aumentam as preocupações com as questões ecológicas, emergindo um novo modelo estatal, que se pode chamar de Estado de Direito Socioambiental, superando os modelos que o antecederam. Diante desse panorama, a ideia de dignidade humana também assume nova roupagem, no sentido de que já não basta ao indivíduo a garantia de preservação do núcleo dos direitos individuais e

* Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Especialista em Direito Civil e Processual-Civil pelo Instituto de Desenvolvimento Cultural (IDC). Especialista em Direito Público pelo Complexo de Ensino Superior Meridional S.A. (IMED). Bacharela em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Advogada. *E-mail*: advogadars@hotmail.com

** Jorge Ricardo Luz Custódio. Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Especialista em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul. Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: jrcustodio@gmail.com

sociais. Passa-se a defender que o direito à vida vai muito além da concepção meramente biológica. É necessário assegurar, também, além do direito de existir, que a vida tenha alguma qualidade, inclusive relativa ao ambiente onde se encontra, bem como segurança frente aos avanços tecnológicos.

Com isso, e como a própria nomenclatura do chamado Estado de Direito Socioambiental sugere, toma vulto a ideia de que, para concretização do princípio da dignidade da pessoa humana, há a necessidade de integração dos direitos sociais com os ecológicos, a fim de garantir às pessoas prestações de cerne social, necessárias à sobrevivência, mas também um mínimo existencial-ambiental, consubstanciado na garantia ao indivíduo, de que o mesmo possa desfrutar de uma vida saudável, com qualidade e segurança ambientais, propiciando-lhe o pleno desenvolvimento.

O presente trabalho tem por objetivo, pois, analisar o princípio da dignidade da pessoa humana, na sua concepção tradicional, pautada nos direitos fundamentais de primeira e segunda dimensão e, também, sob o aspecto da dimensão ecológica. Busca-se averiguar se, para a concretização do princípio da dignidade da pessoa humana, é necessária a conjugação dos direitos sociais e ecológicos, e se, com relação aos últimos, há um mínimo essencial a ser preservado. Para isso, faz-se uma abordagem acerca do instituto da dignidade da pessoa humana, sua concepção e concretização, bem como se a mesma realmente se efetiva, hodiernamente, no âmbito do Estado Socioambiental de Direito e ante ao reconhecimento da existência de uma crise ambiental, na sua forma tradicional, ou se, para que a mesma ~~reste~~ fique configurada, seja necessário o reconhecimento de uma dimensão ecológica dessa dignidade, a ser integrada com os direitos sociais tradicionalmente atrelados ao instituto. Analisa-se, também, o instituto do mínimo existencial ecológico, suas principais características, averiguando se a preservação do mesmo está cogente à concretização da dignidade da pessoa humana, ou se, ao contrário, é prescindível. O estudo contribuirá provocando um olhar crítico sobre o tema, auxiliando na compreensão e interpretação da matéria atinente à dignidade humana, em tempos de crise ambiental, no âmbito do Estado Socioambiental de Direito. Este artigo foi desenvolvido mediante pesquisa bibliográfica, com coleta de dados disponíveis em meio impresso e eletrônico, como livros, artigos de periódicos, material disponibilizado na internet e legislação, com abordagem qualitativa.

2 Princípio da dignidade humana: conteúdo, alcance e dimensão ecológica

A dignidade da pessoa humana deriva da ideia de que o direito não se justifica por si só, impondo-se, sob pena de não lhe ser conferida legitimidade, que a norma seja pautada na dignidade humana, a qual surge como valor jurídico supremo e fundamento de todo o sistema legal e jurídico.

No Brasil, o princípio da dignidade da pessoa humana pode ser encontrado em várias normas constitucionais e legais, destacando-se a inserta no art. 1º, III, da Constituição Federal de 1988, que o prevê como valor e princípio fundamental do Estado Democrático de Direito, influenciando todo o ordenamento jurídico mediante a vinculação de entes públicos e privados. É, também, finalidade da ordem econômica, consoante previsto no art. 170, *caput*, da Constituição, tratando-se do princípio constitucional de maior hierarquia.

A partir do princípio constitucional da dignidade humana, embora no mais das vezes em articulação com outros valores e bens jurídico-constitucionais, projeta-se todo um leque de *posições jurídicas subjetivas e objetivas*, com a função precípua de tutelar a condição existencial humana contra quaisquer violações do seu âmbito de proteção, assegurando o livre e pleno desenvolvimento, em termos individuais, sociais e ecológicos, da vida (e da personalidade) de cada ser humano (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 62).

A dignidade é um conceito abstrato. Diz respeito a um valor e direito do ser humano, permanentemente em construção e em constante evolução. É uma condição que permite o mínimo necessário para o desenvolvimento adequado da pessoa. Trata-se de um valor único e individual, que não pode ser sacrificado em face de interesses coletivos, estando intimamente agregado ao regime democrático. Assim,

[...] a dignidade da pessoa humana constitui um valor que atrai a realização dos direitos fundamentais do homem, em todas as suas dimensões, e, como a democracia é o único regime político capaz de propiciar a efetividade desses direitos, o que significa dignificar o homem, é ela que se revela como seu valor supremo, o valor que a dimensiona e a humaniza (SILVA, 2019, p. 94).

Embora não haja um conceito definido do que seja a dignidade da pessoa humana, tem-se certo consenso no sentido de que sua conceituação jurídico-constitucional é pautada no pensamento kantiano, de que o ser humano deve ser tratado como um fim em si mesmo, e não como uma coisa, um objeto para satisfação da vontade alheia. “Todo homem é um fim em si mesmo, não devendo ser funcionalizado a projetos alheios; as pessoas humanas não têm preço nem podem ser substituídas, possuindo um valor absoluto, ao qual se dá o nome de dignidade” (BARROSO, 2019, p. 18).

Conforme Sarlet é a

[...] qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos, mediante o devido respeito aos demais seres que integram a rede da vida (2002, p. 62).

Barroso (2019, p. 11) leciona que a dignidade humana é um valor fundamental, que foi convertido em princípio jurídico de estatura constitucional, seja por sua positivação em norma expressa, seja por sua aceitação como um mandamento jurídico extraído do sistema, servindo, assim, tanto como justificação moral, quanto como fundamento normativo, para os direitos fundamentais.

Importa, contudo, esclarecer que, embora a dignidade humana seja parte do conteúdo dos direitos fundamentais, não se confunde com eles, e também não é um direito fundamental em si, ponderável com os demais. É, sim, o parâmetro da ponderação em caso de concorrência entre eles. E, embora deva ter precedência na maior parte das situações em que colide com outros princípios, a dignidade humana não tem caráter absoluto, podendo ser sacrificada em alguns contextos, em prol de valores individuais ou sociais, e tem aplicabilidade tanto nas relações privadas quanto na relação entre indivíduo e Estado (BARROSO, 2019, p. 14-15).

A dignidade é composta por alguns pilares, quais sejam: a igualdade, que pressupõe que os homens tenham seus interesses igualmente

considerados, independentemente de raça, gênero, capacidade, inteligência, etc.; a igual consideração de interesses, que consistente em atribuir aos interesses alheios a mesma importância que atribuímos aos nossos, ressaltando que, nesse caso, não estamos falando em igualdade absoluta, porque, dependendo da situação, admite-se, inclusive, o tratamento desigual entre as pessoas, quando necessário para diminuir a desigualdade; e a liberdade, que permite o exercício, pelo homem, de seus direitos existenciais. Ela decorre da própria condição humana, e o que se busca, em qualquer circunstância, é que seja respeitada e protegida. Além da força normativa que apresenta enquanto princípio e valor jurídico, a dignidade se projeta juntamente com uma gama de direitos negativos, e também prestacionais, implicando, ainda, uma série de deveres fundamentais.

Conquanto a dignidade humana esteja tradicionalmente ligada aos direitos fundamentais de primeira e segunda dimensão, ou seja, aos direitos individuais consubstanciados em deveres de abstenção estatal e, principalmente, aos direitos sociais, atinentes aos deveres prestacionais do Estado, respectivamente, tal configuração já não se mostra suficiente para concretizá-la, mormente no âmbito do Estado de Direito Socioambiental. Aqui, a dignidade passa a ter também uma dimensão ecológica, que se fundamenta, sobretudo, no reconhecimento de que a degradação ambiental, bem como os demais riscos ecológicos, ~~que~~ aos quais estamos expostos, compromete o bem-estar e o próprio desenvolvimento humano e, em decorrência lógica, a dignidade da pessoa. Com isso, surge a necessidade de garantir-se à pessoa que seu desenvolvimento ocorra de forma satisfatória, além do bem-estar individual e social, também um bem-estar ambiental, o que será mais abordado a seguir.

2.1 A dimensão ecológica do princípio da dignidade humana

O princípio do Estado Democrático de Direito é um dos principais do constitucionalismo contemporâneo, pois assume diferentes configurações ao longo da evolução. Tendo em vista o reconhecimento da existência de uma crise ambiental e os novos desafios gerados por ela e pela sociedade tecnológico-industrial, nasce a necessidade de superarem-se os paradigmas antecedentes, do Estado Liberal e do Estado Social, surgindo, assim, um novo

modelo de Estado de Direito, com um viés mais ecológico, e que se pode chamar de Estado Socioambiental (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 39).

Diante desse novo modelo estatal, mostra-se importante, conforme Sarlet e Fensterseifer (2017, p. 39), compartilhar e integrar a tutela dos direitos sociais e ecológicos, que passam a ser chamados de direitos fundamentais socioambientais, os quais visam a assegurar as condições mínimas para a preservação da vida não meramente existencial, mas com dignidade. A partir disso, passa-se a ter em conta que, quando se fala em dignidade humana, faz-se referência não apenas à sua dimensão social, mas também à ecológica, sendo que, para que o projeto seja considerado constitucionalmente adequado, ambas deverão ser contempladas.

A dimensão ecológica da dignidade humana, importa esclarecer, não se limita ao aspecto biológico ou físico, visto que contempla a qualidade de vida como um todo, inclusive o ambiente em que se desenvolve. O objetivo desta dimensão da dignidade não é, pois, apenas garantir a existência biológica, mas assegurar um padrão de qualidade, de equilíbrio e de segurança ambiental, garantindo um nível de vida com qualidade ambiental, essencial para uma existência saudável e segura.

Na configuração do atual Estado de Direito, a questão da *segurança ambiental* toma um papel central, assumindo o ente estatal função de resguardar os cidadãos contra novas formas de violação da sua dignidade e dos seus direitos fundamentais por força do impacto ambiental (socioambiental) produzido pela *sociedade de risco* (Ulrich Beck) contemporânea (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017, p. 40).

O reconhecimento da dimensão ecológica da dignidade e a busca por sua concretização são notórios na legislação nacional. Como exemplo, pode-se citar a norma inserta no art. 2º, *caput*, da Lei n. 6.938/81, que precede à Constituição Federal, tendo sido por ela recepcionada. Determina que a Política Nacional do Meio Ambiente visa à preservar, melhorar e recuperar a qualidade ambiental propícia à vida, bem como assegurar, no País, condições ao desenvolvimento socioeconômico, aos interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana. No mesmo sentido, a Lei n. 8.080/90 determina, no seu art. 3º, o meio ambiente como determinante e condicionante da saúde, a qual é relacionada às ações que se destinam a

garantir às pessoas e à coletividade condições de bem-estar físico, mental e social.

Para Fensterseifer,

o enfrentamento dos problemas ambientais e a opção por um desenvolvimento sustentável passam necessariamente pela correção do quadro alarmante de desigualdade social e da falta de acesso aos direitos sociais básicos, o que, é importante destacar, também é causa potencializadora da degradação ambiental. Em vista de tais considerações, é possível destacar o surgimento de um constitucionalismo socioambiental ou ecológico, assim como outrora se fez (e, em grande medida, ainda se faz) presente a necessidade de um constitucionalismo social para corrigir o quadro de desigualdade e degradação humana em termos de acesso aos direitos sociais (2014, p.75).

Assim, no âmbito do Estado de Direito Socioambiental, e mediante a necessária integração dos direitos sociais e ecológicos, o conteúdo normativo do princípio da dignidade humana passa a ter como elementos integrantes, além daqueles atinentes aos direitos liberais e sociais, também os relativos aos direitos de solidariedade, ou seja, segurança, a qualidade e o equilíbrio ambiental, fundamentais para o desenvolvimento humano dentro de um conceito de bem-estar existencial. Busca-se, com isso, a proteção desta e também das futuras gerações, constituindo uma dimensão socioambiental da dignidade humana, cujo âmbito de proteção é alargado, reconhecendo a qualidade de vida como elemento que a integra.

A concretização da dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana, atendendo a um padrão de qualidade ambiental para uma vida saudável, com equilíbrio e segurança depende da preservação de um mínimo existencial-ecológico, garantidor da não violação da norma prevista no art. 225 da Constituição Federal, o que se configura, inclusive, uma forma de garantir a preservação da dignidade da pessoa humana.

3 O mínimo existencial-ecológico: conteúdo e alcance

A questão do mínimo existencial guarda relação com a pobreza, e trata das condições indispensáveis para a existência de uma vida digna, com certa qualidade, o que vai muito além da mera existência, sendo necessário garantir, além dos direitos de liberdade, também, um mínimo de segurança social e de recursos materiais.

Embora o mínimo existencial não tenha conteúdo específico, pode-se dizer que faz referência ao núcleo sensível da dignidade humana, condicionando a ordem jurídica, e se concretiza tanto mediante a observância dos deveres de não intervenção estatal, quanto pelo fornecimento de parcela mínima, sem a qual o homem não sobrevive, do direito à educação fundamental, saúde básica, assistência, dentre outros, podendo-se exigir do Estado prestações que expressem esse mínimo.

O mínimo existencial [sic] é direito protegido negativamente contra a intervenção do Estado e, ao mesmo tempo, garantido positivamente pelas prestações estatais. Diz-se, pois, que é direito de *status negativus* e de *status positivus*, sendo certo que, não raro se convertem uma na outra ou se co-implicam mutuamente a proteção constitucional positiva e a negativa (TORRES, 2019, p. 35).

A categoria de *status negativus* do mínimo existencial diz respeito aos direitos de liberdade, que estabelecem o poder de autodeterminação do indivíduo e a possibilidade de ação ou omissão, sem a interferência do Estado. Já o denominado *status positivus* trata das prestações ou ações estatais, ou seja, dos direitos sociais que, na medida dos interesses fundamentais, se transformam em mínimo existencial. Trata-se de um direito subjetivo oponível ao Estado que, por sua vez, deve atuar de forma suficiente para a concretização desse mínimo existencial, propiciando a todos uma vida digna.

Atualmente, no âmbito do Estado de Direito Socioambiental, quando se fala em vida digna e em bem-estar, vai-se além do bem-estar individual e social. Busca-se também, conforme Fensterseifer (2014, p. 74), garantir ao indivíduo e à comunidade o desfrute de um bem-estar mais amplo, consubstanciado numa vida saudável, com qualidade e segurança ambiental, indispensáveis ao desenvolvimento da pessoa de forma plena. E é nesse aspecto que o mínimo existencial-ecológico ganha relevância, visto tratar-se de um “conjunto de medidas mínimas, tanto de natureza defensiva quanto prestacional, em termos de qualidade ambiental, indispensáveis ao desfrute de uma vida humana digna e saudável” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2019, p. 42).

A garantia e direito a um mínimo existencial, que, no campo ambiental, tem sido designado de mínimo existencial socioambiental, não pode estar pura e simplesmente condicionado à regulamentação legal prévia para gerar posições subjetivas exigíveis e deveres de proteção vinculantes. Também aqui se aplica a noção de um conjunto de direitos subjetivos originários e definitivos, que poderão prevalecer mesmo em face de outros princípios e direitos fundamentais, a depender das circunstâncias, ainda mais naquilo que se cuida de manifestações concretas da dignidade da pessoa humana e mesmo da dignidade da vida em geral. Em termos gerais, tal formulação, que tem encontrado crescente acolhida por parte do Poder Judiciário, corresponde, em linhas gerais, à proposta formulada por ALEXY, que, tomando por base a ponderação dos princípios em colisão, sustenta a existência de um direito definitivo à prestação quando o princípio da liberdade fática (para nós o princípio da dignidade da pessoa humana ocuparia tal lugar) tenha um peso maior do que os princípios formais e materiais tomados em seu conjunto (em especial, o princípio democrático e o princípio da separação de poderes), o que ocorre no caso dos direitos sociais mínimos (ou seja, do mínimo existencial)(SARLET; FESNTENSEIFER, 2019, p. 44-45).

Pode-se, então, compreender o mínimo existencial-ambiental como um patamar mínimo de qualidade e segurança ambiental, para que a vida se desenvolva de forma digna, abaixo do qual haveria violação, no seu núcleo essencial, tanto da vida quanto da dignidade. Isso porque, conforme Sarlet e Fesntenseifer,

O conteúdo conceitual e normativo do princípio da dignidade da pessoa humana está intrinsecamente relacionado à qualidade do ambiente (onde o ser humano vive, mora, trabalha, estuda, pratica lazer, bem como o que come, veste, etc.). A vida e a saúde humanas (ou como se refere o *caput* do art. 225 da CF/88, conjugando tais valores, a *sadia qualidade de vida*) só são possíveis, dentro dos padrões mínimos exigidos constitucionalmente para o desenvolvimento pleno da existência humana, num ambiente natural onde haja qualidade ambiental da água que se bebe, dos alimentos que se comem, do solo onde se planta, do ar que se respira, da paisagem que se vê, do patrimônio histórico e cultural que se contempla, do som que se escuta, entre outras manifestações da dimensão ambiental (2017, p. 64).

Para que haja, de fato, a concretização de um mínimo existencial-socioambiental, além dos direitos sociais já conhecidos, tais como o direito à saúde e saneamento básicos, moradia digna, educação fundamental,

assistência social, acesso à justiça, dentre outros, mostram-se imprescindíveis à existência de uma vida satisfatória ao desenvolvimento humano, à qualidade e segurança ambientais. Deve-se, pois, garantir às pessoas direitos atrelados à demanda por um meio ambiente saudável, os quais passam a integrar e constituir-se em conteúdo normativo da dignidade humana, sendo verdadeiras premissas para uma vida digna, cuja não observância enseja a violação do seu núcleo essencial.

Infelizmente, o “retrato” de degradação ambiental está presente de forma significativa nos grandes centros urbanos (e também, por vezes, nas áreas rurais), onde uma massa expressiva da população carente é comprimida a viver próxima a áreas poluídas e degradadas (ex.: próximas a lixões, polos industriais, rios e córregos poluídos, encostas de morros sujeitas a desabamentos, etc.). Diante desse quadro, a vinculação entre os direitos fundamentais sociais e o direito fundamental ao ambiente joga um papel central na composição de um quadro da condição humana que garanta uma existência digna, servindo, portanto, de fundamento normativo para a configuração do direito fundamental ao mínimo existencial ecológico (ou socioambiental) (FENSTERSEIFER, 2014, p. 77).

A efetivação do mínimo existencial, inclusive ecológico, enseja, conforme Fensterseifer (2014, p. 75), a agregação, num mesmo projeto político-jurídico de desenvolvimento, tanto as conquistas do Estado Liberal e do Estado Social, como os novos valores e direitos ecológicos atinentes ao Estado Socioambiental, mormente em face dos riscos acarretados pela tecnologia, e também em face da degradação do meio ambiente.

Dessa forma, considerando os riscos ambientais hoje vivenciados, para que se fale em exercício da dignidade humana num padrão aceitável, mostra-se necessária a ampliação da proteção aos direitos fundamentais, abrangendo também sua dimensão ambiental. A junção dos direitos tanto individuais quanto sociais clássicos e também da necessária qualidade e segurança ambientais formam o que se pode chamar de um mínimo existencial-socioambiental, imprescindível quando se fala em tutela da dignidade humana. Para que esta seja respeitada, não é suficiente proteger a vida, mas também a qualidade de vida. Assim, como são importantes para a configuração de uma vida digna, dentre outros, a moradia, a saúde, a educação, a alimentação, também o é a existência, no âmbito ecológico, de um conjunto mínimo de condições materiais pautadas na qualidade ambiental,

sem o qual a dignidade humana fica desprotegida, visto que não se concretiza em meio à degradação.

O conteúdo normativo do direito fundamental do mínimo existencial é modulado à luz das circunstâncias históricas concretas da comunidade estatal, tendo em conta sempre os novos valores que são incorporados constantemente ao conteúdo do princípio da dignidade humana a cada avanço civilizatório. Trata-se, a partir de tal enfoque, de considerar, para a conformação do conteúdo mínimo da dignidade humana, a própria ideia consubstanciada na abertura material do rol dos direitos fundamentais, a qual transporta o *princípio constitucional da historicidade dos direitos fundamentais*, ou seja, de que a humanidade caminha permanentemente na direção da ampliação do universo de direitos fundamentais, de modo a contemplar cada vez mais um maior bem-estar a todos os indivíduos, a ponto de concretizar ao máximo todo potencial humano. E, conforme apontado no presente estudo, tal processo histórico de afirmação de direitos resultou na inserção da proteção ambiental no catálogo dos direitos fundamentais. Nessa perspectiva, o conteúdo do direito fundamental ao mínimo existencial deve ser modulado em face da consagração de novos direitos fundamentais de terceira dimensão, como é o caso da proteção do ambiente, chegando-se, com base em tal raciocínio, na consagração do *mínimo existencial ecológico* (FENSTERSEIFER, 2014, p. 78).

O mínimo existencial-ecológico se fundamenta, pois, na constante busca do equilíbrio na relação entre o homem e a natureza, e para sua concretização passa, necessariamente, pela busca da diminuição das desigualdades sociais, pela preservação do ambiente, nos seus mais diversos aspectos, evitando sua degradação, bem como pela busca da segurança ambiental, não raro ameaçada frente às tecnologias em constante evolução. Trata-se de um instrumento, cuja implementação, de forma integrada com os direitos sociais, asseverando condições mínimas em ambas as dimensões, para a preservação da vida não apenas no aspecto biológico, mas sim com alguma qualidade, digna de ser vivida, é imprescindível que se atenda e concretize o princípio da dignidade da pessoa humana.

4 Considerações finais

A dignidade humana é princípio e valor constitucional que fundamenta todo o direito pátrio. Embora seja um conceito abstrato, a ideia mais difundida acerca da dignidade é a de que o homem é um fim em si mesmo,

possuindo um valor absoluto, não podendo servir de objeto para satisfação de interesses alheios.

Tradicionalmente, a dignidade humana se encontra atrelada aos direitos fundamentais de primeira e segunda dimensão, ou seja, aos deveres estatais de abstenção (direitos de liberdade individual) e também prestacionais (direitos sociais), impondo-se, com base nos últimos, a garantia de um mínimo existencial, que assegure ao indivíduo, pelo menos, saúde básica, educação fundamental e segurança jurídica, dentre outros.

Com o surgimento do Estado de Direito-Socioambiental, superadas as concepções de Estado Liberal e de Estado Social, a dignidade humana na sua forma tradicional, limitada à garantia de abstenção no que se refere a atividades desumanas e/ou degradantes, e de prestação estatal atrelada tão somente aos direitos sociais, já não se mostra suficiente. Não basta ao indivíduo garantir-lhe a vida biológica, limitada a existir, sendo necessário assegurar-lhe que essa vida seja digna de ser vivida.

Para isso, além dos tradicionais direitos fundamentais de primeira e segunda dimensão, é necessário garantir também qualidade e segurança ambientais, para que a pessoa possa alcançar seu pleno desenvolvimento, levando uma vida saudável e segura. Nasce, então, a dimensão ecológica da dignidade humana, que pressupõe a existência de um patamar ambiental mínimo a ser observado, aquém do qual se pode dizer que a vida, ainda que exista, não é digna.

Esse patamar ambiental mínimo a ser preservado, para que se assevere a dignidade da pessoa humana, é o que se chama de mínimo existencial ecológico, composto tanto de prestações defensivas quanto prestacionais, no âmbito do meio ambiente. É ele que, integrado aos direitos sociais, garante que a vida se desenvolva de forma de modo que o indivíduo consiga existir desfrutando de um bem-estar ambiental traduzido em vida saudável, com qualidade e segurança ambiental, propiciando o adequado desenvolvimento da pessoa, porque ninguém se desenvolve satisfatoriamente em meio à incerteza e degradação ambiental.

Assim, é necessário e perfeitamente possível reconhecer que a dignidade da pessoa é composta, hoje, além das dimensões individual e social, também da dimensão ecológica, cuja observância se impõe, sob pena de violação do seu núcleo essencial. E, nesse diapasão, o mínimo existencial-ecológico, cuja concretização passa pela busca da diminuição das

desigualdades sociais e pela preservação do meio ambiente em seus vários aspectos, garante ao indivíduo qualidade e segurança ambiental. Ao serem aplicadas de forma integrada com os direitos sociais, consolidam-se como forma de afirmar a preservação da dignidade humana na esfera ambiental.

Referências

- BARROSO, Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo**: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação. Versão provisória para debate público. Mimeografado, dezembro de 2010. Disponível em: http://luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2016/06/Dignidade_texto-base_11dez2010.pdf. Acesso em: 16 jul. 2019.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 31 jul. 2019.
- BRASIL. **Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981**. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6938.htm. Acesso em: 31 jul. 2019.
- BRASIL. **Lei n. 8.080, de 19 de setembro de 1990**. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm. Acesso em: 31 jul. 2019.
- FENSTERSEIFER, Tiago. **Direitos fundamentais e proteção ao ambiente**: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico constitucional do estado socioambiental de direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.
- FENSTERSEIFER, Tiago. Mínimo existencial ecológico (ou socioambiental): o direito fundamental às prestações materiais mínimas em termos de qualidade, equilíbrio e segurança ambiental para o desfrute de uma vida humana digna e saudável (pelas presentes e futuras gerações). *In*: PERALTA, Carlos E.; ALVARENGA, Luciano J.; AUGUSTIN, Sérgio (org.). **Direito e justiça ambiental**: diálogos interdisciplinares sobre a crise. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014, p. 74-96. Disponível em: https://www.uces.br/site/midia/arquivos/direito_justica_ambiental.pdf. Acesso em: 29 jul. 2019.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 5. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade (da pessoa) humana, mínimo existencial e justiça constitucional: algumas aproximações e alguns desafios. **Revista do CEJUR/TJSC: Prestação Jurisdicional**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 29 -44, 2013. ISSN 2319-0884. Disponível em: <https://revistadocejur.tjsc.jus.br/cejur/article/view/24/28>. Acesso em: 17 jul. 2019.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. O papel do poder judiciário brasileiro na tutela e efetivação dos direitos (e deveres) socioambientais. *In: SILVA, Vasco Pereira da; SARLET, Ingo Wolfgang (coord.). **Direito público sem fronteiras**. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas 2011, p. 11-63. Disponível em: https://www.icjp.pt/sites/default/files/media/ebook_dp_completo2_isbn.pdf. Acesso em: 19 jul. 2019.*

SARLET, Ingo Wolfgang; ZOCKUN, Carolina Zancaner. Notas sobre o mínimo existencial e sua interpretação pelo STF no âmbito do controle judicial das políticas públicas com base nos direitos sociais. **Rev. Investig. Const.**, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 115-141, ago. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-56392016000200115&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 17 jul. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rinc.v3i2.46594>.

SARLET; Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito constitucional ambiental**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

SARLET; Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Princípios do direito ambiental**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

SILVA, José Afonso da. A dignidade da pessoa humana com valor supremo da democracia. **Revista de Direito Administrativo**, Rio de Janeiro, v. 212, p. 89-94, abr. 1998. ISSN 2238-5177. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/47169/45637>. Acesso em: 24 jul. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.12660/rda.v212.1998.47169>.

TEIXEIRA, Orci Paulino Bretanha. **O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado como direito fundamental**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2006.

TORRES, Ricardo Lobo. O mínimo existencial e os direitos fundamentais. **Revista de Direito Administrativo**, Rio de Janeiro, v. 177, p. 29-49, jul. 1989. ISSN 2238-5177. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/46113>. Acesso em: 16 jul. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.12660/rda.v177.1989.46113>.

Bases éticas da justiça restaurativa*

Niura Maria Fontana**

A resolução de situações injustas é vital para a boa convivência em sociedade. No entanto, de modo geral, o tratamento convencional dado à ofensa e à punição pelo sistema de justiça no mundo ocidental tem sido apontado como ineficaz por muitos estudiosos, além de negligente quanto a aspectos fundamentais da dignidade humana. Nos dias atuais, tanto em nosso país como internacionalmente, a Justiça Restaurativa (daqui em diante JR) vem sendo alvo de interesse crescente, uma vez que oferece uma opção para pensar e tratar a violência de modo não violento. E essa possibilidade torna-se promissora, em função do potencial de construção de paz que olhar para o conflito, de modo a compreendê-lo e superá-lo, oferece. Para que essa possibilidade se concretize, é fundamental conhecer seus propósitos e características, a partir de suas origens, de seu desenvolvimento conceitual e dos aspectos éticos que perpassam definições respeitadas de JR. Esse é o objetivo amplo destas reflexões.

O campo de saber denominado *Justiça Restaurativa* é constituído por uma dimensão prática e outra teórica. Ao longo de sua história, a JR tem sido definida de diferentes modos, a partir de critérios diversos, ora voltados aos objetivos, ora aos procedimentos e resultados, ou ainda aos princípios que subjazem às práticas. Este estudo concentra-se em verificar se existe algum fundamento ético em comum nas principais definições de JR, atualmente reconhecidas entre especialistas na área. Dado o alcance de aplicação da JR, a busca de uma base unificadora para o movimento vem sendo apontada como necessária por vários estudiosos, a fim de consolidar a identidade dessa área de estudos e de oferecer subsídios consistentes para orientar e aperfeiçoar suas práticas.

