

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

NATHÁLIA LIPOVETSKY E SILVA

O Dever Jurídico de Distribuição de Riquezas:

Seu fundamento na dignidade humana e a imprescindibilidade para a realização da
justiça universal concreta

BELO HORIZONTE

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

NATHÁLIA LIPOVETSKY E SILVA

O Dever Jurídico de Distribuição de Riquezas:

Seu fundamento na dignidade humana e a imprescindibilidade para a realização da justiça universal concreta

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como um dos requisitos para a obtenção do Grau de Mestre em Direito na Área de Concentração em Filosofia do Direito, elaborada sob a orientação do PROFESSOR DOUTOR JOAQUIM CARLOS SALGADO.

[Pesquisa realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)]

BELO HORIZONTE

2012

S586d Silva, Nathália Lipovetsky e
O dever jurídico de distribuição de riquezas : seu fundamento na dignidade humana e a imprescindibilidade para a realização da justiça universal concreta / Nathália Lipovetsky e Silva .
– 2012.

Orientador: Joaquim Carlos Salgado.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Direitos humanos 3. Justiça
4. Dever – Aspectos jurídicos I. Salgado, Joaquim Carlos II.
Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito
III. Título.

CDU: 340.12

[Folha de avaliação]

Para meus familiares e amigos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar, a Deus, por ter permitido que mais essa etapa fosse vencida;

a meus pais, pelo constante suporte, paciência, compreensão e pela educação que me deram;

a Lyvia e Arthur, meus irmãos sempre prontos para tudo, agradeço pelas incontáveis e inenarráveis vezes em que me ajudaram com este trabalho;

a meu orientador, Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, pela atenção, paciência, cordialidade e respeito; pela disponibilidade permanente e pela generosidade intelectual; pela orientação extremamente cuidadosa; por todas as oportunidades que me proporcionou, sobretudo a dessa rica convivência;

à Prof. Dra. Mariá Brochado, pela relação sempre cordial e sincera, pela orientação no *Paideia* Jurídica, pelos diálogos sempre tão frutíferos, pelo fundamental apoio em todos os momentos na Academia;

ao Cap Gontijo, ao Maj Ferreira, ao Maj Robespierre, ao Ten Cel Juderci e ao Cel Teixeira, agradeço pelo apoio, pela confiança e pelo valor atribuído à Academia;

aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, agradeço pelo intercâmbio de idéias e pelas inúmeras colaborações diretas ou indiretas para meu crescimento pessoal e acadêmico;

a Felipe Bampirra, agradeço pelo incentivo, apoio, inspiração, diálogo, sugestões e revisões, fundamentais para a finalização deste trabalho.

RESUMO

A dignidade humana, enquanto característica exclusiva da pessoa humana e que a torna titular de direitos humanos, é um conceito que foi sendo gradativamente construído na história e que hoje é fundamento e fim para a realização da justiça. A partir da investigação acerca do conceito de dignidade humana e seus desdobramentos na dialética do reconhecimento, afirma-se, com base em dados divulgados pela Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os atuais índices de distribuição da riqueza universal, que a realização da justiça no plano universal concreto não se dá em níveis satisfatórios e que esse quadro requer mudanças substanciais e urgentes para atender às necessidades humanas, à luz da idéia de justiça no mundo contemporâneo. O caminho para que essas mudanças ocorram já se encontra traçado, a partir da criação da ONU em 1945, ao se considerar a juridicidade e, portanto, a exigibilidade, dos direitos declarados na Carta Internacional de Direitos Humanos, cuja realização passa, necessariamente, pela melhor distribuição da riqueza universal. A relação entre justiça e eficiência econômica, na prática, se presta a justificar a continuidade de desigualdades em todo o globo. A dignidade humana é o fundamento para o dever de se distribuir a riqueza e a consubstanciação desse dever em direitos efetivamente realizados para todos é absolutamente imprescindível para que a justiça universal se realize no plano concreto.

ABSTRACT

Human dignity, this exclusive quality of the human person that accredits one as a holder of human rights, is a concept that has been being gradually built in history and that nowadays is the foundation and the purpose to the fulfillment of justice. From the investigation on the concept of human dignity and its unfolding into the dialectic of recognition can be stated, according to the data released by the United Nations Organization about the current levels of wealth distribution, that the realization of justice in the concrete universal level does not take place in satisfactory standards and that this picture requires urgent and substantial changes to answer to human needs, from the perspective of the idea of justice in the contemporary world. The path to accomplish that has been set since the creation of the United Nations in 1945, regarding the juridicity, and, therefore, the exigibility, of the rights declared in the International Bill of Human Rights, which realization can only be through the better distribution of the universal wealth. The relation between justice and economic efficiency actually enables and justifies the continuity of inequalities around the globe. Human dignity is the foundation to the duty of distributing the wealth and the substantiation of this duty into rights effectively fulfilled to all is absolutely indispensable to the realization of universal concrete justice.

SUMÁRIO

1 Introdução	p. 1
2 Sobre a concepção de homem e a dignidade humana	p. 3
2.1 Cristianismo e Individualidade	p. 6
2.2 Liberdade e Valor Trabalho	p. 37
3 A distribuição da riqueza universal e a Carta Internacional dos Direitos Humanos	p. 73
3.1 A idéia de justiça no mundo contemporâneo e o panorama da distribuição da riqueza segundo a ONU.....	p. 75
3.2 A juridicidade da Carta Internacional dos Direitos Humanos	p. 100
4 Conclusão	p. 117
5 Referências Bibliográficas	p. 119

1 INTRODUÇÃO

Este é um trabalho de investigação jurídico-filosófica a respeito do dever jurídico de distribuição de riquezas, com fundamentação histórico-filosófica no conceito de dignidade humana.

O que se pretende é demonstrar a existência de tal dever no plano internacional, entre Estados, portanto, a partir dos preceitos da obra *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, de JOAQUIM CARLOS SALGADO.

Para tais propósitos, será percorrido o caminho histórico de formação do conceito de dignidade humana, desde suas raízes na Idade Média até sua fundamentação teórica em IMMANUEL KANT e a realização do universal concreto no indivíduo pensado por HEGEL como dialética do reconhecimento.

O retorno à elaboração, no tempo, do conceito de dignidade humana se presta exatamente a apontar a historicidade daquilo que se afirma, aqui, ser o fundamento para a necessidade de se distribuir a riqueza com mais igualdade. A dignidade humana, enquanto característica exclusiva da pessoa humana e que a torna titular de direitos humanos, é um conceito que foi sendo gradativamente construído na história e que hoje é fundamento e fim para a realização da justiça.

A dignidade humana é um tema muito explorado atualmente e que, muitas vezes, recebe um tratamento incompatível com sua magnitude, sendo freqüentemente alvo de articulações meramente panfletárias e sem qualquer fundamentação científica ou filosófica, o que justifica, também, a escolha de se dispensar especial atenção ao tema no desenvolvimento do trabalho.

A partir da investigação acerca do conceito de dignidade humana e seus desdobramentos, se seguirá uma análise, com base em dados divulgados pela Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os atuais

índices de distribuição da riqueza universal. Essa análise tem por finalidade demonstrar, ao ser confrontada com a idéia de justiça no mundo contemporâneo, que a realização da justiça no plano universal concreto não se dá em níveis satisfatórios e que esse quadro requer mudanças substanciais e urgentes para atender às necessidades humanas.

O que se pretende afirmar ao final deste trabalho é que o caminho para que essas mudanças ocorram já se encontra traçado, a partir da criação da ONU em 1945, ao se considerar a juridicidade e, portanto, a exigibilidade, dos direitos declarados nos documentos internacionais sobre direitos humanos, cuja realização passa, necessariamente, pela melhor distribuição da riqueza universal.

2 SOBRE A CONCEPÇÃO DE HOMEM E A DIGNIDADE HUMANA

O presente capítulo traz uma abordagem do conceito de dignidade humana, com especial atenção para sua elaboração ao longo de duas Eras na História: a Idade Média e a Idade Moderna. Trata-se de um apanhado temático ao longo desses períodos, sem pretensões de se realizar um relato de caráter historiográfico, uma vez que o objetivo geral do trabalho é demonstrar que o conceito de dignidade humana aponta para um dever de distribuição da riqueza universal desde suas raízes medievais até sua elaboração Moderna, e que deve ser o seu fundamento na contemporaneidade.

A concepção de homem será analisada não sob a ótica da Antropologia, mas sob a ótica da Filosofia e, inevitavelmente, recuperando posições teológicas, por se tratar da Idade Média. A predominância do cristianismo como base do pensamento medieval contribuiu umbilicalmente para que a concepção de homem se deslocasse, num processo que durou muitos séculos, da idéia de um ser que encontra seu valor na vida da *polis* para a idéia de um ser dotado de valor próprio e que não pode nunca ser meio, mas sempre um fim em si mesmo¹.

Para desenvolver essas propostas, num primeiro momento, será analisada a relevância do advento do cristianismo como o início do processo gradual de valorização do homem como indivíduo através de sua influência sobre a filosofia medieval, que foi fortemente marcada por traços cristãos que, por sua vez, foram determinantes não apenas para a filosofia, mas também para os rumos da cultura ocidental. Em seguida, com o intuito de delinear esse homem concebido pelo cristianismo e pela filosofia cristã, serão abordados temas como a vontade, o livre arbítrio e o intelecto humano, sobretudo com apoio na obra de TOMÁS DE AQUINO, que não apenas estabelece fundamentos para a elaboração do conceito de

¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

dignidade humana ao postular o homem como um indivíduo feito à imagem e semelhança de Deus, como preconiza um humanismo social e político arrebatadoramente à frente de seu tempo.

Num segundo momento, a dignidade humana será analisada na Idade Moderna através da conceituação de liberdade realizada por IMMANUEL KANT, que postulou suas teorias com fundamentos unicamente racionais, sem apoiar-se no divino ou na natureza. Desvinculando-se da obrigação de alienar-se no divino, o homem na Idade Moderna pôde entender a humanidade (tanto como característica de cada um enquanto ser humano quanto como universo de seres humanos) como algo único e de valor inquantificável.

Será analisada, em seguida, a dialética do reconhecimento e a conceituação do trabalho como valor realizada por G. W. F. HEGEL, uma vez que é apenas com o reconhecimento que ocorre a confirmação da dignidade de um sujeito no outro e é com a adição do valor trabalho ao binômio igualdade-liberdade² de KANT que o homem, que já é racional *em si*, pode *fazer-se* racional, ou seja, alcançar a vontade livre.

O pensamento de HEGEL marca um momento de transição da Modernidade para a Contemporaneidade, tendo em vista que a Revolução Francesa, tradicional marco dessa transição, é um tema central na filosofia hegeliana. E é exatamente com a obra de HEGEL que será feita a passagem, neste trabalho, do conceito de dignidade humana, que ora analisamos, para a idéia de justiça no mundo contemporâneo como pensada por SALGADO, ponto de chegada da discussão aqui empreendida.

Desnecessário pretender postular, em sede de dissertação, um conceito para a dignidade humana, principalmente face à existência de tantos trabalhos de excelência sobre o tema. Adotar-se-á, portanto, o conceito segundo o qual:

² SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

Entende-se a dignidade humana como uma expressão tipicamente moderna que exprime o valor inquantificável do ser humano, a sua natureza de fim em si mesmo, natureza que, por sua vez, exige um tratamento compatível com o seu valor, que será posterior e gradativamente garantido e efetivado através de direitos que, justamente por tutelarem o homem em sua dignidade, recebem o nome de fundamentais. A dignidade humana permite uma visão absolutamente universal do homem, prescindindo de qualquer outra qualificação, como raça, religião ou atuação político-social.³

³ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 13-4.

2.1 Cristianismo e Individualidade

O conceito de dignidade humana é tipicamente Moderno e não deve ser buscado em outros momentos históricos, o que constituiria uma questionável leitura de um período anterior com olhos de atualidade, como entende KARINE SALGADO⁴. No entanto, o retorno à Idade Média para compreensão deste conceito se mostra necessário porque neste momento histórico se iniciou um processo gradativo de valorização do homem que, na Modernidade, resultou no conceito de dignidade humana. Foi a cultura medieval que contribuiu decisivamente para a formação da essência daquilo que veio, na Modernidade, a ser o conceito de dignidade humana.⁵

Segundo ALARCÓN e FAITANIN

O pensamento ocidental se nutre de raízes diversas: Grécia e Roma, Israel e o Cristianismo, a herança germânica e a árabe. Somente na Idade Média se associam esses diversos elementos, que se cristalizam em uma só cultura europeia – a qual logo seria também americana.

O pensamento moderno e contemporâneo não substituiu essa unidade cultural medieval, que perdura em nossa história da mesma forma como a personalidade de um homem se manifesta ao longo de sua biografia.⁶

O que a Idade Média ofereceu de mais importante para o conceito de dignidade humana foi o florescimento do Cristianismo, que se afirmou como um divisor de águas para a cultura ocidental por possibilitar uma série de novos questionamentos e construções filosóficas ao tornar, de seu surgimento em diante, impossível que se ignorasse a relação entre fé e razão.⁷ MARITAIN destaca a importância do cristianismo para a filosofia ocidental: “a verdade é

⁴ SALGADO, Karine. *A Filosofia...*, cit., p. 14.

⁵ SALGADO, Karine. *A Filosofia...*, cit., p. 10.

⁶ ALARCÓN, Enrique; FAITANIN, Paulo S. Caminhos da historiografia tomista. In: ALARCÓN, Enrique. *Atualidade do tomismo*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2008, p. XI.

⁷ SALGADO, Karine. *A Filosofia...*, cit., p. 15.

que a filosofia ocidental jamais se redimiou do cristianismo: onde ele não a ajudou a se edificar, ele foi uma pedra de escândalo”⁸.

Para que seja possível compreender o impacto que o surgimento do cristianismo teve na sociedade em que se estabeleceu, é preciso fazer uma breve análise dos períodos anteriores, para delimitar o papel da filosofia e da religião na vida dessa população que acabou por aceitar o Cristo.

As duas principais mensagens da filosofia grega são a de que o mundo é uma ordem, um cosmos; e de que o homem deve aceitar a morte (a não imortalidade) para ocupar o lugar que lhe cabe no mundo. Da *Teogonia*⁹ de HESÍODO, apreende-se que o mundo é uma ordem harmoniosa, bela e justa, que deve ser modelo de conduta para os homens. Esse modelo é algo divino, um *theion*, pois nessa ordem há algo que ultrapassa os homens, é um mundo *descoberto* e não *inventado* pelos homens. Na *Odisseia*¹⁰ de HOMERO, a lição é que o sentido da vida humana não é e não deve ser a busca da imortalidade. O

⁸ MARITAIN, Jacques. *De la philosophie chrétienne*. Rio de Janeiro : Atlântica Editora, 1945, p. 44. No original : « À vrai dire la philosophie occidentale ne s'est jamais délivrée du christianisme : là où il n'a pas aidé la philosophie à s'édifier, il a été pour elle une pierre de scandale. »

⁹ “Segundo Timothy Ganz (1993), o poeta pretendia contrastar a "desordem" do cosmo durante o domínio dos deuses primordiais e dos titãs, com a "ordem" cósmica que imperava em seus dias, determinada por Zeus e pelos demais deuses olímpicos. Segundo a cronologia hesiódica, os deuses olímpicos pertenciam à 3ª geração e eram governados por Zeus, cuja história se desenvolve em boa parte do poema. Hesíodo, no entanto, vai além da simples enumeração e habilmente entremeia a árida sucessão de deuses e deusas com raros, curtos mas elucidativos trechos dos antigos mitos. (...)A história de Zeus, filho de Crono, e como conseguiu destronar o pai é contada nos versos 453-506. A lenda de Prometeu, filho de Jápeto, e a criação da primeira mulher são relatadas nos versos 507-616. Nos versos 617-721 é descrita a *titanomaquia*, luta entre Zeus e os *titãs* pelo domínio do mundo. Auxiliado, entre outros, por seus irmãos Hades e Posídon, pelos *ciclopes* e pelos *hecatônquiros*, Zeus vence os *titãs* e os prende no Tártaro, descrito juntamente com o mundo subterrâneo nos versos 722-819. Vencidos os *titãs*, Zeus teve ainda de enfrentar e vencer o monstruoso Tífon, filho de Gaia e Tártaro (820-880), mas logo depois consegue se tornar o soberano supremo dos deuses.” RIBEIRO JR., W.A. *Teogonia, de Hesíodo*. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. Disponível em < www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0085 >. Consultado em 19 de dez de 2011.

¹⁰ A Odisséia data provavelmente do século VIII a.C., quando os gregos, depois de um longo período sem dispor de um sistema de escrita, adotaram o alfabeto fenício. A Odisséia compõe-se de 24 cantos em verso hexâmetro (seis sílabas), e a ação se inicia dez anos depois da guerra de Tróia, em que Ulisses lutara ao lado dos gregos. O poema estrutura-se em quatro partes: na primeira (cantos I a IV), intitulada "Assembléia dos deuses", Atena vai a Ítaca animar Telêmaco, filho de Ulisses, na luta contra os pretendentes à mão de Penélope, sua mãe, que decide enviá-lo a Pilos e a Esparta em busca do pai. O herói porém encontra-se na ilha de Ogígia, prisioneiro da deusa Calipso. Na segunda parte, "Nova assembléia dos deuses", Calipso liberta Ulisses, por ordem de Zeus, que atendeu aos pedidos de Atena e enviou Hermes com a missão de comunicar a ordem. Livre do jugo de Calipso, que durou sete anos, Ulisses constrói uma jangada e parte, mas uma tempestade desencadeada por Posêidon lança-o na ilha dos feaces (canto V), onde é descoberto por Nausícaa, filha do rei Alcínoo. Disponível em < <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/mitologia-grega/odisseia.php> >. Consulta em 26 de dezembro de 2011.

sentido da vida está na busca da harmonia, da concordância de si com a ordem cósmica justa garantida por Zeus.¹¹

O cristianismo rompe com essas mensagens em três pontos fundamentais: a *theoria*, a moral e a doutrina da salvação (ou da sabedoria). Toda a filosofia se organiza em torno de três grandes interrogações: com o que se parece o mundo enquanto espaço de jogo da existência humana? (*theoria*); quais são as regras do jogo? (moral); qual é a finalidade do jogo? (sabedoria ou salvação).¹²

A morte (ou seja, a finitude) está no cerne da mitologia grega. E a mortalidade, por outro lado, é a característica mais imediata dos humanos. Essas idéias serão retomadas pelo estoicismo sob o ponto de vista da razão. Os estóicos estabelecem uma equivalência crucial entre *cosmos*, *theion* e *logos*: o *cosmos* é um *theion* porque esse mundo é magnífico, belo e justo e não foi inventado por nós, humanos, mas nos é, antes, exterior, superior e transcendente; e o *cosmos*, que é um *theion*, é também um *logos*, porque o mundo é lógico, é racional, é compreensível pela razão humana, acessível à inteligência humana porque é perfeitamente organizado. A ordem cósmica é ao mesmo tempo divina e racional.¹³

A *theoria* busca uma contemplação da ordem cósmica divina, serve para encontrarmos nosso justo lugar natural na ordem do mundo, lugar natural porque para os estóicos justiça e bem são o estar no seu lugar, estar ajustado à ordem do mundo desvendada pela *theoria*. Essa será também a fórmula do direito romano: dar a cada um o que é seu direito, pôr cada um em seu lugar e lhe dar a sua parte.¹⁴

Os gregos enfrentam a morte de três formas: através da descendência, que não diminui, mas até aumenta o medo da morte, que passa a não ser

¹¹ FERRY, Luc; JEPHARGNON, Lucien. *A tentação do cristianismo*. Trad. Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011, p. 41-52.

¹² FERRY; JEPHARGNON. *A tentação..., cit.*, p. 53.

¹³ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação..., cit.*, p. 55-9.