* Versão escrita da comunicação apresentada na V Jornada de Educação, Direitos Humanos, Meio Ambiente e Cultura de Paz, na Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, em 13 de novembro de 2019.

** Professora aposentada da área de Letras da Universidade de Caxias do Sul. Graduada em Letras Português/Inglês e Filosofia. Especialista em Letras (Teoria da Literatura) e Ensino de Inglês. Mestra em Linguística Aplicada.

Algumas perguntas básicas dentro da temática da justiça são um convite preliminar à reflexão: *O que é justiça? Como tratar ações injustas? Como os homens podem ter uma boa convivência?* Ao longo do tempo, muitas respostas têm sido dadas a essas questões por diferentes estudiosos, em momentos históricos distintos. Uma resposta contemporânea é fornecida por Zehr (2008), ao distinguir dois modos de ver a justiça e a pena. Afirma ele, que, na *visão retributiva*, “o crime é uma violação contra o Estado, definida pela desobediência à lei e pela culpa. A justiça determina a culpa e inflige dor no contexto de uma disputa entre ofensor e Estado, regida por regras sistemáticas”, conduzindo à *vindicação* (ZEHR, 2008, p. 170-171). Por outro lado, na *visão restaurativa*, “o crime é uma violação de pessoas e relacionamentos. Ele cria a obrigação de corrigir os erros. A justiça envolve a vítima, o ofensor e a comunidade na busca de soluções que promovam reparação, reconciliação e segurança”, resultando em *restauração* (ZEHR, 2008, p. 170-171).

É grande a diferença entre vindicar e restaurar. Enquanto a vindicação baseia-se no castigo devido (pena) infligido ao infrator, dando por resolvida a situação, a restauração supõe a responsabilidade de corrigir os erros, restabelecendo os relacionamentos. Zehr (2008) argumenta que se o crime é um ato lesivo, caberá à justiça reparar a lesão e promover a cura. Assim, o dano advindo do crime será contrabalançado por atos de restauração, em vez de mais violação acarretada pela punição. Embora seja impossível garantir recuperação total, é uma forma de criar condições para esse processo começar.

Essa distinção didática, no entanto, não significa que essas duas abordagens são excludentes; antes, podem ser vistas como complementares. Zehr (2008) explica que o objetivo principal da justiça, tanto do ponto de vista retributivo quanto restaurativo, é restabelecer o equilíbrio que foi rompido por uma ofensa. Ou seja, as duas abordagens defendem que esse desequilíbrio deva ser corrigido, porém diferem quanto à maneira de fazê-lo. “O ideal talvez, fosse um sistema com base e cerne restaurativos, mas com opções menos restaurativas para quando as mais restaurativas não forem eficazes ou apropriadas” (ZEHR, 2008, p. 261). Avançando na discussão, Kidle (*apud* ZEHR, 2011) postula um *continuum* estruturado em graus (potencialmente, parcialmente ou completamente restaurativo), para dar

conta de diferentes contextos, caracterizados por diferentes aspectos e níveis variados de “restauratividade” que, segundo ele, precisam ser considerados.

A compreensão da proposta de restaurar em vez de vindicar, associada à JR, no âmbito do sistema de justiça, resulta de construções históricas, empíricas e teóricas, cujo percurso veremos a seguir.

Origens e desenvolvimento conceitual da JR

A JR, na forma como é conhecida hoje, desenvolveu-se a partir de uma experiência registrada por Peachey, envolvendo a reconciliação de adolescentes, no Canadá, em 1974 (BRAITHWAITE, 2002). No entanto, a expressão *Justiça Restaurativa* é atribuída a Albert Eglash que, em 1977, publicou um artigo referindo-se a diferentes tipos de justiça: retributiva, distributiva e restaurativa. A distinção entre os mesmos consiste no fato de que os modelos retributivo e distributivo concentram-se no ato criminoso, negam a participação da vítima no processo e deixam o ofensor em uma situação passiva. Já o modelo restaurativo, ao visar a restauração do dano causado pela ofensa, envolve tanto vítima como ofensor, de forma ativa, no processo (MIRSKY, 2003 *apud* GAVRIELIDES, 2007). Embora o primeiro registro publicado da expressão tenha ocorrido em 1977, publicações anteriores à década de 70 permitem identificar a existência de um movimento, com o propósito de repensar o modelo de justiça retributiva, considerado falho e ineficaz por muitos criminologistas, apontando também a necessidade de atenção para o direito das vítimas (GAVRIELIDES, 2007).

Nas décadas seguintes, vários estudiosos publicaram trabalhos relevantes a respeito da visão restaurativa de justiça. Nos anos 80, do século passado, Daniel van Ness e John Braithwaite publicaram obras importantes, enquanto na década de 90, vieram a público os trabalhos influentes de Howard Zehr, John Braithwaite e Philip Pettit, Robert Mackay e Tony Marshall (GAVRIELIDES, 2007), entre muitos outros. Nos anos 2000, a concepção de JR continua ganhando fôlego. Em 2002, a Organização das Nações Unidas (daqui em diante, ONU) promulga uma resolução, incentivando os países-membros a aplicarem princípios da JR a questões criminais; em 2005, é publicado o *Handbook on restorative justice programmes*, com orientações para a implementação de programas de JR (DANDURAND; GRIFFITHS, 2006).

A teorização, a pesquisa e os relatos de atividades restaurativas continuam a avolumar-se. Em 2007, Theo Gavrielides publica uma pesquisa com quarenta especialistas e praticantes de JR, com foco na discrepância entre teoria e prática; em 2016, Vasso Artinopoulou e Theo Gavrielides publicam obra resultante de um simpósio com especialistas de JR; em 2019, o *Zehr Institute for Restorative Justice* lança um livro sobre desafios contemporâneos da JR, para citar alguns exemplos influentes.

Entretanto, segundo alguns autores, esse desenvolvimento da JR, nas últimas quatro décadas, aproximadamente, é apenas um “renascimento” de práticas de tradições restaurativas ancestrais, entre as quais da cultura védica (século VI a.C.), de antigas tradições budistas, taoístas e confucionistas; de práticas de resolução de conflitos das civilizações palestina, árabe, grega e romana, além de culturas nativas das Américas, África, Ásia e Oceania. Braithwaite defende que o modelo dominante de justiça criminal, ao longo da maior parte da História humana teve um caráter restaurativo (BRAITHWAITE, 2002). Enquanto alguns autores consideram essa interpretação fantasiosa, Zehr (2008, p. 256) afirma, baseado na própria experiência, que “a justiça restaurativa representa a validação de valores e práticas que são característicos de muitos grupos indígenas”. Na verdade, a maioria dos estudiosos, hoje, admite a contribuição de tradições ancestrais à teoria e à prática de JR, como a conhecemos.

Paralelamente ao desenvolvimento de estudos teóricos da JR, desde as últimas décadas do século passado, abordagens restaurativas começaram a ser adotadas em diversos países (Estados Unidos, Canadá, Nova Zelândia, Inglaterra, País de Gales, Escócia, Irlanda e África do Sul, num primeiro momento e, recentemente, em mais de três dezenas de países ao redor do mundo), assumindo diferentes formatos e usos, até mesmo dentro dos sistemas de segurança oficiais.

Quanto ao percurso da JR no Brasil, sucintamente, pode-se registrar que, em 2004, foi criado um projeto denominado *Implementando Práticas Restaurativas no Sistema de Justiça Brasileiro* pelo Ministério da Justiça, em parceria com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud/ONU), a partir do qual as primeiras iniciativas restaurativas, nas áreas da Infância e Juventude foram realizadas nos Estados de São Paulo e do Rio Grande do Sul, e com adultos, em Brasília (BIROL *et al.*, 2018). Em 2005, ocorreu o *Primeiro Simpósio Brasileiro de Justiça Restaurativa*

(Araçatuba/SP). Desde então, o movimento expandiu-se e ganhou apoio institucional, por meio de duas resoluções do Conselho Nacional de Justiça, estimulando a utilização da JR nos tribunais (Resolução n. 125/10 do CNJ) e emitindo diretrizes para sua implementação (Resolução n. 225/16 do CNJ), bem como de regulamentações estaduais e municipais (BIROL *et al.*, 2018).

No Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, o movimento de JR começou informalmente em 2002, tendo continuidade a partir de então. Em 2016, a JR tornou-se política pública de Estado do Rio Grande do Sul (SPARREMBERGER, 2019). Em Caxias do Sul, em 2014, é criado o Programa Municipal de Pacificação Restaurativa, voltado à promoção da “Cultura de Paz e do Diálogo”, regulamentado pela Lei Municipal n. 7.754 (Município de Caxias do Sul. Programa Municipal de Pacificação Restaurativa. *Núcleo de justiça restaurativa*. Regimento interno). No Brasil, em muitos estados, multiplicam-se os estudiosos e praticantes envolvidos com o movimento da JR, entre os quais, Leoberto Brancher, Ana Paula Flores, Daniel Achuti, Raffaella Pallamolla e Marcos Rolim (Rio Grande do Sul), Egberto Penido, Marcelo Salmaso e Monica Mumme (São Paulo), Andre Gomma de Azevedo (Distrito Federal), Juan Carlos Vezzulla (Florianópolis) e Marcelo Pellizzolli (Recife).

Definições reconhecidas de JR e seu conteúdo ético

A tentativa de encontrar uma definição consensual para a JR tem se repetido desde os anos 90, embora muitos estudiosos afirmem que a questão não é a de encontrar ou construir uma definição, mas a de identificar seus princípios. Nessa linha, pressupondo que valores éticos subjazem às práticas restaurativas, buscamos verificar se, em um *corpus* intencional de definições reconhecidas de JR, havia uma base ética em comum, calcada na concepção de virtude, ou de valores inerentes ao que é certo e ao que pode contribuir para uma vida boa em sociedade. As definições reconhecidas consideradas mais relevantes são analisadas a seguir.

Bazemore e Walgrave, em 1996, propõem a seguinte definição: “A justiça restaurativa é qualquer ação que seja principalmente orientada a fazer justiça por meio da reparação do dano que é causado por um crime” (BAZEMORE; WALGRAVE *apud* VAN NESS, 2005, tradução nossa). Esse é um exemplo de definição ampla, que pressupõe um elemento ético, ou seja, *fazer*

justiça, por meio da *reparação* do dano. Também faz parte dessa categoria ampla a definição de Roche (*apud* VAN NESS, 2005), que enfatiza valores subjacentes a uma abordagem restaurativa:

Reparar o dano ou curar é o principal valor da justiça restaurativa mas não é o único. Os programas de justiça restaurativa também visam promover valores democráticos, em particular os valores da participação e deliberação... Outros valores prezados pela justiça restaurativa incluem reintegração, piedade e perdão (ROCHE *apud* VAN NESS, 2005, tradução nossa).

Enquanto Bazemore e Walgrave focam na justiça como reparação (na justiça corretiva, segundo Aristóteles), a definição de Roche acima, excedendo o *valor justiça* propriamente dito, supõe a cura, a piedade e o perdão, tendo em vista a reintegração do ofensor, e acrescenta também valores democráticos (de certa forma, dialogando com a noção de *pólis* em Aristóteles).

Referência fundamental quando se trata de ética, Aristóteles (ARISTÓTELES, 2009) afirma que a justiça corresponde a “uma disposição moral que faz o indivíduo desejar e realizar o que é justo” (*Ética a Nicômaco*, V, 1129a1 10). E o que é justo, segundo o filósofo, pressupõe equilíbrio igualitário: “[...] a conduta justa é uma mediania entre fazer e sofrer injustiça” (*Ética a Nicômaco*, V, 1133b1 30). A concepção de justiça como meio-termo está particularmente explícita na restauração da igualdade rompida pela injustiça. Aristóteles identifica dois tipos de justiça: universal, ligada à virtude, e particular, parte integrante da justiça universal, que se subdivide em: distributiva (referente à honra e à distribuição de funções e de riqueza) e corretiva (que entendemos como restaurativa) – a que trata de restaurar a igualdade entre ganho (excesso) e perda (insuficiência). Enquanto outras virtudes, como coragem, temperança, generosidade, sinceridade, entre outras aplicam-se aos indivíduos, a justiça reconhece a igualdade entre pessoas, ou o dever moral de não prejudicar os outros. Por visar ao bem alheio, a justiça é considerada a virtude perfeita.

A definição adotada pela ONU incorporou uma definição que se tornou referência durante bastante tempo na área restaurativa, construída por Tony Marshall em 1996: “A justiça restaurativa é um processo no qual todas as partes com participação numa ofensa particular reúnem-se para resolver

coletivamente como lidar com a consequência da ofensa e suas implicações para o futuro” (MARSHALL *apud* VAN NESS, 2005, tradução nossa).

A justiça restaurativa é uma abordagem à resolução de problemas que, em suas várias formas, envolve a vítima, o ofensor, suas redes sociais, instituições de justiça e a comunidade. Os programas de justiça restaurativa baseiam-se no princípio fundamental de que o comportamento criminoso não viola somente a lei, mas fere as vítimas e a comunidade. Qualquer esforço para abordar as consequências do comportamento criminoso deveria, quando possível, envolver o ofensor e as partes prejudicadas, ao mesmo tempo oferecendo a ajuda e o suporte que a vítima e o ofensor requerem. Justiça restaurativa refere-se a um processo para resolver o crime, com foco na reparação do dano cometido contra as vítimas, tomando os ofensores como responsáveis por suas ações e, frequentemente, também envolvendo a comunidade na resolução daquele conflito (DANDURAND; GRIFFITHS, 2006, p. 6, tradução nossa).

Como se percebe, embora tendo foco no propósito e na ação coletiva das partes envolvidas, ou seja, no processo de resolução, essa proposta de definição da ONU faz menção ao princípio de restauração do dano causado e de responsabilidade do ofensor em relação ao ofendido. Traz em seu bojo também um sentido de solidariedade, que se expressa no cuidado com ofensor e vítima.

A ideia de igualdade, acrescida de outros valores, foi incorporada à Declaração dos Direitos Humanos da ONU, em 1948, cujo núcleo central compreende liberdade, igualdade e fraternidade, a partir do reconhecimento da dignidade humana. São os direitos individuais básicos, tanto naturais quanto civis e políticos, que têm estreita relação com a justiça, uma vez que se apoiam no valor de respeito à dignidade humana, assegurado a todos (UNITED NATIONS Human Rights. Universal Declaration of Human Rights, 2019).

Numa perspectiva distinta das anteriores, mas também com implicações éticas voltadas à restauração de relações interpessoais e comunitárias rompidas por conflitos, Honneth (2003) postula o reconhecimento como condição de autorrealização do sujeito, apoiado em três pilares: amor, direito e solidariedade. Para o autor, o amor implica o reconhecimento de si próprio e do outro, como pessoas independentes, a partir da interação bem-sucedida mãe-filho, gerando autoconfiança. Na

dimensão jurídica, o direito “pressupõe um saber moral sobre as obrigações jurídicas que temos de observar perante pessoas autônomas”, resultando em autorrespeito. Já a solidariedade pressupõe estima recíproca e simétrica entre indivíduos autônomos, mas pertencentes ao mesmo grupo, com valores culturais comuns e voltados para objetivos coletivos, o que leva à autoestima (HONNETH, 2003).

Em outras palavras, ao construir autoconfiança, autorrespeito e autoestima, o sujeito desenvolve também o respeito ao outro como pessoa autônoma, que tem direitos tanto quanto ele próprio. Além disso, desenvolve a compreensão de que ele pertence a uma comunidade que compartilha valores culturais, que tem objetivos comuns, supondo, pois, uma relação de estima entre seus integrantes, baseada na reciprocidade. O reconhecimento de si e do outro resulta da interação dessas dimensões, oferecendo condições para a restauração de relacionamentos.

Ainda a respeito da questão da solidariedade, grande ênfase (e aprofundamento) lhe é dada pela ética *ubuntu*, que é uma das filosofias ancestrais sobre o tema mais citadas em conexão com a JR. De modo geral, segundo Nogueira (2011, p. 148), “ubuntu pode ser traduzido como ‘o que é comum a todas as pessoas’”. E acrescenta que “uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas”, que somam esforços para a obtenção de um resultado proveitoso para todos (NOGUERA, 2011, p. 148). O filósofo sul-africano Ramose (2002) explica que um dos primeiros princípios da ética *ubuntu* é “a flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza” (RAMOSE, 2002, p. 325).

A próxima definição resultou de uma investigação realizada por Gavrielides (2007), com a participação de quarenta estudiosos e praticantes de JR de todas as partes do mundo. Esse trabalho revela que os participantes apontaram a fragilidade de definições baseadas no processo, como a de Marshall, pois entendem que as práticas de JR baseiam-se em valores normativos que asseguram seu caráter e seu propósito. A palavra *ethos* foi usada pela maioria dos respondentes, no sentido de poder designar tanto um modo de pensar, de lidar com as coisas, como o suporte teórico de uma prática, mas pode também referir as implicações práticas do conceito na vida real. Essa posição mais geral e abrangente, que supera a dicotomia teoria-

prática ou a primazia de uma dimensão sobre a outra, foi expressa nos seguintes termos:

A justiça restaurativa é um *ethos* com objetivos práticos, entre os quais *restaurar danos* via inclusão das partes afetadas num encontro (direto ou indireto) e um processo de compreensão, por meio de diálogo voluntário e honesto e pela adoção de uma abordagem nova em relação aos conflitos e seu controle, conservando ao mesmo tempo alguns objetivos reabilitatórios (GAVRIELIDES, 2007, p. 139, tradução nossa).

Além de situar a JR no *ethos* de uma cultura, pressupondo que a mesma seja mais um modo de vida do que um campo de saber, a definição contempla o valor restauração, a liberdade (voluntariedade), a honestidade/sinceridade e o reconhecimento da dignidade do outro, voltado à possibilidade de reabilitação (reinserção do ofensor na comunidade), pressupondo a solidariedade como valor de sustentação.

A justiça restaurativa é um sistema participativo para determinar a compensação que um ofensor reconhecido deve a uma vítima, no qual os participantes representam uma gama de envolvidos na ofensa. [...] Representa uma alternativa drástica à operação padrão do sistema de justiça criminal ou de qualquer sistema punitivo que exija compensação (MCGEER; PETTIT, 2015, p. 17, tradução nossa).

Enquanto para McGeer e Pettit (2015), acima, o foco está no restabelecimento do equilíbrio em termos aristotélicos entre excesso (do ofensor) e falta (de quem sofreu o dano), na visão de Elliott (*apud* BIROL *et al.*, 2018), a JR corresponde à justiça com cuidado, ética e democracia. Baseada em concepções e práticas de justiça e resolução de conflitos de grupos aborígenes, de estudos de vitimologia, criminologia e abolicionismo penal, a autora defende uma abordagem holística e inovadora, na qual o cuidado como estratégia não punitiva é destacado. Afirma Elliott:

Trata-se de um modo de compreender os relacionamentos, abordando-os por meio de práticas que consideram três elementos essenciais: atender às necessidades dos participantes, reparar os danos e promover os valores comuns da comunidade. Seu foco está nas consequências dos atos e nos efeitos percebidos. Dessa forma, busca, por meio de práticas dialógicas, discutir a responsabilidade presente, assim, possibilita (*sic*) um processo de restauração de relacionamentos (ELLIOTT *apud* BIROL *et al.*, 2018, p. 67-68).

Já Penido (*apud* SALMASO, 2016) reforça a ideia de reparação do dano e de recomposição do tecido social, atendimento às necessidades dos envolvidos, assim como com a responsabilização do causador do dano. Aqui, novamente, são identificados valores tais como: restauração/justiça, responsabilidade, reconhecimento das necessidades dos envolvidos, e um sentido de comunidade, que pressupõe o valor da solidariedade, como visto em Honnett (2003) e na ética *ubuntu* (NOGUERA, 2011).

A Justiça Restaurativa constitui-se como um conjunto ordenado e sistêmico de princípios, técnicas e ações, por meio dos quais os conflitos que causam dano são solucionados de modo estruturado, com a participação de vítima, ofensor, famílias, comunidade e sociedade, coordenados por facilitadores capacitados em técnica autocompositiva e consensual de conflito, tendo como foco as necessidades de todos envolvidos, a responsabilização ativa daqueles que contribuíram direta ou indiretamente para o evento danoso e o empoderamento da comunidade e sociedade, por meio da reparação do dano e recomposição do tecido social rompido pela infração e suas implicações para o futuro (PENIDO *apud* SALMASO, 2016, p. 38).

Na análise do conjunto dessas propostas de definição, fica evidente um ponto forte de convergência entre as mesmas: *restauração*, reparação do dano infligido e correção do que estava errado, expressões tomadas como equivalentes. Outros valores são parcialmente compartilhados por alguns autores: responsabilidade, honestidade, rejeição da punição como dor adicional, reconhecimento e liberdade, além da menção a valores normativos em geral. São também apontados valores inerentes aos resultados pretendidos, tais como reparação do dano, correção da ofensa, compensação do ofensor à vítima, empoderamento da comunidade, reconciliação e segurança, reintegração e perdão. Além disso, estão presentes, em algumas definições alguns valores sociais e políticos como cooperação, participação, deliberação, sentido de comunidade e promoção de valores (democráticos) na comunidade. Algumas definições também abordam aspectos referentes ao processo de realização das práticas restaurativas, destacando o encontro, o diálogo, a participação das partes envolvidas de modo voluntário, o foco nos relacionamentos, nos danos e nas necessidades de todos os envolvidos.

Palavras finais

A partir das definições de JR analisadas, as principais constatações deste estudo correspondem à postulação de valores normativos e à visão orgânica/sistêmica/holística dos fundamentos da abordagem e de seu processo de realização (base ética), em uma visão integradora, orientada para a restauração como fim, o que confere identidade e unidade ao movimento. Nesse sentido, restaurar equivale a fazer justiça. O valor-fim da JR consiste, pois, na *restauração* ou correção do dano causado, que é viabilizado por valores-meio (lugares compartilhados com direitos humanos fundamentais e a cultura de paz), destacando-se o reconhecimento, a liberdade de participação e deliberação, a honestidade, a responsabilidade, a solidariedade, a disposição de desculpar-se, a compaixão e o perdão, além do respeito à dignidade da pessoa humana, essencial para que o reconhecimento crie condições de emergência de outros valores. Nesse quadro, o reconhecimento pode ser visto como gatilho para a mobilização dos demais valores éticos.

Foram detectados vários lugares compartilhados/consensos (topoi) entre os diferentes campos do saber aqui analisados. Em resumo, ficou evidente, na análise das definições, a inter-relação entre ética, JR, direitos humanos e cultura de paz. Podem ser vistos como valores comuns à concepção de justiça aristotélica, direitos humanos e JR: justiça, restauração, comunidade (*pólis*), igualdade e punição (via catarse); direitos humanos (dignidade da pessoa, igualdade, liberdade e fraternidade), leniência, respeito e equidade (ARTINOPOULOU; GAVRIELIDES, 2016).

A interface entre JR e cultura de paz revela-se em consensos sobre concepções de paz: a recusa da violência, a resolução não violenta de conflitos e a relação entre pedagogia e paz (GUIMARÃES, 2011), além da sintonia com os direitos fundamentais da pessoa humana, alicerçados em sua dignidade (NODARI, 2018). Nesse conjunto de valores, que se articula em torno da concepção de justiça e de valores imbricados, de direitos humanos e comunidade, inseridos em um *ethos* complexo e abrangente, parece estar a chave para compreender e caracterizar o núcleo de sustentação da JR, que é de natureza ética.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Edson Bini. 3. ed. Bauru, SP: Edipro, 2009.

ARTINOPOULOU, Vasso; GAVRIELIDES, Theo. Aristotle on restorative justice: where the restorative justice and the human rights movement meet. *In*: GAVRIELIDES, Theo; ARTINOPOULOU, Vasso (edit.). **Reconstructing restorative justice philosophy**. London/New York: Routledge, 2016. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=Uf3sCwAAQBAJ&pg=PT57&lpg=PT57&dq=Aristotle+on+restorative+justice:+where+the+restorative+justice+and+human+rights+movements+meet&source=bl&ots=BBJb66DGCQ&sig=ACfU3U3NeOss16504-9R9vuANDXPuG4iFw&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwje8t7dzY_hAhXZJbkGHYv2AwQQ6AEwB3oECAgQAQ#v=onepage&q=Aristotle%20on%20restorative%20justice%3A%20where%20the%20restorative%20justice%20and%20human%20rights%20movements%20meet&f=false. Acesso em: 30 mar. 2019.

BIROL, Alline Pedra Jorge *et al.* **Pilotando a justiça restaurativa**: o papel do poder judiciário. Justiça pesquisa: relatório analítico propositivo. Conselho Nacional de Justiça: 2018. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2018/04/7697d7ac45798202245f16ac41dde76.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2019.

BRAITHWAITE, John. **Restorative justice and responsive regulation**. New York: Oxford University Press, 2002.

DANDURAND, Yvon; GRIFFITHS, Curt T. (coord.). **Handbook on restorative justice programmes**. New York: United Nations, 2006. Disponível em: <https://www.un.org/ruleoflaw/files/Handbook%20on%20Restorative%20Justice%20Programmes.pdf>. Acesso em: 17 maio 2019.

ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Município de Caxias do Sul. Programa Municipal de Pacificação Restaurativa. **Núcleo de justiça restaurativa**. Regimento interno, 2014.

GAVRIELIDES, Theo. **Restorative justice theory and practice**: addressing the discrepancy. Helsinki: European Institute for Crime Prevention and Control, 2007.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Educação para a paz**: sentidos e dilemas. 2. ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

McGEER ?, Victoria; PETTIT, Philip. The desirability and feasibility of restorative justice. **Raisons politiques**, v. 57, p. 17-33, 2015. Disponível em: <https://www.princeton.edu/~ppettit/papers/2015/McGeer-Pettit%20Desirability%20and%20Feasibility%20of%20Restorative%20Justice%20proof.pdf>. Acesso em: 30 maio 2019.

NODARI, Paulo César. Violência, razão e cultura de paz. **Roteiro**, Joaçaba, v. 43, n. 2, p. 605-634, maio/ago. 2018. Disponível em: www.editora.unoesc.edu.br. Acesso em: 5 jun. 2019.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011/ fev. 2012.

SALMASO, Marcelo Nalesso. Mudança de paradigma e o ideal voltado à construção de uma cultura de paz. *In*: CRUZ, Fabrício Bittencourt da (coord.). **Justiça restaurativa**: horizontes a partir da Resolução CNJ 225. Brasília: CNJ, 2016. p. 18-64.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Trad. de Éder Carvalho Wen. *In*: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (org.). **The African philosophy reader**. New York: Routledge, 2002. p. 324-330.

SALMASO, Marcelo Nalesso. Mudança de paradigma e o ideal voltado à construção de uma cultura de paz. *In*: CRUZ, Fabrício Bittencourt da (coord.). **Justiça restaurativa**: horizontes a partir da Resolução CNJ 225. Brasília: CNJ, 2016.

SPARREMBERGER, Vinícios. **AJURIS 74 anos**: o berço da justiça restaurativa. Disponível em: <http://www.ajuris.org.br/2018/08/15/ajuris-74-anos-o-berco-da-justica-restaurativa/> Acesso em: 10 mar. 2019.

UNITED NATIONS Human Rights. **Universal Declaration of Human Rights**. Portuguese. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por> Acesso em: 9 mar. 2019.

VAN NESS, Daniel W. An overview of restorative justice around the world. Workshop. **Eleventh United Nations Congress on crime prevention and criminal justice**. Bangkok, Thailand, 18-25 April, 2005. Disponível em: http://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/4767/dan_van_ness_final_paper.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 10 fev. 2019.

ZEHR, Howard. **Trocando as lentes**: um novo foco sobre o crime e a justiça. Trad. de Tônia Van Acker. São Paulo: Athena, 2008.

ZEHR, Howard. Restorative justice principles and indicators. **Zehr Institute for Restorative Justice**. Resources. Restorative Justice Principles. 2011. Disponível em: <http://zehr-institute.org/resources/restorative-justice-principles-and-indicators.html>, Acesso em: 19 ago. 2019.

A reavaliação da liberação de uso do glifosato e o princípio da precaução

Omar Leonel Sant'Anna*
Denise Feldmann Flores**

Introdução

Utilizado para acelerar a maturação de plantas e eliminar outras, o glifosato inibe a ação de uma enzima presente nos vegetais. A toda evidência, os cultivos em forma de monocultura exigem a eliminação das espécies não desejadas. Nesse sentido, tanto o glifosato como outros agrotóxicos utilizados em monoculturas, para o fim mencionado, são uma ameaça à biodiversidade.

No entanto, as suspeitas de prejuízo ao meio e à saúde humana não podem ser desprezadas, em face de que o glifosato é largamente utilizado no Brasil e no mundo. A controvérsia já chegou ao Poder Judiciário e aos órgãos fiscalizadores da Administração Pública. No Brasil, o Ministério Público Federal ajuizou AÇÃO CIVIL PÚBLICA, para evitar a concessão de novos registros de produtos com glifosato, e buscando que a Anvisa priorizasse a reavaliação toxicológica da substância. Nos autos da referida AÇÃO CIVIL PÚBLICA, foi concedida a tutela antecipada para os fins requeridos; no entanto, em Superior Instância, a referida tutela foi suspensa.

O processo administrativo que visa à reavaliação toxicológica da substância e questiona sua liberação para uso foi iniciado em 2008 e aguarda decisão final. Após a realização de painel científico e a contratação de uma consultora externa, no ano de 2019, a Anvisa realizou consulta pública para dirimir a questão (ANVISA, 2018). Dessa forma, o presente artigo tem por objetivo analisar, mediante pesquisa bibliográfica, a possibilidade de liberação do uso do glifosato à luz do Princípio da Precaução, tendo em conta os ensinamentos de Ulrich Beck acerca da Sociedade de Risco.

* Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, cursando Especialização em Direito Ambiental na Universidade Cândido Mendes. Mestrando em Direito na Universidade de Caxias do Sul.

** Bacharela em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, cursando Pós-Graduação em Direito Público na Escola Superior da Magistratura Federal do Rio Grande do Sul. Mestranda em Direito, na Universidade de Caxias do Sul.

O composto químico denominado glifosato

O fato de inibir a ação de uma enzima vegetal fez com que fosse divulgado, inicialmente, que ele não ameaçava os animais, entre eles o ser humano. O argumento revelou-se um equívoco, porque as consequências do uso do glifosato são diversas e não estão limitadas à inibição da enzima mencionada.

Assim como outros herbicidas, o glifosato se destina a eliminar espécies indesejadas. Isso porque a exploração da lavoura exige, em regra, a retirada da cobertura vegetal nativa com o uso de herbicidas ou com o revolvimento do solo. Na sequência, a semeadura de uma única espécie vegetal resulta na redução da biodiversidade e na simplificação do ecossistema. Assim, são impostas características artificiais ao ecossistema, tornando-o vulnerável ao surgimento de espécies nocivas à lavoura. Nesse contexto, a produção agrícola somente será possível com a utilização de fertilizantes e defensivos químicos. No âmbito do agronegócio, são comumente cultivadas espécies vegetais exóticas. Nesse contexto, as espécies nativas são consideradas invasoras. Portanto, o glifosato, assim como outros herbicidas utilizados em monoculturas, é uma ameaça à biodiversidade.

Trata-se de uma substância produzida pela empresa Monsanto, recentemente adquirida pela empresa alemã Bayer. A substância integra um conjunto de produtos agrícolas comercializado pela empresa, composto de fertilizante, semente geneticamente modificada e agrotóxico – no caso, o glifosato.

A sociedade de risco

A utilização do glifosato como herbicida decorre de anos de investigações que abordaram os possíveis cultivos, as formas de uso, os efeitos e as quantidades toleradas dos compostos químicos. Porém, as pesquisas acerca dos riscos não são suficientemente esclarecedoras, nem suficientemente divulgadas, nem levadas em conta pelo Estado – Poder Judiciário, por legisladores e pela Administração Pública – como deveriam (BECK, 2011, p. 87).

Assim como ocorre com inúmeros compostos químicos, o uso do glifosato como agrotóxico somente é permitido respeitando-se as quantidades máximas estabelecidas, quando de sua liberação pela

Administração Pública. Esses valores baseiam-se no resultado de pesquisas científicas. No entanto, mesmo dentro desses limites, surgiram questionamentos quanto aos danos causados pela substância.

Segundo Beck (2011), em regra a fixação de quantidades máximas sucede a pesquisas realizadas com animais. No entanto, eventuais danos à saúde humana somente podem ser avaliados mediante pesquisas realizadas com indivíduos, com acompanhamento durante anos ou mesmo décadas, a fim de apurar o efeito cumulativo das substâncias. Some-se a isso o fato de que o ser humano ingere e está exposto a muitas substâncias químicas, estejam elas presentes em alimentos ou medicamentos ou, ainda, na água, no ar ou no solo. Para estabelecer quantidades seguras dessas substâncias, os pesquisadores deverão levar em conta seu efeito cumulativo, em conjunto com as demais (BECK, 2011, p. 80).

Especificamente no caso do glifosato, um virtual banimento é tido como catastrófico pelo Estado brasileiro, em virtude das possíveis consequências para a economia e para o nível de emprego. Com frequência, a sociedade também despreza as ameaças em prol da expansão econômica.

Ocorrem aqui, como previa Beck, a supervalorização da pesquisa científica no setor tecnológico e, ao mesmo tempo, o desprezo às advertências dos cientistas, em relação ao futuro do planeta. Nesse sentido,

as forças destrutivas com as quais os cientistas também têm que lidar atualmente em todos os campos temáticos, impõem-lhes a desumana *lei da infalibilidade*, uma lei que, para além de seu descumprimento representar uma qualidade das mais humanas, também se encontra em clara contradição com seus ideais de progresso e crítica (BECK, 2011, p. 65).

Em que pese haver sido despertado o interesse de diversos setores da sociedade acerca dos riscos do uso de agrotóxicos – entre eles a administração pública, os ecologistas e a comunidade científica –, a última ainda não logrou um consenso acerca dos efeitos do herbicida. No entanto, pesquisas realizadas no Brasil e no Exterior indicam a existência de danos para a saúde humana e para o meio ambiente, inclusive no que se refere à contaminação de alimentos. Nesse sentido, a Agência Internacional para Pesquisa sobre o Câncer (*International Agency for Research on Cancer*), da Organização Mundial da Saúde (OMS-ONU), concluiu que a substância provavelmente provoca câncer. A Fiocruz sugeriu a reclassificação da

substância e sua proibição para higienização ou desinfecção doméstica (ANVISA, 2018).

O Princípio da Precaução

Inicialmente, cumpre distinguir entre Precaução e Prevenção, verdadeiros princípios que norteiam a proteção ambiental, insculpidos no art. 225 da Constituição Federal de 1988. O Princípio da Prevenção deve ser observado nas hipóteses em que os riscos são conhecidos e previsíveis. Porém, no caso de atividades utilizadoras de recursos naturais e potencialmente poluidoras, ou seja, cujos riscos não são de todo conhecidos e previsíveis, deve ser observado o Princípio da Precaução, conforme dispõe o art. 225, § 1º, inc. IV. Diante delas, a Administração Pública deve se conduzir de forma mais restritiva quanto às atribuições de fiscalização e de licenciamento.

A aplicação do Princípio da Precaução depende de prévia análise de dados científicos, a partir de uma lógica de verossimilhança. Isso porque, caso utilizado como argumento diante de qualquer tipo de risco originado por atividades antrópicas, o Princípio da Precaução pode se constituir em obstáculo para avanços científicos e tecnológicos, em nome da busca infrutífera por um nível zero de risco ambiental. Conforme ensinam Silva e Diz, “a falta de certeza científica é motivo para que se adotem medidas de proteção ambiental. Essas medidas, vale lembrar, podem ser também de cunho restritivo (nem sempre de cunho proibitivo)” (SILVA, 2018, p. 50). Assim, a definição de critérios para a aplicação do Princípio evita os excessos da administração pública, sobretudo quando ela agir com discricionariedade.

O princípio da proporcionalidade (adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito) apresenta-se como imprescindível instrumento limitador dos atos do Poder Público, sobretudo dos atos decorrentes do poder de polícia administrativa, uma vez que estabelece parâmetros de avaliação e controle, podendo ser utilizado para forçar a revisão dos atos estatais (SILVA, 2018, p. 53).

Em seu artigo “Princípio da Precaução: definição de balizas para a prudente aplicação”, ditos autores enfatizam que a administração pública somente pode lançar mão desse Princípio, se estiver diante de riscos graves e

irreversíveis. Ademais, o Princípio da Proporcionalidade, também denominado de Princípio da Razoabilidade, estabelece parâmetros e se constitui em eficiente instrumento limitador dos atos do Poder Público (SILVA, 2018, p. 53). Nesse sentido, além de adequadas, as medidas por ele adotadas devem ser necessárias e proporcionais.

Por outro lado, Ost (1999 *apud* WEDY, 2018) ensina que o Princípio da Precaução convida ao ceticismo. A Declaração do Rio (1992) já afirmava que a incerteza científica não deveria justificar a inação.

Por fim, o Princípio da Precaução é apto a fundamentar decisão que determina a inversão do ônus da prova em Ações Cíveis Públicas, que visem à tutela de direito ambiental, já que o objeto destas é a preservação e a reparação do patrimônio público-coletivo. Decidiu o Superior Tribunal de Justiça que, nessas ações, na falta de prova científica suficiente, a dúvida deve beneficiar o meio ambiente, com o que o ônus da prova é transferido para o empreendedor da atividade potencialmente lesiva (REsp n. 1.049.822-RS, DJe 18/5/2009), conforme Ementa a seguir transcrita:

AÇÃO CIVIL PÚBLICA. DANO AMBIENTAL. AGRAVO DE INSTRUMENTO. PROVA PERICIAL. INVERSÃO DO ÔNUS. ADIANTAMENTO PELO DEMANDADO. DESCABIMENTO. PRECEDENTES. I – Em autos de ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público Estadual visando apurar dano ambiental, foram deferidos, a perícia e o pedido de inversão do ônus e das custas respectivas, tendo a parte interposto agravo de instrumento contra tal decisão. II – Aquele que cria ou assume o risco de danos ambientais tem o dever de reparar os danos causados e, em tal contexto, transfere-se a ele todo o encargo de provar que sua conduta não foi lesiva. III – Cabível, na hipótese, a inversão do ônus da prova que, em verdade, se dá em prol da sociedade, que detém o direito de ver reparada ou compensada a eventual prática lesiva ao meio ambiente – artigo 6º, VIII, do CDC c/c o artigo 18, da lei n. 7.347/85. IV – Recurso improvido.

Por outro lado, o Código de Processo Civil (Lei n. 13.105/15), em seu art. 373, § 1º, consagrou a possibilidade da distribuição dinâmica do ônus da prova, em razão da dificuldade que uma das partes possa enfrentar para obtê-la. No que se refere aos processos administrativos,

o Código de Processo Civil de 2015 trouxe a possibilidade de sua aplicação supletiva ou subsidiária nos processos administrativos, bem como gravou no texto legal uma teoria há muito discutida denominada distribuição dinâmica do ônus da prova. Essa teoria prevê a possibilidade de que a outra parte seja responsável pela

produção probatória quando tiver maior facilidade ou quando a parte contrária possuir excessiva dificuldade ou impossibilidade na produção das provas, bem ainda em hipóteses previstas na legislação (VICHIESI, 2019. Acesso em: 28 jun. 2020)

Conclusão

A par dos argumentos expendidos, há que enfatizar a inexistência de provas de que a substância glifosato possa ser utilizada como agrotóxico, sem causar danos à saúde humana e ao meio ambiente, apesar de ter sido oportunizada sua apresentação pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária e pelo empreendedor da atividade potencialmente lesiva. Dessa forma, a Administração Pública, representada pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária, deve decidir pela não liberação do herbicida glifosato, nos autos do processo administrativo que visa a sua reavaliação.

Referências

- AGÊNCIA NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA (Anvisa). **Nota Técnica Anvisa**, n. 23/2018. Disponível em: <http://portal.anvisa.gov.br/notas-tecnicas/>. Acesso em: 30 ago. 2019.
- BECK, Ülrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2011.
- SILVA, Romeu F. T. da; DIZ, Jamile B. M. Princípio da precaução: definição de balizas para a prudente aplicação. **Revista Veredas do Direito**, v. 15, n. 32, p. 39/66, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/1317>. Acesso em: 21 ago. 2019.
- VICHIESI, Marcos. **Aplicação da distribuição dinâmica do ônus da prova no processo administrativo previdenciário**. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-previdenciario/a-aplicacao-da-distribuicao-dinamica-do-onus-da-prova-no-processo-administrativo-previdenciario/#:~:text=Dentro%20do%20par%C3%A1grafo%201%C2%BA%2C%20do,aduz%20que%20%E2%80%9Cos%20atos%20de>. Acesso em: 28 jun. 2020.
- WEDY, Gabriel. **Uma análise sobre o princípio da precaução e a incerteza científica**. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/>. Acesso em: 15 ago. 2019.

Individualismo e *eudaimonia* na ética a Nicômaco

Severino Alexandre Biasoli*

Este trabalho visa refletir eticamente acerca das conexões e das objeções sobre as condutas individualistas do homem, na esfera moral privada ou pública, com o objetivo de viver bem ou alcançar a felicidade para concretizar sua finalidade (*télos*). Parte-se da premissa de que o homem deve atingir seu destino (*télos*), para viver conforme seu *sumo bem* existencial, que é a *eudaimonia*. Essa busca é objeto de estudos e debates há séculos, mas foi Aristóteles o primeiro que iniciou sua problematização e fundamentação esquematizada na Grécia, a partir de suas teses.

O homem é um ser único, que tem uma natureza especial em relação aos outros animais, haja vista sua razão e está ligado a uma comunidade desde sua concepção, seja pela família, pelos amigos ou pela *pólis* (cidade-estado em grego). Nota-se que para Aristóteles a comunidade, a *pólis* é anterior ao indivíduo. Dadas essas colocações de contextualização, parte-se para a questão-problema em tela de juízo, aqui, neste artigo: segundo o pensamento ético-político de Aristóteles, um homem será capaz de viver isoladamente, longe da *pólis* e, mesmo assim, alcançar a vida felicidade ou *eudaimonia*?

Todos, ao menos em algum dia ou em algum momento da sua vida, já se depararam com o sabor da felicidade, associando-o a um evento que entenderam que fez bem a sua pessoa. No entanto, a dificuldade está em saber qual foi a origem desse sentimento ou a causa desse sabor interno tão intenso. E por esse sentimento ser algo interno, individual, é que surge a dúvida: felicidade pode se dar, plenamente, sem a participação de outro indivíduo.

Para responder a esse problema teórico, realizar-se-á uma revisão bibliográfica, em especial, nos textos clássicos de Aristóteles, nos quais ele disserta sobre isso e, também, em alguns de seus proeminentes comentadores. Analisar-se-á o pensamento aristotélico sobre os conceitos de *eudaimonia*, virtudes, *pólis*, homem virtuoso e suas conexões com o

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: severinoalexandre@outlook.com

individualismo, interpretando-se as ideias centrais daí obtidas, levando-nos a conclusões frente ao dilema moral proposto, em que ficará evidenciado que o fim último do homem é a felicidade, ou seja, o *télos*.

Nesse sentido, primeiramente, analisar-se-á o conceito de sumo bem ou bem maior (*summum bonum*) em Aristóteles. No tópico seguinte, seguindo as trilhas do pensamento aristotélico de que é impossível catalogar todas as espécies de bens em cada situação dada, pela “complexificidade” da existência, apresentar-se-ão os estilos de vida que são os mais representativos: a vida dos prazeres, a vida política, a vida de riquezas e a vida contemplativa. A partir desse elenco de formas de viver na *pólis*, far-se-á uma crítica, à luz da filosofia do estagirita, para compreender qual dessas formas de vida é a mais própria para o homem atingir, verdadeiramente, o seu *télos*. Por fim, apresentam-se as possíveis perspectivas éticas para que o indivíduo seja feliz *eudaimonicamente* na *pólis*.

Sumo bem e vida eudaimônica

Sabe-se que Aristóteles (384-322 a.C.) nasceu em Estagira, região da atual Grécia, preocupou-se e dissertou sobre todos os campos do saber à época conhecidos, sobremaneira com as grandes questões da filosofia prática que estão eternizadas na sua obra *Ética a Nicômacos*. O prestígio do estagirita, cujas ideias levarão à resolução do problema aqui em tela de juízo, era enorme e, em 343 a.C., fora chamado pelo Rei Felipe da Macedônia para ser o preceptor de seu filho – *Alexandre, O Grande*. O filósofo faleceu na região das ilhas Egeias, Grécia (ANTISERI; REALI, 1995).

Uma das grandes questões enfrentadas, entre várias outras nessa obra, é a busca pela resposta sobre o que vem a ser uma vida eudaimônica. Questão complexa que se entrelaça com outras possibilidades de interrogações, contudo, para efeitos desse trabalho limitar-se-á a analisar se o homem que vive com uma ênfase, eminentemente, individualista conseguirá viver a plenitude do bem-estar e a felicidade? Ou mesmo no limite, isolando-se dos outros cidadãos na *pólis* conseguirá viver eticamente?

Eudaimonia em grego significa felicidade. Nela existe o bem que é qualquer coisa que faça bem, na direção do justo. Em *Ética a Nicômamo*, todas as nossas ações têm alguma finalidade e a esta o homem deve visar:

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo seguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens (ARISTÓTELES, 1996, p. 118).

Ainda, na obra supracitada: “Tendo falado das várias espécies de excelência moral e intelectual, da amizade e do prazer, resta-nos discutir sucintamente a natureza da felicidade, pois afirmamos que ela é o objetivo final da vida humana” (ARISTÓTELES, 1996, p. 308). Do mesmo modo, no Livro I da *Ética a Nicômaco*, o sábio responde o que é a eudaimonia, isto é, o bem final buscado pelo indivíduo:

[...] e, portanto, chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo a mais. Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo a mais (ARISTÓTELES, 1996, p. 125).

A felicidade consiste na atividade conforme a excelência, que é algo contínuo e que é da esfera racional. É a mais aprazível e é autossuficiente, e tem que haver meditação, reflexão para esta vida. Aristóteles, ao enfatizar em *Ética a Nicômaco*, logo em sua introdução, o estudo do sumo bem, dá destaque ao tema relevante na obra:

Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica aos sábios (ARISTÓTELES, 1996, p. 120).

Nessa perspectiva, a *eudaimonia* é o fim último da atividade humana, é ser e viver feliz, com bem-estar. Assim, saber o que significa viver uma vida boa e como conseguir ser feliz é de fundamental relevância existencial para o homem. Sobre isso, Sangalli (2013, p. 19) sustenta: “[...] No fim último está o bem maior, o melhor dos bens, entendido no sentido de felicidade (*eudaimonia*) humana para Aristóteles, realizável nesta vida, [...]”.

Discutir quais são as barreiras que podem impedir que um indivíduo, mergulhado numa existência solitária ou egoísta, consiga atingir o fim último e o bem supremo (*telós*) é um tema bem atual. A partir dos argumentos trazidos pela *Ética a Nicômaco*, também, pode-se lançar algumas luzes sobre

a definição aristotélica de que o homem é um animal essencialmente político, que busca a felicidade e tem em seu fim socializar-se com os outros humanos.

A felicidade pode ser dita como existente por aquele que vive, pois, o simples fato de estar vivo, ver a luz do sol, se aquecer no fogo em uma noite de inverno são fonte de prazer e felicidade. No entanto, esta felicidade pode ser alcançada por qualquer ser vivo, logo, não é aquela plena felicidade que somente será alcançada pelos homens.

Assim, é inegável que para Aristóteles o homem não nasceu para ser solitário e só vai encontrar a plena felicidade vivendo em comunidade. Isto quer dizer que os indivíduos são essencialmente animais sociáveis, porém não instintivamente, como as formigas ou abelhas. A diferença é que os indivíduos inventaram formas que transformam sua existência, como a democracia pelos gregos ou o direito pelos romanos.

A preocupação com o estudo da ética ou, mais especificamente, das ações morais adotadas na esfera privada ou pública, é objeto de debate constante e perpassa séculos, pois, mesmo se tratando de um indivíduo, este é membro de um país, de uma nação ou de um Estado, enfim, está ligado à sua comunidade. Como o homem deve realizar-se ou buscar seu fim último é estudado com bastante objetividade por Aristóteles. Da tradição dos estudos aristotélicos nasceu um dos ramos (ou escolas) mais importantes, o que comumente designa-se como ética teleológica.

A felicidade para Aristóteles corresponde ao hábito continuado da prática e da prudência. Por sua própria natureza os homens buscam o bem e a felicidade, mas esta busca só pode ser alcançada pela virtude. A virtude é entendida como *Areté* - excelência (SOUZA, 2017, p. 2).

Assim, já no seu nascedouro, na Grécia, a reflexão ética apontava para a dimensão de *eudaimonia* do indivíduo e da vida na *pólis* com grande relevância, local indispensável e essencial para o florescimento e a efetivação prática da felicidade. Em sua obra *Ética a Nicômaco*, em seu Livro I, Aristóteles defende que a felicidade é o maior bem, é o fim último desejado pelo homem. É o fim último das ações humanas e da *pólis*. De tal modo, existe um sumo bem, que, no caso, é a realização do fim (*télos*):

Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo que todas as coisas visam. [...]. Se há, então, para as

ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo a mais (se fosse assim, o processo seguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão, evidentemente tal finalidade deve ser o bem) (ARISTÓTELES, 1996, p. 118).

Acerca do tema, comentadores de Aristóteles apontam que a discussão sobre a busca da felicidade é intrínseca ao ser humano em sua reflexão sobre a existência do indivíduo:

Ao pensar sobre a felicidade, ou falar nela, imediatamente a associamos à condição existencial humana e a algo que muito desejamos. Por ela, elaboramos teorias, tomamos decisões, agimos e fazemos coisas individual e coletivamente (SANGALLI, 2014, p. 65).

Na *Ética a Nicômaco* nota-se que, dentre as muitas finalidades, que o filósofo está perseguindo, há uma que se destaca,

Ainda que a finalidade deseja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma noção ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política (ARISTÓTELES, 1996, p. 118).

Para Aristóteles, mesmo que pudéssemos dividir o bem ou a felicidade em graus ou diferentes espécies, a mais bela e mais sublime não será alcançada isoladamente por um indivíduo egoísta, ou seja, ausente de posses, sem justiça, sem amigos, etc. No entanto, seguimos com a reflexão: O pensador acredita que uma pessoa isolada poderá atingir a felicidade plena, bem-estar ou sua *eudaimonia*?

Ao propor um modelo ou uma forma para a felicidade, Aristóteles diz claramente que um homem deve ser um “cidadão”. É na *pólis* que serão oportunizadas as condições para que o homem consiga ser excelente, elevando o *ergon* e manifestando seu valor e suas virtudes.

Para Aristóteles, a finalidade da natureza do ser humano é ser feliz e viver com bem estar, ou seja, alcançar a *eudaimonia*; muito embora, os indivíduos confundam seu significado com outros fins e meios intermediários para atingir o sumo bem, causando discussões sobre o que é realmente a

felicidade. Fato que conduz o ser humano a afastar-se de seu fim último e a recair numa vida cheia de infortúnios.

É inegável que, para se atingir a felicidade em uma *pólis*, deve-se ir muito além da felicidade apenas individual, porquanto a dimensão do viver em comunidade não depende de um pensamento individualista e isolado. As cidades ou a *pólis* são uma “uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15). E uma vez dotado de razão e paixão, vai necessitar que haja regulamentos para conseguir uma harmonia entre o individual e o público.

[...] efetivamente, o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. [...], a justiça é a base da sociedade; sua aplicação assegura a ordem na comunidade social, por ser o meio de determinar o que é justo (ARISTÓTELES, 1997, p. 16).

Destarte, o filósofo expressa que felicidade consiste na atividade conforme a excelência da alma e é algo contínuo: “Sendo a felicidade, então, uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência” (ARISTÓTELES, 1996, p. 134). Aristóteles explica o que é *eudaimonia*, felicidade, e como praticar ações para encontrá-la, mas não poderá pontualmente dizer o que cada ação significa, pois o conceito de felicidade pode variar de acordo com cada homem, já que é uma atividade da alma, conforme a virtude. Assim, faz uma abordagem sobre os modos de vida e as concepções de felicidade que estariam intrínsecas aos estilos praticados. Passa-se a analisá-los no tópico a seguir.

Estilos de vida e *eudaimonia*

Diante da especificidade de definir, pontualmente, o que seja o bem e a felicidade para cada indivíduo, Aristóteles expressa sobre onde acredita encontrar a *eudaimonia*. Qual ambiente é o propício para atingir o bem-estar e a felicidade? Assim, analisa o tipo de vida que é baseada nos prazeres, na esfera política, na riqueza, e o tipo de vida atingido na esfera contemplativa. O filósofo vai pautar os ambientes em que se pode encontrar a felicidade.

Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isto que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa (ARISTÓTELES, 1996, p. 121).

Aristóteles inicia as suas considerações sobre os estilos de vida com aquela abalizada em prazeres vulgares. Nesse ambiente, é propício que os indivíduos confundam o bem e a felicidade como sinônimos de impulsos, instintos e sentimentos inatos, por exemplo, fome, sede, sexo, sono, etc. O autor admite que a maioria da humanidade pensa dessa forma.

A humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável a dos animais, mas ela vai buscar algumas razões em apoio ao seu ponto de vista no fato de muitos homens alçados a elevadas funções de governo compartilharem gostos de Sardanapalos [...] (ARISTÓTELES, 1996, p. 121).

Assim, ainda na *Ética a Nicômaco*, o filósofo descarta a possibilidade de encontra-se a *eudaimonia* pela busca da riqueza, pois a riqueza não pode ser um fim, como ela aparente, mas é apenas um meio.

A vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, e obviamente ela não é o bem que estamos procurando; trata-se de uma vida apenas proveitosa e com vistas a algo a mais. Sob este prisma os objetivos que acabamos de mencionar podem ser tidos como fins, pois eles são apreciados por si mesmos (ARISTÓTELES, 1996, p. 122).

Aristóteles não viu a *eudaimonia* realizar-se na vida dos prazeres vulgares e na busca pela riqueza. Analisando-se o estilo de vida político, vê-se que o homem, nesse ambiente, vai buscar honrarias ou grandes feitos, no mínimo para serem reconhecidos pelas demais pessoas, como se a felicidade dependesse do olhar do outro sobre o seu ser. Aqui entraria em cena a alteridade. A conclusão do filósofo é que aquele que tem como objetivo último a vida pública não busca a felicidade, mas o recebimento de honrarias:

Um exame dos tipos principais de vida demonstra que as pessoas mais qualificadas e atuantes identificam a felicidade com as honrarias, pois pode-se dizer que estas são o objetivo da vida política. [...] parece ser muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais

daqueles que as concedem que daqueles que as recebem, ao passo que intuimos que o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado (ARISTÓTELES, 1996, p. 121/122).

No entanto, é certo que Aristóteles diz que a felicidade é uma questão de liberdade e independência. E, liberdade depende claramente de fatores externos para poder suportar as mudanças de circunstâncias materiais, das consequências das ações e das paixões dos outros. A liberdade está tanto na possibilidade de exercício da própria vontade para fazer um bem ou evitar um mal. A felicidade “mais perfeita” e completa, a felicidade eleita pelos amantes da sabedoria, é aquela que é realizada graças à “atividade” das “coisas melhores”, da parte mais alta do homem, ou seja, da sua inteligência.

De igual modo, a política está baseada na noção de busca da honra, portanto, o fim da vida política é o honorífico concedido por terceiros. Para Aristóteles, a felicidade e o bem-estar do indivíduo, nesse caso, seriam vagos, superficiais, porquanto dependem, exclusivamente, do outro atribuir a honra. Então, pergunta-se: Por que o autor da *Ética a Nicômaco* descartou a *eudaimonia* na esfera política? Por dois motivos, seja pela honra ou pela virtude. Em outras palavras, por exemplo, sobre a honra:

Parece haver também no âmbito da honra, como já dissemos em nossas primeiras observações a este respeito, uma espécie de excelência moral que se relacionaria com a magnanimidade, da mesma forma que a liberalidade se relaciona com a magnificência. Efetivamente, nenhuma delas tem coisa alguma a ver com grandeza, mas nos predispõe adequadamente a propósito dos objetivos moderados e pequenos (ARISTÓTELES 1996, p. 185).

O descarte de encontrar-se a felicidade na esfera política não retrata por que um homem poderá ser feliz isoladamente de sua comunidade e corrobora o entendimento da solução do problema proposto. Aristóteles não considera que a felicidade e o bem-estar estejam na posse de outro homem que os concedera a outro indivíduo. Assim, para ser feliz, se depender da condição de alteridade, não é felicidade. Se depende de um homem conceder o título de honra a outro homem, isso demonstra dependência e não autossuficiência.

O homem é individual pela sua especificidade única no Universo, mas para Aristóteles, se este homem não está envolvido com a sua *pólis*,

trabalhando para a felicidade de sua comunidade, não será feliz, pois não exerce com plenitude sua finalidade. Lopes (2004) defende que, para Aristóteles, o indivíduo só será feliz na comunidade, ou seja, a cidade pode ser considerada a causa final das outras formas de associações humanas, já que o indivíduo, a família e a aldeia apenas concorrem em realizar os fins, da mesma forma que ela aponta que a cidade não é a soma de indivíduos que buscam satisfazer suas necessidades vitais. A cidade é o local para compartilhar aquilo que é justo e o bem e de seus opostos. Aristóteles considera que esse bem nada mais é que a felicidade, concebendo-a como o fim último que leva todos os seres humanos a investirem suas forças e pela qual se tornam seres sociáveis, colocando-se em comum acordo. Ainda, diz que não se atingirão a felicidade, na vida política, nem o homem que busca honra nem o homem virtuoso:

Realmente pode-se possuir a excelência quando se dorme, ou sem pô-la em prática toda a sua vida, e um homem excelente também está sujeito a maior miséria e infortúnio, embora um homem que viva nestas condições não possa ser qualificado de feliz, a não ser que queiramos sustentar a tese a qualquer preço. Mas, basta deste assunto, pois já tratamos suficientemente dele em nossas exposições mais elementares (ARISTÓTELES, 1996, p. 122).

Aristóteles (1996, p.122) “degolou” a possibilidade de encontrar a felicidade na esfera política, não importando o embasamento: “Mas, basta deste assunto, pois já tratamos suficientemente dele em nossas exposições mais elementares”. Para Aristóteles, o indivíduo político é,

O verdadeiro político (a pessoa que possui o verdadeiro conhecimento político) é pensado como aquele que mais dedicou esforços em estudar a virtude, pois quer fazer com que os cidadãos sejam bons e obedientes às leis. Como um exemplo disso, temos os legisladores de Creta e Esparta e todos os outros que tiveram as mesmas preocupações (ARISTÓTELES, 1996, p. 122).