¹⁴ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação..., cit.*, p. 59-60.

apenas a própria morte, mas também a dos descendentes; através do heroísmo, do tornar-se objeto de um livro, o que não impede ninguém de morrer; e através da filosofia, de modo que só o sábio vai triunfar sobre a morte. É necessário tornar-se, tanto quanto possível, imortal, segundo ARISTÓTELES.¹⁵

Quando o sábio se ajusta à ordem cósmica, encontrou seu lugar natural, ele se torna um átomo do cosmos, um fragmento de eternidade, e a morte já não é quase nada para ele, apenas uma mudança de estado, uma fusão no cosmos. Essa idéia se conjuga com a idéia também estóica de que os dois grandes males que pesam sobre a existência humana são o passado e o futuro, pois o excesso em pensar o futuro ou lamentar o passado nos impede de viver o presente.¹⁶

Com o advento do cristianismo, opera-se uma revolução na *theoria*: o *theion* que é um *cosmos* vai se encerrar numa pessoa humana, no homem-Deus. Dizer que “no princípio era o *logos*” é estóico, mas dizer que “o *logos* fez-se carne” é absurdo para os estóicos. O *logos* se encarnar é um escândalo para os estóicos porque o divino é a estrutura do mundo inteiro, é a harmonia; a ordem cósmica que é divina, não é este ou aquele indivíduo.¹⁷

A hipótese da encarnação leva a uma ruptura no modo de se captar o divino, que deixa de ser através da razão para se operar através da fé. O problema não é mais se o divino é um objeto racional que pode ser compreendido e sim se se confia no Cristo e em sua mensagem. A razão não é mais o modo de apreensão privilegiado do divino, ou seja, do essencial. Faz-se então, uma crítica à arrogância dos filósofos de sustentar que se salvam por si mesmos, o que dará lugar à humildade cristã, tanto do crente quanto do Cristo.¹⁸

¹⁵ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 61-3.

¹⁶ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 63-5.

¹⁷ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 68-70.

¹⁸ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 70-4.

A razão passa a ter uso hermenêutico, pois o Cristo fala por parábolas: todos compreendem *alguma coisa*, mas ninguém compreende tudo, não numa primeira leitura. A razão passa a ter a função de compreender a natureza como criação divina e que carrega em si traços do Criador, tarefa realizada principalmente por TOMÁS DE AQUINO.¹⁹

Opera-se, também, uma revolução ética com a chegada do cristianismo: ocorre uma ruptura com a visão aristocrática de ordem justa que caracteriza o universo grego (estrutura natural em que há “bons” e “maus” e a dignidade se confunde com talentos naturais). Excelente ilustração dessa nova ordem é a parábola dos talentos²⁰, que traz o ensinamento de que o valor moral não depende de dons naturais e sim do uso que se faz deles, ou seja, não da natureza, mas da liberdade.²¹

Os dons ou talentos serão abordados por KANT, que afirma que dons naturais não são moralmente bons em si mesmos, tanto que podem ser postos a serviço do bem ou do mal, e que moral é apenas a vontade que lhes haja de fazer uso.²² A secularização da parábola dos talentos funda as primeiras morais leigas, que impregnaram todo o direito republicano: a valorização do trabalho,

¹⁹ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 75-6.

A partir da virada cristã, pode-se apontar, ainda, que a filosofia se torna escolástica, reduzindo-se à análise histórico-crítica de noções e deixando de ser uma arte de viver. FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 77-8.

²⁰ “Será também como um homem que, tendo de viajar, reuniu seus servos e lhes confiou seus bens. A um deu cinco talentos; a outro, dois; e a outro, um, segundo a capacidade de cada um. Depois partiu. Logo em seguida, o que recebeu cinco talentos negociou com eles; fê-los produzir, e ganhou outros cinco. Do mesmo modo, o que recebeu dois, ganhou outros dois. Mas, o que recebeu apenas um, foi cavar a terra e escondeu o dinheiro do seu senhor. Muito tempo depois, o senhor daqueles servos voltou e pediu-lhes contas. O que recebeu cinco talentos, aproximou-se e apresentou outros cinco: “Senhor, disse-lhe, confiaste-me cinco talentos; eis aqui outros cinco que ganhei.” Disse-lhe seu senhor: “Muito bem, servo bom e fiel; já que foste fiel no pouco, eu te confiarei muito. Vem regozijar-te com teu senhor.” O que recebeu dois talentos, adiantou-se também e disse: “Senhor, confiaste-me dois talentos; eis aqui os dois outros que lucrei.” Disse-lhe o senhor: “Muito bem, servo bom e fiel; já que foste fiel no pouco, eu te confiarei muito. Vem regozijar-te com teu senhor.” “Veio, por fim, o que recebeu só um talento:” “Senhor, disse-lhe, sabia que és um homem duro, que colhes onde não semeaste, recolhes onde não espalhaste. Por isso, tive medo e fui esconder teu talento na terra. Eis aqui, toma o que te pertence.” Respondeu-lhe o seu senhor: “Servo mau e preguiçoso! Sabias que colho onde não semei e que recolho onde não espalhei. Devias, pois, levar o meu dinheiro ao banco e, à minha volta, eu receberia com juros o que é meu. Tirai-lhe este talento e dai-o ao que tem dez. Dar-se-á ao que tem e terá em abundância. Mas ao que não tem, tirar-se-á mesmo aquilo que julga ter.” Mt 25, 14-29.

²¹ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 83-4.

²² KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 22.

pois a virtude está no uso que se faz dos dons e é no trabalho que nos humanizamos.²³

Opera-se, ainda, uma revolução soteriológica: a salvação se torna uma promessa feita por um ser consciente e singular, um engajamento de uma pessoa em relação às outras: Cristo promete não uma sobrevida sob a forma de um fragmento do cosmos, mas garante que pela fé cada ser humano será salvo individualmente, preservando sua identidade, e essa é a sedução e a tentação que o cristianismo exerceu sobre os espíritos daquele povo.²⁴

A religiosidade em Roma era ampla, uma cidade aberta e cheia de divindades, que eram “importadas” também da Grécia, do Egito e do Oriente. Roma era um “mosaico de religiões”. Em Roma buscava-se explicação para tudo: a vida, a morte, a política, o após a morte... A população buscava ter boas relações com todos os deuses, pois cada deus se ocupava de uma especificidade. O que o romano mais deseja receber dos deuses é tranqüilidade na vida social²⁵ e o sucesso na guerra.

Em Roma é a filosofia que se apresenta como socorro metafísico, que oferece algo que a religião não oferecia. Mas a filosofia só interessava a um reduzido grupo letrado. O povo parecia ansiar por uma presença que se contrapusesse à ausência, ao vazio. Ansiava por um Deus que fosse sensível ao coração.²⁶

O apóstolo PAULO, falando aos homens em Atenas, observou essa lacuna metafísica:

Paulo, em pé no meio do Areópago, disse: “Homens de Atenas, em tudo vos vejo muitíssimo religiosos. Percorrendo a cidade e considerando os monumentos do vosso culto, encontrei também um altar com esta inscrição: *A um Deus desconhecido*. O que adorais sem o conhecer, eu vo-lo anuncio!”²⁷

²³ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 84-5.

²⁴ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., 87-91.

²⁵ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 15-17.

²⁶ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 24-9.

²⁷ At 17, 22-23.

Entre os cristãos parecia haver uma presença que só eles sentiam, que era inspiração para seu comportamento, que os acompanhava todos os dias, para além da morte e pela eternidade. Os cristãos tinham um Deus que se importava com um ser humano, individualmente, e cada vida recebia um significado eterno num plano cósmico, dando forma à idéia de liberdade e de um amor sem fronteiras. Não se tratava mais de cumprir ritos ou sacrifícios, mas de fazer sacrifícios pessoais, como o Cristo fez para salvar a humanidade: era preciso oferecer-se ao Deus. Surge uma fascinante e inesperada valorização do ser humano e um inédito pensamento do amor.²⁸ Os gregos, portanto, possibilitaram que o valor individual humano fosse reconhecido pelo cristianismo, não apenas por não o terem negado, mas também por terem aberto o caminho aos estóicos e até mesmo aos epicuristas para a construção desse reconhecimento.²⁹

Um dos motivos que se pode apontar para o pensamento cristão se estabelecer com sucesso é ter preenchido os vazios deixados pela insuficiência da filosofia grega em responder a questão da salvação. A promessa cristã de salvação é muito superior à promessa da salvação filosófica, o que fez o cristianismo prosperar, exercendo uma tentação sobre os corações e não sobre as mentes.³⁰

A filosofia produzida na Idade Média é uma filosofia cristã por excelência, ainda que não se possa afirmar que o seja de modo exclusivo. O espírito da filosofia medieval é o espírito cristão, que, introduzido na tradição grega, assumiu-a e modificou-a de dentro para fora, produzindo como resultado uma visão de mundo especificamente cristã, determinante para a cultura ocidental.³¹ Apesar do esforço de filósofos como ALBERTO MAGNO em praticar a ciência pura a partir do aristotelismo, retomando contato com a natureza, foi o problema religioso que dominou o pensamento naquele

²⁸ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 30-2.

²⁹ GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 254.

³⁰ FERRY; JEPHARGNON. *A tentação...*, cit., p. 97.

³¹ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 2.

período, concentrando, nas palavras de ÉTIENNE GILSON, “o melhor da energia intelectual disponível”³² de então.

O pensamento cristão teve papel de absoluta importância e necessidade para que a Modernidade fosse o que foi, alterando o curso da história da filosofia ao abrir à razão humana, através da fé, perspectivas ainda inexploradas. Questiona ÉTIENNE GILSON:

quem ousará sustentar que a filosofia moderna seria exatamente o que ela foi, de Descartes a Kant, se não tivessem existido as ‘filosofias cristãs’ interpostas entre o fim da época helenística e o início da era moderna? Em outras palavras, a Idade Média talvez não tenha sido, do ponto de vista filosófico, tão estéril como se diz, e talvez seja à influência preponderante exercida pelo cristianismo no decurso desse período que a filosofia moderna deva alguns dos princípios diretores em que se inspirou.³³

A idéia de liberdade³⁴, que será tão cara à Modernidade, embora não tenha sido inventada pelo cristianismo, foi por ele assumida e teve sua importância ressaltada, apoiando-se no argumento de que o homem é um ser dotado de racionalidade e de vontade, características que lhe permitem exercer a responsabilidade (atribuída por Deus) de escolher (única escolha possível) qual será seu fim último: felicidade ou miséria eterna. A liberdade é, no cristianismo, a ausência absoluta de constrangimento da lei divina sobre a vontade humana.³⁵

O ato da vontade é sempre livre por nascer do querer, pois a vontade sempre pode querer ou não querer, é dona de si mesma e impermeável a

³² GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 653.

³³ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 17.

³⁴ A palavra pode apontar para diferentes significados, que se comunicam uns com os outros. A distinção essencial, trazida por MARITAIN, se faz em duas principais linhas: uma que concebe a liberdade como ausência de coação (liberdade de espontaneidade), e outra que concebe a liberdade como ausência de necessitação (liberdade de escolha), ou seja, como livre arbítrio, como ato originado sem nenhuma determinação exterior. Dentre esses dois casos, à filosofia interessa mais fortemente pensar a liberdade de escolha, a cujo sujeito se colocam os problemas mais áridos. Já para o homem, a liberdade de espontaneidade interessa mais, tanto por saber-se o homem dotado de livre arbítrio quanto por ser a liberdade de espontaneidade uma difícil e constantemente ameaçada conquista humana ao longo da história. MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas D'Aquin – Essais de Métaphysique et de Morale*. Paris : Paul Hartmann Éditeur, 1947, p. 189-190.

³⁵ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 367-8.

qualquer constrangimento: “pode-se obrigar o homem a fazer uma coisa, mas nada pode obrigá-lo a querer fazê-la”³⁶.

O tema do livre arbítrio foi amplamente tratado por AGOSTINHO DE HIPONA, que viveu de 354 a 430 e se inspirou no neoplatonismo para escrever sua obra, cuja idéia central é o homem buscar a Deus dentro de si, utilizando-se da fé para levar mais longe a inteligência, erigida na máxima “compreende para crer, crê para compreender”. O livre arbítrio não é um bem absoluto e pode, portanto, falhar. Mas é a condição para se alcançar o maior dos bens: a beatitude; a felicidade; o querer apreender o soberano Bem. Segundo o filósofo, os homens que amam a Deus são unidos a Ele pelo amor que têm por Ele e entre si por esse amor em comum, formando um povo, conceito que se definiria como um conjunto de homens unidos na busca pelo amor de um mesmo bem. Existem povos temporais unidos na busca por bens temporais e os cristãos vivem a vida terrena no meio desses povos, que é a Cidade dos Homens. O povo formado pelos cristãos em busca da mesma beatitude, não importa a que cidade temporal pertençam, é a Cidade de Deus. As duas cidades estão misturadas durante a vida terrena, mas serão separadas no juízo final. A criação da Cidade de Deus iniciou-se progressivamente desde a criação do mundo. O livro *A Cidade de Deus* é uma construção teológica dessa história que vai desde a criação do mundo até o dia em que as cidades serão separadas. O mistério que a atravessa é a caridade divina atuando para restaurar a criação que foi degradada pelo pecado.³⁷

AGOSTINHO foi levado a pensar o valor de uma sociedade terrena em virtude de ter testemunhado a ruína do Império Romano, mas acabou, com a Cidade de Deus, retirando o valor em si da vida terrena, que serviria apenas como meio de obter a liberdade plena após a morte, através da busca por aproximar-se, em vida, tanto quanto possível da beatitude almejada na eternidade. Sua obra não será, exatamente por esse menor valor atribuído à vida terrena, uma proposta cristã que possa ser considerada como um

³⁶ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 372-3.

³⁷ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 142-158.

direcionamento objetivo para a construção do conceito de dignidade humana, não obstante tal construção ser, de modo genérico e gradativo, tarefa de toda a Idade Média.

Dentre as propostas filosóficas medievais o tomismo³⁸ se oferece como a expressão mais acabada e mais pura da filosofia cristã³⁹, num sistema cujas conclusões filosóficas derivam de premissas puramente racionais e a sua teologia se apresenta no topo das ciências, fundada na revelação divina. A teologia tomista utiliza-se da razão para expor o conteúdo da fé ou para evitar que a fé incorra em erro e realiza de modo espontâneo sua concordância com a fé, sem ter de se falsear, porque é verdadeira e a verdade não contradiz a verdade.⁴⁰ A racionalidade custa à filosofia tomista a acusação de paganização do cristianismo, em consequência de os princípios filosóficos de TOMÁS DE AQUINO serem aqueles de ARISTÓTELES, “um homem para o qual nem a revelação cristã nem a revelação divina existiam”⁴¹.

Exatamente em consequência da revelação cristã, em TOMÁS DE AQUINO a racionalidade da filosofia é fundamental para sua obra e toma um novo valor em relação às concepções aristotélicas. Para MARITAIN, a filosofia tomista não apresenta nenhum argumento procedente da fé, nem ressalta intrinsecamente nada além da razão e da crítica racional, ou seja, tem sua estabilidade de filosofia a partir da evidência experimental ou intelectual da demonstração.⁴²

³⁸ A expressão “tomismo” teve significados diferentes ao longo do tempo e pode ser, sob alguns aspectos, controvertida. DAVID BERGER, editor do *Doctor Angelicus*, nos chama a atenção para uma importante questão: “O termo ‘tomismo’ simplesmente expressa – como é comum no caso da linguagem romana – a filosofia e a teologia de Santo Tomás de Aquino, como são encontrados em seus escritos especialmente em sua *Suma Teológica*? Ou o termo ‘tomismo’ expressa – como é usual em linguagem germânica – principalmente a tradição tomista, a chamada Escola de Santo Tomás de Aquino? (...) E, em segundo lugar, quem deve decidir que autores incluir entre os ‘tomistas?’” A questão é apreciada pelo autor no artigo *Interpretações do tomismo através da história*. No presente trabalho, o termo será utilizado para designar primordialmente a obra de TOMÁS DE AQUINO, embora algumas vezes sob a ótica de autores que trabalham com sua obra. BERGER, David. *Interpretações do tomismo através da história*. In: ALARCÓN. *Atualidade...*, cit., p. 117.

³⁹ MARITAIN. *De la philosophie...*, cit., p. 42.

⁴⁰ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 10.

⁴¹ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 13. MARITAIN vê como um tranquilizador o fato de TOMÁS DE AQUINO ter inspirado sua filosofia no mais sólido pensador da antiguidade pagã, ao contrário daqueles que se preocupam com a invasão do cristianismo pelo paganismo aristotélico, argumentando que uma filosofia não precisa ser cristã, mas, antes, verdadeira. MARITAIN. *De la philosophie...*, cit., p. 43.

⁴² MARITAIN. *De la philosophie...*, cit., p. 24.

TOMÁS DE AQUINO desenvolveu toda a sua filosofia a respeito do problema religioso, com ênfase para a busca da distinção entre fé e razão e a necessidade de caminharem lado a lado e em concordância. GILSON explica que, para TOMÁS DE AQUINO,

Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. Os artigos de fé são conhecimentos de origem sobrenatural, contidos em fórmulas cujo sentido não nos é inteiramente penetrável, mas que devemos aceitar como tais, muito embora não possamos compreendê-las. Portanto, um filósofo sempre argumenta procurando na razão os princípios de sua argumentação; um teólogo sempre argumenta buscando seus princípios primeiros na revelação. Assim delimitados os dois domínios, deve-se constatar, porém, que ocupam em comum certo número de posições. Em primeiro lugar, o acordo direto entre suas conclusões últimas é coisa certa, muito embora esse acordo não apareça de fato. Nem a razão, quando fazemos um uso correto dela, nem a revelação, pois ela tem Deus por origem, seriam capazes de nos enganar. Ora, o acordo da verdade com a verdade é necessário. É certo, pois, que a verdade da filosofia se uniria à verdade da revelação por uma cadeia ininterrupta de relações verdadeiras e inteligíveis, se nosso espírito pudesse compreender plenamente os dados da fé. Daí resulta que, todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz o dogma, é um indício certo de que essa conclusão é falsa.⁴³

Compreender TOMÁS DE AQUINO na atualidade importa a dificuldade de compreender a possibilidade, por ele alcançada, de ser filósofo e teólogo ao mesmo tempo. Por outro lado, é tarefa muito difícil, se não impossível, separar a filosofia e a teologia ao estudar sua obra, uma vez que a filosofia é apresentada segundo uma ordem teológica.⁴⁴ A regra geral colocada por GILSON em relação à separação entre filosofia e teologia em TOMÁS DE AQUINO é a de que as partes da filosofia foram mais profundamente elaboradas na

⁴³ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 655-6.

⁴⁴ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 657.

medida em que interessavam mais diretamente à teologia, pois “a teologia de santo Tomás é de um filósofo, mas sua filosofia é de um santo”⁴⁵. Pode-se afirmar com HUMBRECHT que:

Tomás não destacou sua filosofia para evidenciá-la; tal destacamento, mesmo que ligado àquilo de que provém, apresenta de certo modo o inconveniente que pretende evitar: apresentar uma filosofia completa e autônoma a partir de um conjunto que a insere em uma teologia. Não se contesta a legitimidade da empreitada, tanto que a doutrina de Tomás a realiza e transborda filosofia; mas ousaremos dizer que, artifício por artifício, extração por extração, e com finalidades pedagógicas de exposição daquilo que Tomás lega à filosofia, será cômodo de reagrupar seus temas segundo uma ordem mais autenticamente filosófica, vale dizer, progressiva, racional e não se reunindo à teologia senão em último lugar, salvo se o respeito do ecossistema convida a manifestar as ligações sob pena de destruir a vida do pensamento.⁴⁶

Sua obra busca restabelecer ARISTÓTELES em oposição ao ARISTÓTELES falseado, segundo ele, por AVERRÓES⁴⁷, daí haver surgido o já superado questionamento se TOMÁS DE AQUINO é mero comentador de ARISTÓTELES ou um pensador original. Embora trabalhe com a obra de ARISTÓTELES, TOMÁS DE

⁴⁵ GILSON, Étienne. *Le Thomisme – Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. 5^{ème} édition. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1944, p. 16. No original : « La théologie de saint Thomas est d’un philosophe, mais sa philosophie est d’un saint. »

⁴⁶ HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Lire Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Ellipses, 2009, p. 22. No original « Thomas n’a pas extrait sa philosophie pour la rendre manifeste ; une telle extraction, même rattachée à ce dont elle provient, retrouve en un sens l’inconvénient qu’elle entend éviter : présenter une philosophie complète et autonome à partir d’un ensemble qui insère celle-ci en théologie. Nous ne contestons pas la légitimité de l’entreprise, tant la doctrine de Thomas s’y prête et déborde de philosophie ; mais nous oserons ajouter que, artifice pour artifice, extraction pour extraction, et à des fins pédagogiques d’exposition de ce que Thomas lègue à la philosophie, il sera commode de regrouper ses thèmes selon un ordre plus authentiquement philosophique, c’est-à-dire progressif,rationnel et ne rejoignant la théologie qu’en dernier lieu, sauf si le respect de l’écosystème invite à manifester les liens sous peine de détruire la vie de la pensée. »

⁴⁷ Em relação à Averróes, é lapidar a proposição de Étienne Gilson: “O que podia parecer averroísmo nele não era mais que o que ele considerava verdadeiro na filosofia de Aristóteles, e o que ele considerava verdadeiro na filosofia de Aristóteles adquiria um novo sentido ao entrar em sua própria doutrina. Tudo o que Aristóteles dissera sobre o ser enquanto substância cuja forma é o ato se encontrava na doutrina de santo Tomás, integrado e subordinado a uma metafísica do ser concebido como uma substância cuja própria forma está em potencial no seu ato de existir. O Deus de santo Tomás não é o Ato puro de pensamento que presidia o mundo de Aristóteles, mas o Ato puro de existir que criou do nada o mundo cristão dos indivíduos atualmente existentes, cada um dos quais, estrutura complexa de potência e ato, de substância, faculdades e operações diversas, deriva de sua unidade do próprio ato de existir pelo qual é tudo isso junto e que, derivando desse ato existencial o poder de operar, trabalha sem cessar para se aperfeiçoar segundo a lei de sua essência, num esforço incessante para alcançar sua causa primeira, que é Deus.” GILSON. *A filosofia..., cit.*, p. 671.