Aristóteles afastou o encontro da *eudaimonia* até mesmo daqueles que, na vivência política, possuem a virtude. Por que o homem virtuoso não será feliz na esfera política, caso longe da coletividade? Não é difícil imaginar as razões, haja vista, por exemplo, que para Aristóteles a justiça é a maior virtude do indivíduo ou da *pólis*. O homem justo ou a sociedade justa é a

excelência das virtudes. Assim, não existe a possibilidade de viver a *eudaimonia* sem justiça:

Então a justiça neste sentido é a excelência moral perfeita, embora não a seja de modo irrestrito, mas em relação ao próximo: porquanto a justiça é frequentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral, e “nem a estrela vespertina ou matutina é tão maravilhosa, e também se diz proverbialmente que na justiça se resume toda excelência” (ARISTÓTELES, 1996, p. 195).

Nota-se que um homem só ou isolado da sociedade não terá esta tarefa de dizer o que é justo para outros indivíduos nem sofrerá esta consideração de outras pessoas. Logo, poderá praticar a excelência da virtude suprema, nem praticando nem sendo a ela subordinado. Assim, restam incontroversas as seguintes conclusões: aquele homem que é o que mais estuda a virtude e sua aplicação vai se dedicar a fazer outros homens bons; logo não será ele a viver de forma isolada de sua *pólis*. Prosseguindo-se com a análise, conclui-se que uma das tarefas do homem virtuoso é que estimule a obediência às leis; logo, não será de forma isolada, pois para seguir e obedecer às leis, ele terá que participar de um conjunto ordenado por uma *pólis*.

Assim, a cidade ou *pólis* de que trata Aristóteles, “enquanto forma autárquica e perfeita” é um marco entre os homens, pois a finalidade da *pólis* é a vida bela e feliz, aquela vida na qual se observa e se pratica completamente a virtude (*areté*). Virtude que é o meio-termo (*mesón*) entre os dois extremos e tende ao centro. Nota-se a semelhança com Platão: “nenhum homem é individualmente suficiente” (República, II, 368b). Aristóteles também é da linha de que os indivíduos são incapazes de realizarem-se individualmente. Segundo Shofield, o cidadão virtuoso é aquele que não só obedece às leis, mas não obstante é aquele que as faz e, logo, não será de forma isolada da sociedade:

Uma vez que os seres humanos “nasceram para a cidadania”, eles alcançarão o seu bem apenas em uma comunidade política que vise a promover a sua felicidade e o seu bem-estar, dando-lhes oportunidades de realizar as ações admiráveis que caracterizam a coragem e as demais virtudes morais nas suas mais altas formas. A cidadania – pertencer a uma comunidade política – oferece não apenas uma estrutura para a boa vida, mas é ela mesma realizada, sobretudo, pela participação no sistema de regras pelas quais a cidade é governada, o que um sistema político (como o oposto a

monarquia) será uma questão de fazer as vezes de dirigente e, por vezes, ser guiado pelos outros (SHOFIELD, 2009, p. 295).

Nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, o filósofo analisará a virtude ética da amizade. Existe razão para, em sua obra, tratar da amizade em dois capítulos? É evidente a importância dos amigos para a vida ética. Os homens individualistas não encontrarão a *eudaimonia*. Porquanto a felicidade está atrelada à convivência humana, ao fato do viver junto com os outros, em relações de compartilhamento social, uma vez que,

[...] se podemos observar o próximo melhor que a nós mesmos e suas ações melhor que as nossas, e se as ações das pessoas dotadas de excelência moral que são suas amigas são agradáveis às pessoas boas (já que estas têm ambos os atributos naturalmente agradáveis) se for assim, então o homem sumamente feliz necessitará de amigos desta espécie, já que seu propósito é contemplar ações meritórias e ações que são suas, e as ações das pessoas boas e amigas têm ambas estas qualidades (ARISTÓTELES, 1996, p. 293).

Aristóteles fala sobre a necessidade de o homem ser virtuoso para viver sua *eudaimonia*, e é categórico quanto à importância da amizade no contexto:

Pensa-se também que o homem feliz deve ter uma vida agradável. Ora: se ele fosse um solitário a vida lhe seria difícil, pois para uma pessoa só não é fácil estar continuamente em atividade; com outras pessoas, todavia, e em relação a outras, isto é mais fácil (ARISTÓTELES, 1996, p. 293).

Segundo Lawrence (2009), quando comenta sobre a função do tempo livre, é evidente que o indivíduo pensado por Aristóteles não é um ser que se isola e pensa de forma individual, abstraindo-se da necessidade de participação social, com a família e a sociedade, nem mesmo nos períodos de ócio:

Porém, há toda uma diferença entre férias e tempo livre. Na obscuridade desta distinção, perdemos nada mais nada menos que a nossa vida no sentido mais importante. Que esse é o fim próprio para os seres humanos, é algo que não devemos dar ao luxo de perder de vista individualmente e, mais ainda, politicamente: basta pensar no número de horas gastas jogando videogame ou tentando a sorte em uma máquina caça-níquel (LAWRENCE, 2009, p. 74).

O homem, para Aristóteles, vai se realizar na comunidade. Enfim, o autor sabe que não encontrará o sumo bem na esfera dos prazeres vulgares, na busca da riqueza ou na esfera política. E partirá para o estudo do terceiro estilo de vida, esta que é a vida contemplativa. Assim, a mais elevada forma de atingir a felicidade é a vida contemplativa, que tem sua explanação no Livro X da *Ética a Nicômaco*.

Trata-se daquela atividade da alma, puramente racional e, através dela, o homem vai praticar ações com suas mais elevadas faculdades e em busca de um bem final que é a própria *eudaimonia*. Como a razão é a mais elevada faculdade humana, a vida contemplativa é o modo de vida mais feliz para os indivíduos e o que mais se assemelha à atividade dos deuses:

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência. É razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será excelência da melhor parte de cada um de nós (ARISTÓTELES, 1996, p. 310).

Mas ela pode ser conseguida de forma individual já que é autossuficiente? Um homem, afastando-se e isolando-se da comunidade, pode conseguir essa vida “eudaimônica”? Aristóteles é categórico em responder negativamente ao dilema:

Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é autossuficiente. Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadão, pois o homem é por natureza um animal social (ARISTÓTELES, 1996, p. 125).

É evidente que Aristóteles, no estudo da felicidade, tem como pano de fundo sua obra *A Política*, onde vislumbra uma *pólis* perfeita e um cidadão feliz. Nota-se que, na obra, Aristóteles pensa no indivíduo desde antes do seu nascimento, até o seu desenvolvimento de criança, passando pela vida adulta e senilidade. Como conceber uma *pólis* feliz, se cada indivíduo resolver ir para uma montanha e se isolar? Se cada indivíduo estiver preocupado com sua única felicidade? Aristóteles não concebe este pensamento, para atingir a vida “eudaimônica”.

O indivíduo só será totalmente feliz, quando canalizar sua energia, sua virtuosidade, para o bem-estar individual e da coletividade. Assim, fica

evidente que para ter-se uma resposta à questão de nosso problema objeto da pesquisa, deve-se ler as teses defendidas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, com sua teoria lançada em outras obras importantes do filósofo, em especial, *A Política*.

As ideias defendidas na ética encontram seu verdadeiro significado e acabamento, quando lidas e analisadas à luz dos ensinamentos da política, pois se sabe que as lições de ética aristotélicas são uma preparação à vida política plena que se efetiva na *pólis*. O sumo bem será a felicidade do homem ou de sua *pólis*, pois cada uma terá sua *eudaimonia* na medida e proporção particulares, mas não conseguirá atingir o *télos* vivendo sozinho como ermitão ou longe da sociedade política.

Considerações finais

Viu-se que Aristóteles, em sua obra, quer saber o que é felicidade para o homem e como atingir este objetivo de viver com bem estar. Qual é o fim último (*télos*) das ações humanas? De tal modo, o exercício prático das virtudes pelos homens é um degrau para alcançar a *eudaimonia*. É muito claro o caráter social do homem, definindo-o como animal político e no fundamento natural das cidades, que é a mais perfeita e única forma das comunidades por natureza (*Physis*), ou seja, anterior por natureza à família e também aos indivíduos. Aristóteles não é adepto do pensamento filosófico do “bom selvagem” ou “o primitivo feliz” que é mitificado por vários pensadores.

Nesse sentido, o indivíduo só atingirá o seu fim (*télos*), se praticar sua virtuosidade, se ele tiver caráter. E o que é mais virtuoso para o homem é a sua condição racional. O homem racional exercita sua razão e a coloca em prática para alcançar a *eudaimonia* junto a sua sociedade. A atividade da alma conforme a virtude deve se dar em meio à sociedade. Assim sendo, Aristóteles admite o isolamento, sendo típico de duas espécies: dos animais selvagens ou dos deuses.

Aristóteles reconhece a condição humana dos indivíduos e diz que o ser humano se diferencia dos outros animais pela necessidade da vida comunitária e pela interação das pessoas em busca do bem comum.

No esquema filosófico de sua teoria política de estagirita, a cidade representa o fim último (*télos*) da evolução, um fim requerido pela natureza.

O homem é um animal político (*zoon politikón*), ou seja, deve viver em sociedade. Nesse sentido, ao se referir à cidade, defende:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política (ARISTÓTELES, 1997, p. 13).

O homem não é um ser que consegue viver sozinho, apenas se fosse um ente extra-humano, ou totalmente metafísico tal fato se daria. Dado isso, e como ele é inextricavelmente social, então necessita fazer dessa vida política o centro da reflexão, pois é impossível pensar numa realização plena do ser humano que negligencie a dimensão comunitária.

Por mais egoísta e narcísico que seja o ser humano, há de confrontar-se e, em algum momento, almejar a vida em conjunto para sua sobrevivência. Por isso, os mestres gregos lecionavam que a vida ética apenas se ilumina, perfeitamente, dentro da constituição política. Não há como pensar a ética negligenciando a política, sem que essa reflexão se torne artificial. E uma das dimensões mais fortes da vida política é a vida em cidades ou nas governanças locais, já que é lá, verdadeiramente, onde acontecem os grandes desafios para a efetivação de uma sociedade mais justa e equilibrada.

Aristóteles (1996) afirma que o bem é desejável, mesmo quando diz respeito apenas a uma pessoa, contudo, é mais belo e mais divino quando diz respeito a um povo e às cidades. Assim, percebe-se que o desafio da realização ética das pessoas não é apenas uma construção individual, mas tem profundas e essenciais implicações sociais e políticas.

Assim, conclui-se que homem só pode ser considerado bom, quando executa essa conjugação de acordo com a excelência. O estagirita acrescenta que, além dos bens genuínos (fortuna), tem que ter a abrangência que nada mais é que a presença da família, dos amigos e dos concidadãos. Ele rejeita a concepção de Sócrates de que basta a virtude intelectual e somente ela é suficiente para se ter felicidade. Aristóteles quer representar a felicidade completa, através da virtude, da fortuna, dos familiares e de amigos, diferentemente de nossa cultura, fortemente marcada pelo individualismo e

pela sobrevalorização do eu como ponto central das teorias ético-políticas e da vida em todas as suas dimensões.

Nos debates teóricos sobre a ética em nosso tempo, algumas escolas de pensamento, também, põem demasiado valor no eu em detrimento do nós, para instituir suas teorias ético-morais. Encontra-se, na ética das virtudes de Aristóteles, uma forte defesa de que a realização ética do ser humano passa, indubitavelmente, pela valorização da vida em sociedade e pelo fortalecimento dos laços políticos como forma de se conseguir uma vida mais feliz, *eudaimônica* e plena.

Ao analisar a ética das virtudes, conclui-se que a realização do sumo bem da vida humana acontece sempre dentro da *pólis* e em relação com outras pessoas de uma maneira virtuosa, dada a sua essência de *zoon politikon* (animal político).

Referências

- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História del pensamiento filosófico y científico**. Barcelona: Editorial Herder, 1995.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores).
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.
- LAWRENCE, Gavin. O bem humano e a função humana. In: RICHARD K. (org.). **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 41-76.
- LOPES, Marisa. **Ação ética e virtude cívica em Aristóteles**. 2004. 140 f. Tese de Doutorado em Filosofia – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/LOPATE.pdf>. Acesso em: 12 set. 2019.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- SANGALLI, Idalgo José. **O filósofo e a felicidade: o ideal ético do aristotelismo radical**. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.
- SANGALLI, Idalgo José. A conquista da felicidade via filosofia: o exemplo Boécio. **Trans/Form/Ação [on-line]**, v. 37, n. 3, p. 65-86, set./dez. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732014000300008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 12 set. 2019.
- SCHOFIELD, Malcon. A ética política de Aristóteles In: Richard K. (org.). **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 281-296.
- SOUZA, Michel Aires de. **Aristóteles: a felicidade como sabedoria prática**. 20017. Disponível em: <https://filosofonet.wordpress.com/2011/07/02/aristoteles-a-felicidade-como-sabedoria-pratica/>. Acessado em: 16 set. 2019.

Cultura de paz e bem-estar subjetivo no mundo do trabalho

Adriana Zago*
João Ignacio Pires Lucas**

Apresentação

O bem-estar subjetivo (BES) é um tipo de avaliação cognitiva e afetiva sobre a vida como um todo. Segundo Layous e Zanon (2014), o BES possui uma estrutura tripartite: a primeira parte é uma avaliação cognitiva sobre a satisfação com a vida, que pode ser medida pela escala de Satisfação com a Vida (HUTZ; ZANON; BARDAGI, 2014). A segunda e terceira partes têm característica afetiva, “quão frequentemente se experimenta afeto positivo e quão raramente se experiencia afeto negativo” (LAYOUS; ZANON, 2014, p. 24).

Este trabalho procura refletir sobre a relação entre o BES e a construção de uma cultura de paz. O estudo sobre o BES faz parte da elaboração da dissertação de Mestrado para o Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UCS, e o relacionamento do BES com a cultura de paz é um dos desdobramentos com a cultura mais geral da sociedade. Nesse sentido, o presente trabalho busca uma revisão conceitual do BES no mundo do trabalho, especialmente a partir da corrente teórica da Psicologia Positiva, e a relação com a cultura de paz, numa perspectiva social.

Bem-estar subjetivo no mundo do trabalho

O bem-estar subjetivo é marcado por três dimensões: satisfação com a vida, afetos positivos e afetos negativos, que podem ser medidas dentro do mundo do trabalho, particularmente nas percepções dos trabalhadores, adequando a vida em geral para a vida no mundo do trabalho. A satisfação com o trabalho não é uma medida superficial, que pode ser sombreada por algum tipo de alienação ou falta de consciência. Mas algo direto e específico, muito importante para o desenvolvimento de estados mentais positivos.

Satisfação de vida é o componente cognitivo do bem-estar subjetivo definido como o nível de contentamento que alguém percebe quando

* Mestranda em Psicologia no PPG Psicologia da UCS.

** Doutor em Ciência Política, professor do PPG Psicologia da UCS.

pensa sobre sua vida de modo geral. Em outras palavras, a satisfação de vida pode ser entendida como o nível de entusiasmo e prazer, ou descontentamento e sofrimento, presente na vida de uma pessoa de acordo com sua percepção do que é satisfatório e/ou desprazeroso (HUTZ; ZANON; BARDAGI, 2014, p. 43).

O mesmo vale para os afetos positivos e negativos. Os afetos positivos importam mais pela frequência do que pela intensidade, pois acontecimentos dramáticos, como lutos e perdas, desemprego, reduções salariais, etc., têm forte apelo emocional, enquanto que eventos bons nem sempre produzem os mesmos efeitos afetivos. Porém, a continuidade dos eventos felizes gera bem-estar subjetivo mais prolongado.

De acordo com a famosa canção dos compositores brasileiros, a tristeza é uma emoção eterna, enquanto a felicidade é passageira. Apesar de haver evidências de que os seres humanos atentam-se mais para emoções negativas do que para positivas [...] (Froh, 2009), ser mais ou menos feliz depende da frequência e da intensidade com que se vivenciam afetos positivos e afetos negativos (ZANON; DELLAZZANA-ZANON; HUTZ, 2014, p. 49).

O mundo do trabalho é marcado por um conjunto de relações e sentimentos que produzem diariamente estados emocionais. Os afetos positivos, junto com uma boa avaliação sobre a vida (satisfação com a vida), estão na base de um trabalhador feliz, sendo que a felicidade é um dos elementos fundamentais para a construção de uma cultura de paz.

Cultura de paz

Segundo o manifesto por uma cultura de paz e não violência, discutido e publicado pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 2000, são seis os princípios básicos de uma cultura de paz: respeitar a vida, rejeitar a violência, ser generoso, ouvir para compreender, preservar o Planeta e redescobrir a solidariedade. “Cultura de Paz é um conjunto de valores, atitudes, modos de comportamento e de vida que rejeitam a violência, e que apostam no diálogo e na negociação para prevenir e solucionar conflitos, agindo sobre suas causas” (ONU, 2000).

Nesse sentido, o bem-estar subjetivo é uma potente condição cultural, que pode ser estimulada a partir do mundo do trabalho, e se direcionar para uma cultura de não violência.

Pela centralidade do mundo do trabalho para a construção da cultura em geral (ANTUNES, 2003), a formação de uma cultura, fundada no bem-estar subjetivo, é uma base forte para a cultura de paz na sociedade.

Conclusões

O presente trabalho é uma parte inicial dos estudos para o desenvolvimento da dissertação voltada ao bem-estar subjetivo no mundo do trabalho. Porém, pensando-se de forma mais ampla, o bem-estar subjetivo (BES) serve, como hipótese, como base fundamental para a construção de uma cultura de paz.

O BES não precisa ser apenas restrito ao mundo do trabalho, mas tal contexto social é ainda muito importante para a formação da identidade individual e social, bem como para a formação de padrões culturais.

Referências

ANTUNES, R. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. Campinas, SP, Cortez, 2003.

HUTZ, Claudio Simon; ZANON, Kristin; BARDAGI, Marucia. Satisfação de vida. *In*: HUTZ, Claudio Simon (org.). **Avaliação em psicologia positiva**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

LAYOUS, Kristin; ZANON, Cristian. Avaliação da felicidade subjetiva: para além dos dados de autorrelato. *In*: HUTZ, Claudio Simon (org.). **Avaliação em psicologia positiva**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

MANIFESTO 2000. **Manifesto 2000 por uma cultura de paz e não-violência**. Paris: ONU. Disponível em: www.comitepaz.org.br/dec_prog_4.html. Acesso em: nov. 2019.

ZANON, Cristian; DELLAZZANA-ZANON, Letícia; HUTZ, Claudio. Afetos positivos e negativos: definições, avaliações e suas implicações para intervenções. *In*: HUTZ, Claudio Simon (org.). **Avaliação em psicologia positiva**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

Análise evolutiva do sistema de múltiplas portas para a resolução de conflitos

André da Fonseca Brandão ¹

A pesquisa tem como tema o sistema de múltiplas portas de resolução de conflitos, que busca o tratamento das relações conflituosas por meio de variadas formas e de acordo com a natureza do conflito deflagrado. Dito sistema vem ganhando visibilidade e espaço na legislação, no Poder Judiciário e, em menor medida, mas, ainda assim, na Administração Pública e na realidade social em geral. Costuma se contrastar com o sistema concentrador da resolução de conflitos no exercício da jurisdição. O objetivo geral consiste em contribuir para a análise crítica dos caminhos percorridos e a percorrer na implementação de sistema que deve ser apto a promover, satisfatoriamente, a pacificação social. O tipo de pesquisa é qualitativa e eminentemente bibliográfica, com apoio do estudo de legislação pertinente à compreensão da matéria.

Parte-se da premissa de que o acesso à jurisdição não precisa, necessariamente, ser prejudicado para o reconhecimento de necessidade de abrir portas para um adequado tratamento de conflitos, conforme as naturezas do conflito específico e das partes envolvidas. A obrigatoriedade diz muito sobre a busca de efetividade prática de tais modalidades, em um universo social acostumado ao litígio judicial, e muito pouco sobre as características da autocomposição, que por excelência será sempre facultativa.

Nesse espírito, desde 2010, sob o advento da Resolução n. 125 do CNJ, observa-se em âmbito nacional movimento (predominantemente normativo) no sentido da busca de variadas formas de resolução como parte integrante do serviço jurisdicional. A Resolução n.125/10, para Francisco Cahali (2013, p. 53) consolidaria “a implantação do chamado *tribunal Multiportas*, sistema pelo qual o Estado coloca à disposição da sociedade alternativas variadas para se buscar a solução mais adequada à controvérsias, especialmente valorizados os mecanismos de pacificação (meios consensuais)”.

¹ Procurador do Estado do Rio Grande do Sul. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Direito pela UCS. Bolsista Capes. *E-mail*: andre-brandao@pge.rs.gov.br

A resolução considera expressamente que “o direito de acesso à Justiça, previsto no art. 5º, XXXV, da Constituição Federal além da vertente formal perante os órgãos judiciários, implica acesso à ordem jurídica justa e a soluções efetivas”. Determina a criação, no âmbito dos Tribunais, de Núcleos Permanentes de Métodos Consensuais de Resolução de Conflitos, como órgãos responsáveis pela promoção da política de resolução negociada de conflitos no âmbito do Poder Judiciário. Prevê a criação de Centros Judiciários de Solução de Conflitos e Cidadania a que sejam submetidos os conflitos “judicializado”, na tentativa de composição por meio de mediação ou conciliação. Constitui passo inequívoco na direção de reconhecer potencialidades da autocomposição na resolução mais adequada e efetiva de, ao menos, parcela dos conflitos levados à jurisdição. Cabe destacar, entretanto, o âmbito de atuação da mesma política, ainda restrita ao universo de conflitos manifestados ao Judiciário.

O processo civil reformado pelo Código de 2015 prevê de forma mais ampla a inserção da autocomposição na estrutura do processo judicial. Muitos elementos se destacam no texto da nova lei em comprovação a tal assertiva. O Código estabelece, como diretriz básica do processo civil brasileiro, que o Estado promoverá, sempre que possível, a solução consensual dos conflitos.² Aos juízes se atribui o poder-dever de promover, a qualquer tempo, a autocomposição.³

A Criação dos Centros Judiciais de Solução Consensual de Conflitos, com estrutura material e pessoal voltada especificamente à solução negociada dos conflitos, confere ferramenta até então inédita aos Órgãos Judiciais de: recorrerem a profissionais especializados para a facilitação do diálogo entre as partes do conflito;⁴ atribuírem ao Conciliador e Mediador tratamento de auxiliares da Justiça, estabelecendo princípios regentes da conciliação e mediação judicial;⁵ ampliar para o rito ordinário realidade antes restrita ao rito sumário e juizados especiais, prevendo a realização de audiência para

² Art. 3º, § 2º.

³ Art. 139, V.

⁴ Art. 165.

⁵ O art. 166 prevê os princípios da independência, da imparcialidade, da autonomia da vontade, da confidencialidade, da oralidade, da informalidade e da decisão informada. O tema será tratado adiante, ao se abordar as características e potencialidades das formas autocompositivas de conflito.

conciliação e mediação, e se for o caso a realização de mais de uma audiência visando o acordo, tudo antes mesmo da apresentação de defesa pelo réu.⁶

Também em 2015, foi promulgado marco legal da Mediação (Lei n. 13.140/15). A prática é prevista em modalidades “judicial” e “extrajudicial”, estabelecendo-se limites de atuação do mediador, a suspensão de prazo prescricional durante o processo. A comunidade jurídica (e também os especialistas no método de solução de conflitos), de forma geral, recebeu com positividade o marco legal, ainda que, principalmente para a segunda classe, tenha havido alguns pontos de imprecisão ou inadequação do instrumento legal quanto ao tratamento da matéria. Serpa (2018, p. 232) refere que a lei de Mediação “é um marco importante para a cultura e implantação da mediação no Brasil como processo resolutivo de conflitos e disputas e como uma profissão, mas que demanda algumas modificações e regulamentação”. Aponta impropriedades em pelo menos dois dos princípios previstos na Lei (autodeterminação e oralidade), enquanto outros três princípios, inerentes ao processo de mediação (voluntariedade, informalidade e neutralidade), teriam sido ignorados (p. 231). Aponta ainda inadequada desigualdade de prestígio entre mediadores judiciais, para quem a lei necessária previu capacitação, e mediadores privados, para quem não exigiu à lei a mesma formação obrigatória (p. 186).

Siviero (2017, p. 316) destaca pontos importantes que demandariam amadurecimento, em particular “a obrigatoriedade da mediação, a exigência de imparcialidade do mediador e a intenção da nova lei de vincular as partes ao mediador escolhido por distribuição mecânica” (referindo-se à modalidade judicial da mediação). Sem prejuízo aos pontos de necessária reflexão e aperfeiçoamento, vige, entretanto, uma ideia de celebrada popularização dos métodos autocompositivos de conflito.

O contexto social e legislativo brasileiro, como se vê, é de modo geral favorável à autocomposição. Sem prejuízo, é uniforme o discurso de desafios que deverão ser ultrapassados na implantação de uma cultura de negociação de conflitos. Em maio de 2019, o Conselho Nacional de Justiça publicou estudo coordenado pela Universidade de São Paulo acerca da percepção dos atores do processo sobre a aplicação dos métodos autocompositivos de conflito, após o advento do Código de Processo Civil de 2015 e do Marco

⁶ Art. 334.

Legal da Mediação. A pesquisa aponta algumas conclusões interessantes como: há ainda a submissão irregular de conflitos à autocomposição, a partir da prática local observada pelo magistrado; há variação na chance de sucesso da autocomposição, a partir da matéria tratada no processo; há variação na chance de sucesso da autocomposição, a partir do perfil das partes envolvidas (pessoas físicas tendem mais à conciliação, pessoas jurídicas e em particular grandes empresas são mais resistentes ao acordo); há variação na chance de sucesso da autocomposição, a partir da condição econômica das partes envolvidas (pessoas com menor poderio econômico tendem mais à conciliação); há relação direta do sucesso da autocomposição com a redução do tempo dos processos.

As iniciativas legislativas, administrativas e associativas privadas, assim, merecem parcimoniosa e oportuna análise, com viés crítico e com vistas a definir principalmente as potencialidades de tais métodos em contraste com os propósitos que movem sua promoção e inclusão à realidade brasileira. Mais ainda, uma análise crítica pressupõe um enfrentamento de tais potencialidades em contraste com o tecido econômico e social subjacente à sua implantação, sendo certo que o potencial modificativo do Direito não se presta a transformar, unilateralmente, a dinâmica social em que se pretende inserir.

Apenas como exemplo esclarecedor do argumento, salta aos olhos que as reformas legais, estruturais e institucionais implantadas no Brasil, em direção à autocomposição, “bebem da fonte” norte-americana onde foi inaugurada prática de mediação institucional posteriormente divulgada e exportada (SALES; CALOU, 2017). Repetem a fórmula de encontrar na necessidade de otimizar/acelerar o serviço jurisdicional e reduzir o volume de contendas judiciais a oportunidade, a função e o propósito dos métodos múltiplos de resolução de conflitos.⁷ Lá, entretanto, não se observa necessariamente o mesmo contexto social de (in)acessibilidade do serviço jurisdicional, tampouco a cultura que perpassa a resolução de conflitos entre

⁷ Narra Serpa (2018, p. 92) que a década de 60, “além de marcados pela explosão de conflitos sociais que vão da intolerância com falhas governamentais (por conta da experiência da Guerra do Vietnã), até a introdução do divórcio na realidade das famílias norte-americanas, representaram importante momento de disseminação de métodos alternativos de resolução de disputas. “Em resposta à explosão de litígios de toda ordem e o descontentamento generalizado com o sistema formal de justiça, surgiram várias leis e organizações conciliadoras, aptas a prestar serviços de mediação”.

cidadãos, ou destes com organizações públicas ou privadas. O contexto socioeconômico latino-americano guarda suas peculiaridades, que vão da ausência (ou palidez) da sombra da lei sobre os ajustes consensuais,⁸ passam pela dificuldade de acesso de boa parte de coletividades menos favorecidas a qualquer método de resolução de conflitos e chegam à existência de âmbitos sociais, em que o Estado-Juiz foi substituído por tribunais paralelos de exceção.⁹

Conclui-se, assim, haver ambiente legislativo, judicial, administrativo e social favoráveis à implementação de um efetivo sistema de múltiplas portas de resolução de conflitos. É necessário, sem prejuízo, aprofundar o estudo acerca das formas e dos métodos em aplicação e planejamento, à luz dos objetivos específicos que, para além de mero desafogo do Poder Judiciário, deve contemplar a efetiva pacificação social e promoção do exercício de cidadania.

Referências

ALMEIDA, Rafael Alves de *et al.* **Tribunal multiportas**: investindo no capital social para maximizar o sistema de solução de conflitos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

ARIAS, Enrique Desmond; RODRIGUES, Corinne Davis. The myth of personal security: criminal gangs, dispute resolution, and identity in Rio de Janeiro's favelas. **Latin American Politics & Society**, Miami: University of Miami, v. 48, n. 4, p. 53-81, 2006.

CAHALI, Francisco. **Curso de arbitragem, mediação e conciliação**: resolução CNJ 125/2010 (e respectiva emenda de 31 de janeiro de 2013). 3. ed. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2013.

GROSSI, Paolo. **História da propriedade e outros ensaios**. Trad. de Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Renovar, 2006

SALES, Lilia Maia de Moraes; CALOU, Marília Bitencourt C. A cultura da mediação e a contraposição de paradigmas: uma análise da cooperação e autonomia na resolução de

⁸ Crespo (*apud* ALMEIDA *et al.*, 2012, p. 41) aborda o conceito de sombra da lei, amplamente difundido e divulgado na prática das ADR norte-americanas para designar “a influência que a lei exerce sobre as interações e transações diárias dos cidadãos”, sustentando que, na América Latina, tal sombra se mostra pálida, quando não inexistente, para uma parcela da população que não acessa o Estado para validação coercitiva de quaisquer direitos.

⁹ Arias e Rodrigues (2006) analisam a prática cultural vigente em favelas da cidade do Rio de Janeiro, onde membros da comunidade recorrem a chefes do tráfico e a organizações criminosas para resolução de conflitos entre particulares, em especial quando violada, de alguma forma, a integridade física de integrantes da comunidade. Sustentam que a prática decorre do agir violento do Estado em direção a tais comunidades marginais e à ausência do Poder Público no efetivo tratamento de seus conflitos.

conflitos. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da Univali, Itajaí, v.12, n. 3, 3º quad. 2017. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica.

SERPA, Maria de Nazareth. **Mediação**: uma solução judicosa para conflitos. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SIVIERO, Karime Silva. Aspectos polêmicos da mediação judicial brasileira: uma análise à luz do novo código de processo civil e da lei da mediação. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS**, Porto Alegre, v. 10, n. 3. p. 316-337, 2007.

A implantação de taxa de congestionamento na zona central de Caxias do Sul como instrumento econômico favorável ao meio ambiente

Clóvis Dias de Souza*

1 Introdução

A proposta consiste na criação de uma **taxa de congestionamento** na zona central do Município de Caxias do Sul, cujo objetivo é limitar a entrada de automóveis particulares em áreas saturadas com a circulação de veículos automotores e com a poluição.

Os instrumentos regulamentares têm como objetivo influenciar o comportamento da sociedade, do setor produtivo e do setor público, no sentido de adotar práticas mais compatíveis com a qualidade do meio ambiente e com a valorização do ser humano. Instrumentos que se enquadram nessa categoria vêm sendo adotados há várias décadas, em diferentes países, e têm um papel fundamental na gestão do acesso aos recursos ambientais, particularmente quando se trata de evitar danos ao ambiente natural.

2 Análise e comentário da proposta

A proposta consiste na criação de uma **taxa de congestionamento** na zona central do Município de Caxias do Sul, cujo objetivo é limitar a entrada de automóveis particulares em áreas saturadas com a circulação de veículos automotores e com a poluição.

Também denominada de pedágio urbano, a **taxa de congestionamento** é um mecanismo de preços, com o intuito de cobrar dos usuários as externalidades negativas geradas pela demanda ou procura nas horas de pico, quando a oferta disponível de um bem público é insuficiente para satisfazer essa demanda.

Esta taxa tem a finalidade de desestimular o uso de certas áreas nas horas de pico, induzindo uma distribuição espacial e temporal deste excesso

* Mestrando em Direito Ambiental da UCS.

de demanda. Visa, também, incentivar o consumo de um bem substituto que não produz as mesmas externalidades, como o uso do transporte público.

A **taxa de congestionamento**, além de melhorar o trânsito, diminui o número de acidentes e a emissão de poluentes atmosféricos, além de gerar receitas para os cofres públicos. Para que o seu efeito incitativo seja permanente, é necessário que os usuários disponham de outras opções de transporte e que as receitas obtidas, com a adoção da taxa, sejam utilizadas no financiamento destas alternativas.

Recursos provenientes dessa taxa devem ser revertidos em investimentos para o transporte coletivo e para a manutenção das calçadas, melhorando ainda mais a vida daqueles que não têm a opção do automóvel particular ou que decidem deixá-lo em casa.

Vale assinalar que, embora este tipo de pedágio urbano apresente vantagens ambientais, culturais e econômicas, a sua implementação gera grandes debates públicos, por vezes conflituosos, e a sua aceitação nem sempre é boa.

A primeira cidade a adotar uma **taxa de congestionamento** (*Area Licensing Scheme* – ALS) foi Cingapura, em 1975, numa zona de 7 km². A experiência teve grande êxito. A velocidade média na área aumentou de 18 para 35 km por hora. Em 1998 o ALS foi modernizado, com a adoção de um sistema eletrônico de cobrança, dispostos em 45 locais de checagem. Os veículos passaram a ser equipados com dispositivos associados a cartões magnéticos, que permitem a cobrança automática. Cada passagem pelo sistema custa entre 0,23 e 1,2 euros.

Junto com a cobrança do pedágio, que funciona de segunda a sexta-feira, das 7h30min às 19h30min, foi adotado um conjunto de medidas visando prover alternativas de transporte. Os resultados foram positivos: observa-se uma redução de até 75% no trânsito. Dentre os benefícios da experiência de Cingapura, merece destaque, além da redução do tráfego nos horários de pico, a diminuição do número de veículos circulando com apenas um passageiro e um deslocamento de parte do fluxo para horários fora do pico.

Em fevereiro de 2003, Londres passou a cobrar uma taxa para a circulação de automóveis (*Congestion Charging Scheme*) em uma área central da cidade, cerca de 22 km², com o objetivo de reduzir o tráfego e a poluição. Toda a arrecadação seria aplicada na melhoria do transporte público. A nova

taxa gerou reações negativas por parte dos comerciantes das regiões afetadas pelo sistema e dos moradores dos distritos vizinhos, que temiam que parte do trânsito fosse desviada para suas áreas. O pedágio urbano é cobrado das 7 às 18 horas e pode ser pago pela internet, por telefone, correio ou em estabelecimentos autorizados. Os residentes têm desconto de 90%, enquanto táxis, motos, bicicletas, ambulâncias, carros de polícia e veículos movidos a combustíveis alternativos estão isentos. Os veículos que entram na zona de pedágio devem pagar oito libras por dia, e a multa para quem não pagar é de 10 vezes o valor do pedágio. Em 2007, o esquema foi ampliado em mais 20 km², passando a abranger, cerca de, 2,4% da área da Grande Londres. A arrecadação do esquema de Londres chega ao valor anual de 70 milhões de libras (o que corresponde a cerca de 300 milhões de reais). A redução do trânsito na área submetida ao pedágio é da ordem de 36%. O tempo médio das viagens na área foi reduzido em 17% (IPEA, 2007); as emissões de óxido de nitrogênio diminuíram em 17% e as de micropartículas em 23%¹³.

Além de Londres e Cingapura, casos mais conhecidos, outras cidades contam com o sistema de **taxa de congestionamento**, dentre elas:

- **Estocolmo** – o sistema foi adotado em 2007 para diminuir o tráfego no centro da cidade, numa área de 35 km². Os veículos pagam um valor entre 1 e 2 euros em cada passagem por algum dos 18 pontos de entrada no centro da cidade. Com a medida, o tráfego diminuiu em mais de 20%, e a poluição recuou entre 10% e 14%;
- **Milão** – o sistema foi implantado em 2008, com a finalidade de reduzir a poluição do ar. Os veículos devem pagar entre 2 e 10 euros por dia, de acordo com seus níveis de emissão, para entrar por algum dos 43 pontos de acesso ao centro histórico da cidade, numa área de 8,2 km². O nível de partículas finas no ar teve redução de 19% (a meta era de 30%) e a quantidade de veículos na zona diminuiu em 14%.
- **Oslo** – criado em 1990, o pedágio teve como objetivo financiar os investimentos em infraestrutura viária e depois em transportes públicos. Uma zona de 40 km² foi delimitada, com a instalação de 19 pontos de acesso. Os veículos de passageiros pagam 2,75 euros e os caminhões 8,20 euros. A arrecadação serviu para financiar a

construção de um túnel sob o centro da cidade, que reduziu os congestionamentos em 20%.

3. Considerações finais

Visando à proteção e ao controle ambiental, assim como melhorar o trânsito da zona central do Município de Caxias do Sul, o sistema de **taxa de congestionamento** deve ser implementado pelo Poder Público municipal, inserindo o sistema em sua política de planejamento do sistema de trânsito e transportes urbanos.

Segundo a proposta, a medida visa melhorar a fluidez do tráfego urbano, evitando excessivos engarrafamentos, custeio e melhorias no transporte coletivo municipal e na qualidade do ar e do meio ambiente.

Sob o aspecto da legalidade, a propositura reúne condições de prosseguimento, haja vista que a circulação urbana e o tráfego local, abrangendo o transporte coletivo em todo o território municipal, são atividades de estrita competência do Município, para atendimento das necessidades específicas de sua população, entre outras.

Modelo de Projeto de Lei:

PROJETO DE LEI n. 01/2019

“Dispõe sobre o Pedágio Urbano Municipal, e dá outras providências.”

A Câmara Municipal de Caxias do Sul DECRETA:

Art. 1º. O Poder Público Municipal, em sua política de planejamento do sistema de trânsito e transporte urbano, envidará esforços para a instituição do Pedágio Urbano Municipal na zona central, com cobrança de tarifa única diária e isenção nos sábados, domingos e feriados, visando as seguintes finalidades:

I – melhora na fluidez do tráfego urbano, evitando excessivos engarrafamentos;

II – custeio e melhorias no transporte coletivo municipal;

III – melhora na qualidade do ar e no meio ambiente.

Art. 2º. O Poder Executivo regulamentará a presente lei no prazo de 90 (noventa) dias, contados de sua publicação.

Art. 3º. As despesas decorrentes da execução desta lei correrão por conta de dotações orçamentárias próprias, suplementadas se necessário.

Art. 4º. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Referências

ABRAMOVAY, Ricardo. **Construindo a ciência ambiental**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.

BURSZTYN, Maria Augusta; BURSZTYN, Marcel. **Fundamentos de política e gestão ambiental**: caminhos para a sustentabilidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

Da justiça como equidade integral: contribuições críticas à tese jusfilosófica rawlsiana

Diego Coimbra*

Lucas Dagostini Gardelin**

O presente resumo, ora apresentado em versão expandida, integra um estudo mais amplo, objeto de tese acadêmica em desenvolvimento, acerca das principais concepções de justiça, na medida em que perscruta as distintas cosmovisões de natureza e cultura em que se fundam tais teorias, especialmente a extensão de suas premissas à satisfação de critérios de equidade e liberdade no tocante às necessidades de seres vivos não humanos.

Para os fins da breve exposição, destacamos a teoria de justiça equitativa, capitaneada por John Rawls, na obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971. Sob o método dialético e técnica de revisão da literatura científica a fim, a pesquisa, de caráter qualitativo-exploratório, busca sustentar a hipótese de que a justa distribuição dos – aqui qualificados – “bens ecossistêmicos”¹ margeiam a tese jusfilosófica rawlsiana.

Em Rawls (2000), a proposta de saneamento da distribuição injusta de bens é dirigida às sociedades organizadas, sob um regime jurídico de contornos democráticos, notadamente aquelas juridicamente amparadas por uma norma constitucional, que assevere minimamente o ideal de justiça democrática, como ordenador das instituições que formam sua estrutura básica, e a liberdade equitativa de acesso aos bens sociais primários e às distinções econômicas e sociais que, reconhecidamente, resultem do esforço de cooperação dos sujeitos sociais (cidadãos).

* Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (bolsista FAPERGS). Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa CNPq “Metamorfose Jurídica”, da Universidade de Caxias do Sul. Advogado. *E-mail*: coimbradv@gmail.com

** Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (bolsista Capes/Prosc). Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa CNPq “Metamorfose Jurídica”, da Universidade de Caxias do Sul. Advogado. *E-mail*: gardelin_lucas@hotmail.com

¹ A inteligência que deve permear a expressão “bens ecossistêmicos”, para os fins desta análise, se refere ao conjunto de bens materiais e imateriais indispensável para a satisfação das necessidades primárias das distintas formas de vida, vale dizer, recursos naturais e tipologias relacionais de toda sorte, imprescindíveis para o equilíbrio e para a manutenção da vida.

À margem desses pressupostos encontramos, ao menos, três questões de especial interesse para a hipótese que pretendemos afiançar. A primeira delas se refere ao fato de que o percurso intelectual que conduz o autor à tese jusfilosófica não considera explicitamente a existência dos bens ecossistêmicos, cediço que um número considerável de estudos tratou de integrá-los à proposta de Rawls, naquilo que toca aos aspectos da justiça ambiental.

A segunda diz respeito à ausência da perspectiva intergeracional, tomando como pressuposta a extensão da justa distribuição de bens sociais e ecossistêmicos às gerações futuras, na esteira dos princípios éticos da responsabilidade (JONAS, 2006).

Por fim, a terceira, e mais relevante para a afirmação da hipótese estabelecida, se revela na desconsideração das necessidades não humanas no projeto de distribuição pretensamente justa. Os seres vivos não humanos, suas necessidades e inter-relações com as sociedades humanas democráticas não encontram o apreço da concepção rawlsiana de justiça.

O alheamento, não só da tese em análise, mas de grande parte das concepções de justiça, em relação à tutela de interesses que avançam os limites da cultura, ou de uma dimensão jurídica das relações entre os seres, capaz de deslocar o protagonismo humano, tem relegado aos princípios morais não jusfilosóficos a tarefa de lançar as bases para a tutela adequada das necessidades extra-humanas, como ilustram as éticas utilitaristas, fundadas no princípio do respeito à dor e ao sofrimento de seres sencientes ou as classificações seletivas de comunidades abstratas de seres que alcançaram certo *status* anímico, psicológico, sensorial, etc. (TAYLOR, 1998).

A par das deficiências apontadas, propomos que uma teoria ética de justiça deva ancorar-se em critérios de equidade integral, que não se limitem à distribuição justa de bens sociais entre as sociedades humanas, mas que comporte a partilha equitativa de bens ecossistêmicos, extensiva a todos os seres vivos, indiscriminadamente.

Esses bens são, por definição, caros à preservação da vida humana e não humana, do presente e do porvir, de modo que a proposta de uma teoria de justiça, sob o prumo da ética ambiental, deve ter como alicerce a justa distribuição da liberdade de todo o ser vivo de acessar os bens ecossistêmicos necessários à manutenção da vida, de seu desenvolvimento sadio e da realização individual e coletiva.

Na guisa de um modelo ético-ambiental, uma teoria de justiça deve considerar equitativamente os interesses da comunidade integral de seres vivos. A extensão desses interesses desborda largamente o sujeito moral das sociedades humanas, para as quais os conceitos jusfilosóficos se voltam com regularidade. Para os fins da análise, distinguimos tais interesses em três classes distintas: interesses morais, psicológicos e biológicos.

Conquanto os interesses de ordem moral caracterizam sujeitos dotados de razão, arbítrio e liberdade de agir, os interesse psicológicos se referem a todos os seres, humanos e não humanos, guarnecidos de certo grau de sensibilidade, que os tornam suscetíveis a interferências emocionais ocasionadas pelo impacto de interações que confrangem seus organismos e ambientes, limitando as condições de bem estar próprias de sua natureza específica. Constranger o interesse psicológico de um ser implica, de plano, a privação da liberdade ínsita à sua própria natureza biológica.

Mais elementares, os interesses biológicos prescindem da capacidade racional ou psicossensorial. Referem-se, essencialmente, aos interesses adstritos à vida mesma, no sentido da manutenção sadia e reprodução do ser. Naturalmente, a comunidade integral de seres vivos é dotada de interesses biológicos específicos, mesmo os seres nos quais os reclames morais e psicológicos não sejam prontamente aferidos ou mesmo inexistentes.

Ainda que de passagem, as considerações postas sugerem carências marcantes na tese jusfilosófica desenvolvida por Rawls, mormente se o que se pretende é ampliar o pensamento jusfilosófico à integralidade do fenômeno da vida e às relações que este subsidia, para além das fronteiras da existência humana e das interações puramente sociais. Compreendemos insuperável o obstáculo ético que se impõe à noção analisada, pois ancorada em critérios morais unilateral e oportunamente pinçados em um universo de existências e relações, e cuja adoção se dá na extensão dos benefícios auferidos pelos mesmos sujeitos que a elegem, em um processo que mitiga, quando não nega, a existência dos bens ecossistêmicos e as necessidades específicas das distintas formas de vida despossuídas de interesses morais.

Referências

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

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

TAYLOR, Paul W. The ethics of respect for nature. *In*: ZIMMERMANN, Michael *et al.* (ed.). **Environmental philosophy**: from animal rights to radical ecology. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998. p. 71-86.

A xenofobia contra os brasileiros em Portugal – caso ocorrido com caxiense em 2019

Frederic Cesa Dias*

1 Apresentação do tema e objetivos

As denúncias de xenofobia contra brasileiros em Portugal cresceram 150% no último ano, estatística que traz preocupação e merece reflexão; o relato de caxiense que, em 2019, foi para Portugal com o sonho de ter uma vida melhor é chocante e, ao mesmo tempo, necessário para demonstrar a situação instalada no referido país, bem como para pensarmos sobre a forma como nós, brasileiros, agimos em relação aos senegaleses e demais estrangeiros que vieram para Caxias do Sul e recebem tratamento reprovável por muitos moradores.

Os brasileiros que se mudam para Portugal estão encontrando uma triste realidade. É necessário apresentar caso concreto de xenofobia ocorrido por caxiense em Portugal, em 2019.

Diversas humilhações foram sofridas em poucos meses. A situação referida merece destaque para trazer à discussão a forma como a paz entre os povos está distante de ocorrer, bem como para clamar pela necessidade do resgate de valores éticos e humanitários, fato que, evidentemente, não é isolado e está amparado em estatísticas.

Além disso, a xenofobia em Portugal contra brasileiros serve também de reflexão inversa a respeito de como tratamos os estrangeiros no Brasil: senegaleses em Caxias do Sul.

Assim, a única forma de evolução da sociedade é alterar nossa própria forma de agir, bem como ter uma mobilização social para que cessem abusos, e os ofensores sejam processados e respondam por seus crimes.

* Advogado graduado pela Universidade de Caxias do Sul. Especialista em Processo Civil. Membro do Instituto Brasileiro de Direito de Família, com Formação pela Escola Superior da Magistratura (Ajuris), para atuar como conciliador e juiz leigo. *E-mail:* fredericcesadias@gmail.com

2 Metodologia

O tipo de pesquisa utilizado é investigação qualitativa, tendo como procedimento metodológico/técnica entrevista realizada.

3 Referencial e resultado/entrevista

A sociedade está individualista. Apenas as grandes corporações e empresas conseguem persistir por longo tempo no mercado; passam a dominar fronteiras, trazendo desigualdade e desemprego. Isso faz com que diversos cidadãos migrem de país (saindo ou vindo para o Brasil), para buscar melhor qualidade de vida, com segurança, dinheiro e educação.

São quase 120 mil brasileiros vivendo em Portugal; denúncias de xenofobia contra brasileiros, em Portugal, têm crescido 150% ano passado, segundo estatísticas do relatório da Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial.¹

Em razão disso, brasileiros se mudam para Portugal por estarem descontentes com a situação política e econômica no Brasil. Todavia, o preconceito e situações vexatórias, pelas quais essas pessoas estão passando, merecem destaque, para que mudanças ocorram, visando melhorar a educação e o tratamento com pessoas de diferentes povos, bem como para que as autoridades sejam acionadas e cesse o desrespeito com os Direitos Humanos.

Com referido contexto, em 23 outubro de 2019 um caxiense que foi morar em Portugal passou o seguinte relato, dentre vários outros fatos xenofóbicos ocorridos apenas com ele, sem mencionar a seguinte pergunta: De qual favela você é? Outro fato foi o seguinte: Entrei em uma empresa que estava anunciando precisar de profissional para edição de fotos; como já havia passado por diversos constrangimentos por ser brasileiro, não mencionei que era brasileiro, deixei o contratante falar, até que ele disse que eu poderia começar a trabalhar imediatamente e que estava contratado para editar fotos, foi somente aí que abri a boca para começar a falar, foi então que, abruptamente, a pessoa perguntou: Mas você é brasileiro? Então, respondi que sim. Na mesma hora, a pessoa pegou uma vassoura e me

¹ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/queixas-de-discriminacao-contra-brasileiros-em-portugal-disparam-em-2018.shtml>. Acesso em: 9 nov. 2019.

alcançou dizendo: então a única coisa que você fará será limpar o chão, e não faça serviço porco, pois é o que vocês fazem normalmente. Peguei meu currículo e fui embora; nunca mais voltei.

Este triste relato é apenas um dos diversos fatos ocorridos por este caxiense, que apenas foi para Portugal com a pretensão de ter uma vida melhor que no Brasil.

O resultado da entrevista apenas confirma as estatísticas apresentadas, que, com certeza, não representam a totalidade dos casos, considerando que há diversos brasileiros em situação irregular no país e que, sequer, têm condições de registrar ocorrências.

4 Conclusão

Uma cultura da paz é necessária como forma de resguardar os Direitos Humanos.

Precisamos refletir e ter ações que sejam capazes de alterar a situação presente instalada, tanto no estrangeiro como em nossa cidade, em nosso País, no tratamento com os senegaleses que vieram para nossa cidade, por exemplo, como outros povos, pois somos todos iguais.

Assim, a única forma de evolução da sociedade é alterar nossa própria forma de agir, bem como haver uma mobilização social, para que cessem abusos, e os ofensores sejam processados e respondam por seus crimes.

Referências

ENTREVISTA. Relato de caxiense ocorrido em 23 de outubro de 2019. Entrevistador: Frederic Cesa Dias.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Denúncias de xenofobia contra brasileiros em Portugal crescem 150% em um ano.** Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/queixas-de-discriminacao-contra-brasileiros-em-portugal-disparam-em-2018.shtml>. Acesso em: 9 nov. 2019.

Um estudo do conceito de restituição na *secunda secundae* da *Summa theologiae* de Tomás de Aquino

Gabriel Guilherme Frigo*

Introdução

O presente estudo sobre a virtude da justiça em Tomás de Aquino quer investigar não, especificamente, a justiça na sua totalidade, mas, antes disso, analisar uma parte de uma virtude, isto é, vamos nos delimitar ao estudo do conceito de restituição, que é parte da virtude da justiça e, mais especificamente, é uma parte da justiça comutativa.

Mas qual restituição? Restituição do quê? Restituição para quem? Devemos restituir o dano cometido? Deve-se restituir além ou aquém do dano causado? Quem deve restituir? O que deve ser restituído? O que não deve ser restituído? Restituir é fazer justiça? O ato de restituir equivale ao de ser imputado com alguma pena? Estas são apenas algumas das muitas indagações que surgem, quando tratamos do tema da restituição. Com este breve texto, não buscamos encerrar a discussão, apenas encontrar algumas luzes e pistas, para dar respostas, nunca absolutas e cabais, mas sempre parciais e passíveis de aprimoramento, para o problema da restituição. Com este estudo, também não pretendemos responder a todas as questões acima, visto que a extensão e o rigor que nos seriam exigidos levariam à formulação de um verdadeiro tratado sobre o assunto. Sendo assim, buscaremos apenas elucidar os principais pontos e conceitos baseando-nos no pensamento desenvolvido por Tomás de Aquino, na *Secunda Secundae* da *Summa Theologiae*, bem como com o auxílio de alguns de seus comentadores.

A restituição é, para Tomás de Aquino, uma parte integrante e constituinte da virtude da Justiça. Ele situa a questão sobre a restituição (q. LXII) no interior do tratado sobre a justiça (abrange as questões de LVII até LXXX), dedicando um total de oito artigos para o problema da restituição.

* Graduado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é aluno do mestrado em Filosofia pela citada universidade. É membro da Sociedade Brasileira pelo Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM). Tem experiência na área da Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes autores e temas: Tomás de Aquino, Bartolomeu de Las Casas, filosofia política, filosofia moral e filosofia do direito. *E-mail*: gabrielfrigo@live.com

Em primeiro lugar, precisamos identificar a qual tipo de justiça a restituição pertence, visto haver, na obra do Aquinate, dois tipos ou duas divisões da virtude da justiça. Uma justiça comutativa e outra justiça distributiva. Esta justiça (distributiva) é a justiça da equidade, da distribuição de bens às partes devidas, conforme lhes é necessário, conforme lhes é devido, enquanto que a justiça comutativa é uma das duas partes da justiça particular, que versa sobre as trocas e transações entre sujeitos particulares. Não nos cabe aqui, neste texto, adentrar nas especificidades do conceito de justiça; por se tratar de um tema denso e complexo, ele requer que seja tratado adequadamente em um estudo futuro. Voltemos ao nosso tema da restituição, pois se sabe, desse modo, que ela pertence a algum dos dois tipos de justiça elencados acima. Resta-nos investigar qual deles se destina ao tema da restituição.

Não podemos delimitar até onde se estende e quais os domínios de um conceito, sem definirmos o próprio conceito, por isso, antes de delimitarmos sobre qual aspecto da justiça pertence à restituição, precisamos esclarecer o que se entende aqui por restituição. O doutor de Aquino definirá restituir como sendo “estabelecer outra vez alguém na posse ou no domínio da sua coisa”¹ (S. Th. II^a II^a, q. LXII, a. I). Desta definição podemos extrair alguns elementos fundamentais para a reflexão. Em primeiro, temos que restituir é fazer com que algo que já pertenceu volte à posse de seu dono. Ligada a isto está a ideia de que algumas coisas podem ser restituídas e outras não. Em terceiro, nem tudo aquilo que deve ser restituído pertence à categoria de bens materiais. Por fim, só é possível restituir, se a “coisa” a ser restituída já pertenceu àquele que se beneficiará da restituição. Aprofundaremos, a seguir, cada um dos pontos acima.

Restituição da coisa pública

Partindo da definição dada, podemos afirmar que a restituição parece pertencer ao âmbito das pessoas privadas. Se esta for a afirmação final, então pode-se argumentar que, de fato, ela pertence à justiça comutativa. Mas há um ponto conflitante: Se a justiça comutativa diz respeito somente aos indivíduos (lembrando que a noção de indivíduo não pertence ao vocabulário

¹ “Restituire nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae” (S. Th. II^a II^a, q. LXII, a. I).

tomasiano, então não pode haver restituição para o Estado ou à própria família daquele que deve ser restituído – no caso deste não poder receber a restituição – para citar apenas dois exemplos. Se a resposta for afirmativa, então podemos detectar uma falha cabal no pensamento de Tomás de Aquino, visto que casos como, por exemplo, de corrupção com a coisa pública não podem ser restituídos e, portanto, devidamente sanados. Cabe lembrar que a imputação de uma pena não é, propriamente, a restituição; como vimos, restituir é, basicamente, reestabelecer aquilo que foi tolhido de seu portador primeiro.

Encontrar uma falha tão grave na lógica argumentativa de Tomás de Aquino não é tarefa fácil, e nós não nos propomos a tão grande feito, e, se tivéssemos esta intenção, nosso intento teria sido em vão, neste caso, uma vez que Tomás aborda e delibera sobre a restituição para as instituições. Propriamente, o Doutor Universal, não trata da instituição Estado Civil, ou melhor, da corrupção e restituição da coisa pública, mas trata da restituição de coisas da Igreja, que é uma instituição com, inclusive, maior abrangência territorial que qualquer Estado Civil. Se a Igreja pode ser considerada uma instituição de caráter civil, uma vez que ela congrega pessoas com um fim comum, então é possível fazer um paralelo sobre alguns pontos entre ela e o Estado. Não estamos afirmando uma igualdade ontológica entre ambos, muito menos qualquer espécie de união entre trono e altar, queremos apenas propor uma comparação, no que tange ao problema da restituição; outras possíveis aproximações e/ou afastamentos não serão abordados neste estudo.

Portanto, se é possível comparar a dimensão temporal, material e humana da Igreja com a dimensão material e temporal do Estado, então é possível podemos tomar o argumento de Tomás de Aquino sobre a restituição dos bens da Igreja e aplicá-lo para a restituição dos bens do Estado.

Deve-se dizer que um prelado pode subtrair os bens da Igreja de três modos. Primeiro, usurpando para si um bem que não lhe é destinado, mas a outrem; por exemplo, se um bispo se apoderasse dos bens do cabido. E, então, é evidente que deve restituí-lo, entregando-o nas mãos daqueles a quem pertence de direito. Segundo, transferindo para o domínio de outro, por exemplo, de um parente ou amigo, o bem da Igreja, entregue à sua guarda. Deve restituí-lo à Igreja e mantê-lo sob seu cuidado para que chegue ao seu sucessor. Terceiro, pode um prelado subtrair um bem da Igreja só em espírito, quando começa a ter o espírito de

proprietário, a possuí-lo como seu e não como bem da Igreja. Deverá restituir, desfazendo-se desse espírito ganancioso (S. Th. II^a II^a, q. LXII, a. V, ad. V).

Os três tipos de usurpação dos bens da Igreja, descritos acima, podem ser referidos a iguais crimes cometidos contra o Estado. Pode ser que algum governante (1) subtraia para si algum bem destinado a outra pessoa ou até mesmo algum bem que tenha alguma destinação pública; (2) pode ser que tome para sua família ou amigos um bem que deveria estar aos seus cuidados para o bem de toda a comunidade, e este o transfere para os seus; (3) por fim, use os bens do Estado como se fossem sua propriedade e não estivessem para o bem geral, mas para o bem pessoal, sem que se constitua, necessariamente, furto da coisa pública, apenas uso indevido. E, implícito a todos os citados tipos, está a subtração da coisa pública para si mesmo. Tomás é claro ao afirmar que não importa qual tipo de crime é cometido; se algo foi usurpado deve ser devolvido, isto é, deve ser restituído na mesma medida e em iguais quantias ao que foi tomado.