AQUINO não se limita a comentá-la e apresenta um pensamento potente, com grande capacidade de síntese e assimilação para propor novas soluções.⁴⁸

O binômio conceitual ato-potência, que marca a contribuição aristotélica à filosofia, é a chave de leitura do real adotada por TOMÁS DE AQUINO. Ato e potência para ARISTÓTELES são pólos dentre os quais os seres naturais desdobram suas virtualidades segundo sua natureza, através de um trabalho interno de aquisição de suas respectivas finalidades. Este trabalho é inconsciente nos seres inanimados e animais, mas é consciente e livre nos seres dotados de inteligência e vontade. Este binômio possibilita explicar como os seres dotados de forma e matéria alcançam a unidade em meio à dispersão, e vivem de acordo com sua natureza não obstante as imponderabilidades da matéria.⁴⁹

Este aporte feito por ARISTÓTELES à *physis*, no ápice de uma reflexão que teve início com PARMÊNIDES e HERÁCLITO sobre a mobilidade e a imobilidade das coisas, será o adotado por TOMÁS DE AQUINO, sem em nada modificá-lo, de forma que é, inclusive, questionável se e em que medida ele se interessava pela *physis*.⁵⁰ ÉTIENNE GILSON afirma que “se se trata de física, de fisiologia ou dos meteoros, santo Tomás é apenas aluno de Aristóteles; mas se se trata de Deus, da gênese das coisas e de seu retorno ao criador, santo Tomás é ele mesmo”⁵¹.

A metafísica de TOMÁS DE AQUINO é uma metafísica do ser, para ele a metafísica tem por objeto o ente ou o fato de ser real que todas as coisas têm em comum. Sua metafísica estuda tudo aquilo que existe e não uma categoria particular de seres. A maneira como funda sua metafísica é completamente nova, por considerar o conhecimento da existência de coisas imateriais como condição de possibilidade para adentrar a metafísica, bem como sustenta que o sujeito da metafísica não se restringe ao imaterial, englobando também coisas

⁴⁸ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 12.

⁴⁹ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 27.

⁵⁰ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 27.

⁵¹ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 657.

materiais, ou seja, a totalidade da realidade criada.⁵² O foco da atenção filosófica se desloca, portanto, da essência para o ser.⁵³

A distinção entre o ser e a essência se apresenta como uma das mais importantes dualidades em TOMÁS DE AQUINO, muito embora já houvesse sido pensada anteriormente por ARISTÓTELES e tenha continuado a ser questionada posteriormente, sobretudo por filósofos não cristãos, como HEIDEGGER. A metafísica estuda o ser comum, ou seja, o ente genericamente e não uma classe particular de entes, vale dizer, a noção de ser comum aos entes criados enquanto constituintes da realidade em que se dá nossa experiência. Esse ser comum é composto de dois princípios distintos um do outro, mas não se pode considerar ser e essência como duas “coisas” que constituem em conjunto o ente, pois o ente é uma unidade que não poderia surgir de dois elementos. O que se pode afirmar, então, é que ser e essência são dois componentes que não são por si mesmos o ente, mas através dos quais o ente que constituem pode existir. TOMÁS DE AQUINO afirma que o ser é a realidade da essência (*actus essentiae*) e que a essência é criada simultaneamente com seu ato de ser.⁵⁴

FABRO destaca a originalidade do ser em TOMÁS DE AQUINO como ato que atua, que é sempre presente e faz o presente, como o ato metafísico concreto de todo real concreto:

Na concepção tomista do ser, o processo ao infinito do pensamento formal é extrapolado e superado pela qualidade metafísica original do *esse* como “ato” que quebra e transcende o círculo dialético da negatividade: ato de todos os atos, o *esse* é o único ato que se impõe em sua realidade, sem um conteúdo próprio, e é, então, ilimitado, porque o *esse* não é e não possui uma essência, mas é a essência que possui o *esse*.⁵⁵

⁵² ELDERS, Leo J. *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin* – dans une perspective historique. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 24-8.

⁵³ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana* – Por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 45. Trata-se, no caso, do ser aristotélico e não daquele de Parmênides.

⁵⁴ ELDERS. *La métaphysique...*, cit., p. 195-207.

⁵⁵ FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 83. No original : « Dans la conception thomiste de l'être, le procès à l'infini de la pensée formelle est dépassé et surmonté par la qualité métaphysique originale de l'esse comme

Para TOMÁS DE AQUINO o ente é tudo aquilo que é, enquanto o ser é o princípio interno de um ente. A novidade na distinção de TOMÁS DE AQUINO é que o ser deixa de ser apenas a simples natureza ou essência de algo para passar a ser, também, a fonte de existência, o ato de ser, que dá seu ato ao ente.⁵⁶ Para ELDERS “tudo que é real, de uma pedra a uma impressão, de uma cor ao fato de haver um certo lugar no universo é um ente (um ser). O ente não é uma classe de coisas, mas todas as coisas são entes”⁵⁷.

No campo da Ética, TOMÁS DE AQUINO postula que as escolhas do homem devem se dirigir para o que é realmente bom e que o homem deve compreender a si mesmo e se unir ao bem, à realidade tal como ela é em si mesma. É uma Ética que busca direcionar o apetite humano para as coisas que o aperfeiçoam e para a qual a moralidade das ações é largamente determinada pela razão. As normas de conduta de cada um são estabelecidas com o uso da razão, que julga nossas ações segundo uma série de primeiros princípios de ordem moral. Assim, “nós mesmos devemos determinar o que, nos diferentes campos da atividade humana, está de acordo com a reta razão” e “a prática das virtudes também deve ser acompanhada da razão, já que a razão deve determinar o sentido das virtudes”.⁵⁸

A lei natural está, dessa forma, como base dos primeiros princípios do intelecto prático, ou seja, como coisas que são experimentadas pelo intelecto como boas segundo nossas inclinações naturais. Na Ética tomista o homem deve seguir uma ordem que é baseada na natureza humana, em que o dever-ser deriva do ser e a razão é a medida do que é moral. A finalidade da ação também influencia em sua moralidade, pois TOMÁS DE AQUINO coloca a consciência no intelecto especulativo e não no prático, de forma que “o

« acte » qui brise et transcende le cercle dialectique de la négativité : acte de tous les actes, l'esse est l'unique acte qui s'impose dans sa réalité, sans un contenu propre, et il est donc sans limite, parce que l'esse n'est pas et n'a pas une essence, mais c'est l'essence qui a l'esse. »

⁵⁶ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 80.

⁵⁷ ELDERS. *La métaphysique...*, cit., p. 45. No original : « Tout ce qui est réel, d'une pierre à une impression, d'une couleur au fait d'avoir une certaine place dans l'univers est un étant (un être). L'étant n'est pas une classe de choses, mais toutes les choses sont des étants. »

⁵⁸ ELDERS, Leo J. A Ética de Santo Tomás de Aquino. In: ALARCÓN. *Atualidade...*, cit., p.50-2.

juízo da consciência é a conclusão de um silogismo que consiste em um princípio geral (os preceitos da lei natural) aplicado a um caso particular”. Assim, “um ato humano é moralmente bom quando conforme à natureza humana e a seu fim último”.⁵⁹

A justiça, tema que será posteriormente retomado neste trabalho, é, para TOMÁS DE AQUINO, uma virtude que supõe uma relação com outrem, ao contrário das outras virtudes, que aperfeiçoam o homem em seu interior.⁶⁰ Por se tratar, necessariamente, de uma relação com o outro, a justiça implica igualdade, pois “o que se iguala se ajusta”. A virtude da justiça é praticada em relação ao outro, enquanto todas as outras virtudes afetam diretamente apenas ao próprio agente. Para TOMÁS DE AQUINO, justo é aquilo que a justiça realiza, de forma independente de como procede quem age, também de modo contrário ao que ocorre com as outras virtudes humanas: o objeto justo é determinado em si mesmo.⁶¹ Na *Suma Teológica* a justiça é definida como “o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito”⁶² ou, ainda, “o ato de justiça consiste precisamente em dar a cada um o que é seu”⁶³.

A alteridade é necessária no ato de justiça porque a justiça existe para retificar atos humanos, então, em seu conceito mesmo a justiça implica a relação com outrem, “pois nada é igual a si mesmo, mas a um outro”⁶⁴.

Em sua relação com Deus, o homem não tem condições de retribuir o justo equivalente ao que Dele recebe, devendo, assim, segundo a lei divina, dar aquilo que pode, ou seja, submeter sua alma por completo.⁶⁵

⁵⁹ ELDERS. A Ética..., *cit.* In: ALARCÓN. *Atualidade...*, *cit.*, p.53-8.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO não descarta aquilo que chamou de justiça metafórica, que é aquela em que o homem é justo em relação a si mesmo através da busca e manutenção de seu equilíbrio interior, da harmonia de sua alma, como em PLATÃO. II, q. 58, a. 2, rep.

⁶¹ II, q. 57, a. 1, rep.

⁶² II, q. 58, a. 1, rep.

⁶³ II, q. 58, a. 11, rep.

⁶⁴ II, q. 58, a. 2, rep.

⁶⁵ II, q. 57, a. 1, sol. 3.

TOMÁS DE AQUINO irá buscar provar a existência de Deus através de cinco caminhos diferentes, que se ligam entre si pelo fato de apresentarem uma constatação de que, sob ao menos um aspecto, um ser não contém em si a razão suficiente de sua própria existência e que deve sua existência a outrem: Deus. Esses cinco caminhos são o movimento do universo, a existência das coisas, a existência do ser, os graus de perfeição das coisas e a ordem das coisas. Sendo distintas a essência e a existência, e não podendo os seres reais dar existência a si próprios, é preciso haver uma causa primeira das existências desses seres, um ser em que essência e existência componham uma unidade. Deus é esse ser.⁶⁶ HUMBRECHT afirma que

As cinco vias tomistas não têm nada de uma "apologia da religião cristã", tipo de discurso que busca persuadir. Elas são o aprofundamento rigoroso da herança filosófica grega e árabe. Elas visam esclarecer a necessidade da primeira causa eficiente e a fraqueza de nosso espírito, que demonstra sem ver. Filosoficamente conduzidas, elas servem ao teólogo, não como base para a verdade da fé nem para a da teologia, mas como lembrança daquilo que a razão pode esperar por suas próprias forças. Tal lembrança de uma obra teológica é a homenagem que a Revelação faz aos poderes naturais da inteligência.⁶⁷

Segundo GILSON, "o que se quer dizer afirmando que, em Deus, a essência é idêntica à existência é que aquilo a que se chama essência nos outros seres é nele o próprio ato de existir", e ainda que Deus "é infinito e nossos espíritos são finitos, portanto devemos contemplá-lo de tantos pontos de vista exteriores quanto pudermos, sem jamais pretendermos esgotar seu conteúdo"⁶⁸. Em excelente síntese, ROLAND-GOSSELIN explica que

⁶⁶ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 659-660.

⁶⁷ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 108. No original: « Les cinq voies thomasiennes n'ont rien d'une « apologie de la religion chrétienne », sorte de discours cherchant à persuader. Elles sont l'approfondissement rigoureux de l'héritage philosophique grec et arabe. Elles visent à éclairer la nécessité de la première cause efficiente et la faiblesse de notre esprit, qui démontre sans voir. Philosophiquement conduites, elles servent au théologien, non pas de base pour la vérité de la foi ni pour celle de la théologie, mais de rappel de ce que la raison peut atteindre par ses propres forces. Un tel rappel à l'orée d'une oeuvre théologique est l'hommage que la Révélation rend aux pouvoirs naturels de l'intelligence. »

⁶⁸ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 661.

a fé e a razão afirmam que Deus é, que ele é imutável, eterno, necessário, simples, um, para além de todo gênero e de toda espécie, infinito, todo-poderoso, perfeito. Sem mistura de potencialidade, ele é ato puro. Como ele está no topo da imaterialidade, ele está no topo do conhecimento. Pensar é sua essência, e sua essência se confunde com seu ser.⁶⁹

Deus é essência e existência, ou seja, não se pode falar de materialidade ou potência em Deus. Ele é ato puro, enquanto no homem, assim como em toda a criação divina, essência e existência são diferenciadas. O ser do homem é ser por participação no absoluto que é Deus. TOMÁS DE AQUINO afirma na *Suma Teológica* que “em todo ser criado a essência diferencia-se do existir, e se refere a ele como a potência ao ato” e que, por outro lado, “ato puro é só Deus”.⁷⁰

Os anjos são criaturas mais próximas de Deus, e têm sua essência e sua existência diferenciadas como nos homens, uma vez que apenas em Deus essência e existência são uma mesma coisa. Os anjos não possuem, no entanto, matéria e forma, mas somente a diferenciação entre ato e potência, pois são naturezas intelectuais, ou seja, são totalmente imateriais. TOMÁS DE AQUINO explica, nos termos de BOÉCIO: “o anjo é composto por *aquilo pelo qual é* e por *aquilo que é*, ou então pelo *ser* e pelo *que é*. O *que é* é a forma subsistente; e o *ser* é *aquilo pelo que* a substância existe”⁷¹.

Enquanto os homens oscilam constantemente entre ato e potência, os anjos estão sempre em ato de inteligência, e por isso são considerados por TOMÁS DE AQUINO como naturezas sempre em movimento. Os anjos são naturezas incorpóreas, classificadas por TOMÁS DE AQUINO como criaturas que se encontram entre Deus e as criaturas corpóreas.⁷²

⁶⁹ ROLAND-GOSSELIN, Bernard. *La doctrine politique de Saint Thomas D'Aquin*. Paris : Marcel Rivière, 1328, p. 55. No original : « La foi et la raison affirment que Dieu est, qu'il est immuable, éternel, nécessaire, simple, un, en dehors de tout genre et de toute espèce, infini, tout-puissant, parfait. Sans mélange de potentialité, il est act pur. Comme il est au sommet de l'immatérialité, il est au sommet de la connaissance. Penser est son essence, et son essence se confond avec son être. »

⁷⁰ I, q. 54, a. 3, rep e sol. 2.

⁷¹ I, q. 50, a. 2, sol. 3.

⁷² I, q. 50, a. 1, sol. 1.

Para TOMÁS DE AQUINO, como para AGOSTINHO, o homem é simultaneamente alma e corpo.⁷³ A alma, por sua vez, é o primeiro princípio da vida e ato do corpo, o que permite a distinção entre seres *animados* e seres *inanimados*, ou seja, aqueles dotados de alma (*anima*, em latim) daqueles que não são dotados.⁷⁴ A alma encontra-se inteira no corpo inteiro e em todas as suas partes também, por ser uma forma substancial (e não accidental): “deve-se dizer que a alma é ato de um corpo organizado, enquanto o corpo é seu sujeito imediato e apto a ser aperfeiçoado por ela”⁷⁵.

Para ARISTÓTELES, os indivíduos se distinguem uns dos outros por diferenças accidentais e existem apenas em função da espécie. TOMÁS DE AQUINO, buscando fundar no espírito a unidade do indivíduo, vai se apoiar em ARISTÓTELES para elaborar seu conceito cristão do que seria um indivíduo:

é um ser dividido de todos os outros seres e, por sua vez, não divisível em outros seres. Portanto, ele é bem diferente sob esse aspecto, de uma espécie, por que, se é verdade que a espécie é formalmente distinta de qualquer outra espécie, ela pode porém ser dividida numa pluralidade de indivíduos distintos sem perder sua natureza. A humanidade existe em cada homem, e é inclusive porque há homens que a espécie humana existe. Um homem, ao contrário, é distinto de todo outro homem e não se poderia dividi-lo em vários sem o destruir; é por isso que o chamamos de ‘indivíduo’.⁷⁶

Essa individuação é fundamental para a valorização do homem enquanto ser original, para a construção de uma idéia de dignidade única e própria a cada ser humano. A construção cristã de que o homem não é nem apenas alma, nem apenas corpo, mas uma composição necessária e única dos dois será, portanto, fundamental para o conceito de dignidade humana. A contribuição do tomismo, ainda que busque meramente explicar a individuação em si, aponta o caminho para que a questão seja posteriormente analisada sob outros aspectos, como ressalta GILSON:

⁷³ I, q. 75, a. 4.

⁷⁴ I, q. 75, a. 1, rep.

⁷⁵ I, q. 76, a. 8, sol. 2.

⁷⁶ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 265.

Do fato de que não haveria indivíduos se não houvesse corpos humanos não resulta, em absoluto, que é o corpo que confere ao indivíduo sua dignidade, nem mesmo que define a sua originalidade. Lembremo-nos de que não há substância concreta sem matéria, mas que a substancialidade do composto humano é aquela que a forma comunica à sua matéria, e a questão logo aparecerá sob uma luz inteiramente nova.⁷⁷

As criaturas participam da lei eterna segundo sua intelectualidade, segundo a perfeição de sua natureza e pela dignidade de seu fim. A lei eterna age nas criaturas de acordo com a finalidade de cada espécie, de maneira que os seres irracionais apenas servem aos seres racionais. Ao conhecer e amar a Deus, as criaturas racionais alcançam seu fim último no universo, enquanto as criaturas irracionais apenas o fazem por similitude. As criaturas irracionais não possuem valor individual como o ser humano, porque são regidas pela lei natural apenas em função da espécie, enquanto o homem é dotado de razão e liberdade para tomar parte ativa no governo divino tanto de sua própria existência quanto de outras espécies.⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO argumenta ainda, que sem essa possibilidade de direcionar seus atos como membro de uma espécie, o homem não poderia desfrutar de sua liberdade e seria escravo das inclinações naturais próprias de sua espécie, como acontece com os seres irracionais.⁷⁹

Na ótica tomista o homem é, então, ao mesmo tempo, um animal racional, como na concepção clássica; um ser composto por corpo e espírito, como na concepção neoplatônica; e uma criatura feita à imagem e semelhança de Deus, como na bíblia.⁸⁰ O homem se compõe de elemento material, sua essência intelectual, e de um elemento formal, o ato de ser.⁸¹

⁷⁷ GILSON. *O espírito...*, cit., p. 266.

⁷⁸ ROLAND-GOSSELIN. *La doctrine...*, cit., p. 61.

⁷⁹ ROLAND-GOSSELIN. *La doctrine...*, cit., p. 73.

⁸⁰ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 46.

⁸¹ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 48.