Restituição dos bens privados

Se ficou demonstrado que os bens públicos devem ser restituídos ao próprio Estado ou aos membros deste que foram feridos pela usurpação da coisa pública, então, devemos agora nos questionar sobre a restituição dos bens privados para pessoas privadas. Já vimos que a restituição pertence à justiça comutativa, uma vez que regula as relações entre pessoas privadas e o Estado ou a Igreja; todavia, a justiça comutativa regula as relações dos indivíduos entre si; então, parece que a restituição deve ocorrer também em caso de danos causados a pessoas privadas e não só ao Estado. Afirma Tomás que “a restituição opõe-se ao furto. Ora, o furto da coisa alheia é um ato de injustiça, na comutação. Logo, a restituição é um ato de justiça reguladora das comutações” (S. Th. II^a II^a, q. LXII, a. I).

E, propriamente, é a justiça comutativa aquela pela qual as comutações são reguladas. Diferentemente da justiça distributiva, a comutativa opera por meio de um cálculo aritmético, e aquela por meio de um cálculo geométrico. Portanto, para a justiça comutativa a igualdade é, necessariamente, quantitativa, já para a justiça distributiva a igualdade é proporcional. São dois tipos de justiça distintos, mas que têm por fim fazer o justo. Porém, se são

tipos distintos, devem ter objetos distintos. E um dos objetos da justiça comutativa diz respeito, como acima vimos, ao problema da restituição.

No comentário ao Livro V da *Ética Nicomaquea*, Tomás de Aquino, afirma que para “justiça comutativa o igual é tomado segundo a proporção aritmética, e essa é uma afirmativa comprovada pelo fato de que, nesse tipo de justiça, a diferença de proporções entre as pessoas não é considerada relevante” (lição VI). Ateste-se aqui para o dado de que ela não é equitativa, no sentido de tentar tornar iguais, ou melhor, equidistantes os diferentes, mas ela visa uma igualdade quantitativa e não proporcional ao mérito de cada qual. O exemplo do aquinate, no comentário, é o seguinte: suponhamos que alguém cause prejuízo a outrem, a justiça a ser aplicada deve ser de cunho comutativo, a saber, aquele que causou a injustiça, no caso o dano, deve ser punido na mesma medida do dano causado; não importará se ele possui mais ou menos bens do que aquele que foi acometido pela injustiça/dano. Assim sendo, “o juiz restaurará a igualdade pela quantidade certa de bens, não tomando como referência a proporção entre as diversas pessoas” (lição VI).

Referências

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Trad. de Alexandre Corrêa. Org. de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. 2. ed. Porto Alegre: EST, Sulina; Caxias do Sul: EDUCS, 1980.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Coord. geral da edição por de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Thomas d’Aquin – Somme Théologique, de Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Do governo dos príncipes**: ao rei de Cipro. Trad. de Arlindo Veiga dos Santos. Prefácio de Leonardo Van Acker. 2. ed. São Paulo: Editora Anchieta S/A, 1946.

VILLEY, Michael. **Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política**. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Coleção biblioteca jurídica WMF).

VOEGELIN, Eric. **A Idade Média até Tomás de Aquino**: história das ideias políticas. Introd. à edição americana de Peter Von Sivers. Trad. de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012. v. II. (Coleção filosofia atual).

O meio ambiente construído e a cidade como bem de uso comum

Gerusa Colombo*
Samuel Menezes Oliveira**

A pesquisa tem como tema o meio ambiente construído e o direito à cidade, analisado sob o espectro teórico do “comum”. O objetivo geral é verificar a possibilidade de considerar a cidade e/ou seus espaços como bens de uso comum. Como metodologia, foi adotado o método analítico, com procedimento de pesquisa bibliográfica e documental. Parte-se da consideração do meio ambiente ecologicamente equilibrado como bem difuso tutelado pela Constituição Federal (art. 225) e que, na sua concepção ampla, abrange não apenas o natural, mas também o meio ambiente construído.

Segundo a Constituição Federal, a política de desenvolvimento urbano é de competência dos entes federativos municipais (art. 182); contudo, propõe-se uma interpretação ampla, na qual os espaços públicos sejam considerados de uso comum. Ou seja, considerar não apenas o direito das cidades (conceito jurídico), mas o direito à cidade. O direito à cidade, nas palavras de Fernandes significa:

El “derecho a la ciudad” básicamente consiste en el derecho de los residentes de las ciudades a disfrutar completamente de la vida urbana, con todos sus servicios y ventajas – el derecho a habitar – y también a tomar parte en la gestión de las ciudades – el derecho a participar (FERNANDES, 2012, p. 512).

Para tanto, o conceito de comum, advindo das ciências sociais, é utilizado para dar conteúdo. Conceber e interpretar o direito de propriedade não apenas como uma dicotomia público-privada, mas em sua concepção pública originária, que designa a sociedade e não o Estado. Tal dicotomia é a

* Advogada. Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), com aderência à linha de pesquisa Direito Ambiental e Novos Direitos. Membro do Grupo de Pesquisa Direito Ambiental Crítico: Teoria do Direito, Teoria Social e Ambiente (UCS). Bolsista Capes. *E-mail*: colombogerusa@gmail.com

** Mestrando em Direito. Área de Concentração: Direito Ambiental e Sociedade, da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Especialista em Direito Empresarial pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Tabelaio. *E-mail*: smoliveira7@ucs.br

marca da modernidade, por isso é necessário refletir como o direito moderno, de alicerce napoleônico, selecionou certos tipos de “propriedade” como regulamentares e outros tipos como anomalias, que devem ser sepultadas; ainda, deve-se questionar por qual razão aquilo que é plural – diferentes tipos, formas e relações de propriedade – foi obrigado a ajustar-se, segundo um padrão instituído. É o que reflete Grossi:

e essa assim chamada “propriedade coletiva” é uma propriedade? Temos certeza de usar legitimamente um tal termo para sua descrição? Ou estamos diante de um esquema ordenador que parte de premissas opostas, e, portanto, irreduzíveis também em uma propriedade relativizada no mais extenso dos plurais? (GROSSI, 2006, p. 8).

Contudo, a gestão comum de propriedades foi criticada por Hardin (1968, p. 1243), para o qual a gestão em comum não teria sucesso, pois cada indivíduo procuraria maximizar seu lucro, comportando-se de forma egoísta, segundo a racionalidade do “homem econômico”.

Em resposta à tese, Ostrom (1990, p. 14) defendeu a possibilidade e viabilidade da gestão comum, mediante regras coletivas de uso de uma propriedade comum, além da dicotomia mercado *versus* Estado:

The governance of natural resources used by many individuals in common is an issue of increasing concern to policy analysts. Both state control and privatization of resources have been advocated, but neither the state nor the market have been uniformly successful in solving common-pool resources (OSTROM, 1990, p. 1).

A partir da constatação da impossibilidade de classificar exaustivamente todos os bens econômicos, Ostrom (1990, p. 15) analisou-os com base em duas características: exclusividade e rivalidade. Desta combinação entre rivalidade e exclusividade, decorreram quatro tipos de bens.

Os primeiros seriam os bens puramente privados, que possuem elevada característica de rivais e exclusivos, como um celular, um automóvel particular, entre outros. De lado oposto, o bem público, considerado “puro”, quando for não exclusivo e não rival. Assim, será “não exclusivo” um bem que não pode ser reservado apenas por quem o detém e é “não rival” o bem ou serviço que, se utilizado por um número de pessoas, não diminui a

disponibilidade aos demais. Os exemplos clássicos apresentados nos cursos de economia são a iluminação das ruas, o ar que respiramos, os fogos de artifício, a luz de um farol ou a defesa nacional (OSTROM, 1990, p. 15). Também existem os “bens de clube” (*club goods*), que são exclusivos e não rivais, como pontes e rodovias, nas quais podem instalar pedágios, por exemplo. São considerados exclusivos, pois seu acesso é controlado, mas não são rivais, pois o seu uso por um indivíduo não diminui a disponibilidade para o outro (OSTROM, 1990, p. 15).

Por fim, existem outros bens mistos, os denominados “bens comuns” (*common goods*), que são, por sua vez, não exclusivos e rivais, isto é, bens cujo acesso dificilmente se pode restringir ou proibir, mas pode ocorrer sua limitação pela fixação de regras de uso. São exemplos zonas de pesca, pastos abertos e sistemas de irrigação. Ostrom (1990, p. 15) denominou tais bens como *common-pool resources*, ou recursos de fundos comuns, os quais podem ser explorados individualmente, mas poderá haver diminuição ou mesmo esgotamento da quantidade total do recurso, se todos tentarem maximizar sua utilidade pessoal.

Inversamente ao pressuposto de partir de uma metáfora, Ostrom (1990, p. 14) realizou pesquisa empírica e listou diversos casos de gestão comum dos recursos. Apesar de alguns teóricos defenderem que as regras deverão ser impostas por uma autoridade central e superior e outros que os indivíduos deverão perseguir seus interesses individuais, Ostrom (1990, p. 15) defende que não há um modelo padrão de gestão do comum por meio da *collective action*:

Instead of there being a single solution to a single problem, I argue that many solutions exist to cope with many different problems. Instead of presuming that optimal institutional solutions can be designed easily and imposed at low cost by external authorities, I argue that “getting the institutions right” is a difficult, time-consuming, conflict-invoking process. It is a process that requires reliable information about time and place variables as well as a broad repertoire of culturally acceptable rules. New institutional arrangements do not work in the field as they do in abstract models unless the models are well specified and empirically valid and the participants in a field setting understand how to make the new rules work.¹

¹ Tradução livre: Em vez de haver uma única solução para um único problema, defendo que existem muitas soluções para lidar com muitos problemas diferentes. Em vez de presumir que soluções institucionais ótimas podem ser projetadas facilmente e impostas a baixo custo

Há quem defenda, ainda na concepção de bem, uma nova categorização sobre os bens coletivos, conforme Pilati:

Os bens coletivos são bens cuja defesa não pode ser monopólio do poder de política do Estado, ou de agências estatais, nem se restringir à categoria jurídica de função; devem gozar do status de direito subjetivo ao alcance das autoridades (Ministério Público, e.g.), mas, sobretudo, da coletividade, legítima titular do Direito. É a Sociedade munida de acesso à justiça e dos instrumentos jurídicos adequados a conciliar os interesses todos e de todos. A criação relativamente recente da categoria dos interesses difusos é nessa linha e não pode ser cooptada pelo processo tradicional como a função social não pode ficar restrita à desapropriação por interesse social (PILATI, 2011, p. 117-118).

Por isso Ricoveri (2012, p. 28) esclarece que “não é possível, e de qualquer forma seria errado, definir de maneira exata e unívoca os bens comuns cuja força e razão de ser são a especificidade de lugar e a flexibilidade com a qual as comunidades conseguem adaptar-se às mudanças de situação”. Na visão de Ricoveri (2012, p. 28), em proposta da defesa dos bens comuns, afirma que o público difere do Estatal:

a suposição de que público e estatal sejam a mesma coisa, típica da cultura jurídica dos países de tradição jurídica napoleônica, começa enfim a ser questionada: de fato, evidências apontam para o papel do Estado não ser mais o de terceiro entre empresas e cidadãos, uma vez que ele se deslocou para o lado das multinacionais, do lucro e do capital financeiro (RICOVERI, 2012, p. 28).

Esposito (2003, p. 30-31), para consubstanciar o conceito de comunidade ou *communitas*, traçou a genealogia etimológica dos conceitos que compõem o termo e indicou que a comunidade, ao mesmo tempo em que denota o coletivo, demanda o pertencimento:

Como indica a etimologia complexa, porém unívoca, a que temos apelado, o *munus* que a *communitas* compartilha não é uma propriedade ou pertença. Não é uma possessão, mas ao contrário, uma dívida, uma prenda, um dom a dar. E é, portanto, o que vai

por autoridades externas, defendendo que “acertar as instituições” é um processo difícil, que consome tempo e invoca conflitos. É um processo que requer informações confiáveis sobre variáveis de tempo e lugar, bem como um amplo repertório de regras culturalmente aceitáveis. Novos arranjos institucionais não funcionam no campo como em modelos abstratos, a menos que os modelos sejam bem-especificados e empiricamente válidos, e os participantes em um cenário de campo entendam como fazer as novas regras funcionarem.

determinar, o que está por converter-se, o que virtualmente já é, uma falta. Um “dever” que os sujeitos da comunidade – no sentido de que “te devo algo”, e não no sentido de que “me deves algo” – que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmo. Em termos mais precisos, os expropria, em parte ou inteiramente, sua propriedade inicial, sua propriedade mais própria, ou seja, sua subjetividade.²

Na visão de Dardot e Laval (2017, p. 160), o comum não é um bem jurídico ou um tipo de propriedade, mas um princípio político, “é que o comum não reúne consumidores do mercado ou usuários de uma administração exteriores à produção, mas *coprodutores* que juntos estabelecem regras coletivas para si mesmos”.

Dardot e Laval (2017, p. 26), ao buscarem embasamento para o princípio político do comum, deduzem que o termo “comum” é “particularmente apto a designar o princípio político da coobrigação para todos os que estejam engajados numa mesma atividade”, ou seja, reflete “o duplo sentido, presente em *munus*, ao mesmo tempo obrigação e participação numa mesma “tarefa” ou numa mesma “atividade” – de acordo com um sentido mais amplo que o da estrita função”. Nesse sentido, o princípio político do comum será enunciado nos seguintes termos: “Existe obrigação apenas entre os que participam de uma mesma atividade ou de uma mesma tarefa” (2017, p. 26).

Como **resultado** da pesquisa tem-se que, para acompanhar as mudanças e o dinamismo da sociedade, o direito deve abdicar de alguns dogmas elegidos pela modernidade, a exemplo da figura do *dominium* da propriedade e a sua redução ao dualismo público *versus* privado (ou público-privado).

A cidade deve ser considerada como o espaço comum, o local de exercício dos direitos e não apenas sob o olhar do direito da cidade, que dispõe a organização territorial e de poder de polícia. Importa valorizar o sentido maior de coletividade, especialmente pelo reconhecimento do direito

² Tradução de: Como indica la etimología compleja, para a la vezunívoca, a la que hemos apelado el munus que la communitas comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda una prenda un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar lo que está por convertirse lo que virtualmente ya es una falta. Um “deber” une a los sujetos de la comunidad en el sentido de “debo algo”, pero no “me debes algo” -, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad.

à gestão coletiva sobre os bens comuns, por ser reflexo da identidade do verdadeiro senso coletivo, que permita a convivência adequada no meio ambiente construído.

Referências

DARDOT, Pierre; LAVAL, Cristian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo Editora, 2017.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Trad. de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorroutu, 2003.

FERNANDES, Edesio. La construcción del derecho a la ciudad en Brasil. *In*: PINILLA, J.F.; RENGIFO, M. (coord.). **La ciudad y el derecho**: una introducción al derecho urbano contemporáneo. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012. p. 494-581.

GROSSI, Paolo. **História da propriedade e outros ensaios**. Trad. de Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. **Revista Science**, v. 162, n. 3.859, 13 dez. 1968, p. 1243-1248. Disponível em: <http://www.garretthardinsociety.org>. Acesso em: 10 jul. 2017.

OSTROM, Elinor. **Governin the commons**: the evolution of institutions for collective action. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PILATI, José Isaac. **Propriedade e função social na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

RICOVERI, Giovanna. **Bens comuns versus mercadorias**. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2012.

A judicialização do direito fundamental à saúde e o dever do Estado

Giovanna Cavagnoli*

1 Apresentação do tema

O Estado possui a obrigação assegurada pela Constituição Federal de 1988 de garantir saúde universal e de igual tratamento a todos os cidadãos. Entretanto, o serviço de saúde pública é fortemente criticado pela demora e dificuldade em fornecer tratamentos e medicamentos. Além disso, o baixo orçamento das verbas e outras dificuldades sociais acabam prejudicando os cidadãos, e também os Entes federativos.

A falta de medicamentos traz a necessidade de intervenção judiciária, quando o cidadão entra com Ação de Obrigação de Fazer contra os entes públicos, a fim de garantir o direito à saúde. Essa condição resulta na “judicialização”, em que, para o Conselho Nacional de Secretários de Saúde (Conass) (2015, p. 34) “a Judicialização tem sua origem na insuficiência do financiamento da política pública de saúde, que não garante, desde a composição orçamentária recursos suficientes às ações e aos serviços”.

Nesse contexto, além dos prejuízos causados ao cidadão, esse procedimento também é muito lesivo ao Estado. No processo judicial, quando o medicamento necessário não está em estoque na secretaria de saúde, é efetuado sequestro nas contas públicas do valor correspondente, mediante apresentação de três orçamentos de farmácias. Entretanto, esse mecanismo traz lesões aos Entes federativos. Ferreira e Ribeiro, citados pelo Conass, abordam acerca dessa questão:

As autoras indicam o uso de meios coercitivos para que a Administração dê cumprimento às decisões judiciais, como a majoração de multa diária, e dispõe sobre as desvantagens do bloqueio de verbas públicas ou depósito judicial de numerário: (i) risco de a parte beneficiária utilizar o recurso em finalidade diversa; (ii) aquisição de fármaco/serviço médico a um custo

* Estudante de Direito na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Trabalho realizado para a disciplina TCC I (DIR-0361AD), orientado pela Profa. Dra. Cleide Calgaro.

superior ao que seria despendido pela administração; e, ainda, (iii) recair em contas destinadas a outros fins (2015, p. 29).

A má-gestão de recursos e distribuição de remédios afeta diretamente a sociedade e a Administração Pública. Ainda, há a necessidade de analisar novas formas de distribuição de medicamentos, observando-se a simplificação e otimização desse sistema de fornecimento.

2 Objetivo

Propor alternativas para a distribuição de medicamentos e tratamentos à população, levando em consideração a necessidade de interferência judicial em casos específicos. Dessa maneira, verificar diferentes formas de facilitar e agilizar o processo de aquisição de remédios, por meio da Rede Pública, diminuindo a demanda processual e otimizando o uso de recursos financeiros públicos, tornando, assim, um procedimento menos lesivo ao Ente Público, e trazer benefícios ao Estado e à sociedade.

Nesse contexto, torna-se necessária a análise do Sistema Público de Saúde, por meio de dados governamentais, levando-se em consideração os deveres do Estado e a judicialização. Além disso, é importante reavaliar o sistema atual de distribuição de medicamentos para a população, analisando o trâmite processual das ações, impondo pontos positivos e negativos e observando sempre os interesses de ambas as partes e, assim, apresentar medidas céleres e rentáveis, para a distribuição de tratamentos pela Rede Pública, simplificando o processo e tornando-o mais acessível.

3 Metodologia

O método de pesquisa para a realização deste trabalho é bibliográfico, em especial através de livros e artigos escritos por professores, juízes, servidores públicos e profissionais da área pública de saúde, bem como dados disponibilizados pelo governo.

O método de abordagem utilizado será analítico, visto que será efetuada uma análise da legislação brasileira, constante na Constituição Federal e as leis regentes do Sistema Público de Saúde, assim como outras doutrinas correspondentes. Dessa maneira, será analisado e extraído das demais

referências a aplicação das legislações existentes, e os efeitos causados em nossa sociedade.

O procedimento utilizado será comparativo, quando os dados e as referências disponibilizados pelo governo serão contrapostos com os institutos utilizados para o embasamento do presente tema. Dessa forma, serão apontadas medidas utilizadas por outros estados brasileiros, e que são passíveis de aplicação no Rio Grande do Sul. Além disso, novas formas e possibilidades de medidas, para otimizar o gerenciamento da distribuição de medicamentos, serão colocadas à vista.

4 Resultados

Para o Conass (2015, p. 34) a “judicialização” “tem sua origem na insuficiência do financiamento da política pública de saúde, que não garante, desde a composição orçamentária recursos suficientes às ações e aos serviços”. Dessa maneira, presume-se que os medicamentos necessários à população nem sempre estão disponíveis para serem adquiridos em farmácias públicas. O autor Habitzreuter conceitua sobre a indisponibilidade do serviço de saúde:

A falta ou deficiência dos serviços de saúde prestados pelo Estado, seja a assistência farmacêutica e/ou fornecimento de insumos terapêuticos, ameaça o direito à vida e, em muitos casos, é capaz de produzir lesão irreparável. Sendo assim, é legítima, dentro deste contexto, a intervenção jurisdicional que visa a afastar lesão ou ameaça a esse direito. Inúmeras são as ações ajuizadas com o fim de coagir o Estado a prestar tratamentos de saúde (2014, p. 50).

Nesse ínterim, um dos problemas trazidos pela “judicialização” é o sequestro judicial, que é uma medida prevista no art. 100, §6º, da Constituição Federal de 1988, que autoriza, para os casos excepcionais de privação de direito de precedência do autor, o bloqueio judicial do valor necessário à satisfação do débito. Ferreira e Ribeiro citados pelo Conass (2015, p. 29) dizem respeito aos impasses do bloqueio judicial:

Esse tema vem ganhando importância em face das diversas condenações judiciais ao fornecimento de bens e serviços de saúde, sob pena de bloqueio de valores financeiros em contas públicas, de modo a garantir o fornecimento da prestação. As autoras indicam o uso de meios coercitivos para que a

Administração dê cumprimento às decisões judiciais, como a majoração de multa diária, e dispõe sobre as desvantagens do bloqueio de verbas públicas ou depósito judicial de numerário: (i) risco de a parte beneficiária utilizar o recurso em finalidade diversa; (ii) aquisição de fármaco/serviço médico a um custo superior ao que seria despendido pela administração; e, ainda, (iii) recair em contas destinadas a outros fins.

Outra problemática enfrentada pelo Sistema são os medicamentos que não estão registrados pela Anvisa, porém são necessários pela população. Há muitos casos de deferimento de medicamentos não registrados. Para Fuhrmann (2014, p. 159), o não acesso aos medicamentos de alto custo ou que não são registrados pela Anvisa é um problema não previsto pelos órgãos estatais. Entretanto, em 22 de maio de 2019, houve decisão pelo Supremo Tribunal Federal, que determinou que o Estado não é obrigado a fornecer medicamentos sem registro na Anvisa, exceto em casos excepcionais.¹

Nesse contexto, deve haver um equilíbrio entre as decisões que deferem os medicamentos sem registro, assim como deve ser deferido, quando houver real necessidade de tratamento com o fármaco específico, tornando todo o procedimento cuidadoso e cauteloso. Além disso, é importante levar em consideração a necessidade do cidadão enfermo, bem como a função econômica do Estado.

5 Conclusão

A presente pesquisa tem a intenção de analisar a administração do Sistema Público de Saúde no Brasil, demonstrando que a problemática da distribuição de medicamentos aos cidadãos acarreta prejuízo a todos os envolvidos. A “judicialização” é uma consequência da insuficiência dos serviços de saúde, sendo uma saída para que o cidadão tenha acesso ao tratamento necessário. O processo judicial tem se tornado uma alternativa para aqueles que precisam de tratamento médico; entretanto, é lento, visto que, ainda, há uma grande demanda de litígios.

¹ Decisão: O Tribunal, apreciando o tema 500 da repercussão geral, deu parcial provimento ao recurso extraordinário, nos termos do voto do Ministro Roberto Barroso, Redator para o acórdão, vencidos os Ministros Marco Aurélio (Relator) e Dias Toffoli (Presidente). Em seguida, por maioria, fixou-se a seguinte tese: “1. O Estado não pode ser obrigado a fornecer medicamentos experimentais. 2. A ausência de registro na ANVISA impede, como regra geral, o fornecimento de medicamento por decisão judicial. [...]”

Para o Ente federativo é inviável também o processo judicial. O sequestro das contas públicas acaba não sendo benéfico, assim como interfere nas finanças administrativas. O Estado, ao garantir a acessibilidade da saúde a todos, prejudica em todos os aspectos. A problemática da saúde brasileira é uma questão político-social que afeta o cidadão e o Ente Público, e ambos arcam com as consequências de forma direta.

Alguns estados possuem algumas alternativas envolvendo as Secretarias de Saúde e as Procuradorias Estaduais e Municipais, a fim de otimizar o fornecimento de tratamentos. No Estado de São Paulo e do Rio de Janeiro, por exemplo, houve a criação da “Câmara de Resolução de Litígio de Saúde”, que se inspirou na redução da “judicialização”. Bucci e Duarte evidenciam sua funcionalidade:

Nesse cenário, a atuação da Câmara de Resolução de Litígios de Saúde se revela extremamente eficiente e necessária, uma vez que seu trabalho, em resumo se constitui da união de vários entes, que buscam resolver de forma mais célere uma demanda de saúde que seria judicializada. A Câmara realiza o encaminhamento administrativo, reinserindo o usuário no fluxo do SUS e, ainda, permite que sua base de dados seja usada como mais um instrumento para reformulação e melhoria dos serviços de saúde. Trata-se, portanto, de um instrumento no qual todos os envolvidos são beneficiados e o paciente encontra o serviço de saúde que necessita, sem precisar recorrer ao Judiciário (2017, p. 77).

A diminuição de ações judiciais resultaria em grande benefício aos Entes federativos e à população que utiliza serviços públicos de saúde. Há possibilidades de melhoria, porém, deve haver coordenação e iniciativa dos entes com maior participação das ações de saúde, observando-se sempre ambas as partes que se envolvem e analisar a situação.

Referências

BRASIL. Conselho Nacional de Secretários da Saúde (Conass). **Direito à saúde:** o direito sanitário na legislação brasileira. Brasília: Conass, 2015.

BUCCI, Maria Paula Dallari; DUARTE, Clarice Seixas. **Judicialização da saúde:** a visão do Poder Executivo. São Paulo: Saraiva Jurídica, 2017.

FUHRMANN, Ítalo Roberto. **Judicialização dos direitos sociais e o direito à saúde:** por uma reconstrução do objeto do direito à saúde no direito brasileiro. Brasília: Editora Consulex, 2014.

GUERRA, Alcení. Ministro de Estado da Saúde. **ABC do SUS**: doutrinas e princípios. Brasília: Ministério da Saúde – Secretaria Nacional de Assistência à Saúde, 1990. 10 p. Disponível em: http://www.pbh.gov.br/smsa/bibliografia/abc_do_sus_doutrinas_e_principios.pdf. Acesso em: 21 ago. 2019.

YAMAGUCHI, Cristina Keiko; BORGES, Gustavo; ORSATTO, Silvio. **Judicialização da saúde no Brasil**: uma abordagem interdisciplinar. Erechim: Deviant, 2017. Disponível em: https://www.editoradeviant.com.br/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2017/10/Judicializacao-da-saude-no-Brasil-Uma-abordagem-interdisciplinar.pdf. Acesso em: 20 ago. 2019.

Educação em revistas de mulheres do século XIX: *A Mensageira**

Guilherme Barp**

Cecil Jeanine Albert Zinani***

No Brasil, a imprensa surge de maneira sistemática no século XIX, mais especificamente, em 1808, com a publicação, em Londres, do *Correio Braziliense* – primeiro periódico brasileiro –, por Hipólito José da Costa, e com a instalação da Imprensa Régia, que deu ao País, também nesse mesmo ano, a sua primeira folha impressa em terras tupiniquins, a *Gazeta do Rio de Janeiro* (MOREL, 2008).¹ A primeira revista brasileira, *As Variedades ou Ensaios de Literatura*, viria em 1812, na Bahia (IPANEMA, 2012).

Nas décadas que se seguiram, um novo público-alvo chama a atenção de editores que queriam propagar seus impressos, criando, assim, outra modalidade de imprensa: a de mulheres, que é o tema deste estudo. Apesar de já existir, segundo Buitoni (1990), desde o fim do século XVII na Europa, é nas primeiras décadas dos oitocentos que ela será criada no Brasil. É possível dividir a imprensa de mulheres, para Buitoni (1990), em dois segmentos: imprensa feminina e feminista. A primeira abordava “poesias, receitas de bolo, reportagens, figurinos, consultório sentimental, artigos de psicologia, entrevistas, testes, horóscopo, contos, fofocas, maquilagem, plantas de arquitetura, moldes, saúde, educação infantil, [...]” (BUITONI, 1990, p. 8). A segunda, embora também trouxesse tais conteúdos, acrescentava, em meio às

* Para compor este estudo, recorreu-se à versão fac-similar da revista, publicada, em dois volumes, pela Imprensa Oficial do Estado e a Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, no fim do século XX. Dessa forma, nas citações retiradas desse periódico, consta o ano de 1987.

** Acadêmico do curso de Letras – Inglês da UCS. Bolsista de iniciação científica Probioc-Fapergs no projeto “Leitura sob signo do gênero: recepção do texto literário e regionalidade” (LEITORA1). *E-mail*: gbarp@ucs.br

*** Doutora em Letras – Literatura Comparada pela UFRGS. Professora no Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura e no Curso de Letras da UCS. Coordenadora dos projetos de pesquisa “Leitura sob signo do gênero: recepção do texto literário e regionalidade” (LEITORA1) e “Reiluminação de escritos de autoria feminina na revista *A Mensageira*” (MESSAGEIRA). *E-mail*: cezinani@terra.com.br

¹ Vale ressaltar que uma espécie de imprensa clandestina, não oficial, já existia no Brasil antes desses acontecimentos. Alguns textos da época, que circulavam anonimamente, segundo Morel (2008), são narrativas históricas, poemas, escritos sobre agricultura, medicina e botânica, discursos, sermões, relatos de viagem, gramáticas, entre outros.

suas colunas, a reivindicação dos direitos femininos, como ao voto, à profissão, e, principalmente, à educação. Em consonância a isso, o objetivo deste ensaio é investigar como a temática “educação da mulher” está representada numa revista feminista dessa época, *A Mensageira*. A metodologia consiste em pesquisa de revisão bibliográfica, a partir de aportes teóricos dos Estudos de Gênero. Esse campo de estudos conta com uma abordagem teórica interdisciplinar, tendo a identidade de gênero e a representação de gênero como categorias de análise. De acordo com Pilcher e Whelehan (2004), foi impulsionado pelo feminismo dos anos 1960, questionando a exclusão das experiências, identidades e interesses femininos.

A Mensageira, cujo subtítulo é “revista literária dedicada à mulher brasileira”, circulou entre 1897 e 1900. Dirigida por Presciliana Duarte de Almeida, tinha, inicialmente, periodicidade quinzenal, passando a mensal, posteriormente. No editorial “Duas palavras”, a coordenadora do periódico clarifica o seu objetivo:

Estabelecer entre as brasileiras uma *sympathia* espiritual, pela comunhão das mesmas ideias, levando-lhes de quinze em quinze dias, ao remansoso lar, algum pensamento novo – sonho de poeta ou fructo de observação acurada, eis o fim que, modestamente, nos propomos (ALMEIDA, 1987, p. 1).

Seguindo essas considerações, é possível sintetizar o propósito da folha: levar, às mulheres oitocentistas, a literatura e a informação. De fato, suas colunas consistem em contos, crônicas, ensaios, poemas, fragmentos de peças de teatro, necrológios, resenhas críticas, cartas, artigos de informação e notícias, textos sobre cultura. Dentre esses conteúdos, a educação feminina é um dos temas de destaque, principalmente, em artigos reivindicatórios e que relatam conquistas.

Um dos exemplos de textos que tratam da educação feminina na revista é “Ainda um assumpto feminino”, de Pelayo Serrano,² inserido na edição número 9, de 15 de fevereiro de 1898. Nele, o autor aborda a questão da emancipação feminina no País, citando exemplos de mulheres que se dedicaram a profissões na época, como: “doutoras em medicina e cirurgia” – nas palavras do autor –, Anna Machado e Maria Prager; escritoras,

² Pseudônimo do escritor Nelson de Sena.

Presciliana Duarte de Almeida, Maria Clara da Cunha Santos, Elvira Gama, Ignez Sabino e Maria Benedicta Borghman; e outras.³ O artigo prossegue com as seguintes considerações, a respeito da educação feminina: “[...] Todas ellas [são] capazes de, com estudo, methodo, perseverança e inquebrantaveis mostras de virtude, virem muito breve a formar uma falange de batalhadoras sinceras, poderosas e ousadas, tanto nos dominios agrestos da Sciencia, como nas regiões ideaes da Arte” (SERRANO, 1987, p. 132). E, então, conclui com uma de suas ideias: “[...] Fazer da Brasileira um modelo feminino de educação e cultura *espiritual, activa, distincta e forte* [...]”. (SERRANO, 1987, p. 132). Dessa forma, verifica-se que, para Serrano (1987), a instrução tem um papel primordial e possui a finalidade de emancipá-las e prepará-las para trabalhos remunerados, tornando-as modelos no quesito educacional.

Além desse, ressalta-se “A mulher”, de Francisco Barroso, presente no número 14, de 30 de abril de 1898. A coluna inicia de modo surpreendente para o contexto da época: “E’ de grandioso alcance afim de obter-se a grandeza da patria e mesmo a felicidade do genero humano, trabalhar-se á favor da educação da mulher, assim como da sua emancipação, conferindo-se-lhe as mesmas prerrogativas que ao homem são concedidas” (BARROSO, 1987, p. 220). Após esses comentários, o autor reconhece que algumas pessoas, opressoras, não concordam com tais prerrogativas. Ele, então, compara a negligência de tais sujeitos, em relação às mulheres oprimidas, com a de outro momento na História: a dos feitos da Inquisição, que oprimiu, até mesmo, Galileu Galilei, fazendo-o mentir. Entretanto, após isso, comemora: “Na lueta em prol das grandes idéas os *vencidos*, de hoje, serão os vencedores de amanhã” (BARROSO, 1987, p. 221). Além disso, Barroso (1987) celebra o fato de o trabalho de invenção do homem – à época, que criou telégrafo e o telefone – ter iluminado o mundo, mas lamenta que a falta de instrução ainda obscureça a realidade das pessoas. O autor entende, então, que o mundo está progredindo em diversos âmbitos e cita um que em gostaria que isso também acontecesse: a educação das mulheres. Sua concepção sobre o assunto, contudo, não é deveras emancipatória – como fora a de Serrano (1987) –; o autor de “A mulher” prega que “assim preparada, a mulher, atingindo o fim para que lhe destinou a propria natureza, engrandecer-se-hia e engrandeceria a geração que lhe saisse do

³ A grafia dos nomes foi copiada *ipsis litteris* da coluna.

materno serio” (BARROSO, 1987, p. 222). Observa-se que esse último autor vê a educação feminina apenas com a finalidade de instruir os filhos e, a partir disso, mudar a sociedade, porém, não considera adquiri-la para o próprio benefício da mulher, mas para o de outrem.

Portanto, verifica-se que *A Mensageira*, sendo uma revista feminista do século XIX, abordou a questão da educação feminina. No periódico, essa temática, a partir das opiniões de alguns colunistas, se manifesta em duas tendências: uma mais emancipatória e uma mais tradicional. Na primeira, mais feminista, a mulher seria instruída, para garantir uma melhor qualidade de vida para si mesma, com o fim de exercer uma profissão. Na segunda, a mulher seria educada para mudar a sociedade, por meio do ensino aos filhos, que estaria sob a sua responsabilidade. Tal ideia é menos emancipatória, pois não garante a melhora do intelecto feminino para o aproveitamento da própria mulher, mas para o real benefício de outros sujeitos.

Referências

ALMEIDA, Presciliana Duarte de. Duas palavras. *In*: ALMEIDA, Presciliana Duarte de (dir.). **A Mensageira**: revista literária dedicada à mulher brasileira. Edição fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Secretaria de Estado da Cultura, 1987. p. 1-2. v.1.

BARROSO, Francisco. A mulher. *In*: ALMEIDA, Presciliana Duarte de (dir.). **A Mensageira**: revista literária dedicada à mulher brasileira. Edição fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Secretaria de Estado da Cultura, 1987. p. 220-223. v.1.

BUITONI, Dulcília Helena Schroeder. **Imprensa feminina**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

IPANEMA, Cybelle de. A primeira revista brasileira faz 200 anos: as variedades ou ensaios de literatura, da Bahia. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, v. 455, p. 243-250, abr./jun. 2012. Disponível em: <https://ihgb.org.br/revista-eletronica/artigos-455/item/108278-a-primeira-revista-brasileira-faz-200-anos-as-variedades-ou-ensaios-de-literatura-da-bahia.html>. Acesso em: 4 nov. 2019.

MOREL, Marco. Os primeiros passos da palavra impressa. *In*: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tânia Regina de (org.). **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 23-43.

PILCHER, Jane; WHELEHAN, Imelda. **Fifty key concepts in gender studies**. Londres: SAGE Publications, 2004.

SERRANO, Pelayo. Ainda um assumpto feminino. *In*: ALMEIDA, Presciliana Duarte de (dir.). **A Mensageira**: revista literária dedicada à mulher brasileira. Edição fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Secretaria de Estado da Cultura, 1987. p. 129-132. v.1.

***Handpan for peace* – música para paz na Segurança Pública**

Karen A. Netto*
Fernando Schmitz**

Introdução

Handpan for peace é um movimento internacional inspirado nos propósitos das Nações Unidas, que preconiza que o progresso econômico e social de todos os povos advém do fortalecimento da paz universal, a partir de medidas que garantam segurança, justiça social e respeito aos direitos humanos. Para tanto, práticas de tolerância, igualdade, cooperação e desenvolvimento sustentável são imprescindíveis. Com base nesses preceitos, o programa objetiva, através da música, abrir canais de comunicação entre o público e suas emoções e facilitar a resolução de conflitos, a partir de uma experiência compartilhada. Para isso, apresentações musicais com o instrumento melódico *handpan* e atendimentos terapêuticos estão sendo realizadas em diversos contextos, entre eles os que envolvem vulnerabilidade, violência, além de ambientes de saúde e educacionais. Observou-se como resultados dessas práticas benefícios intra e interpessoais. Guiados pela música instrumental, os sujeitos têm a possibilidade de conectar conteúdos internos à realidade externa, minimizando problemas específicos em busca de uma (re)integração de si e ao social. Já no aspecto que diz respeito à interação com o outro, promoveu a convivência entre as pessoas, a diminuição da indiferença, a apropriação de uma construção coletiva pelo grupo e a valorização desses efeitos. Conclui-se com isso que há um grande potencial da música em direção à mudança social, uma vez que como estratégia de geração de inclusão, equidade e oportunidades, ela opera, direta e indiretamente, no modo de pensar e agir das pessoas.

Handpan for peace é um programa interdisciplinar, nas áreas da segurança pública, saúde, cultura e social, que difunde a cultura de paz a partir da música. Ele foi fundado por um grupo de músicos e psicólogos, no

* Graduada em Psicologia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

** Graduado em Administração de Empresas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

ano de 2019, que aspiravam explorar os efeitos da música instrumental do *handpan* no corpo, na mente e no comportamento humano. Sua atuação no Brasil iniciou-se pela cidade de Porto Alegre/RS, com atendimentos a idosos em vulnerabilidade social e quadros demenciais, agressores e vítimas de violência; já na Espanha, na cidade de Barcelona, o atendimento se dá com crianças refugiadas de guerra. O programa se divide em três eixos: cultural (apresentações musicais para o aumento de qualidade de vida e do bem-estar), social (apresentações musicais com rodas de reflexão/grupoterapia para facilitação do diálogo e resolução de conflitos) e saúde (apresentação musical com atendimento psicoterapêutico para minimizar problemas específicos e (re)integrar o indivíduo ao ambiente).

Handpan é um instrumento musical percussivo-melódico feito com duas conchas de aço em uma escala pentatônica. O primeiro instrumento foi inventado na Suíça, no ano de 2001, por Felix Rodhe e Sabina Schärer, com o nome de *Hang Drum Sound Sculpture*, seu ritmo foi inspirado nos antigos instrumentos de percussão (ROHNER; SCHÄRER, 2008). Os sons ressonantes harmônicos produzidos por ele são releituras de instrumentos cerimoniais de culturas remotas, com a intenção de invocar respostas emocionais que possam resultar em estados alterados de consciência (BARON, 2016; CAMPBELL, 2000).

Seu uso na Segurança Pública se deu para preencher uma lacuna entre os sistemas de segurança e saúde. A OMS/Opas (2017) considerou a violência como um problema de saúde pública, uma vez que a saúde atende mais de 1,6 milhões de vítimas diretas da violência e números não mensuráveis de vítimas indiretas de violência. Desse modo, apontou-se a necessidade de olhar para o agressor, através de investigação, prevenção e redução de criminalidade, mas também olhar para a vítima e suas condições de saúde física e mental, promoção de seus direitos, junto à prevenção dos agravos e riscos psicossociais (BUENO, 2016). Segundo Moreira e Branco (2016) as instituições militares ou de segurança ainda vivenciam um tensionamento na execução entre o duplo papel de instituição social ostensiva e instituição promotora de paz social. O projeto *Handpan for peace* aparece nesse entremeio como uma forma de propiciar acolhimento humanizado e bem estar social em ambiente de segurança.

Metodologia

As intervenções foram realizadas, na área da Segurança Pública, na cidade de Porto Alegre, nos seguintes locais: sistema prisional (Instituto Psiquiátrico Forense e Cadeia Pública de Porto Alegre); Departamento Médico Legal, do Instituto de Perícias do Rio Grande do Sul (IGPRS) e Vila Farrapos (Programa Pró-Jovem). Os participantes das ações se dividiram entre: adolescentes em vulnerabilidade social (encaminhados pelo Centro de Referência Especializado em Assistência Social/Creas), agressores custodiados (pacientes psiquiátricos em cumprimento de medida de segurança e apenados) e vítimas diretas e indiretas de violência (cidadãos encaminhados para exame médico-legal e familiares de vítimas fatais antes do reconhecimento). As intervenções com adolescentes e apenados foram pontuais, dentro do eixo social do projeto, enquanto com pacientes psiquiátricos e com vítimas de violência, dentro do eixo de saúde, foram mensais e quinzenais. Com adolescentes e pacientes psiquiátricos a música atuou em uma oficina de pintura, enquanto com apenados e vítimas de violência ela atuou como única arte. Todos os atendimentos foram em conjunto com a psicologia.

Os procedimentos adotados no eixo social foram apresentações musicais acrescidos de grupoterapia no qual se abordava a temática da cultura da paz e não violência, já no eixo de saúde, as apresentações musicais foram acrescidas de atendimentos psicoterapêuticos individuais. As técnicas utilizadas na música foram experiência receptiva e de improvisação e na psicologia as técnicas nas modalidades de grupoterapia (adolescentes e apenados), plantão psicológico (vítimas) e psicoterapia breve (pacientes psiquiátricos). O referencial de análise utilizado englobou a musicoterapia e a psicologia clínica ampliada.

Resultados

Os resultados atingidos, na Segurança Pública, se mostram diferentes com vítimas de violência e com agressores. Em ambos os casos, a música se mostrou como uma importante ferramenta para ampliar a comunicação e colocar os indivíduos em contato com suas emoções. Os sons regressivos genéticos do *handpan*, ao remeterem a batimentos cardíacos, endereçam o sujeito a um momento primitivo do desenvolvimento, possibilitando uma

reparação inconsciente do evento traumático, antes que a linguagem verbal possa operar (BENEZON, 1985).

O contato com os aspectos intrapsíquicos propiciou as vítimas (re)construírem uma linha temporal em sua narrativa, a partir de movimentos para recordar, elaborar e ressignificar a situação traumática. Sob estresse agudo incitado pela lesão física, a música conseguiu diminuir a ansiedade e esbater as defesas que bloqueavam as lembranças do fato danoso. Com isso, além otimizar o tempo de atendimento pericial e qualificar o inquérito policial com o discurso encadeado, um plano de autocuidado singular e acesso à rede de proteção pode ser pensado com a vítima.

Com os agressores, além de abrir um espaço para reflexão e autoconhecimento de suas emoções, proporcionou, a partir do diálogo, um reconhecimento de si e do outro. Ao se defrontar com seus conflitos, eles tiveram a chance de pensar na resolução dos mesmos, dessa vez não como algo imposto, que vem de fora, mas como uma transformação do que estava dentro deles. Dessa forma, abriu-se espaço para uma transição da explicitação da violência para a formação de uma cultura de paz. Nesses indivíduos, também foram mobilizados os aspectos intergrupais, com exercícios de tolerância e cooperação, na direção de um conceito compartilhado de justiça social.

Em ambos os casos, buscou-se ponderar sobre a forma como as pessoas atendidas lidaram com seus problemas no passado, como elas se relacionam com eles no presente e de que forma projetam o cuidado de si, a partir do que viveram, tem vivido e ainda querem viver.

Conclusão

A música tem um importante papel na transformação social, ela chega em locais onde o Estado não tem acesso ou sua atuação não é desejada. Ao diminuir as defesas dos sujeitos, mobiliza seus aspectos intrapsíquicos/individual e intergrupais/coletivo. Ao se desvincular de uma linguagem didática, oportuniza a difusão da cultura de paz e a corresponsabilização de todos nessa nova configuração de sociedade.

A difusão da cultura de paz, em ambientes de segurança, estimula novos modos de pensar e agir sobre o enfrentamento da violência, na medida em que, ao compartilhar aspectos culturais coletivos, sejam eles normas, regras

ou valores sociais, convocam a novas práticas sociais alicerçadas pela intersetoriedade.

Referências

BARON, C. **Can the hang sound-sculpture be used as a therapeutic tool to the influence change?** A heuristic enquiry. Independent scholarship – Therapeutic arts. Postgraduate course of University of Derby. United Kingdom: Derby, 2016.

BENEZON, R. O. **Manual de musicoterapia**. Rio de Janeiro: Enelivros, 1985.

BUENO, L. B.; DUQUEVIS, B. C.; IMBROICE, E. G.; RIBEIRO, F. M. L.; SANTOS, L. M. S.; MATOS, M. **Saúde e segurança pública: desafios em territórios marcados pela violência**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2016.

CAMPBELL, D. **Music: physician for times to come**, 2nd. edn. Wheaton, IL: Theosophical pub. House, 2000.

MOREIRA, L.; BRANCO, A. Processo de socialização e promoção da cultura de paz na perspectiva de policiais militares. **Estudos de Psicologia** (Campinas), Campinas, v. 33, n. 3, p. 553-563, 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **A Carta das Nações Unidas e o Estatuto da Corte Internacional de Justiça**. 1945. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf>.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz**, 1999.

ROHNER, Felix; SCHÄRER, Sabina. **Hang Booklet** [on-line]. 2016. Disponível em: <http://www.hangblog.org/panart-hang-booklet-2008/>.

A relação estabelecida entre a justiça restaurativa e restaurativa no Brasil: caminhos para a pacificação social ou colonização habermasiana?

Laura Prado de Ávila*

Introdução

Guilherme Nucci (2019) conceitua o Direito Penal como sendo “o corpo de normas jurídicas voltado à fixação dos limites do poder punitivo do Estado, instituindo infrações penais e as sanções correspondentes, bem como regras atinentes à sua aplicação”. Esse, no entanto, passou a ser questionado pelo pensamento crítico quanto à sua estrutura lógica e processual por meados dos anos 1960, dando origem a correntes teóricas como o Abolicionismo Penal e a Vitimologia. Ambas as teses influenciaram, posteriormente, o paradigma da Justiça Restaurativa (JR), que emergiu no mundo, a partir do século XXI.

A Justiça Restaurativa se ergue sobre três pilares ou elementos simples: os danos e as consequentes necessidades (de vítimas em primeiro lugar, mas também da comunidade e dos ofensores); as obrigações (do ofensor, mas também da comunidade) que advêm do dano (e que levaram ao dano); e o engajamento daqueles que detêm legítimo interesse no caso e na sua solução (vítimas, ofensores e membros da comunidade) (ZEHR, 2012, p. 36).

Utilizando-se de encontros vítima-ofensor, é possível perceber, sob o olhar de um dos principais teóricos sobre a JR, Howard Zehr, suas divergências com o paradigma retributivo a respeito de seus princípios, como também processualmente:

* Acadêmica do curso de Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bolsista em Iniciação Científica pelo CNPq, nos grupos NID Alter Jus e NEPPPS. Projeto ECCIJ. *E-mail*: lpavila1@ucs.br

Quadro 1 - Comparativo entre o sistema de justiça atual (Justiça Retributiva) e novo método de solução de conflitos (Justiça Restaurativa)

JUSTIÇA RETRIBUTIVA (TRADICIONAL)	JUSTIÇA RESTAURATIVA
Apuração da culpa é central	Solução do problema é central
Imposição da punição é norma	Diálogo e restauração são norma
Protagonistas: Estado e ofensor	Protagonistas: vítima, ofensor e comunidade
Foco no ofensor: ignora-se a vítima	As necessidades da vítima são as centrais
Ofensor é passivo no processo e não tem responsabilidade pela resolução	Ofensor se responsabiliza por seus atos e participa diretamente na resolução
Reação baseada no comportamento pregresso do ofensor	Reação baseada nas consequências dos atos do ofensor
Justiça é avaliada pelo procedimento em si, justiça como regras	Justiça avaliada por seus frutos e resultados, justiça como relacionamentos saudáveis
Valores de competição e individualismo são incentivados	Valores de reciprocidade, empatia e cooperação são incentivados

Fonte: Organizado pela autora a partir de ZEHR, Howard, 2014.

Os estudiosos sobre a JR divergem sobre qual a sua relação com a Justiça Retributiva. Por um lado, autores como Zehr a esboçam como uma alternativa à segunda, o que significaria um problema, visto que, assim como no exemplo estadunidense, a JR no Brasil se ergue sob o escopo do Poder Judiciário. Isso porque, essa instrumentalização que o Judiciário concede à JR, sendo assim possível percebê-la no campo da vigência e efetividade, pode significar uma descaracterização de seu referencial teórico. Além disso, mais profundamente, a JR poderia estar sofrendo, conforme a teoria habermasiana da ação comunicativa, uma colonização por parte dos meios de justiça tradicional, evitando a substituição deste pelo paradigma restaurativo, por meio de seu controle administrativo e sua burocratização judiciária.

O esvaziamento burocrático dos processos de opinião espontâneos e de formação da vontade abrem caminho para a manipulação da lealdade das massas e torna fácil o desatrelamento entre as tomadas de decisão políticas e os contextos de vida concretos e formadores de identidade (HABERMAS, 1987, p. 325).

Por outro lado, no entanto, a JR é tida como uma maneira mais humanista de se lidar com os conflitos, visando à pacificação social. Uma vez que, conforme Nucci (2019), o “cenário das punições tem, na essência, a finalidade de pacificação social”, a JR, por meio de sua perspectiva e suas metodologias, poderia manifestar-se como uma resposta mais adequada a

determinados tipos de conflitos, complementando a Justiça Retributiva para o fim a que convergem.

Objetivo

O objetivo do presente trabalho é entender a JR dentro de seus potenciais e suas fragilidades, por meio do estudo sobre como essa está se desenvolvendo no cenário brasileiro com os programas de implantação. Visto que essa é implementada pelo Poder Judiciário, pretende-se também entender como se dá a relação entre Justiça Restaurativa e Justiça Retributiva nesse âmbito, bem como seus papéis.

Metodologia

Como metodologia foi adotada a coleta e análise de dados, tendo como fonte um relatório do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) publicado em 2018: “Justiça Pesquisa: direitos e garantias fundamentais – Pilotando a Justiça Restaurativa: o papel do Poder Judiciário”. A primeira etapa mapeia os programas no Estado do Rio Grande do Sul, RS.

Resultados e discussões

O Estado do RS, conta com cinco municípios em que foi realizada a pesquisa CNJ. A criação de programas se deu pela aderência ao “Programa Justiça Restaurativa para o século 21”, projeto do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJRS), implementando-os por meio dos Centros Judiciários de Solução de Conflitos e Cidadania (CEJUSCs). Os municípios estudados e suas respectivas unidades jurisdicionais, com programas restaurativos são: 1) Porto Alegre – 2º Juizado da 2ª Vara de Execuções Criminais (VEC) e Presídio Central, Vara de Execuções das Penas e Medidas Alternativas (VEPMA), 1º Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher e o Núcleo do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania; 2) Santa Maria¹ – Vara da Infância e Juventude, Juizado da Paz Doméstica (JPD), Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania (CEJUSC); 3) Caxias do Sul – Vara de

¹ Santa Maria foi o único município em que a JR não se iniciou pelo Poder Judiciário, mas sim pelo Ministério Público (MP) juntamente com as escolas.

Execuções Criminais (VEC), Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania (CEJUSC), Núcleo de Justiça Restaurativa e Comissões de Paz; 4) Lajeado – Vara da Infância e Juventude, e 5) Novo Hamburgo: Juizado da Violência Doméstica contra Mulheres.

A forma como ocorre o procedimento restaurativo, em relação ao processo judicial, depende da discricionariedade do juiz e do caso concreto. Os programas tendem a instituir esses em paralelo ou pós-processualmente, ou seja, quando o processo judicial se encerra. A exceção ocorre no Município de Caxias do Sul, em que o procedimento restaurativo pode ser realizado pré-processualmente, evitando que o caso seja “judicializado”.

Além disso, foram levantadas como mais relevantes potencialidades e fragilidades dentro desses programas os seguintes itens:

Quadro 3 – Potencialidades e fragilidades dos programas de Justiça Restaurativa implementados no estado do Rio Grande do Sul (RS)

POTENCIALIDADES	FRAGILIDADES
Resolução do conflito	Personalidade dos Projetos: vigência e efetividade depende das pessoas na gestão
Empoderamento da vítima	Gestão e monitoramento das informações do programa: sistema rudimentar de registros sobre os atendimentos
Satisfação das necessidades da vítima	Baixa aderência aos pós-círculos
Responsabilização do ofensor por seus atos	Baixos recursos financeiros: provimento dos próprios facilitadores, por vezes, voluntários
Reintegração social e ressocialização do ofensor	
Empoderamento social das comunidades	

Fonte: Organizado pela autora a partir de CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2018

Destaca-se que a JR, pela análise da sua prática, tem suas potencialidades em consonância com seus fins teóricos. As fragilidades ainda podem ser analisadas, a partir do pioneirismo dos programas. Uma possibilidade de melhora estrutural dos programas poderia se dar, a partir de uma estruturação dos sistemas de avaliação, mesmo que ainda de maneira simples, com o fim de mensurar os resultados. Assim, poderiam ser apuradas mais precisamente as falhas e destacadas as conquistas, captando investimentos e até mesmo recursos humanos com exclusividade para o trabalho.

Considerações finais

Partindo do princípio de que o estudo ainda está em desenvolvimento, não seria possível fazer apontamentos concretos acerca de seus recentes resultados, esses que, além disso, precisam ser comparados com a coleta de nível nacional, e analisados a partir do referencial teórico. Entretanto, percebe-se superficialmente que a JR brasileira tem se mostrado uma possibilidade positiva dentro dos limites e contextos em que se encontra, indo ao encontro de seus fins.

Referências

- CARDOSO NETO, Vilobaldo. **Justiça restaurativa no Brasil**: potencialidades e impasses. Rio de Janeiro: Revan, 2018.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Justiça pesquisa**: direitos e garantias fundamentais – Pilotando a Justiça Restaurativa: o papel do Poder Judiciário, 2018.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Seminário justiça restaurativa**: mapeamento dos programas de Justiça Restaurativa, 2019.
- HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action**. Lifeworld and sistem: a critique of functionalist reason. Boston: Beacon Press, 1987. v. 2.
- NUCCI, Guilherme de Souza. **Curso de direito penal**: parte geral: arts. 1º a 120 do Código Penal. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.
- ZEHR, Howard. **Justiça restaurativa**: teoria e prática. Trad. de Tônia Van Acker. São Paulo, SP: Palas Athena, 2012.
- ZEHR, Howard. **Trocando as lentes**: um novo foco sobre o crime e a justiça. Justiça Restaurativa. São Paulo: Palas Athena, 2014.

Ética e direitos humanos: uma reflexão contemporânea sobre a problemática do aborto

Leandro Baptistella Casagrande*

Objetivo

O tema do aborto foi causa de discussões, de defesas e de condenações ao longo de toda a trajetória do pensamento humano. Aristóteles, por exemplo, discutiu sobre a moralidade e a legitimidade do infanticídio e do aborto, no período clássico. O filósofo falou sobre a necessidade de ações eugênicas, para evitar que, na *polis* grega, houvesse um crescimento expressivo de crianças e homens com deformidades. Por esse motivo, via na prática do abortamento uma forma eficaz de solucionar esse malogro. Na opinião de Aristóteles, as más-formações congênicas impediriam a viabilidade natural da vida e somente acarretariam tremendas dores e, até mesmo, a morte dos homens. Por outro lado, a crença segundo a qual o ser humano teria sido criado à imagem e semelhança de Deus, é o que norteava a concepção de que o homem possui dignidade e valor incomensurável, no período Medieval. Se os indivíduos humanos são propriedade divina, então, matar um ser humano traduz-se num ato de usurpação ao direito divino, pois, somente Deus pode decidir quanto tempo o indivíduo poderá viver e quando ele irá padecer. A vida era considerada um dom divino.

A questão do aborto atravessou a História e chegou ao século XXI com toda a força de sua problemática moral. Conforme uma pesquisa realizada pelo *Worldometers*, o aborto foi a causa que mais provocou mortes no mundo em 2018. Os dados são estarrecedores. O número de abortos praticados equivale a verdadeiro genocídio. Até o dia 31 de dezembro do respectivo ano, 41,9 milhões de criancinhas foram mortas antes de nascerem. Observa-se, neste sentido, que o conflito central, presente no debate sobre o aborto, não reside no aspecto da legalidade, mas sim no aspecto moral-antropológico. O caráter legal de uma ação não necessariamente define seu caráter moral e ético, o que deve ocorrer é justamente o contrário. Portanto, uma ação

* Acadêmico do curso de bacharelado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

considerada legal sob o ponto de vista de diversas legislações, como o caso do aborto, pode permanecer imoral sob a análise ética, filosófica ou teológica.

As profundas transformações tecnológicas ocorridas, a partir da metade do século XX, e o espantoso desenvolvimento das ciências biológicas colocam novas e cruciais questões sobre a estrutura radical e comportamental do ser humano. Em decorrência dessas mudanças, autores como Adorno e Horkheimer, em suas análises críticas a respeito do *modus operandi* das sociedades contemporâneas, argumentam que a humanidade vivencia um processo de desumanização constante, pois os fins são substituídos pelos meios e o sistema instrumental- tecnocrata decide aquilo que é bom ou ruim para os indivíduos. Em outras palavras, presencia-se a crise da razão universal em decorrência do advento da razão instrumental. Todavia, o discurso sobre os problemas existências e sobre o sentido das ações humanas no mundo não pode ser orientado pelo direito positivo, pela instrumentalização tecnológica ou pela ciência. Trata-se de uma reflexão que pertence à filosofia. Muitas dúvidas emergem diretamente da tecnociência, mas percebe-se que ela, por si só, não é capaz de responder por que já não são mais questões técnicas, mas sim éticas. Em outras palavras, o objetivo deste trabalho é demonstrar que o problema do aborto, portanto, não pode ser instrumentalizado e, antes de ser de qualquer outro, é um problema de ordem filosófica.