A lei eterna está na criação divina, irradiando nas diversas naturezas, como princípio de continuidade do universo, de modo que o topo de cada natureza participa da perfeição da natureza superior. Assim, o animal participa da razão humana de maneira imperfeita, e é dotado de uma espécie de prudência; o homem participa de maneira imperfeita da natureza dos anjos e vê um raio de luz que, em contato com a experiência, se torna a fonte do pensamento, da ciência, da arte e da virtude humanas.⁸²

O homem se coloca, então, como um divisor de águas entre as criaturas. Se, por um lado, é a mais alta criatura corporal, pois é inteligível, por outro lado, dentre os seres que têm intelecto, é o último, uma vez que é da essência deste intelecto unir-se a um corpo, perdendo a simplicidade pela composição.⁸³

Essa constituição de alma e corpo é necessária no ser humano. Uma pessoa humana só existe se formada da união de alma e corpo e só a pessoa é capaz de conhecer e não apenas a alma ou apenas o corpo separados.⁸⁴ Isso porque a alma não é a mesma espécie que o anjo. Exatamente por não serem alma e anjo compostos de matéria e forma (são formas subsistentes) é que possuem diferenças específicas, pois não pode haver formas separadas de uma mesma espécie.⁸⁵ Assim, enquanto o anjo é intelectualidade pura, a alma, sem o corpo, não pode conhecer.⁸⁶

Por outro lado, o corpo, sem a alma, também não pode conhecer, uma vez que o princípio intelectual não pode ser o corpo porque cada corpo tem

⁸² ROLAND-GOSSELIN. *La doctrine...*, cit., p. 62.

⁸³ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 48.

⁸⁴ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 50.

⁸⁵ I, q. 75, a. 7, rep.

⁸⁶ Não se ignora, aqui, a afirmação de TOMÁS DE AQUINO de que a alma pode, sem o corpo, possuir outro modo de conhecer. No entanto, essa é uma exceção e a natureza da alma é estar unida a um corpo, único modo pelo qual ela pode conhecer com a maior perfeição possível a si. Por ser uma substância intelectual, a alma se volta para as coisas que são totalmente inteligíveis, da mesma maneira que as outras substâncias separadas, quando não está unida ao corpo, mas não pode ter conhecimento perfeito e direto das coisas desse modo. I, q. 89, a. 1.

uma natureza determinada e se o princípio intelectual tivesse a natureza de algum corpo em si, não poderia conhecer outros corpos que não o seu.⁸⁷

TOMÁS DE AQUINO aponta a existência de três graus da potência cognoscitiva: o sentido, que é ato de um órgão corporal; o intelecto angélico, que não é ato de nenhum órgão corporal e não se une a nenhuma matéria corporal; e o intelecto humano, em posição intermediária, não constituindo ato de um órgão e sim uma potência da alma (que é forma do corpo).⁸⁸

A potência sensível conhece apenas os particulares, pois seu objeto é a forma conforme ela existe numa matéria corporal que é princípio de individuação. Já a potência cognoscitiva tem por objeto a forma subsistente sem a matéria, de forma que pode conhecer coisas materiais vendo-as nas imateriais que conhece, ou seja, em si mesmos e em Deus. O intelecto humano, por sua vez, pode conhecer a forma que existe individualizada numa matéria corporal, abstraindo a partir de representações imaginárias. Assim, o conhecimento pelo intelecto humano se dá de forma contrária à dos anjos: enquanto o homem deve abstrair de representações imaginárias para conhecer as coisas materiais e, ao considerar as coisas materiais chegar ao conhecimento das coisas imateriais, os anjos conhecem as coisas materiais vendo-as através das imateriais.⁸⁹

O conhecer do sentido tem por objeto o singular, enquanto o do intelecto tem por objeto o universal. O intelecto opera da potência para o ato (ciência acabada, perfeita), passando pelo ato incompleto (ciência imperfeita); o ato incompleto fornece conhecimento indistinto e confuso, que é ato ou potência, dependendo do aspecto em que é observado. Como o sentido passa de potência a ato da mesma forma que o intelecto, o conhecimento pelo sentido segue a mesma ordem que no intelecto (julgamos o que é mais comum antes do que é menos comum). Dessa forma:

⁸⁷ I, q. 75, a. 2, rep.

⁸⁸ I, q. 85, a. 1, rep.

⁸⁹ I, q. 85, a. 1, rep.

o conhecimento do singular é com relação a nós anterior ao conhecimento do universal, como o conhecimento sensível o é ao conhecimento intelectual. Mas, tanto no sentido como no intelecto, o conhecimento de um objeto mais geral é anterior ao conhecimento de um menos geral.⁹⁰

Pode ser objeto do conhecimento uma coisa que está em ato, nunca uma coisa que está em potência, ou seja, algo que é ente e verdadeiro. É assim que Deus, por ser ato puro, conhece por essência a si mesmo e a todos os outros seres, enquanto o anjo conhece por essência a si mesmo mas precisa recorrer à similaridade para conhecer todas as outras coisas, e o homem, por estar no gênero dos inteligíveis apenas em potência, é dotado de intelecto *possível*. Conhece em potência e só tem a capacidade de ser conhecido quando em ato: “não é, portanto, por sua essência que nosso intelecto se conhece, mas por seu ato”⁹¹ e “o que primeiro o intelecto conhece a respeito de si mesmo é seu ato de conhecer”⁹².

Aquilo que foi posteriormente denominado de “realismo” tomista, ainda que TOMÁS DE AQUINO nunca tenha utilizado tal expressão, se relaciona com a confiança naquilo que se apresenta a ser conhecido no ato de conhecer. O conhecimento em TOMÁS DE AQUINO, sem se autodenominar uma crítica, examina a si próprio, *a posteriori*, levando em consideração aquilo que foi conhecido, pois em TOMÁS DE AQUINO só é possível haver crítica *a posteriori* e jamais *a priori*, ou seja, em função do conhecimento e não anteriormente a ele. Segundo HUMBRECHT, isso aponta em TOMÁS DE AQUINO uma espécie de pré-eco a HEGEL, que afirmou que criticar o conhecimento antes mesmo de conhecer, como quer KANT, é comparável a tentar aprender a nadar antes de entrar na água.⁹³

GILSON, em sua obra *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* apresenta o posicionamento de alguns neotomistas a respeito do realismo tomista para afirmar a impossibilidade do realismo crítico, bem como a

⁹⁰ I, q. 85, a. 3, rep.

⁹¹ I, q. 87, a. 1, rep.

⁹² I, q. 87, a. 3, rep.

⁹³ HUMBRECHT. *Lire..., cit.*, p. 36-7.

contradição em si da expressão. Para o autor, que se declara defensor de um realismo dogmático, nada demonstra que o realismo deve ou pode refletir sobre si mesmo:

se ele não o faz, este realismo não será crítico enquanto realismo e é esse o problema. Se o realismo tem de onde fundar e gerir todas as críticas necessárias, ele próprio não pode se fundar sobre nenhuma delas. Ponto de partida de todas, não é ponto de chegada de nenhuma. Em resumo, enquanto o idealismo crítico é crítico enquanto idealismo, tudo pode ser crítico numa filosofia realista, menos o realismo em si.⁹⁴

GILSON afirma que para o tomismo o ser é a primeira coisa que vem ao intelecto e é apreendido imediatamente ao contato do sensível. Dentre os princípios aristotélicos do ser e da contradição, haveria, assim, uma hierarquia, sendo o ser o primeiro princípio, já que para o princípio da contradição afirmar ou negar as essências das coisas em relação umas às outras (ou seja, julgar, o que é uma operação complexa) seria necessário que a concepção da essência das coisas (operação simples) já tivesse sido realizada pelo princípio do ser dentre as operações do intelecto.⁹⁵

O primeiro princípio é, então, o ser, mas não no ato de existir e sim na essência da existência. O intelecto, faculdade do universal, não dirá jamais a existência concreta tomada em sua singularidade porque o intelecto está fora da ordem existencial como tal. O ser é o ser *racional*.⁹⁶ E numa aparente oposição, o tomismo nos afirma que é simultaneamente verdadeiro dizer que não conhecemos as essências e que exatamente por isso, as concebemos. Assim,

o realismo clássico repousa, então, sobre o duplo fato que nosso conhecimento atém-se ao verdadeiramente real

⁹⁴ GILSON, Étienne. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: J. Vrin, 1947, p. 160-1. No original : « s'il ne le fait, ce réalisme ne sera pas critique en tant que réalisme, et c'est là toute la question. Si le réalisme a de quoi fonder et mener bien toutes les critiques requises, lui-même ne peut se fonder sur aucune d'elles. Point de départ de toutes, il n'est le point d'aboutissement d'aucune. Bref, au lieu que l'idéalisme critique est critique en tant qu'idéalisme, tout peut être critique dans une philosophie réaliste, sauf son réalisme même. »

⁹⁵ GILSON. *Réalisme...*, cit., p. 215-6.

⁹⁶ GILSON. *Réalisme...*, cit., p. 216-7.

porque é causado em nós por este mesmo real; e que, mesmo se não o é por intuição, nosso conhecimento atém-se ao real tal qual ele é, porque o nosso intelecto diz aquilo que há de inteligível no real graças a nossa sensibilidade.⁹⁷

Para GILSON, o que separa TOMÁS DE AQUINO de KANT é o fato de um afirmar, enquanto o outro nega, que o conhecimento por conceitos, mesmo que não esgote o inteligível do real como o faria uma intuição, o alcança, no entanto, tal como ele é em si.⁹⁸ Ainda segundo GILSON, a importância de KANT repousa em ter evidenciado a característica essencial de todo idealismo dogmático ao, libertando-se de todos os dogmatismos, ter buscado fundar o conhecimento através do estudo das condições *a priori* do conhecer, obtendo, assim, um idealismo crítico.

O intelecto humano, em TOMÁS DE AQUINO como em ARISTÓTELES, apresenta numa mesma faculdade duas capacidades, de receber e de esclarecer, chamadas de intelecto possível (ou passivo) e intelecto agente (ou ativo).⁹⁹ A necessidade de afirmar o intelecto possível no homem se deu porque às vezes o intelecto humano se encontra conhecendo em potência, não em ato, de forma que é necessário haver uma faculdade “que esteja em potência para os inteligíveis, antes da intelecção, mas que se reduza a ato quando os conhece e, depois, quando os considera”, que é o intelecto possível. De outro modo, afirmar o intelecto agente foi também necessário porque é preciso haver uma faculdade capaz de tornar naturezas inteligíveis em ato, diante do fato que a natureza das coisas materiais por nós conhecidas não subsiste “fora da alma como imateriais e inteligíveis em ato, mas são apenas inteligíveis em potência, existentes fora da alma”¹⁰⁰.

Segundo a leitura que GILSON faz do tomismo, o ato de conhecer consiste, para o homem, em depreender das coisas aquilo que nelas existe de

⁹⁷ GILSON. *Réalisme...*, cit., p. 223. No original : « Le réalisme classique repose donc sur le double fait que notre connaissance atteint vraiment le réel, parce qu'elle est causée en nous par ce réel même ; et que, même se elle n'en est pas l'intuition, notre connaissance atteint le réel tel qu'il est, parce que notre intellect saisit ce qu'il y a d'intelligible dans le réel grâce à nôtre sensibilité. »

⁹⁸ GILSON. *Réalisme...*, cit., p. 223-4.

⁹⁹ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 42.

¹⁰⁰ I, q. 54, a. 4, rep.

universal. E o que o intelecto vai buscar dentre os bens disponíveis para conhecer é o bem em si, de que os bens particulares participam. Assim, a liberdade em perfeição aconteceria nesse mundo se o intelecto humano fosse capaz de conhecer o Soberano Bem, que não nos é alcançável. Então,

somos, pois, reduzidos a procurar determinar, por um esforço incessantemente renovado do intelecto, entre os bens que se nos oferecem, os que se ligam ao Soberano Bem por uma conexão necessária. E é nisso, pelo menos neste mundo, que consiste nossa liberdade. Pois que a imutável adesão ao Soberano Bem nos é recusada, nossa vontade só tem de optar entre os bens particulares; logo, ela sempre pode querê-los ou não os querer, e querer este em vez daquele.¹⁰¹

Para MARITAIN, TOMÁS DE AQUINO é o mais existencial dos filósofos e, por excelência, o pensador do humanismo cristão. No realismo tomista o ato próprio de existir é a perfeição de toda forma e de toda a perfeição.¹⁰² O conhecimento, assim, se banha na existência, que nos é dada pelo sentido, que alcança o objeto enquanto existência, o que faz da intuição da coisa o paradigma de todo conhecimento:

O sentido alcança a existência em ato, sem saber por si mesmo que se trata da existência; ele a [existência] dá à inteligência, ele dá à inteligência um tesouro inteligível do que ele próprio não conhece como inteligível e que a inteligência, ela, conhece e identifica por seu nome, que é: o ser.¹⁰³

A perfeição da vida humana consiste em amar, amar Aquele que é puro amor, o que está no centro do humanismo integral de TOMÁS DE AQUINO e que serve, como ressaltou MARITAIN, como resposta a um “desejo urgente de nosso tempo” (muito embora o texto date da década de 1940), de dignificar e

¹⁰¹ GILSON. *A filosofia...*, cit., p. 669.

¹⁰² MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 311.

¹⁰³ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 310. No original : « Le sens atteint l'existence en acte, sans savoir lui-même que c'est de l'existence ; il la donne à l'intelligence, il donne à l'intelligence un trésor intelligible que lui-même ne connaît pas comme intelligible et que l'intelligence, elle, connaît et nomme par son nom, qui est : l'être. »

reabilita a pessoa humana em Deus e por Deus, uma reabilitação que é tipicamente cristã-medieval.¹⁰⁴

Essa reabilitação ocorre também com a cidade profana, a cidade dos homens de AGOSTINHO, bem como com a ordem social e política e com a progressão temporal da humanidade:

santo Tomás pensava que nossa natureza é abençoada e que o mundo não será jamais o reino de Deus, mas ele pensava também que a finalidade da cidade temporal é a boa e correta vida terrestre da comunidade, e que através de todas as vicissitudes da história e das falhas dos homens, é preciso buscar um regime temporal em conformidade com a dignidade humana.¹⁰⁵

A liberdade humana, de fato, é o objetivo da ética da participação tomista, de modo que antes de estar à mercê da vontade divina, a liberdade humana está contida na plenitude do querer divino: quanto mais Deus age no homem, mais o homem é livre. O agir de Deus não se substitui ao humano, pelo contrário, Deus dá ao homem o agir, em direção ao bem. E assim, Deus dá ao homem a capacidade de ser causa e de produzir um efeito que Ele próprio promove por Seu turno: Ele nos dá a dignidade de ser causa.¹⁰⁶

O homem é livre porque tem vontade e a vontade se inclina naturalmente para o bom, ou seja, a busca de Deus. O fim do homem é a beatitude, a felicidade, é Deus.¹⁰⁷ A vontade para TOMÁS DE AQUINO é um apetite intelectual, potência que cria na alma uma força espiritual que a cativa por inteiro numa inclinação para o amor. Segundo MARITAIN, ao mesmo tempo em que nos mostra a natureza do livre arbítrio, TOMÁS DE AQUINO prova sua existência necessária em toda natureza inteligente.¹⁰⁸ A vontade se funda na

¹⁰⁴ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 319-21.

¹⁰⁵ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 322. No original : « saint Thomas pensait que notre nature est blessée et que le monde ne sera jamais le royaume de Dieu, mais il pensait aussi que la fin de la cité temporelle est la bonne et droite vie terrestre de la communauté, et qu'à travers toutes les vicissitudes de l'histoire et les défaillances des hommes il faut tendre vers un régime temporel conforme à l'humaine dignité. »

¹⁰⁶ HUMBRECHT. *Lire...*, cit., p. 112-6.

¹⁰⁷ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 55-6.

¹⁰⁸ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 191.

natureza ao mesmo tempo em que é uma espécie de natureza e deve, como toda natureza, ter uma determinação necessária. A única determinação da vontade é o bem absoluto, o bem metafísico, que engloba o que é capaz de preencher um desejo e que é tão vasto quanto o próprio ser. A vontade, assim, busca a beatitude, a felicidade. A felicidade é a única coisa que o homem quer necessária e absolutamente. A revelação da fé diz que um dia é possível sermos perfeitamente felizes e é esse o objeto da vontade.¹⁰⁹ A liberdade, então, “consiste no domínio da vontade sobre o julgamento prático que a determina”¹¹⁰, constituindo, assim, o “cerne da dignidade”:

A liberdade é tema que exige muito dos medievais que, ao exaltarem o elemento vontade, se depararam com a dificuldade de articulação da liberdade com a presciência e a predestinação divinas. A liberdade humana foi afirmada em detrimento de qualquer outro elemento, ainda que divino, e levou à consciência da sua pertinência ao homem. Mesmo que Deus seja também livre e conceda liberdade ao homem, esta liberdade é esfera de independência em relação à determinação divina que encontra a sua fonte no interior do homem. Ainda que ser livre signifique se conformar à vontade divina, cabe ao homem esta conformidade, está na sua esfera de decisão, a despeito do auxílio da graça. Tal aceitação lhe confere um valor próprio, com o aval divino, mas não absolutamente alienado.¹¹¹

Pode-se perceber, assim, que foi na Idade Média que o homem passou a ser analisado em sua finalidade última, Deus, no caso, o que, mesmo que possa parecer condenável após o processo de secularização pelo qual procurou passar o mundo ocidental, foi determinante para dar início a uma busca de fundamento para o valor humano. Enquanto na Antiguidade o valor do homem era dado em função de sua condição social, inserido na “vida” da polis (o que determinaria sua atuação ou não atuação política) e não em função de sua natureza de homem, na Idade Média, o processo de valorização da

¹⁰⁹ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 192-3.

¹¹⁰ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 199. No original : « La liberté consiste dans la maîtrise de la volonté sur le jugement pratique lui-même qui la détermine. »

¹¹¹ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 162.

individualidade e da interioridade do homem proporcionado pelo Cristianismo e pela filosofia cristã foi fundamental para o conceito de dignidade humana.¹¹²

Segundo KARINE SALGADO, o contraste entre as teorias de AGOSTINHO DE HIPONA e TOMÁS DE AQUINO no tocante à valorização do homem e da vida ilustra como a mudança de foco da vida na Cidade de Deus para a vida terrena abre caminho para um crescimento do papel político do homem, que se mostra fundamental para a chegada ao conceito de dignidade no período histórico seguinte.¹¹³

O distanciamento entre o homem e Deus provocado pelo rigor dos rituais e formalidades começa a se desfazer pela valorização do homem na mentalidade medieval, isto é, é o homem que se eleva e se aproxima de Deus, o que inevitavelmente acarreta um encolhimento, ainda que lento e tímido, da Igreja.¹¹⁴

MARITAIN destaca que, não obstante a impossibilidade de comparação dos problemas sociais do mundo contemporâneo com aqueles do mundo em que viveu TOMÁS DE AQUINO, sua obra deixou como legado princípios que permitem vislumbrar em qual direção deveriam ir, nos dias de hoje, tais soluções, trecho que deve, imperativamente, ser trazido à colação, tanto pela maestria com que se entrelaçam as palavras quanto pela atualidade de uma fala do ano de 1941:

Quando ensina que um mínimo de bem-estar é necessário para que o homem atinja a virtude, de sorte que a questão da moralidade pública é, acima de tudo, uma questão de trabalho e de pão; quando ensina que a propriedade dos bens materiais e dos meios de produção deve ser privada, mas comum quanto ao seu uso, que de uma certa maneira deve se doar a todos; quando ele insiste na dignidade da pessoa humana, imagem de Deus, e faz ver no bem comum da sociedade civil um bem comum de pessoas humanas, superior ao bem privado de cada um mas que deve ser redistribuído a cada um, e respeitar os direitos

¹¹² SALGADO, Karine. *A Filosofia...*, cit., p. 12-15.

¹¹³ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 58.

¹¹⁴ SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?*, cit., p. 26.

fundamentais de cada um (...) nós podemos dizer que santo Tomás de Aquino traça em seus tratos gerais, cuja aplicação depende de condições particulares de cada período histórico, o esboço de um verdadeiro humanismo social e político.¹¹⁵

O pensamento de Tomás de Aquino não exerceu influência significativa sobre as estruturas temporais de sua época, oferecendo à Idade Média uma substância supratemporal que o medievo não saberia utilizar, seu humanismo teocêntrico foi grande demais para ser naquele momento compreendido¹¹⁶:

Digamos que o significado do tomismo é *dignificar* e reabilitar a criatura em Deus e para Deus; e isto mesmo, esta dignificação e esta reabilitação teocêntrica da criatura, e particularmente do ser humano e da vida humana, é, estou persuadido, o que questiona a civilização se ela deve se renovar para não perecer. Que a pessoa humana e a vida humana sejam verdadeira e profundamente respeitadas *em* sua ligação com Deus e *porque* dele tendo tudo.¹¹⁷

A partir da fundamentação feita por TOMÁS DE AQUINO acerca da liberdade e da racionalidade humanas, e do conceito de pessoa que alcança, ainda que não se possa falar em um conceito de dignidade humana nos moldes daquele afirmado na Modernidade, a idéia de dignidade inerente ao ser humano fica evidente em sua obra, como bem ressaltou MARITAIN.

Se, por um lado, a Idade Média não alcançou uma delimitação prática do conceito de dignidade humana, por outro, pode-se afirmar que, com TOMÁS DE AQUINO, foi postulado um conceito *ontológico* de dignidade humana, um

¹¹⁵ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 323-4. No original : « quand il enseigne qu'un minimum de bien-être est nécessaire pour que l'homme accède à la vertu, de sorte que la question de la moralité publique est tout d'abord une question de travail et de pain ; quand il enseigne que la propriété des biens matériels et des moyens de production doit être privée quant à la gestion mais commune quant à l'usage, qui d'une certaine façon doit se reverser sur tous ; quand il insiste sur la dignité de la personne humaine, image de Dieu, et fait voir dans le bien commun de la société civile un bien commun de personnes humaines, supérieur au bien privé de chacun mais qui doit se redistribuer à chacun, et respecter les droits fondamentaux de chacun (...) nous pouvons dire que saint Thomas d'Aquin trace dans ses traits généraux, dont l'application dépend des conditions particulières de chaque âge historique, l'esquisse d'un véritable humanisme social et politique. »

¹¹⁶ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 332.

¹¹⁷ MARITAIN. *De Bergson...*, cit., p. 321. No original : « disons que la signification du thomisme c'est de *dignifier* et de réhabiliter la créature en Dieu et pour Dieu ; et cela même, cette dignification et cette réhabilitation théocentrique de la créature, et particulièrement de l'être humain et de la vie humaine, c'est, j'en suis persuadé, ce que demande la civilisation si elle doit se renouveler pour ne pas périr. Que la personne humaine et la vie humaine soient vraiment et profondément respectées *dans* leur liaison à Dieu et *parce que* tenant tout de lui » .

conceito que não enfatiza o homem em suas relações sociais, nem tem operacionalidade (o que será feito por KANT, dando um passo ao colocar o homem como fim em si mesmo com fundamentação moral no imperativo categórico), mas que deve ter seu mérito atribuído ao medieval, na pessoa de TOMÁS DE AQUINO.

Será necessário, na seqüência, retomar o pensamento kantiano para a compreensão do conceito da dignidade humana em sua universalidade, ao que se seguirá uma breve exposição sobre a dialética do reconhecimento e o valor trabalho na obra hegeliana, para que se conclua com solidez esta fundamentação do conceito de dignidade humana.

2.2 Liberdade e Valor Trabalho

A Idade Média chega ao fim no século XV, com, por um lado, a queda do Império Romano do Oriente ou Queda de Constantinopla (1453); e, por outro, a descoberta da América por Cristóvão Colombo (1492). Embora haja certo distanciamento temporal entre os eventos e pareça estranho que ambos sejam apontados simultaneamente por diferentes historiadores como sendo o marco do fim da Idade Média, não se pode deixar de observar que a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos resultou em grandes dificuldades para a manutenção do comércio da Europa com o Oriente, o que, por sua vez, implicou a busca de rotas alternativas e na “descoberta” do Novo Mundo. Assim, tendo em conta a estreita relação entre os eventos apontados como marco para o fim da Idade Média, somados ao fato de que uma Era não termina de um dia para o outro, pode-se aceitar a demarcação de que esse momento sinaliza o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna. Não é pertinente para os objetivos aqui propostos a discussão acerca de filigranas sobre os marcos históricos de início e fim da Modernidade, bem como qual é a denominação mais correta para a contemporaneidade – aliás, há tanto quem sustente que a Modernidade ainda não acabou como também os que defendem o uso do termo “Pós-Modernidade” ou até mesmo “Hipermodernidade”¹¹⁸.

¹¹⁸ LIPOVETSKY consagra o termo “hipermoderno”, ao contestar o termo “pós-moderno”, que, se por um lado teve o mérito de “salientar uma mudança de direção, uma reorganização em profundidade do modo de funcionamento social e cultural das sociedades democráticas avançadas”, por outro lado mostrou-se ambíguo e até mesmo vago, pois era evidente que “uma modernidade de novo gênero tomava corpo, e não uma simples superação daquela anterior”. O termo “pós-moderno”, que inicialmente significou uma oxigenação num momento de redução de pressões e imposições sociais, agora parece ter “esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia”, uma vez que “temos a sensação de que os tempos voltam a endurecer-se, cobertos que estão de nuvens escuras”. Assim, “o pós de pós-moderno ainda dirigia o olhar para um passado que se decretara morto; fazia pensar numa extinção sem determinar o que nos tornávamos, como se se tratasse de preservar uma liberdade nova, conquistada no rastro da dissolução dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos. Donde seu sucesso. Essa época terminou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é *hiper*? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. Tudo foi muito rápido: a coruja de Minerva anunciava o nascimento do pós-moderno no momento mesmo em que se esboçava a hipermodernização do mundo”. LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo : Barcarolla, 2004, p. 52-3.

O que é realmente relevante para o tratamento que se pretende dar, aqui, à evolução do conceito de dignidade humana é que a chegada da Modernidade traz consigo grandes mudanças para o mundo: nos planos político, econômico, ideológico etc. A palavra chave desse período histórico é *transição*. Foi um período de revoluções, de mudanças profundas e intensas operadas em um curto período de tempo. A sociedade se transformou, assim como sua arte, economia, organização política, meios de produção, perspectivas e, claro, seu modo de pensar. Na filosofia, nos interessa a Modernidade já em momento mais avançado, especificamente a contribuição trazida por IMMANUEL KANT, e em sua passagem para a contemporaneidade, o pensamento de G. W. F. HEGEL.

No plano da ética, a introdução da subjetividade será um marco da Modernidade, virada realizada por DESCARTES ao voltar-se para o sujeito em sua filosofia, e operada de modo definitivo por KANT:

Só encontrou sua realização plena na Revolução Francesa e na filosofia alemã a partir de Kant, que torna teorética a Ilustração e revolve a ética tradicionalmente institucional ao modelo de Aristóteles (que se completa na política), negando o valor moral do costume e assinalando com isso a mais alta significação da filosofia kantiana, em que o momento da subjetividade encontra sua elaboração acabada.¹¹⁹

O tratamento filosófico dado à liberdade na Modernidade é de fundamental importância para o conceito de dignidade humana. A concepção do homem como ser livre e racional feita por KANT representa uma verdadeira revolução em tudo que já havia sido dito até aquele momento. De fato, opera-se o que ficou conhecido como “revolução copernicana”, sobretudo para a ética, num processo de interiorização da filosofia que centraliza no sujeito as soluções das questões postas. Com KANT inicia-se uma nova ética, em que “o pensar retorna sobre si em vez de dirigir-se ao mundo”.¹²⁰

¹¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant* – seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 186.

¹²⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 147.

KANT pretendeu fundar uma nova metafísica, que pudesse ser chamada de ciência, e iniciou a empreitada com a publicação de sua *Crítica da Razão Pura*, em 1781, obra que pode ser considerada um tratado do método através do qual a metafísica pode alcançar progressos.¹²¹ Os conceitos estabelecidos pela *Crítica da Razão Pura* são bases para a compreensão de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, obra em que KANT abordou a questão da moralidade a partir da liberdade e instituiu seus famosos imperativos, que são o ponto alto da filosofia prática kantiana – *locus da dignidade humana* – como se verá mais adiante.

A relação sujeito-objeto modifica-se totalmente a partir da *Crítica da Razão Pura*, como afirma HÖFFE:

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretende apresentar mais que uma mera refutação de teorias metafísicas. Ele supera não apenas o racionalismo, o empirismo e o ceticismo; funda, sobretudo, uma nova posição do sujeito em relação à objetividade. O conhecimento não deve mais regular-se pelo objeto, mas sim o objeto pelo nosso conhecimento.¹²²

A investigação filosófica na *Crítica da Razão Pura* é feita em três esferas, a partir das indagações “o que posso conhecer?”, “que devo fazer?” e “que me é permitido esperar?”. A resposta à segunda destas perguntas será encontrada numa investigação sobre a possibilidade de existirem princípios *a priori* do agir humano, a partir da existência de uma razão pura prática. Assim, a moral terá como “pressuposto a liberdade que só pode ser postulada do ponto de vista do sujeito que age, e não do ponto de vista do que observa a ação com o método psicológico, para quem a liberdade aparece como mera ilusão”.¹²³

O que KANT chama de Razão, é, em sua obra, a faculdade de conhecimento que o homem possui e que também pode ser chamada de Razão teórica, que é especulativa. A Razão teórica difere da Razão prática, que é a

¹²¹ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 41.

¹²² HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 43-4.

¹²³ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 149-150.

faculdade que possui o homem de desejar.¹²⁴ A faculdade de conhecer, ou simplesmente Razão, está no centro da *Crítica da Razão Pura* porque a pergunta fundamental da obra pode ser sintetizada em “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”¹²⁵. Num contexto em que se tinha, de um lado, o empirismo e, de outro, o racionalismo como teorias a respeito da faculdade de conhecer, representadas respectivamente por LOCKE e DESCARTES, KANT se posicionou como mediador que assume das teorias de ambos aquilo com que concordava, fundando sua dialética transcendental, em que empirismo e racionalismo se enfrentam.¹²⁶ Para KANT, o conhecimento começa, sim, com a experiência, mas não provém exclusivamente dela:

Demonstrando a existência de certas condições da experiência não empíricas e, portanto, universalmente válidas, Kant mostra que a metafísica é possível, mas, em contraposição ao racionalismo, somente como teoria da experiência, e não como uma ciência que transcende o âmbito da experiência; e à diferença do empirismo, não como teoria empírica, senão como teoria transcendental da experiência.¹²⁷

Assim, o entendimento seria o poder que o ser humano tem de produzir representações e a sensibilidade seria o poder de receber essas representações: “ambos são fundamentais para que haja o conhecimento. Sem a sensibilidade o objeto não é dado; sem o entendimento não é pensado”¹²⁸. O homem pode pensar fora da experiência, através da razão, o que, no entanto, não produz conhecimento, e sim aquilo que KANT chama de idéia, que “são conceitos puros da razão. Apresentam uma lógica precisa, mas criam teses e antíteses; estão relacionadas à dialética transcendental e apresentam uso normativo”¹²⁹. KANT estabelece, assim, uma nova compreensão para o termo “transcendental”. Segundo SALGADO,

¹²⁴ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 33.

¹²⁵ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 50.

¹²⁶ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 39.

¹²⁷ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 39-40.

¹²⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 98.

¹²⁹ SALGADO, Ricardo. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*. Belo Horizonte: Decálogo Editora, 2008, p. 20.

transcendental é todo conhecimento pelo qual nós conhecemos serem certas representações (intuições ou conceitos) aplicadas a priori ou pelo qual conhecemos como são possíveis a priori. Daí que *a priori* não é exatamente transcendental. Transcendental quer dizer possibilidade, ou uso a priori do conhecimento. O espaço, por exemplo, não é transcendental; mas o conhecimento da origem ou da possibilidade de certas representações se referirem a priori aos objetos da experiência é que é transcendental.¹³⁰

O conhecimento em KANT é limitado ao fenômeno, ou seja, o modo como o objeto aparece perante o sujeito através da sensibilidade, enquanto o *noumenon* pode apenas (no máximo) ser pensado, jamais conhecido. A coisa em si não é negada por KANT, mas a possibilidade de que seja conhecida, sim. O *noumenon* existe, ou não poderia existir fenômeno, mas como o homem é entendimento e sensibilidade, só pode conhecer aquilo que aparece em sua sensibilidade, ou seja, conhecemos a coisa como ela se dá em nossas faculdades do conhecimento, mas não a coisa em si.¹³¹

Os objetos do conhecimento objetivo, segundo KANT, não aparecem por si mesmos, mas devem ser trazidos à luz pelo sujeito (que é transcendental) e, por isso, recebem o nome de fenômenos (e não são coisas em si). Fica estabelecida, assim, na *Crítica da Razão Pura*, uma interligação entre uma teoria filosófica do ente (tudo aquilo que um objeto é objetivamente), que só pode ser elaborada como teoria do conhecimento do ente, e uma teoria do conhecimento “apenas como determinação do conceito da objetividade do objeto”.¹³²

Para KANT, existem duas formas de conhecimento, classificadas segundo sua origem: o conhecimento a priori, que independe da experiência; e o conhecimento a posteriori, que depende da experiência.¹³³ Essa classificação é uma forma de aproveitar o que há de positivo no racionalismo e também no empirismo: o conhecimento empírico não fornece universalidade ou

¹³⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 99.

¹³¹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 110.

¹³² HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 45.

¹³³ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 45.

necessidade (como numa proposição matemática), mas apenas generalidade por associação; o conhecimento a priori, por outro lado, possui universalidade e necessidade que só podem ser dadas pelas condições subjetivas do conhecimento.¹³⁴

Os juízos, proposições de sujeitos lógicos dos quais se diz algo, são conceitos essenciais para o conhecimento em KANT e podem ser analíticos ou sintéticos. Os primeiros são juízos que contêm um predicado oculto no conceito do sujeito;¹³⁵ os últimos são afirmações cuja verdade não pode ser encontrada apenas com o princípio de contradição ou com a ajuda de leis lógicas.¹³⁶ Assim, “juízos analíticos só explicam o sujeito através do predicado, juízos sintéticos, ao contrário, ampliam o conhecimento acerca do sujeito”¹³⁷. KANT, ao observar que os juízos empíricos são todos sintéticos, depara-se com um problema:

os juízos empíricos são sintéticos, aumentam o conhecimento, mas não são necessários nem universais, razão por que não podem expressar as leis das ciências matemáticas ou da física pura. Os juízos analíticos, embora a priori, em nada podem contribuir para o conhecimento, porque são simples explicações do sujeito. É necessário, pois, que haja juízos sintéticos a priori para que haja essas ciências, isto é, juízos universais e necessários em que o predicado não está no sujeito (como ocorre com os juízos analíticos), mas lhe é acrescentado por meio de uma operação do entendimento a partir da sensibilidade.¹³⁸

A partir disso é que KANT constata que as ciências da natureza são um fato e questiona-se sobre a possibilidade da metafísica como ciência e aponta a necessidade de uma crítica que demonstre os limites da razão pura no campo teórico.¹³⁹

¹³⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 85.

¹³⁵ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 48.

¹³⁶ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 49.

¹³⁷ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 49.

¹³⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 85.

¹³⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 87.

Seguindo os postulados da *Crítica da Razão Pura*, a objetividade só é possível através do próprio sujeito, de forma que a origem da moral está na autonomia da vontade, ou seja, na liberdade do homem, que, com KANT, recebe fundamentação filosófica, libertando-se de fundamentações anteriores que se baseavam meramente na noção de natureza ou em Deus.¹⁴⁰

A liberdade humana, para KANT, é um pressuposto necessário da razão, uma idéia cuja realidade objetiva não pode ser conhecida, de forma que a razão ultrapassaria seus limites se buscasse explicar como a liberdade é possível.¹⁴¹ A possibilidade da liberdade de um ser no mundo não pode ser provada, segundo KANT, porque a liberdade constitui o princípio supremo de todo o sistema da razão, o que impossibilita sua demonstração a partir de princípios mais universais; e porque sua existência não pode ser verificada diretamente na intuição, do que deriva o caráter indireto da prova de sua existência:¹⁴²

Não é o conceito de Liberdade que é a base sobre a qual pode ser fundado o conceito de dever e de direito, mas, ao contrário, o conceito de dever [e de direito] contém o fundamento da possibilidade do conceito de Liberdade. (...)

A propriedade de um ser racional de possuir a liberdade da vontade em geral (independência dos impulsos da natureza) não pode ser directamente provada como um princípio causal, mas apenas indirectamente pelas conseqüências, enquanto ela contém o fundamento da possibilidade do imperativo categórico.¹⁴³

A liberdade é tratada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de modo muito incisivo, por estar, para KANT, no cerne da questão da moralidade, objetivo principal da obra.

Na *Fundamentação* KANT busca fixar o princípio supremo da moralidade, por acreditar que a Filosofia Moral precisa ser depurada de tudo

¹⁴⁰ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 184.

¹⁴¹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 111.

¹⁴² ALVES, Pedro M. S. O conceito de direito no contexto da filosofia prática de Kant. In: TRAVESSONI, Alexandre (Org.). *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 203.

¹⁴³ KANT, Immanuel. *Opus postumum* AA XXI 16 apud ALVES. O conceito..., cit., In: TRAVESSONI. *Kant...*, cit., p. 203.

que é somente empírico, uma vez que esta se assenta inteiramente na sua parte pura e não recebe nada do conhecimento empírico do homem, mas, pelo contrário, fornece ao homem, ser racional que é, leis a priori. Na verdade, para KANT, se um princípio de obrigação apoiar-se o mínimo que for num princípio de experiência, resultará numa regra prática, jamais numa lei moral. A necessidade de uma metafísica dos costumes está, então, em dois pontos principais: investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na razão; e dar fio condutor e norma suprema do exato julgamento dos costumes. Dessa forma, “aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei”, ou a conformidade será apenas contingente.¹⁴⁴

É no início da *Fundamentação* que KANT fala sobre os talentos não serem bons ou maus em si mesmos, uma vez que apenas a boa vontade pode ser considerada como um bom sem limitação:¹⁴⁵ “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma”¹⁴⁶.

O conceito de dever¹⁴⁷ precisa ser, então, trabalhado por KANT, tendo em vista que o conceito de boa vontade está contido no de dever.¹⁴⁸ O valor moral das ações se dá pelo dever e não pela inclinação, de forma que o valor moral da ação está na máxima (que é um princípio subjetivo do querer) que a determina e não em seu propósito, segundo o princípio do querer.¹⁴⁹

O dever se constitui, aqui, da necessidade das ações por puro respeito à lei prática e a ele tem de ceder todo outro motivo, uma vez que o dever é condição de uma vontade boa em si, que possui valor superior a tudo.¹⁵⁰

¹⁴⁴ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 15-19.

¹⁴⁵ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 21-2.

¹⁴⁶ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 23.

¹⁴⁷ Por não ser o dever um conceito empírico, uma conceituação de dever pode ser colocada como a “necessidade de uma ação por respeito à lei”. KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 31.

¹⁴⁸ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 26.

¹⁴⁹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 30.

¹⁵⁰ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 35.

Segundo HÖFFE, “máximas são condutas fundamentais que dão a uma multiplicidade, e também a uma variedade de objetivos concretos e de ações, sua direção comum”¹⁵¹ e uma ética de máximas é superior a uma ética de regras ou normas.¹⁵² Assim, “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral”¹⁵³. A máxima é um princípio de ação do sujeito, que faz a mediação entre a lei moral abstrata e a ação concreta, pois o mero impulso da ação um animal também tem. Uma máxima pode, inclusive, ser boa ou má, e só passará a ser lei quando coincidir com a lei, ou seja, quando realizar o princípio universal objetivo (ou princípio absoluto).¹⁵⁴ Então, “a lei é o critério objetivo de validade da máxima; a máxima, o critério subjetivo de julgamento da ação”¹⁵⁵.

KANT frisa, na *Fundamentação*, a expressão “poder querer”, uma vez que o suporte da universalidade do imperativo categórico é exatamente a vontade. Não basta que o homem queira que sua máxima seja universal, é necessário que ele *possa* querer, o que ocorre quando a vontade seja determinada não por afecções sensíveis, mas pelo princípio da racionalidade.¹⁵⁶

O arbítrio é caracterizado como uma faculdade das máximas, uma capacidade de determinar-se pela lei moral elegendo-a como sua máxima (sem perder de vista que nem toda máxima se funda numa lei moral), e não uma capacidade de escolher cumprir ou não cumprir a lei moral. Se a máxima se funda num motivo que não deriva da razão pura, a ação não é livre. O homem é dotado de arbítrio e capaz de ser livre porque é um ser racional e ao mesmo tempo pertence à natureza.¹⁵⁷

¹⁵¹ HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 204.