Metodologia

Na perspectiva de uma investigação de cunho bibliográfico, seguindo a abordagem metodológico-analítica, busca-se, no que diz respeito ao método analítico, observar a leitura e a análise rigorosa das obras redigidas por Peter Singer, Judith Jarvis Thomson, Elio Sgreccia, Henrique Cláudio de Limas Vaz e José Roque Junges, acerca do problema do aborto e da questão da humanização do ser humano, enquanto proceso contínuo e inacabado. Esses dois temas abordados pelos distintos autores em questão pertencem, sobretudo, à Bioética e à Antropologia. Os conceitos acima referenciados, sobretudo, encontram-se nas obras: *Ética prática; A defense of abortion; Manual de bioética: Fundamentos e ética biomédica; Antropologia filosófica I e Bioética: perspectivas e desafios*. Trata-se, pois, de mostrar que esses autores dialogam amplamente com o seu tempo, no sentido de argumentar que os problemas existências e da conduta dos seres humanos é tarefa exclusiva da filosofia.

Resultados

Inicialmente, o trabalho visa analisar o aborto do ponto de vista “liberal”. Trata-se de uma investigação e exposição dos argumentos utilizados principalmente por grupos feministas e pela filosofia utilitarista de Peter Singer. As frentes feministas reivindicam o direito da mulher nas decisões sobre seu corpo, sua fecundidade, seus desejos maternais e projetos de vida – diz o forte *slogan* feminista: “o útero é meu e eu é que mando nele”. Ademais, chamam a atenção para o fato de que, numa sociedade de caráter altamente machista, não surpreende a preferência que se pretende dar aos direitos do “não nascido”, em detrimento aos do “nascido”, no caso a mulher. A vida da mulher estaria, simplesmente, sendo posta em segundo plano, pois mais importante é a do feto. Possivelmente, uma das exponentes mais significativas do movimento feminista seja Judith Jarvis Thomson. Para apresentar seu argumento em favor da prática abortiva a filósofa, recorre a uma engenhosa analogia, a qual ficou conhecida como “analogia do violinista inconsciente”.

Peter Singer, por sua vez, vale-se de recursos históricos, lógicos e analógicos para defender o argumento segundo o qual o óvulo, o espermatozoide, o embrião, o feto e, até mesmo, o recém-nascido não são pessoas e que, justamente por este motivo, o aborto pode ser efetivado, sem que haja nenhum ressentimento moral. Singer acusa, principalmente, a moral ocidental cristã e Kant por conceberem a espécie humana como aquela que é detentora das qualidades e dos atributos superiores em detrimento ao restante dos outros animais. Para o filósofo, isso não passa de um argumento malfundamentado que redundava no especismo. Singer é engenhoso em sua argumentação, pois ele comenta que todos os indivíduos humanos são membros da espécie *Homo Sapiens*, porém, nem todos são pessoas. O critério de personalidade adotado pelo pensador australiano é aquele descrito pelo filósofo inglês John Locke. Este afirmava que a autoconsciência e a racionalidade são elementos nucleares que descrevem o que é ser pessoa. Assim, o indivíduo somente será pessoa se possuir tais atributos. Se não for assim, então apenas será um membro da espécie *Homo Sapiens*. Matar uma pessoa, para Singer, é um erro, todavia, exaurir um membro da espécie humana que não é pessoa, não é. Logo, o aborto é admissível, pois nem o feto

e muito menos o embrião tem autoconsciência, senso de temporalidade e racionalidade.

É verídica a afirmação segundo a qual muitas pessoas são adeptas à “posição liberal” no que diz respeito à prática abortiva. Contudo, nem todos os indivíduos são simpatizantes às concepções ideológicas e filosóficas favoráveis ao abortamento. Para os integrantes do movimento pró-vida, o aborto deve ser condenado, pois, este atenta principalmente contra a dignidade e sacralidade da vida humana. Neste sentido, na segunda parte deste trabalho busca-se verificar, minuciosamente, o fenômeno do aborto, a partir do posto de vista comumente nominado “conservador”. Trata-se de uma investigação e explanação dos argumentos utilizados por aqueles que defendem a sacralidade da vida humana, da genética e da biologia humana, da filosofia personalista de Elio Sgreccia e da reflexão filosófico-antropológica contemporânea.

As pessoas, organizações, Igrejas e movimentos que condenam o abortamento falam dos princípios de inviolabilidade, intangibilidade, valor absoluto e sacralidade da vida humana. Entendendo a concepção como o momento inicial da vida da pessoa, os antiabortistas declaram absolutamente imoral a ação de abortar, visto que tal opção constitui a morte de uma criança indefesa, numa situação de total dependência e fragilidade, como é a do embrião. Considerando a vida do homem como sagrada e inviolável, a resposta ao problema do momento inicial da vida humana definirá a postura contra o abortamento. A identificação do *status* do embrião e do recém-concebido é fundamental para que se estabeleça um princípio ético que oriente a discussão acerca da moralidade da prática abortiva. Por intermédio de argumentos filosóficos e biológicos, Sgreccia afirma que o embrião é um projeto-programa que está orientado a um determinado fim, ou seja, é uma entidade pré-pessoal que está destinada a torna-se pessoa e, em hipótese alguma, deveria ser privado de seus direitos e de sua liberdade. Ele constrói-se a si mesmo e é o autor principal de si. Assim, semelhantemente a uma pessoa quando é lesionada e atingida por uma arma de fogo, de modo similar é o aborto: um delito extremamente grave contra a dignidade da pessoa humana.

A antropologia contemporânea, por conseguinte, compreende o homem como um ser de relações, um ser biorrelacional, constituído a partir dos dados físico-biológicos e das relações intersubjetivas que estabelece ao longo

de toda vida, do nascimento até a morte. A antropologia personalista, na perspectiva de Lima Vaz e Junges, oferece uma interpretação do ser humano como pessoa e serve de pano de fundo para qualquer decisão sobre a vida humana. Conforme essa visão, o ser humano é um evento que se autoconstitui. A esse ser único nomina-se de pessoa. O personalismo, entendendo o homem como ser de estrutura e relações, propõe uma ampla compreensão da categoria de pessoa, conceito fundamental para definir a dignidade e valor da vida humana. O ser humano, então, é pensado na tríplice estrutura: corpo, psiquismo e espírito. A pessoa deve ser compreendida na totalidade de sua estrutura. A tarefa primeira e última do homem não é outra senão a de humanizar-se, tornar-se pessoa. O sujeito é convocado a expressar a humanidade da qual participa, de forma estrutural, desde sua concepção. O homem é, portanto, aquele que dispõe da vida como dom e tarefa.

Conclusão

Indubitavelmente, um dos principais desafios da bioética contemporânea é refletir minuciosamente sobre o fenômeno do aborto. Diante de uma sociedade cada vez mais “instrumentalizada” e desprovida de um aparato reflexivo, as Humanidades, em especial a filosofia, encontram, neste contexto, um trabalho árduo a ser desempenhado. O discurso sobre os problemas existenciais e sobre o sentido das ações humanas não pode ser orientado por fundamentos técnicos. Portanto, o fenômeno do aborto, antes de ser uma questão de ordem médica, jurídica ou religiosa, é um problema a ser perscrutado pela filosofia. Embora este problema ainda não tenha encontrado uma solução unânime, faz-se necessária uma reflexão adequada das diferentes posturas que ele adota nas sociedades contemporâneas.

Referências

JUNGES, José Roque. **Bioética: perspectivas e desafios**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

SGRECCIA, Elio. **Manual de bioética: fundamentos e ética biomédica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009. t. I.

SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

THOMSON, Judith Jarvis. A defense of abortion. *In*: SINGER, Peter (org). **Applied ethics**. New York: Oxford University Press, 1987.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

Direitos humanos e cidadania: o cuidado em saúde mental em tempos de tensões civilizatórias

Luciano Luis Amorim Diel*

Introdução

Esse trabalho busca revisar as conexões entre o cuidado em saúde mental e o amadurecimento da noção de direitos humanos, tendo em vista tratar-se de processos que dialogam com condições cotidianas de exclusão, tendo avanços há alguns anos e ameaças de retrocesso em anos mais recentes. Trata-se de uma temática cujos contornos geram tensões no imaginário social e na formulação de políticas públicas e que refletem distintas formas de organizar o cotidiano do cuidado. Em tempos em que retornam aos espaços de visibilidade institucional discursos de segregação e desvalia das diferenças, optou-se por essa temática por ter grande relevância para a qualidade do cuidado e para a condição de cidadania dos homens e das mulheres que convivem com sinais e sintomas ou, mesmo, com diagnósticos de doenças psiquiátricas. O cuidado, nessas condições, requer não apenas a preservação das pessoas, mas a disputa constante dos imaginários que ocupam pensamentos e argumentos políticos daqueles que cercam os usuários e os serviços. O ensaio foi construído a partir da revisão bibliográfica e documental em base de dados digitais.

Direitos humanos e a interface com a saúde mental

A questão relacionada aos Direitos Humanos é hoje algo que gera muita controvérsia em nossos dias atuais, o uso indevido deste conceito desvirtuou algo construído ao longo dos anos, como forma de garantir e assegurar a dignidade do ser humano. De acordo com Bobbio, os direitos humanos podem ser compreendidos por três diferentes conceitos: definição tautológica: estabelecem que direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem. Não indicam qualquer elemento que os caracterize; definição formal: direitos do homem são aqueles que pertencem, ou deveriam pertencer, a todos os homens, ou dos quais nenhum homem pode ser despojado; e definição

* Mestrando em Psicologia da UCS. *E-mail*: lucianodiel@hotmail.com

teleológica: direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana, ou para o desenvolvimento da civilização, etc. (BOBBIO, 1992, p. 17).

Em 1789, surge a Declaração Francesa, Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, esses documento têm grande relevância, na medida em que trazem novos e importantes conceitos à sociedade, tais como: a liberdade, a igualdade de tratamento, e a dignidade da pessoa. Bobbio (1992) nos traz o conceito das quatro gerações dos direitos humanos:

1ª Geração: Direitos Individuais: são os individuais da pessoa humana em face do Estado e se caracterizam por uma prestação negativa, obrigação de não fazer, do Estado. São direitos civis e políticos: vida, liberdade, segurança, propriedade;

2ª Geração: Direitos Coletivos: são os direitos sociais, culturais e econômicos. O Estado é condicionado a uma prestação positiva, obrigação de fazer, em favor da pessoa desprotegida; atividade do Estado voltada para a promoção da justiça social;

3ª Geração: Direitos dos Povos ou os Direitos de Solidariedade: abrangem-se os direitos coletivos, conhecidos como direitos de fraternidade e solidariedade. Ao Estado cumpre velar não por este ou aquele indivíduo, mas pelo conjunto de indivíduos, pela coletividade: da criança e do idoso, de defesa do consumidor, do meio ambiente...

4ª Geração: Direitos de Manipulação Genética: relacionados à biotecnologia e bioengenharia, tratam de questões sobre a vida e a morte.

Para que um ser humano tenha direitos e possa exercê-los, é indispensável que seja reconhecido e tratado como pessoa. Nenhum homem deve ser humilhado ou agredido por outro, ninguém deve ser obrigado a viver em situação de que se envergonhe perante os demais, ou que os outros considerem indigna ou imoral. Na realidade, enfrentamos sérios problemas acerca dos direitos fundamentais, evidenciando que muitos deles não são efetivamente concretizados. Existe uma grande distância, um paradoxo entre o que está escrito nas Declarações e o que há de concreto.

Nas décadas de 60-70, o movimento pela Reforma Psiquiátrica ganha forma no Brasil, e começa a exigir uma transição do modelo hospitalar pela centralidade do cuidado, através de uma rede multidisciplinar de atendimento, buscando a consolidação de uma política assistencial humanizada. Na década

de 90, com o fortalecimento do SUS, com o surgimento dos Núcleos de Atendimento Psicossocial e dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), observa-se uma progressividade do modelo hospitalocêntrico e manicomial, para um modelo embasado num sistema único de saúde, que prime pela universalidade, equidade e integralidade do acesso à saúde.

De modo a consolidar essa ruptura com o modelo manicomial, é promulgada a **Lei n. 10.216/01**, que dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Essa Lei assegura os direitos da pessoa portadora de transtorno mental; desse modo, um tratamento digno e em liberdade passa a ser assegurado por política de Estado.

Marco histórico do modelo assistencial, de cuidado ao portador de sofrimento mental

Na segunda metade do século XX, impulsionada principalmente por Franco Basaglia, psiquiatra italiano, inicia-se uma radical crítica e intensa transformação do saber acerca do tratamento dos transtornos mentais e das instituições psiquiátricas. Esse movimento inicia-se na Itália, mas teve repercussões em todo o mundo e muito particularmente no Brasil. É nesse sentido que se inicia o movimento da Luta Antimanicomial, que nasce profundamente marcada pela ideia de defesa dos direitos humanos e de resgate da cidadania dos portadores de transtornos mentais. Neste contexto, nasce o movimento da Reforma Psiquiátrica que, mais do que denunciar os manicômios como instituições de violências, propõe a construção de uma rede de serviços e estratégias territoriais e comunitárias, profundamente solidárias, inclusivas e libertárias. No Brasil, tal movimento inicia-se no final da década de 70, com a mobilização dos profissionais da saúde mental e dos familiares de pacientes com transtornos mentais. Esse movimento se inscreve no contexto de redemocratização do País e na mobilização político-social que ocorria na época.

Acontecimentos como a intervenção e o fechamento da Clínica Anchieta, em Santos, SP, e a revisão legislativa proposta pelo então Deputado Paulo Delgado, por meio do Projeto de lei n. 3.657, ambos ocorridos em 1989, impulsionam a Reforma Psiquiátrica brasileira. Em 1990, o Brasil torna-se signatário da Declaração de Caracas, que propõe a reestruturação da

assistência psiquiátrica e, em 2001, é aprovada a Lei Federal n.10.216 que dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais, a qual redireciona o modelo assistencial em saúde mental.

Dessa lei origina-se a Política de Saúde Mental, que, basicamente, visa garantir o cuidado ao paciente com transtorno mental em serviços substitutivos aos hospitais psiquiátricos, superando assim a lógica das internações de longa permanência, que tratam o paciente isolando-o do convívio com a família e com a sociedade como um todo.

A Política de Saúde Mental no Brasil tem como objetivo promover a redução programada de leitos psiquiátricos de longa permanência, incentivando que as internações psiquiátricas, quando necessárias, se deem no âmbito dos hospitais gerais e que sejam de curta duração. Além disso, essa política visa à constituição de uma rede de dispositivos diferenciados (serviços substitutivos), que permitam a atenção ao portador de sofrimento mental no seu território, a desinstitucionalização de pacientes de longa permanência em hospitais psiquiátricos e, ainda, ações que permitam a reabilitação psicossocial, por meio da inserção pelo trabalho, da cultura e do lazer.

A Reforma Psiquiátrica propõe a construção de um novo estatuto social para o indivíduo em sofrimento psíquico, que lhe garanta cidadania, respeito a seus direitos e sua individualidade, promovendo sua contratualidade (resgate da capacidade do indivíduo de participar do universo das trocas sociais, de bens, palavras e afetos) e sua cidadania, inclusos aí não só seus direitos como seus deveres como cidadão. A reforma psiquiátrica pretende modificar o sistema de tratamento clínico da doença mental, eliminando, gradualmente, a internação como forma de exclusão social.

O modelo de atenção psicossocial apresenta pontos muito relevantes em sua prática, tais como a interdisciplinaridade, a relação com o usuário e suas implicações subjetivas e socioculturais; o usuário é considerado o participante principal de seu tratamento, o incentivo para que a família e a sociedade assumam a parte de seu compromisso na atenção e no apoio à pessoa em sofrimento psíquico, e a ênfase na reinserção social e a recuperação da cidadania do usuário.

A II Conferência Nacional de Saúde Mental, ocorrida em dezembro de 1992, tinha como proposições gerais a atenção integral territorializada, direitos, e terapêutica cidadã. Nesta época já havia, no país, experiências consolidadas de serviços substitutivos. A saúde mental brasileira passava por

um processo de transformação na teoria, na prática, na parte jurídica e cultural. Um dos pontos do relatório da II CNSM foi a atuação integral e cidadania, cujos princípios do Sistema Único de Saúde foram reafirmados: substitui o modelo hospitalocêntrico por uma rede de serviços diversificada e qualificada (deliberações desta conferência); manter minimamente em hospital; construir coletivamente o saber, entre trabalhadores e população. Entende-se que a “desospitalização” não se refere somente à alta hospitalar, mas em ter as condições necessárias e favoráveis, para que o atendimento ao doente mental tenha qualidade e, acima de tudo, seja feito no momento em que ele necessita.

Neste sentido, a reforma psiquiátrica não deve ser entendida apenas como uma mudança no modelo de atenção, com a substituição dos manicômios por serviços de atenção diária. É, sim, um movimento social de inclusão, de reintegração social e de reconstrução, na busca contínua e permanente de um novo lugar para o doente mental, na sociedade contemporânea. Assim sendo, configura-se em uma nova política, a política de saúde mental, constituída para atender a todas essas mudanças que o movimento de Reforma Psiquiátrica propôs à psiquiatria tradicional.

Considerações finais

A loucura, entendida como uma construção da sociedade remete-nos a refletir acerca de como percebemos os diferentes modos de existir, e como interagimos com eles. Ao longo da História, a exclusão era considerada a melhor e mais adequada forma de tratar os alienados da razão. Agregar e aceitar o louco em nossa sociedade, em nossa vida, aceitando os diferentes modos de existir, de subjetivação, de interação com a realidade que nos cerca, é o pressuposto básico do movimento da Reforma Psiquiátrica.

As mudanças de paradigma assistencial em Saúde Mental, asseguradas pela Lei da Reforma Psiquiátrica, asseguram uma assistência humanizada ao doente mental, colocando-o no centro do processo, dando voz e direito ao ato, à escolha, oportunizando-lhe o protagonismo no seu processo de reinserção social. Todos esses avanços relacionados à desinstitucionalização necessitam de constante monitoramento e vigilância; na tentativa de garantir o melhor caminho para essas pessoas, podemos voltar a um modelo tutelar e alienista.

Deste modo, entendemos que todo o processo sócio-histórico, relacionado ao modo de compreender o transtorno mental e a forma como trabalhamos com isso, deve passar constantemente por processos de avaliação e reavaliação, de modo a não recairmos em processos tutelares manicomiais, os quais foram contidos e remodelados. Num modelo novo e paradigmático, embasado em diferentes conceitos de Direitos Humanos e visando a assegurar a cidadania e o protagonismo do sujeito, a garantia disto ocorre pela manutenção de legislação específica e constante controle social.

Referências

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Campus, 1992.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Nacional de Assistência à Saúde. Portaria n. 224, de 29 de janeiro de 1992. **Diário Oficial da União**. Edição 30 jan. 1992.

BRASIL. **Imprensa Nacional**. Brasília, 1992. p.1168-1170.

BRASIL. **Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Brasília, 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/.

Os jovens como instrumento de preservação do meio ambiente através da adoção de práticas socioambientais na agricultura

Alessandra Antunes Herthal*
Marina Panazzolo**

O problema do estudo está calcado no conhecimento empírico de que a agricultura se desenvolveu tecnologicamente, na busca da produção em grande escala; contudo, quem manuseia com essas tecnologias, no labor agrícola, talvez esteja deixando de avaliar os danos ocasionados ao meio ambiente, quando não são observadas as devidas práticas e medidas, que visem à sustentabilidade socioambiental e, por isso, cada vez mais, não se tem certeza se o meio ambiente estará preparado para atender às futuras gerações.

A busca incansável por um meio ambiente sadio e equilibrado deve estar presente no pensamento e nas ações de cada ser humano, e, para tanto, a sustentabilidade socioambiental deve ser uma preocupação conjunta entre o Poder Público, a iniciativa privada e a sociedade em geral. Falar de desenvolvimento sustentável e socioambiental, atualmente, segundo Silva (2006, p. 134), significa falar de uma integração complexa entre o homem e a natureza, isso porque seus objetivos estão presentes na integração do meio humano ao meio natural, do meio construído ao meio verde, das atividades humanas às atividades naturais, e tudo isso sem esquecer que essa integração deve ser feita por uma única razão: assegurar equilíbrio a cada um desses meios, para que a qualidade de vida não seja diferente dos elementos que a compõem (SILVA, 2006, p. 176). O mesmo autor (p.176) ainda leciona que a

* Aluna não regular do PPG Mestrado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul – UCS. Pós-graduanda em Direito e Processo do Trabalho pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Advogada inscrita na OAB/RS sob o n. 116.197. Integrante do Grupo Pesquisa Metamorfose Jurídica, vinculado ao Centro de Ciências Jurídicas e Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGDir) da Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail* aaerthal@gmail.com

** Aluna não regular do Mestrado em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Especialista em Direito Público pela Escola Superior de Magistratura Federal do RS (Esmafe/RS). Graduada em Direito pelo Centro Universitário da Serra Gaúcha (FSG). Advogada inscrita na OAB/RS sob o n. 97.310. *E-mail*: marinapanazzolo@hotmail.com

concretização desse desenvolvimento implica uma sintonia e, em seguida, uma cooperação entre as diferentes esferas do Poder Público. Esta cooperação deve ser feita considerando a necessária autonomia de que deve gozar o nível local de poder, já que a importância da relação, que deve existir entre as diferentes esferas da administração pública, em nível vertical, é evidente, e, para tanto, é preciso que haja solidariedade entre os indivíduos, entre os territórios e entre as gerações. Por sua vez, Mendes (2019) assevera que “para alcançarmos o desenvolvimento sustentável, a proteção do ambiente tem que ser entendida como parte integrante do processo de desenvolvimento e não pode ser considerada isoladamente”. Nesta senda, conforme doutrina de Rech e Rech (2016, p. 43), não há dúvidas de que somos capazes de utilizar tecnologia para dar novas formas, agregar novos elementos e mais utilidade aos bens potencialmente existentes na natureza, mas também devemos ser capazes de fazer o mesmo ao devolvê-los à natureza de forma correta.

Dentre os objetivos, o trabalho defende que o jovem agricultor pode figurar como instrumento de preservação do meio ambiente para as futuras gerações, se tiver acesso ao conhecimento adequado, visto que os principais canais de comunicação não têm interesse em repassar estes conhecimentos.

Com os devidos esclarecimentos acerca da necessidade e da importância da conservação dos recursos naturais utilizados na agricultura, e, especialmente, com o incentivo, através de políticas públicas, para a adoção de técnicas que sejam socioambientalmente menos agressivas, com o passar dos anos, os recursos ambientais poderão continuar em abundância, além de que uma mudança de comportamento e tratamento com a agricultura também pode se tornar atrativo para a manutenção dos jovens na sucessão familiar, contribuindo, inclusive, para a diminuição do êxodo rural, considerando que os jovens agricultores vislumbrariam uma garantia de trabalho digno, geração de renda, e da própria subsistência humana, visto que, agricultura com recursos naturais abundantes é sinônimo de produção de alimentos e, assim, de manutenção da espécie.

O presente trabalho tem como metodologia o estudo bibliográfico à luz dos principais teóricos e pensadores do direito ambiental, como Paulo Bessa Antunes, Patrick Leff, Paulo Affonso Leme Machado e José Afonso da Silva.

As conclusões parciais são de que não bastaria apenas o Poder Público oferecer mais políticas públicas viáveis de alcançar a sustentabilidade

socioambiental, é também imprescindível a cooperação e o engajamento da população e, especialmente – tratado neste trabalho – da classe de jovens agricultores, justificado pelo sua importância social, cultural e econômica, os quais devem ter a conscientização de práticas inovadoras, que agridam menos o meio ambiente. Afinal, o direito a um meio ambiente equilibrado é um direito constitucional-fundamental e deve ser pensado e garantido tanto para a presente quanto para as futuras gerações.

Dessa forma, contando com solidariedade e mudanças de práticas e comportamentos, estará garantindo-se um meio ambiente sustentável, pois cada vez mais o trabalho agrícola poderá se desenvolver socioambientalmente, e o meio ambiente sadio e equilibrado não será mais utopia, e sim, uma realidade concretizada.

Referências

SILVA, José Antônio Tietzmann E. As perspectivas das cidades sustentáveis: entre a teoria e prática. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo, v. 43, ano 11, p. 134, jul./set. 2006.

MENDES, Marina Ceccato. **Desenvolvimento sustentável**. Disponível em: http://educar.sc.usp.br/biologia/textos/m_a_txt2.html. Acesso em: 6 out. 2019.

RECH, Adir Ubaldó; RECH, Adivandro. **Cidade Sustentável, direito urbanístico e ambiental**: instrumentos de planejamento. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2016.

Cultura de paz, autonomia e trabalho

Nicole Cecatto Fontana Diniz*
Silvana Regina Ampessan Marcon**

Apresentação

A autonomia é uma das principais dimensões do chamado “design do trabalho”. Segundo Parker (2004), o *design* do trabalho representa as condições e as organizações das tarefas presentes no mundo do trabalho, sendo que a autonomia é uma categoria fundamental para a caracterização de como as tarefas estão sendo planejadas e executadas. No caso do Brasil, 1.262 trabalhadores responderam a um questionário, o *Work Design Questionnaire*, no ano de 2018. Os dados foram analisados por Marcon, Kanan, Lucas e Madalozzo (2019), sendo que um conjunto de oito perguntas foi referenciado na percepção de autonomia dos entrevistados.

Este trabalho busca analisar os resultados verificados em 2018 sobre a percepção de autonomia dos trabalhadores e a construção de uma cultura de paz. A hipótese central é que maior percepção de autonomia no planejamento e na realização de tarefas, por parte de trabalhadores, é um dos pilares básicos para a construção de uma cultura de paz.

A construção de uma cultura de paz

O Manifesto 2000 UNESCO (Cultura da Paz), escrito por ganhadores do Prêmio Nobel da Paz, entende que cultura de paz é um conjunto de princípios basilares que, entre outros elementos, está buscando “ouvir para compreender”. No caso específico da relação com a autonomia no mundo do trabalho, o “ouvir” relaciona-se diretamente com uma organização que ouve as pessoas, quando elas estão planejando e realizando tarefas.

A cultura de paz é oposta ao uso de violência, e as organizações que impõem tarefas, sem que os trabalhadores possam opinar, ou participar dos

* Graduada em Psicologia da UCS. Bolsista Iniciação Científica – BIC/UCS – ligada ao projeto Design do Trabalho. *E-mail*: ncfdiniz@ucs.br

** Doutora em Psicologia. Professora no PPG em Psicologia da UCS. *E-mail*: sramarcon@ucs.br

processos de tomada de decisão, é violenta na acepção do “não ouvir”, muito menos tem interesse em compreender.

São frequentes os estudos sobre a cultura de paz no ambiente escolar, como no caso dos presentes na coletânea de Nodari (2015), mas faltam estudos ainda em maior frequência no mundo do trabalho.

Autonomia e cultura de paz

Os resultados verificados na pesquisa brasileira de 2018 revelam que a maioria dos entrevistados tem percepção do que seja autonomia, conforme as oito perguntas constantes na Tabela abaixo.

Tabela 1 – Categoria da autonomia

Itens	Discordo Fortemente	Discordo	Não discordo nem concordo	Concordo	Concordo Fortemente	Total
O meu trabalho possibilita que eu decida sobre quando fazer minhas atividades.	15%	17%	23%	31%	14%	100%
O meu trabalho possibilita que eu decida a ordem em que as tarefas são feitas.	10%	14%	19%	38%	19%	100%
O meu trabalho possibilita que eu planeje como fazer minhas tarefas.	6%	8%	17%	44%	25%	100%
O meu trabalho me dá a oportunidade de usar minha iniciativa pessoal ou julgamento na sua realização.	6%	8%	20%	41%	23%	100%
O meu trabalho me permite tomar muitas decisões por conta própria.	17%	20%	25%	27%	11%	100%
O meu trabalho me proporciona autonomia para tomar decisões.	14%	19%	25%	31%	11%	100%
O meu trabalho me permite tomar decisões sobre os métodos que uso para realizá-lo.	8%	11%	21%	42%	18%	100%
O meu trabalho me dá independência e liberdade de escolher como realizá-lo.	11%	14%	28%	33%	14%	100%
O meu trabalho me dá autonomia para decidir por conta própria como executá-lo.	12%	17%	27%	31%	14%	100%

Fonte: Marcon, Kanan, Lucas e Madalozzo (2019).

A percepção de autonomia não é unânime, mas ela representa uma tendência na cultura organizacional dos entrevistados. Alguns itens, como o da oportunidade de usar a iniciativa pessoal, o da permissão de tomar decisões sobre os métodos e o item da possibilidade de planejamento revelam, em linhas gerais, que predomina uma percepção de autonomia entre os trabalhadores investigados no Brasil.

Considerações finais

A autonomia no planejamento e na realização de tarefas é algo básico para que os princípios da cultura de paz sejam efetivados, especialmente o que se relaciona a “ouvir para compreender”. Se as empresas e organizações aprenderem com esse princípio, elas contribuirão para a consolidação de uma cultura de paz.

Referências

MARCON, Silvana Regina Ampessan *et al.* Work design: características da tarefa na perspectiva de gestores e não gestores. **Rev. Psicol., Organ. Trab.**, Brasília, v. 19, n. 4, p. 809-817, dez. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-66572019000400010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 7 nov. 2019.

NODARI, Paulo (org.) **Cultura de paz, direitos humanos e meio ambiente** [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2015.



ISBN 978-65-5807-032-0