¹⁵² HÖFFE. *Immanuel...*, cit., p. 205.

¹⁵³ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 59.

¹⁵⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 197.

¹⁵⁵ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 199.

¹⁵⁶ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 225.

¹⁵⁷ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 239-240.

A abordagem a respeito da moralidade até aquele momento empreendida é criticada por KANT na *Fundamentação*, sobretudo em relação à experiência sensível, por acreditar ser impossível encontrar na experiência um exemplo em que a ação possa ser identificada, cabalmente, conforme ao dever por motivos puramente morais.¹⁵⁸

As leis universais de moralidade não podem ser empíricas, pois, se fossem, restringir-se-iam às contingencialidades da humanidade e à determinação de sua vontade, e, conseqüentemente, não seriam universais.¹⁵⁹ KANT não exclui, aqui, a existência de vontades superiores à humana (divina ou santas), e por isso fala que as leis da moralidade não podem se restringir à humanidade. O autor afirma que “só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*”, que é a faculdade de escolher só aquilo que a razão reconhece como bom, independentemente de inclinações subjetivas.¹⁶⁰

O homem, um ser que não é razão pura, está sujeito a deixar que o seu agir seja guiado por constantes afecções sensíveis. Nesse caso, sua vontade encontra-se em descompasso com o dever. Ele age segundo as afecções sensíveis e subjetivas. É tão só através do uso da razão, de sua liberdade, que a vontade determina-se pelo dever, e o agir do homem então pauta-se pela máxima que o medeia com a lei universal. Não é livre um animal, ainda que viva solto na natureza, pois não tem liberdade alguma em seu agir: age como é possível, determinado pela fome, medo, sede etc. O animal não tem vontade. Querer e dever como algo unitário, não cindido, segundo KANT, só podem ser pensados se se tratasse de uma vontade santa ou divina – e aí, nesse caso, o agir é guiado diretamente pelo bem, é uma vontade perfeita.

Em relação ao homem, que possui vontade – nesse sentido imperfeita, posto que não é divina – o agir pode ser guiado por duas espécies de

¹⁵⁸ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 40.

¹⁵⁹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 41-2.

¹⁶⁰ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 47.

imperativos: o hipotético ou categórico.¹⁶¹ Como não somos seres puramente racionais, não possuímos uma vontade completamente determinada pela sua própria conformidade interna à lei, o que implica que a lei moral não age em nós necessariamente, mas sim obrigando-nos.¹⁶²

Imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer”, já o imperativo categórico “seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”.¹⁶³

Os imperativos dividem-se em imperativos de destreza (técnicos), de prudência (pragmáticos) e da moralidade (costumes). Apenas o último é um imperativo categórico, os dois primeiros são imperativos hipotéticos.¹⁶⁴

A realidade do imperativo categórico não nos pode ser dada na experiência, então ele deve ser buscado totalmente a priori, pois só ele é lei prática e não mero princípio da vontade.¹⁶⁵ O imperativo hipotético só pode ser conhecido quando a condição é dada, o imperativo categórico só por ser pensado já explicita seu conteúdo porque ele só pode conter uma lei sem condição que a limite e a máxima que manda conformar-se com a lei. Fora isso nada há nele além da universalidade da lei em geral à qual a máxima da ação deve se conformar (só no imperativo categórico a conformidade é necessária).¹⁶⁶ A lei moral encontra sua universalidade no princípio objetivo da vontade, que existe em todos, pois “a natureza racional existe como fim em si”¹⁶⁷.

¹⁶¹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 49-50.

¹⁶² SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Idéias e Letras, 2009, p. 380-3.

¹⁶³ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 50.

¹⁶⁴ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 53-5.

¹⁶⁵ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 57.

¹⁶⁶ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 59.

¹⁶⁷ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 69.

Considerando a relação entre direito e moral em KANT, pode-se afirmar que a diferença encontra-se no momento da aplicação e que seu fundamento comum é a liberdade. Segundo SALGADO

O imperativo categórico é o superior critério de validade do ético em geral, direito e moral. O imperativo categórico é, por sua vez, a forma de expressão da lei moral, enquanto essa se refere a um ser racional pertencente ao mundo sensível. A lei moral tem sua origem exclusiva na razão pura prática ou vontade pura, que legisla para si mesma, isto é, sobre o pressuposto da liberdade positiva (autonomia).¹⁶⁸

A necessidade e a importância do direito na sociedade estão em limitar¹⁶⁹ o impulso sensível no intuito de fazer predominar ações conformes à razão, ou seja, o direito aparece exatamente porque o homem pertence a dois mundos simultaneamente e precisa de um instrumento que estabeleça a possibilidade de uma ordem em que seja possível o exercício igualitário da liberdade por todos os indivíduos.¹⁷⁰ E é assim que se liga o direito da humanidade ao imperativo categórico (que ordena que a humanidade seja considerada fim em si mesma), de forma que o direito da humanidade aparece na própria pessoa como o dever que ela tem diante de si mesma e no direito dos homens como o dever que ela tem diante dos outros: “o primeiro exige de mim que eu faça valer a minha dignidade de pessoa, o segundo, que eu respeite essa dignidade no outro”.¹⁷¹ É desse modo que a garantia da igualdade de liberdade para todos os seres humanos, que são iguais em racionalidade, se dá exatamente pela justiça. A distribuição igualitária da limitação pela coação, garantindo a segurança da liberdade de forma igual para todos, é a justiça.¹⁷²

¹⁶⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 155.

¹⁶⁹ SALGADO explica que “a coação que alguém exerce contra a ação justa de um outro é um obstáculo à liberdade. Assim, o obstáculo ao obstáculo à liberdade, exatamente porque restaura o bem maior do homem e critério definidor do justo, a liberdade, é justo. (...) Ao dizer que a faculdade de coagir está ligada ao direito, Kant não tira o direito do mundo ético, mas nele insere a coação. Porque o direito é ético e porque a coação passa a pertencer ao direito, torna-se ética. Tanto a coação como o direito procedem de uma mesma fonte, a razão”. SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 274-5.

¹⁷⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 248.

¹⁷¹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 265.

¹⁷² SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 279.

Ao colocar a razão prática como fim em si mesma, Kant liga o conceito de liberdade ao de pessoa (...). porque o homem é livre, vale dizer, porque o homem é um ser racional, é o único que deve ser considerado fim em si mesmo, já que a finalidade da razão, voltando-se a si mesma, é o ato moral que encontra o seu fundamento na idéia de liberdade de todo ser racional.¹⁷³

Na *Metafísica dos Costumes*¹⁷⁴ KANT divide a moralidade em dois domínios, o da lei e o da virtude. O domínio da lei abrange a lei civil e origina-se de máximas que são vetadas por não poderem ser pensadas com coerência quando universalizadas, não interessa meu motivo para fazer o que faço, desde que eu me abstenha de violar o direito alheio; já o domínio da virtude envolve máximas que podem ser pensadas mas não podem ser desejadas como leis universais, nesse domínio não há nada a que eu possa ser compelido, porque o que se exige é que eu tenha certos fins, que devem ser adotados livremente.¹⁷⁵

Em relação à virtude, KANT defende que ela não pode ser definida como um hábito ou como uma disposição estabelecida justamente pela importância dada ao esforço na vida moral, pois

somente seres que acham a moralidade difícil e que desenvolvem a persistência na luta contra as tentações podem ser virtuosos. Nós, seres finitos, nunca chegaremos ao ponto de não precisarmos da força para resistir ao desejo. Não somos anjos, tampouco somos animais. A virtude é nosso posto apropriado no universo¹⁷⁶.

Tudo que é empírico é inútil e prejudicial à pureza dos costumes, pois o valor da vontade absolutamente boa está em ser livre de influências contingentes da experiência.¹⁷⁷ Vontade é “a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*”, faculdade com a qual apenas os seres racionais foram contemplados.¹⁷⁸

¹⁷³ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 244.

¹⁷⁴ KANT, Immanuel. *Métaphysique des moeurs*. Paris: Flammarion, 1994.

¹⁷⁵ SCHNEEWIND, Autonomia, obrigação..., cit., in: GUYER, *Kant, op. cit.*, p. 391-2.

¹⁷⁶ SCHNEEWIND, Autonomia, obrigação..., cit., in: GUYER, *Kant, op. cit.*, p. 383.

¹⁷⁷ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 65.

¹⁷⁸ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 67.

A base de um imperativo categórico só pode estar em algo cuja existência em si mesma tenha valor absoluto e que seja fim em si mesmo. O homem¹⁷⁹ é esse algo:

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, limite nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito).¹⁸⁰

A liberdade das ações de cada homem é, assim, limitada pela elevação da humanidade como fim em si mesma à condição suprema, no imperativo “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”¹⁸¹. A eficácia dessa idéia só se exerce se os fins de um sujeito que é fim em si mesmo sejam também, quanto possível, os fins de outro sujeito que é fim em si mesmo.¹⁸²

O princípio da humanidade como fim em si mesma não se extrai da experiência e só pode derivar da razão pura, pois é universal, ou seja, se aplica

¹⁷⁹ GAUDET, em se tratando do homem em KANT, postula a existência de uma antropologia transcendental, que define como “ ‘essência’ do ‘homem’, ou seja, a ‘razão de ser’ dirá F. Dastur, da ‘humanidade’. Esta significação ‘ontológica’ da antropologia ‘transcendental’, nós propomos de concebê-la no sentido em que a idéia arquitetônica é por sua vez (auto-)fundação de um ‘pensamento’ e prática de uma maneira de ‘existir’ conformemente a este pensamento; é isso que faz dela, fundamentalmente, uma ‘ética’. O ‘homem’ (deve) se constitui(r) como ‘sujeito’ de poderes do espírito, estando tal constituição de idéia crítica fundada, de acordo com nossa hipótese, no esquematismo ‘transcendental’ da arquitetura. GAUDET, Pascal. *L’anthropologie transcendente de Kant*. Paris: L’Harmattan, 2011, p. 29. No original : « Ainsi, par anthropologie « transcendente », nous entendons le « transcendentalisme » comme « essence » de l’ « homme », soit la « raison d’être », dirait F. Dastur, de l’ « humanité ». Cette signification « ontologique » de l’anthropologie « transcendente », nous proposons de la concevoir dans le sens où l’Idée architectonique est à la fois (auto-)fondation d’une « pensée » et pratique d’une manière d’ « exister » conformément à cette pensée ; c’est ce qui fait d’elle, fondamentalement, une « éthique ». L’ « homme » (doit) se constituer de l’esprit, cette mise en oeuvre de l’Idée critique étant fondée, selon notre hypothèse, dans le schématisme « transcendental » de l’architecture. »

¹⁸⁰ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 68.

¹⁸¹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 69.

¹⁸² KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 71.

a todos os seres racionais em geral, e porque a humanidade se representa como fim objetivo, o que limita todos os fins subjetivos.¹⁸³

A vontade se submete à lei como vontade legisladora e

segundo esse princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exactamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)¹⁸⁴.

KANT relaciona intimamente os conceitos de autonomia da vontade (que é o ser livre e racional dar-se a si próprio sua legislação), que se opõe ao de heteronomia, e o reino dos fins, que seria uma forma de ligação sistemática entre vários seres racionais através de leis comuns determinadas segundo sua validade universal.¹⁸⁵ “Em Kant, conteúdo da obrigatoriedade e vontade de obrigatoriedade coincidem, surgindo a obrigatoriedade através da legislação autônoma da razão”¹⁸⁶.

A moralidade consiste exactamente na relação de toda a ação com a legislação. As vontades legisladoras universais se relacionam em virtude da idéia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão aquela que ele mesmo simultaneamente se dá. No reino dos fins há preço e dignidade: tudo aquilo que não encontra equivalente e está acima de qualquer preço, tem dignidade.¹⁸⁷

Apenas a moralidade pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo e legislador no reino dos fins: apenas a moralidade e a humanidade possuem dignidade. Não se poderia colocar preço na dignidade sem ferir sua santidade. A moralidade é exigente porque ela é o caminho para que o ser racional possa participar na legislação universal do reino dos fins, de forma

¹⁸³ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 72.

¹⁸⁴ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 72.

¹⁸⁵ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 75.

¹⁸⁶ KERSTING, Wolfgang. O fundamento de validade da moral e do direito em Kant. Trad. Elisete Antoniuk. In: TRAVESSONI. *Kant...*, cit., p. 153.

¹⁸⁷ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 76-7.

que a dignidade é uma prerrogativa do ser racional diante de outro ser racional que o obriga a ter em conta de suas máximas o ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores universais. A autonomia é, então, “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”.¹⁸⁸

Obrigação é o nome que KANT dá à determinação da vontade nas ações objetivamente necessárias e subjetivamente contingentes, já que a vontade não é em si plenamente conforme à razão por estar o homem sujeito às condições subjetivas que sua natureza humana o impinge.¹⁸⁹ Assim,

a dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever.¹⁹⁰

A vontade livre, então, é a mesma coisa que a vontade submetida a leis morais¹⁹¹, criadas autonomamente pela razão. A liberdade que atribuo a minha vontade devo igualmente atribuir a todos os seres racionais, uma vez que a idéia de liberdade remete à de vontade, que, por sua vez, remete ao ser racional:

todo ser que não pode agir senão *sob a idéia de liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica.¹⁹²

KANT divide a realidade em mundo sensível (muda constantemente) e mundo inteligível (imutável), sendo características do primeiro os apetites e inclinações, a total heteronomia e a busca da felicidade, enquanto são características deste último a vontade, a autonomia total e a moralidade.¹⁹³ Um ser racional pertence ao mundo inteligível e o homem pode considerar-se e as

¹⁸⁸ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 79-82.

¹⁸⁹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 48.

¹⁹⁰ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 84.

¹⁹¹ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 94.

¹⁹² KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 95.

¹⁹³ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 103-4.

suas leis tanto sob o ponto de vista do mundo sensível, em que vigoram leis naturais (heteronomia), quanto sob o ponto de vista do mundo inteligível, em que vigoram leis não empíricas e independentes da natureza, fundadas somente na razão.¹⁹⁴

As leis do mundo inteligível são imperativos do mundo sensível, que se submete à razão, e os imperativos categóricos são possíveis porque a idéia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível (em que está contido o fundamento do mundo sensível e de suas leis, por conseqüência).¹⁹⁵ Assim,

Vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.¹⁹⁶

O homem é um sujeito que reúne, necessariamente, a natureza humana e a liberdade, entre as quais não há contradição e às quais não se pode renunciar.¹⁹⁷ Para KANT, até Cristo submeteu-se à lei moral (como um *Sollen*) enquanto homem e Suas ações também eram afetadas pelos sentimentos comuns à natureza humana: “o fato de o Cristianismo afirmar a santidade completa de Cristo não quer dizer que sempre agira na qualidade de ser puramente racional, mas como um ser que fazia prevalecer a lei moral sobre as suas inclinações e os seus impulsos”.¹⁹⁸

A possibilidade da moral é aberta, por KANT, justamente através da dualidade do homem entre mundo inteligível e mundo sensível, pois ao pertencer a ambos ao mesmo tempo é que se explica o conflito entre liberdade e necessidade. Liberdade e necessidade existem no ser humano ao mesmo

¹⁹⁴ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 102.

¹⁹⁵ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 104.

¹⁹⁶ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 102-3.

¹⁹⁷ KANT. *Fundamentação...*, cit., p. 107.

¹⁹⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 204.

tempo porque ele é um ser em si e um fenômeno ao mesmo tempo, o que traz a possibilidade da liberdade.¹⁹⁹

Em KANT já encontramos a idéia fundamental que norteia o presente trabalho, pois a conceituação de dignidade humana e a elevação da humanidade à condição de princípio supremo como fim em si mesma trazem contribuições de grande peso para uma nova concepção de justiça social. A demonstração de que a liberdade humana faz com que o homem deva ser sempre considerado como fim em si mesmo, como pessoa, já permite que se afirme que o homem “possui um mérito próprio, originário, que não se avalia pela utilidade que possa ter (como meio) para alguma coisa”.²⁰⁰ Indispensável trazer à colação um dos parágrafos finais da obra *A Idéia de Justiça em Kant*, em que SALGADO afirma:

A justiça social, para não ser abstrata, tem de traduzir-se no proveito individual (de cada um) do produto de seu trabalho individual. Se limitarmos, porém, o conceito de justiça social a “dar a cada um, segundo seu mérito avaliado pelo trabalho”, reduziremos o seu fundamento a uma atividade puramente mecânica (instrumental) ou fabricadora do homem (*poiética*). Há também, como critério de fixação do mérito, um valor exclusivamente ético do homem, pelo qual é justo que cada um, pelo simples fato de ser um ser humano, seja considerado como fim em si mesmo (com valor próprio e não apenas como ser útil) e receba o que lhe seja necessário para sua vida material e espiritual. Assim, o homem, por dignidade própria, como ser livre, possui um direito à participação para a sua produção. Só assim é redimida a sua dignidade, garantido-se-lhe um direito à participação nessa riqueza, que não é fruto de mera caridade ou benevolência humilhantes.²⁰¹

Com a postulação da liberdade realizada por KANT o indivíduo se satisfaz ontologicamente, enquanto um ser autônomo e enquanto fim em si mesmo. No entanto, é apenas com o trabalho enquanto valor, como pensado por HEGEL, que o homem se constrói como livre, através do reconhecimento,

¹⁹⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 236.

²⁰⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 333.

²⁰¹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 333.

até chegar a um “eu que é um nós”. KANT chega a afirmar que o homem é um ser livre necessariamente colocado diante de outro ser livre, mas seu pensamento cessa aí. Para o filósofo, a associação do homem é um produto da natureza e não da razão, e “pela razão o homem individualiza-se como ser livre (a par de ser a mesma razão princípio de universalidade), mas revela-se também insociável”²⁰².

O que fez KANT foi colocar o postulado da razão como um transcendente para ajudar o ser humano a realizar sua tarefa moral, mas sem encontrar a realização do universal concreto no indivíduo:

é assim que o ideal do bem supremo, visto na perspectiva do indivíduo, nada mais é do que a tentativa de pensar o universal no indivíduo, mas que, para Kant, se tornou quase impossível, pela dificuldade de realizar-se nele plenamente a lei moral.²⁰³

KANT concebe o homem como espécie e não como indivíduo, vislumbrada em seu projeto de paz perpétua²⁰⁴ para a comunidade humana, que, segundo SALGADO, é uma “idéia fundamental que lhe garante um parentesco com Hegel, reciprocamente honroso”²⁰⁵.

O esforço filosófico de KANT alcança o conceito de dignidade humana ao elevar a humanidade a fim em si mesma no imperativo categórico, permitindo uma satisfação ontológica do homem enquanto ser autônomo e fim em si mesmo, mas sem chegar a formular o universal concreto no indivíduo. Essa tarefa foi realizada por HEGEL, razão pela qual se faz necessária a compreensão da dialética do reconhecimento como por ele pensada e apresentada em sua *Fenomenologia do Espírito*²⁰⁶.

²⁰² SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 278.

²⁰³ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 220.

²⁰⁴ KANT, Immanuel. *Projet de paix perpétuelle*. Éd. Bilingue. Trad. De J. Gibelin. Paris: Vrin, 2002. Segundo KARINE SALGADO, a obra que pode ser apontada como o ponto de chegada de todo o pensamento kantiano e de sua construção filosófica sobre a liberdade, não apenas demonstrando a possibilidade da liberdade na esfera prática, como fundamentando a necessidade de que seja garantida, uma vez que é a liberdade que dá ao homem sua dignidade. Cf. SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant – atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

²⁰⁵ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Kant...*, cit., p. 221.

²⁰⁶ HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Tome 1. Paris: Aubier, 1941.

É através da dialética do reconhecimento (ou dialética do senhor e do escravo), que ocorre a confirmação da dignidade humana no outro. A liberdade (ou a dignidade) não está sozinha ou enclausurada em si mesma e é através do reconhecimento que o homem se torna ainda mais livre, num auto-reconhecimento da dignidade humana empreendido quando a Razão sai da consciência de si para olhar o outro, como nos relata HEGEL na *Fenomenologia do Espírito*. Segundo LIMA VAZ, com essa obra

Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber.²⁰⁷

O sujeito e o fenômeno kantianos, por não serem históricos, são para HEGEL abstratos e mero momento de um processo maior, em que certeza do sujeito e verdade do objeto se opõem sucessiva e dialeticamente até resultar na fundamentação absoluta do saber: o saber do sujeito sai da esfera do objeto, em KANT, para a esfera do sujeito, em HEGEL²⁰⁸.

O primeiro título escolhido para a *Fenomenologia* foi “Ciência da experiência da consciência”, que são as figuras abordadas no texto. Essas figuras apresentam uma face histórica e uma face dialética: a primeira por tratar-se de experiências de uma cultura que se desenvolveu no tempo e que pensa a si mesma, a cultura ocidental; a segunda porque não há ordem cronológica na sucessão das figuras segundo eventos, mas sim de acordo com a necessidade do discurso que pretende conduzir ao Saber absoluto.²⁰⁹

O título não se manteve, segundo JARCZYK & LABARRIÈRE, porque o autor teria percebido que o movimento da consciência em direção a sua própria verdade é determinado em seu interior por aquilo que permitiu ao

²⁰⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo – Uma parábola da filosofia ocidental. In: *Síntese Política Econômica Social (SPES)* – Nova Fase, v. VIII, n. 21, p. 7-29, jan/abr. 1981, p. 11.

²⁰⁸ LIMA VAZ. Senhor e Escravo..., cit., In: *Síntese...*, cit., p. 11.

²⁰⁹ LIMA VAZ. Senhor e Escravo..., cit., In: *Síntese...*, cit., p. 10.

Espírito de se comprometer com o processo que resultou no reconhecimento pleno do homem pelo homem, abarcando todas as formas de cultura e todas as figuras da civilização: “não há ‘ciência da experiência da consciência’ a não ser enquanto essa experiência seja chamada de ‘fenomenologia do Espírito’”.²¹⁰

No prefácio à *Fenomenologia* isso já fica explicitado:²¹¹

Porque não apenas a substância do indivíduo, mas o espírito do mundo mesmo teve a paciência de percorrer essas formas em toda a extensão do tempo, e de empreender o prodigioso trabalho da história universal na qual ele encarnou cada forma, desde que ela o comportasse, o conteúdo total de si mesmo, e porque o espírito do mundo não poderia esperar com menos trabalho a sua consciência de si, assim segundo a coisa mesma, o indivíduo não pode conceber sua substância por uma via mais curta.²¹²

Na dialética do reconhecimento, mais propriamente naquilo que JARCZYK & LABARRIÈRE chamam de “figura do senhorio e da servidão”, encontram-se, representativamente, todos os elementos que concorrem à verdade do movimento conceitual almejado, de modo que seria legítimo enxergar nessa dialética uma forma de realização do princípio da Ciência que exprime o Saber Absoluto.²¹³

Na *Fenomenologia*, conceitos como “experiência” ou “figura da consciência” assumem significados técnicos muito específicos. Experiência é o “movimento *dialético* que a consciência exerce nela mesma, tanto em seu saber quanto em seu objeto (*PhE* I-75)” momento em que, ao procurar “decifrar o significado dos atos que realiza, experimenta uma discordância entre o que pretende e o que efetivamente alcança”. Já as figuras podem ser apontadas

²¹⁰ JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Les premiers combats de La reconnaissance – maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1987, p. 29. No original : « il n’y a de « science de l’expérience de la conscience » que pour autant que cette expérience est dite « phénoménologie de l’Esprit. »

²¹¹ JARCZYK; LABARRIÈRE. *Les premiers...*, cit., p. 29.

²¹² HEGEL. *La phénoménologie...*, cit., p. 27. No original : « Puisque non seulement la substance de l’individu, mais l’esprit du monde même a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l’extension du temps, et d’entreprendre le prodigieux labeur de l’histoire universelle dans laquelle il a incarné dans chaque forme, pour autant qu’elle le comportait, le contenu total de soi-même ainsi selon la chose même, l’individu ne peut pas concevoir sa substance par une voie plus courte ; »

²¹³ JARCZYK; LABARRIÈRE. *Les premiers...*, cit., p. 23.

como equivalentes fenomenológicos dos “conceitos determinados”, ou, ainda, como a experiência de um conceito, que não é percebida tal como realmente é. Especulativamente, as figuras da consciência se colocam relacionadas ao processo das “essencialidades lógicas” e cada figura corresponde “a uma postura da consciência relacionada à objetividade cujo saber aspira adquirir”.²¹⁴

LIMA VAZ aponta que figuras e momentos são os dois fios que conduzem o itinerário da *Fenomenologia*, num desenvolvimento necessário, no qual

tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como autoreconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico – o mundo do Ocidente – pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto – o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real – levantava-se implacável no horizonte.²¹⁵

São três as significações fundamentais da *Fenomenologia*, segundo LIMA VAZ: uma propriamente filosófica, uma cultural e uma histórica. A primeira se define pela indagação sobre o significado de a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que se assumem e são julgadas pela filosofia; a segunda se apresenta na forma da pergunta sobre o significado, para o homem ocidental moderno, de ter como destino decifrar o enigma da história que busca seu Sentido através dos conflitos; e a última, se define na questão do significado para a consciência de

²¹⁴ KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Cunha. São Paulo: Loyola, 2008, p. 62-3.

²¹⁵ LIMA VAZ. Senhor e Escravo..., cit., In: *Síntese..., cit.*, p. 12.

percorrer a história da formação da cultura como caminho que designa os momentos da sua formação para a Ciência.²¹⁶

Na leitura de KOJÈVE, a *Fenomenologia* é a obra em que

Hegel descreve o conteúdo da consciência de si do homem que é dominado em sua existência ou por uma das atitudes existenciais-tipo que se encontram por toda parte e sempre (1ª parte), ou pela atitude que caracteriza uma época histórica marcante (2ª parte). Chamando o homem na Fenomenologia – “Consciência” (Bewusstsein), Hegel indica que se trata de uma descrição *fenomenológica*, ao dizer que descreve a atitude em questão tal qual ela existe “para a Consciência ela mesma” (für das Bewusstsein selbst).²¹⁷

Considerando que a *Fenomenologia* é uma das quatro obras mais importantes de HEGEL, um dos quatro pilares da filosofia hegeliana (acompanhado da *Ciência da Lógica*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e dos *Princípios da Filosofia do Direito*) – ou três pilares, para as correntes que consideram a *Filosofia do Direito* como mero desenvolvimento de uma seção da Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*, e que a filosofia hegeliana é, como um todo, silogística, seus elementos internos são utilizados em relação uns aos outros, necessariamente, pois as obras não podem ser entendidas como partes destacadas de um todo e muito menos como meras justaposições de totalidades que podem ser separadamente pensadas.²¹⁸

Daí SALGADO retomar a Lógica na obra *A Idéia de Justiça em Hegel*, diferenciando o tratamento dado ao tema por HEGEL daquele dado por ARISTÓTELES e KANT, para afirmar que “o tempo está no real como história do Espírito e no *logos* como sucessão dos momentos, nos quais o Espírito se

²¹⁶ LIMA VAZ. Senhor e Escravo..., cit., In: *Síntese...*, cit., p. 12-3.

²¹⁷ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Galimard, 2008, p. 576. No original : « Hegel décrit le contenu de la conscience de soi de l'homme qui est dominé dans son existence soit par l'une des attitudes existentielles types qui se retrouvent partout et toujours (1^{re} Partie), soit par l'attitude qui caractérise une époque historique marquante (2^e Partie). L'homme étant appelé dans la PhG – « Conscience » (Bewusstsein), Hegel indique qu'il s'agit d'une description *phénoménologique*, en disant qu'il décrit l'attitude en question telle qu'elle existe « pour la Conscience elle-même » (für das Bewusstsein selbst). »

²¹⁸ JARCZYK; LABARRIÈRE. *Les premiers...*, cit., p. 13.

pensa”, sendo o *logos* o real, e o tempo, seu mostrar-se na sucessão de seus momentos.²¹⁹

História e Lógica são apontadas como os espaços da consciência e do pensar nos quais o Espírito se revela, sem que haja precedência de um desses dois lugares nesse revelar-se. A *Fenomenologia* é apresentada como o liame entre história e lógica, que permite a superação do dualismo entre sujeito e objeto e onde o Espírito aparece como saber total.²²⁰

O Espírito se revela como livre pela mediação da natureza, cujo elemento dinamizador do processo de revelação será o trabalho e é importante ressaltar que a liberdade não é “algo que se pensa em contraposição com a natureza, mas o que resulta da contraposição pensar-natureza” e a contradição desloca-se, então, de liberdade X natureza para liberdade X ordem social.²²¹

A filosofia hegeliana, segundo KRONER, sintetiza o pensamento clássico e o cristianismo, formação cultural do Ocidente. HEGEL, assim, empreende uma retomada da unidade perdida da cultura grega (TOMÁS DE AQUINO já houvera demonstrado a ausência de oposição entre razão grega e fé cristã na esfera teórica, uma vez que a fé cristã buscou o caminho da reflexão filosófica da conciliação por meio da história) mediada pela crítica kantiana, sem, no entanto, dar primazia à razão prática sobre a razão teórica, pois ambas são aspectos de uma mesma totalidade, o Espírito (movimento e síntese desses dois momentos). “Razão prática e razão teórica são dois aspectos do mesmo pensar: como prático o sujeito autodetermina pelo pensamento e, como teórico, o objeto se determina no pensamento”.²²²

O elemento unificador da cisão cuja unidade é buscada por HEGEL é exatamente a liberdade. “Quando o Estado se mostra na sua forma acabada de realização da liberdade, então surge o saber dessa liberdade, a filosofia, não

²¹⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 231.

²²⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 232.

²²¹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 232-3.

²²² SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 233-5.

mais como saber abstrato, mas vivido na forma da organização política, o Estado”.²²³

A Lógica mostrou que a Idéia absoluta é a superação de teoria e práxis, do pensar como intelecto que conhece e do pensar como vontade que age. Assim, a vontade traz em si tanto o teórico quanto o prático, o primeiro contido no segundo, pois sem inteligência não se tem vontade, afirma HEGEL. Então a liberdade é a substância da vontade e, portanto, o conteúdo da Idéia. E a razão, seja teórica, seja prática, é sempre a faculdade legisladora para o sujeito.²²⁴

Enquanto para KANT a lei moral é um fato da razão e as categorias são encontradas nos modos de pensar as coisas e possuem aplicação limitada às intuições, para HEGEL as categorias podem ser deduzidas a partir da imediatidade do ser, pela mediação posta no momento da reflexão, pois são um desdobramento do próprio ser e não formas *a priori* do sujeito que pensa separadamente os fenômenos que se dão diante dele pela sensibilidade. Vale dizer: o pensar é teórico e prático, é intelecto e vontade a um só tempo, não tem nada fora de si, é absolutamente livre, suas determinações são determinações do pensável, da totalidade em movimento. Não se pode, portanto, fazer teoria sem vontade, pensar sem vontade, pois pensar já é agir. O pensar determina o querer, mas pensar já é em si mesmo um ato de vontade.²²⁵

Na nota ao § 4º da *Filosofia do Direito*, HEGEL demonstra que a unidade da teoria e da prática decorre da unidade da própria Idéia:

No que se refere à liberdade da vontade, pode-se lembrar a maneira de proceder que era antes a do conhecimento. Pressupunha-se, com efeito, a *representação* da vontade e se tentava tirar daí uma definição dessa e fixá-la; em seguida, da maneira da psicologia empírica de outrora, levava-se à chamada *demonstração* a partir dos diferentes sentimentos e fenômenos da consciência habitual, como o

²²³ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 235-6.

²²⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 236-7.

²²⁵ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 237-241.

arrependimento, a culpa, enquanto esses apenas se deixam *explicar* pela vontade *livre*. Porém é mais cômodo ater-se simplesmente a isto[:] a liberdade seria *dada* enquanto *fato* da consciência e seria preciso *crer* nela. *Que* a vontade seja livre e o *que* sejam vontade e liberdade – a dedução disso, como já se notou (§2), apenas pode ter lugar no contexto do todo. Expus na minha *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817 [§§363-399]), e espero poder dar um dia uma exposição mais ampla, os traços principais dessa premissa[:] o *espírito* é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride em seu desenvolvimento, do *sentimento* ao *pensamento*, passando pela *representação*, são o caminho que consiste em se produzir como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência.²²⁶

Razão e vontade, para HEGEL, não são duas faculdades distintas, e, sim, uma diferença entre a atividade prática e a atividade teórica do pensar, constituindo, a vontade, um modo especial da razão, o lugar da liberdade. A vontade é o aspecto ativo do pensar em direção à exterioridade. A liberdade do Espírito só é real se ele sabe da sua liberdade, como liberdade de todos e não apenas no plano da particularidade, mas no plano do universal, motivo pelo qual o saber da liberdade puramente estóica não é suficiente.²²⁷ SALGADO afirma, então, que a idéia de justiça em HEGEL poderá ser encontrada através da demonstração da inteligibilidade do direito.²²⁸

É na dialética do Senhor e do Escravo que HEGEL traz aquilo que LIMA VAZ chamou de “um desses veios profundos da *filosofia não escrita* que correm ao longo da cultura ocidental”, texto em que aparece a luta pelo reconhecimento oscilando entre *physis* e *nomos*, entre particularidade e universalidade, até que a Razão alcança seu autoreconhecimento como lugar do consenso universal.²²⁹

²²⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 56-7

²²⁷ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 241-2.

²²⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 243.

²²⁹ LIMA VAZ. *Senhor e Escravo...*, cit., In: *Síntese...*, cit., p. 8.

SALGADO realiza, para tratar sobre o *reconhecimento* em HEGEL, uma “advertência terminológica”, para cuja explicitação recorreremos à MARIÁ BROCHADO:

Salgado inaugura o capítulo do *Reconhecimento* apontando a inadequação do termo **panlogismo**, empregado por H. Glockner, para definir essencialmente o sistema hegeliano da Enciclopédia, e distingui-lo do **pantragismo**, que marcaria os escritos pré-fenomenológicos. O autor entende que a expressão não é fiel à essência da lógica hegeliana, haja vista que Hegel parte da premissa de que o que caracteriza e *distingue* o ser humano de *toda* a natureza é o ato de *pensar*, de modo que o que Hegel pretende com a afirmação de que o real é racional é asseverar que o real tem a *estrutura* do pensar, que ele é *pensável*, e não evidentemente que o real *pensa*.²³⁰

No homem o universal é em si e para si, o homem se reconhece como representante do gênero humano, como diferente e como idêntico. É no homem, enquanto consciência de si, que a infinitude se dá de modo claro, pois no homem a relação com o outro se supera dialeticamente, dado na consciência ainda como estranho a ela. O homem se apresenta na dialética do seu ser no mundo como ser-para-si, sujeito e espírito. Vale dizer:

A filosofia de Hegel é, nesse sentido, o momento de superação do conceito de individualidade substancial de Aristóteles e da substância universal de Espinoza, por meio do momento da reflexão do eu no dualismo kantiano e fichtiano, entre o “existir” simplesmente (*Dasein*) e o ser-para-si (*Fürsichsein*).²³¹

No reconhecimento o homem se sabe único e igual ao mesmo tempo, numa dialética em que se encontra a possibilidade de uma sociedade de seres iguais e livres, individualizados.²³²

Na *Fenomenologia* faz-se a descrição da observação da experiência que a consciência faz por meio da história na formação do saber absoluto, cujos

²³⁰ BROCHADO, Mariá. A dialética do reconhecimento em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, p. 89.

²³¹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 245-7.

²³² SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 247.

elementos básicos são a história e a dialética. A expressão do saber absoluto é a razão, uma vez resolvidas as contradições da consciência de si através do trabalho do Espírito, dentre as quais se encontra a da igualdade e da desigualdade. Historicamente porque as experiências “reconhecidas são experiências da cultura” e dialeticamente porque não há uma seqüência cronológica das figuras e sim a “necessidade do discurso” para demonstração da “seqüência das experiências” no seu desdobramento até a adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto. Esse saber é resultado do trabalho de todas as gerações, do trabalho do Espírito no processo de autoconhecimento, cujo momento mais significativo encontra-se no conceito de trabalho na dialética do senhor e do escravo. A *Fenomenologia* apresenta duas dialéticas: a intenção revelada da formação do conhecimento por meio da dialética da certeza do sujeito e da verdade do objeto (o trabalho da consciência está exatamente em encontrar o ponto de unidade entre o aspecto subjetivo do conhecer, a certeza, e o aspecto objetivo, a verdade) e a dialética da formação da própria liberdade, em si e para si, abstrata e concretamente nas relações que os homens travam entre si no curso da história.²³³

A dialética do senhor e do escravo não se restringe ao período histórico da escravidão, mas, antes, explica toda a relação de dominação entre seres livres, risco decorrente da própria liberdade. É a explicitação da realidade revelada na idéia de liberdade, operando a conciliação entre a realidade e o conceito.²³⁴ Afirma SALGADO que

a consciência, contudo, não realiza a identificação do universal abstrato consigo mesma – ou não se inflete para pôr-se como seu próprio objeto e descobrir que o universal é ela mesma – por ser consciência individualizada; esta precisa da mediação de um outro modo de ser da realidade, seu objeto, para fazer a mediação de si mesma,

²³³ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 248-9.

²³⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 249. SANTOS aponta que “Não faz sentido procurar um momento particular da história para enquadrar a relação entre senhor e escravo. Ela pertence a todos os tempos e ocorre sempre de novo onde os homens procuram a verdade de si. O *Eu* nunca cessa de reconhecer-se como *Nós* (*Nosotros*, diz expressivamente o espanhol). Sendo nós mesmos, somos sempre *Outros*, em luta permanente com a existência natural.” SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo – Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 204-5.

pela qual a sua certeza coincida com a verdade do objeto e, com isso, descubra o universal nela mesma ou ser ela objeto e verdade de si mesma.²³⁵

KOJÈVE defende a divisão segundo a qual há a luta de vida e de morte, uma dialética do senhor e uma dialética do escravo. Na luta de vida e de morte, sob domínio do desejo, o homem não é reconhecido pelo outro senão como objeto, como negação, como apropriação. O homem quer ser reconhecido pelos outros, mas não quer reconhecer o outro. Nesse momento a negatividade se realiza enquanto ação, realizando a possibilidade de negar a realidade dada e ser mais que o ser que apenas vive. “Se a atividade do outro realiza também essa negatividade, cada um busca a morte do outro. Mas o assassinato do outro implica colocar em perigo a própria vida. Cada um aceita, portanto, a própria morte como ao menos possível”.²³⁶

Ao arriscar a própria vida, está-se forçando a consciência do outro, engendrando uma luta pelo reconhecimento ao mostrar ao outro que ele não é um animal. Buscar a morte do outro o faz reconhecer que é homem. A luta de vida e de morte é necessária e demonstra a ligação entre os conceitos de negatividade, que é igual à morte, que é igual à individualidade (ninguém pode morrer por mim, só mesmo eu), que é igual à liberdade, que é igual à história. “O homem é mortal, finito, livre, indivíduo histórico”.²³⁷ Fica de fora, de certo modo, segundo essa abordagem, a importância do Senhor como idealizador e disciplinador nesse movimento dialético.

O homem não é nem apenas negação, nem apenas identidade, mas, antes, uma totalidade. Se fosse identidade pura, seria um animal, um ser natural; se fosse negação pura, seria o nada absoluto, morte; em sendo

²³⁵ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 250-1.

²³⁶ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 52. No original : « Si l'activité de l'autre réalise aussi cette négativité, chacun cherche la mort de l'autre. Mais le meurtre de l'autre implique la mise en péril de sa propre vie. Chacun accepte donc sa propre mort, du moins comme possible. »

²³⁷ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 52. No original : « l'homme est : mortel, fini, libre, individu historique. »

totalidade, é a negação da negação do ser, homem no mundo, enfim, Espírito.²³⁸ Assim,

A luta de vida e de morte não é uma atitude existencial definitiva. Pois se o homem deve arriscar sua vida para ter reconhecida sua personalidade, não será como cadáver que ele pode e quer ser reconhecido. E se ele busca a morte dos outros, não é por cadáveres que ele pode e quer ser reconhecido.²³⁹

Segundo a dialética do senhor, há um vencedor e um vencido, após uma luta. KOJÈVE ressalta que essa dialética não se refere apenas a relatos individuais, mas também a acontecimentos históricos em grandes civilizações, como Roma e os Bárbaros, a nobreza e o terceiro estado na França, e até mesmo uma significação religiosa entre Deus e o homem na religião judaica. Nessa dialética, o senhor é reconhecido, mas por um homem que não passa de um escravo.²⁴⁰

Já o escravo, em sua dialética, tem existência puramente natural, ele é essa vida orgânica, pois prefere submeter-se à escravidão a perder sua vida em nome da liberdade. Como o senhor não é também homem de verdade, uma vez que reconhecido apenas por escravos, trava-se um impasse e o senhor não estará jamais satisfeito. Assim é que o escravo se tornará o verdadeiro homem, o homem histórico, o filósofo.²⁴¹

A consciência é a consciência de um ser vivo, ou seja, a consciência conhece aquilo que ela mesma é ao conhecer um ser vivo, relação de mero desejo, de consumo, portanto, fazendo com que a relação se processe no modo infinito abstrato. Para encontrar um objeto de desejo permanente a consciência precisa de um objeto que não escape a ela como ocorre na dialética do aqui e agora, precisa de um universal verdadeiramente concreto, em si e

²³⁸ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 53.

²³⁹ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 52. No original: « La lutte pour la vie et la mort n'est pas une attitude existentielle définitive. Car si l'homme doit risquer sa vie pour faire reconnaître sa personnalité, ce n'est pas comme cadavre qu'il veut et peut être reconnu. Et s'il cherche à tuer les autres, ce n'est pas par des cadavres qu'il peut et veut être reconnu. »

²⁴⁰ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 53.

²⁴¹ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 54.

para si: outra consciência. Diante desse universal a consciência descobre que o universal é ela mesma e que seu objeto de desejo é ela mesma e que somente a consciência permanece como universal e para si. Não há mais relação de desejo e consumo e sim reconhecimento pelo qual a consciência se conhece duplamente, como sujeito e como objeto (consciência de si). Apenas em outra consciência de si a consciência de si encontra satisfação.²⁴² Afirma BROCHADO: “O infinito concreto é justamente o momento de *satisfação* da consciência em *outra* consciência. E para tanto, é necessário o desenrolar de outro processo: o do *reconhecimento*, que é a conquista da *igualdade* das consciências”²⁴³.

SALGADO segue afirmando que o pensamento é, então, negação do mundo apresentado como dado, para alcançar a universalidade, de forma que a ação se introduz como forma dialética (negação do dado), como criação. A ação é a própria racionalidade do homem, que nega sua realidade como dado, sem no entanto deixar de ser o que foi, movimentando a história.²⁴⁴

A razão é a criadora de uma segunda natureza, a do Espírito, a cultura, que é obra de uma razão que é de todos (o eu que é um nós) e não de um homem só. A dialética do senhor e do escravo serve, sobretudo, para mostrar a saída do homem de seu mundo natural e biológico em direção ao mundo da cultura e espiritual, sua morada como ser livre. “A negação de si como dado natural é o seu próprio conhecimento como consciência desse mundo e de si mesmo e, com isso, afirmação do mundo do Espírito”.²⁴⁵

A dialética do senhor e do escravo se dá em duas dimensões, a da ação da luta e a da ação do trabalho, ambas voltadas para o desejo de reconhecimento.²⁴⁶

Na dialética da luta as consciências de si buscam reivindicar sua identidade como absoluta consciência de si, no reconhecimento, assentando as

²⁴² SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 251-2.

²⁴³ BROCHADO. *A dialética...*, cit., In: SALGADO; HORTA. *Hegel...*, cit., p. 93.

²⁴⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 253.

²⁴⁵ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 254-5.

²⁴⁶ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 255.

bases do mundo espiritual (mundo da cultura). Na luta de vida e de morte entre consciências de si estão em jogo vida e liberdade, dois valores essenciais para a definição da consciência de si, de forma que a vida é arriscada em nome da liberdade, mas sem que possa ser sacrificada, pois sem vida não há liberdade. O resultado dessa luta é, por um lado, a consciência de si independente, livre (do vencedor, do senhor) e, de outro, a consciência de si dependente (do escravo), que renunciou à liberdade pela vida e passou a ter a liberdade e a vida como dons, na dependência do senhor. O senhor, no entanto, só mantém sua independência através do reconhecimento da consciência de si do escravo, tanto nas relações de subsistência como na afirmação de sua liberdade e independência. A luta pelo reconhecimento da liberdade, algo ainda inexistente ou apenas possível, coloca em risco, portanto, a vida, valor supremo daquele que existe. Mas desde o início a ação dialética da luta já tem o sentido da espiritualidade e o que o homem busca com a luta não é sua sobrevivência material, mas o reconhecimento como ser livre (não um mero ser vivo, um animal). Nesse duplo movimento a consciência de si encontra no outro não um objeto dependente destinado à fruição do desejo, mas outra consciência de si, autônoma. O resultado da luta é uma negação abstrata, seja como negação da vida imediata e unilateral do homem, seja como negação da vida em sua conservação, pois o temor da morte mostra à consciência de si vencida sua verdade, a vida, um dom de vencedor. Senhor e escravo constituem, então, uma consciência de si independente, cuja essência é ser-para-si e uma consciência dependente, cuja essência é o ser para o outro.²⁴⁷

A dialética da ação do trabalho é superior à primeira dialética. A desigualdade trazida pela luta é a conservação tanto da vida quanto da liberdade, ambas igualmente essenciais. As duas consciências preservam-se, ainda que na desigualdade, exatamente por saberem que a morte não resolveria a contradição dialeticamente e que a vida precisa ser preservada porque a vida é a presença da liberdade. A consciência de si do escravo ganha sua consciência de si livre no temor e no trabalho. O senhor frui o objeto e o

²⁴⁷ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 255-62.

consome pelo desejo, enquanto o escravo forma-o pelo trabalho, dominando seu desejo, formando-se a si mesmo, superando o temor, de forma que a “consciência servil passa a ser a *verdade* da consciência de si independente”.²⁴⁸ As posições se invertem: o senhor passa a ser dependente da consciência de si escrava, que, por sua vez, transforma o mundo e transforma-se a si em consciência de si independente. Essa liberdade inicialmente assumida pela consciência de si escrava é puramente interior, estóica. O escravo empreende, então, a reconquista do seu para si, não mais pelo processo da luta de morte, que levaria a relação dialética a um processo infinito negativo, mas pela relação de trabalho e modificação do mundo exterior, como elemento mediador para a elevação da consciência de si do escravo ao nível daquela do senhor.²⁴⁹

É com a luta, com o risco buscado da morte, que aparece a negatividade, que se realiza como trabalho, que ao longo da história, transforma a natureza. A não-liberdade do senhor está exatamente em consumir, fruir, sem haver trabalhado. Ele é dependente do escravo, a sua liberdade é uma liberdade incompleta, pois não vê no outro o seu igual, e só se pode falar logicamente de liberdade entre iguais. O escravo, de outro lado, reconhece a liberdade do senhor, e sabe-se também livre, na medida em que, com o trabalho, modifica livremente a natureza. Fenomenologicamente encontra-se, por isso, num patamar superior. É o impasse:

A ele [escravo] basta libertar-se a si mesmo ao se fazer reconhecer pelo senhor para encontrar-se na situação de reconhecimento verdadeiro, vale dizer, mútuo. A existência do senhor é “justificada” enquanto ele transforma – através da luta – animais conscientes em escravos que se tornarão um dia homens livres.²⁵⁰

A dialética do reconhecimento pode ser resumida da seguinte forma: o senhor, ao buscar o reconhecimento de sua consciência de si, só pode

²⁴⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 262-3.

²⁴⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 263-5.

²⁵⁰ KOJÈVE. *Introduction...*, cit., p. 55. No original : « Il lui suffit de se libérer lui-même en se faisant reconnaître par le Maître pour se trouver dans la situation de la reconnaissance véritable, c'est-à-dire mutuelle. L'existence du Maître est « justifiée » en tant qu'il transforme – par la Lutte – des animaux conscients en Esclaves qui deviendront un jour des hommes libres. »

consegui-lo por outra consciência de si que o reconhece; tendo negado ao escravo reconhecimento, reduzindo-o a coisa, não consegue obter reconhecimento, permanecendo no mundo da fruição; ser reconhecido pelo escravo sem reconhecê-lo não produz reconhecimento para o senhor, pois o reconhecimento precisa ser recíproco; para ser reconhecido, então, o senhor tem de negar a negação da consciência de si do escravo, que, por sua vez, ao reconhecer o senhor reconhece no senhor seu próprio eu, sua própria identidade, seu ser no outro; esse movimento leva à negação do escravo como ser no outro e à reintegração no seu ser para si, como consciência de si, a partir de que o caminho da consciência de si é negar-se como consciências isoladas para chegar à razão.²⁵¹

O pano de fundo da *Fenomenologia* é o que HEGEL chama de consciência infeliz, que nada mais é que o resultado do desenvolvimento da consciência de si. A consciência, enquanto não alcançou a identidade concreta da certeza e da verdade na busca pelo além de si mesma, é consciência infeliz. A consciência feliz é ou a ingenuidade que ignora a própria infelicidade ou a consciência que transpôs sua dualidade e realizou o reencontro com a unidade no para além da separação. Enquanto a consciência de si é a “subjetividade erigida em verdade”, a “reflexão da consciência em si mesma”, ela rompe com a vida, descobre-se insuficiente e conhece a dor do “Si que não chega à unidade consigo mesmo”, de forma que se torna, então, consciente da infelicidade de toda reflexão.²⁵²

SANTOS levanta a questão sobre a origem da consciência de si original, que transmitiria às outras sua autenticidade, respondendo que a saída para essa cadeia que terminaria em uma má finitude é o modo como o escravo aprende a se relacionar com a morte, pois ao vencer o medo da morte, o escravo encontra o “caminho da humanidade que ele *produz em si mesmo*” e se torna espírito ao dominar a natureza. “A objeção de circularidade cai por

²⁵¹ BROCHADO. A dialética..., cit., In: SALGADO; HORTA. *Hegel...*, cit., p. 101.

²⁵² HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et all. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 205.

terra porque a dialética do trabalho introduz o conceito no espírito tornado livre”.²⁵³ Em seus estudos teológicos HEGEL coloca constantemente a questão da consciência infeliz na história, apontando o povo judeu como povo infeliz e os gregos como povo feliz:

Vira também, no cristianismo, uma das grandes formas da consciência infeliz. O povo judeu era o povo infeliz da história porque representava a reflexão total da consciência fora da vida. Enquanto o povo grego permanece no seio da vida e chega a uma unidade harmoniosa do Si e da natureza, transpondo a natureza no pensamento e o pensamento na natureza, o povo hebreu não pode senão se opor incessantemente à natureza e à vida.²⁵⁴

Segundo HYPOLITE, o povo judeu apontará para uma progressão que conduzirá ao cristianismo, estabelecendo contato entre o imutável Deus hebreu e a singularidade da existência do homem que se eleva rumo a esse imutável, o que torna possível uma reconciliação tão profunda quanto foi a separação: “somente uma cisão infinita pode dar lugar a uma reconciliação infinita”.²⁵⁵ O cristianismo não será a verdadeira reconciliação, mas sim uma nova figura de oposição, muito trabalhada por HEGEL em sua juventude²⁵⁶, que aponta a tragédia do mundo antigo como prelúdio da tragédia de Cristo²⁵⁷, estudos que são o esboço daquilo que será posteriormente a consciência infeliz e que aparecem transpostos para um plano propriamente filosófico na maturidade hegeliana.²⁵⁸

A importância, o valor do trabalho, está na formação que dá ao espírito. É no trabalho que o escravo se liberta de sua dependência da existência

²⁵³ SANTOS. *O trabalho...*, cit., p. 204.

²⁵⁴ HYPOLITE. *Gênese...*, cit., p. 206.

²⁵⁵ HYPOLITE. *Gênese...*, cit., p. 207.

²⁵⁶ É no período de Frankfurt que HEGEL recorre à história e que nasce a filosofia propriamente dita hegeliana, quando o autor organiza seu projeto original numa filosofia pessoal altamente técnica, baseada em estudos de KANT, FICHTE e SCHELLING, que assume uma forma reflexiva e se torna um sistema articulado em torno de conceitos fundamentais que refletem acerca da unidade contida no ideal de uma bela totalidade livre e feliz. Cf. BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, 1969.

²⁵⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. *L'esprit du christianisme et son destin*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Vrin, 1948.

²⁵⁸ HYPOLITE. *Gênese...*, cit., p. 207-8.

natural, operando o trabalho com papel mediador para a consciência servil. A servidão se torna consciência de si através do trabalho que proporciona ao escravo a independência. “Por isso o seu ser-para-si lhe pertence como *algo que ele arrancou à natureza* e elevou à verdade do espírito”. A combinação de medo da morte com servidão são os dois momentos necessários da reflexão que leva à independência do escravo, somados à formação (Bildung) e “na disciplina do servir, o escravo aprende que ele é o poder sobre a natureza. Daqui se origina a linhagem de um novo senhorio”. A partir do desejo de consumo que se reprime no escravo pelo senhor se forma (meio negativo) o ser-para-si puro que penetra no elemento subsistente através do trabalho e permite à consciência que trabalha chegar à “intuição do ser independente que lhe pertence”.²⁵⁹

A dialética do senhor e do escravo é um primeiro momento de abordagem do problema da igualdade (reconhecimento da liberdade) em HEGEL, é o modo de aparição ou fenômeno do qual surge o convívio dos homens como origem dos Estados. A violência, embora seja fundamento desse fenômeno e também momento necessário e justificável na passagem do estado da consciência de si imersa no desejo e na singularidade para o estado da consciência de si universal, não constitui fundamento do direito. A luta pelo reconhecimento é começo aparente dos Estados, mas seu princípio substancial, o fundamento racional ou explicação na esfera do conceito, será tratado por HEGEL em outra obra, a *Filosofia do Direito*.²⁶⁰

²⁵⁹ SANTOS. *O trabalho...*, cit., p. 202-4.

²⁶⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 266-7.

3 A DISTRIBUIÇÃO DA RIQUEZA UNIVERSAL E A CARTA INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Uma vez assentado o conceito de dignidade humana em sua elaboração ao longo da história e demonstrada sua força teórica, que servirá de fundamento para o dever jurídico de distribuição da riqueza universal, o presente capítulo pretende explicitar a idéia de justiça no mundo contemporâneo postulada por SALGADO como ponto de partida para se analisarem dados sobre a distribuição da riqueza no mundo, fornecidos por pesquisas realizadas pelo Instituto Mundial de Pesquisa sobre Desenvolvimento Econômico da Universidade das Nações Unidas (UNU-WIDER).

À luz dessa análise, necessária será uma rápida abordagem acerca da análise econômica do direito e de sua discussão sobre a relação entre justiça e eficiência, que em muito influencia a efetividade da realização de direitos fundamentais.

Na seqüência, para permitir um encaminhamento para a conclusão do trabalho, será abordada a Carta Internacional dos Direitos Humanos, seu contexto histórico-filosófico e sua juridicidade, com a finalidade de demonstrar a existência de um dever jurídico de distribuição da riqueza.

Apenas a título de ilustração, serão apontados mecanismos internacionais que, em consonância com a idéia de justiça no mundo contemporâneo, atuam em prol de uma melhor distribuição da riqueza e/ou da diminuição/erradicação da pobreza mundial.

Uma delimitação epistemológica se apresenta como pré-requisito para o próximo tema a ser tratado, que é o significado que assumirá a palavra “riqueza”. Riqueza no presente trabalho deve ser entendida como o valor de ativos físicos e financeiros menos o passivo, representando a posse do

capital.²⁶¹ Essa conceituação teve que ser, necessariamente, a mesma adotada nas pesquisas utilizadas como dados secundários para avaliação da distribuição da riqueza no mundo. Dada a absoluta inviabilidade de coleta de dados primários sobre a riqueza mundial, a opção metodológica restante foi a de se assumir as pesquisas já realizadas por instituições de notória excelência e credibilidade perante a comunidade científica.

²⁶¹ DAVIES, James B.; SANDSTRÖM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLFF, Edward N. Estimating the level and distribution of global household wealth. UNU-WIDER Research Paper 2007/77. Disponível em < http://economics.uwo.ca/centres/epri/wp2007/Davies_05.pdf >. Último acesso em 16 de maio de 2012, p. 1.

3.1 A idéia de justiça no mundo contemporâneo e o panorama da distribuição da riqueza segundo a ONU

A idéia de justiça no mundo contemporâneo conforme pensada por SALGADO encontra fundamento em uma teoria do Estado Democrático de Direito, a partir da oposição dialética entre o poder como liberdade (unilateralizada) e o direito como liberdade (bi ou plurilateralizada). A partir de uma concepção dessa idéia de justiça na processualidade histórica, é possível destacar três momentos mais significativos de realização dialética de projetos de ordenação social justa: o período clássico, da Metafísica do Objeto; o período Moderno, da Filosofia do Sujeito; e o período contemporâneo, da Metafísica Especulativa. No período clássico, a justiça encontra seu valor na igualdade, que segundo SALGADO, em se tratando de Filosofia do Direito, vai de THALES DE MILETO a TOMÁS DE AQUINO, no desenvolvimento das culturas grega, romana e cristã. No período Moderno, é acrescentada à idéia de justiça a liberdade enquanto valor e como conteúdo da igualdade, o que se opera de DESCARTES a KANT. No período contemporâneo, soma-se à igualdade e à liberdade o trabalho como valor, dimensionando a justiça no plano social, caracterizada pelo dever de prestar assumido pelo Estado, pensamento inaugurado por HEGEL.²⁶² Nesse sentido,

A idéia de justiça nesse momento realiza esses três valores, a igualdade, a liberdade e o trabalho, na forma dos direitos fundamentais: como consciência (saber) da juridicidade desses valores (universal abstrato); como declaração (querer) desses valores como direitos, por ato de posição empírica (particular) na constituição; como efetivação desse direito na forma de fruição pelo sujeito de direito (universal concreto).²⁶³

²⁶² SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo – Fundamentação e aplicação do Direito como Maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 1-2.

²⁶³ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 2.

HEGEL compreende o Estado como ponto de chegada do Ocidente, uma vez que é concebido como o momento de suprassunção da sociedade civil²⁶⁴, ao ser introduzido o caráter ético no sistema das necessidades, que, de outra forma, somente produziria o mal-infinito²⁶⁵ hegeliano. Já SALGADO vislumbra não o Estado, mas o direito, como o vetor de inteligibilidade do Ocidente. Esse é o ponto de chegada da cultura ocidental, afirmando-se como o *maximum* ético²⁶⁶, de forma que Estado Democrático de Direito é “entendido como o ponto de chegada de todo um processo histórico do *ethos* ocidental, que se desenvolve segundo uma dialética entre o poder e a liberdade”²⁶⁷. SALGADO entende que o Estado Democrático de Direito é necessário para que uma sociedade seja livre, ou seja, formada por cidadãos livres, fundada na legitimidade do poder e de caráter jurídico.²⁶⁸

Segundo essa perspectiva, o jurídico é o ultimo momento de um processo ético que aparece no desenvolvimento histórico-cultural do Ocidente, assumindo tanto o moral quanto o político, que, por sua vez, só tem sentido ao realizar valores racionalmente reconhecidos, como direitos fundamentais:

Isto porque o político não pode ficar no momento da vontade do soberano, que só se universaliza e se torna vontade do Estado se se objetiva, e só se objetiva se sua verdade é posta pela razão, portanto pela forma do direito e do seu conteúdo – ou valores – racionalmente postos. Eis por que o cidadão, que era apenas função da *polis*, passa a

²⁶⁴ A sociedade civil, assim como a família, é um dos momentos da dialética cujo ponto de chegada é o Estado. Na dialética hegeliana a sociedade civil é exatamente o momento da negatividade. O Estado é o ponto de chegada da dialética, tendo como momentos lógicos anteriores a sua naturalidade e imediatidade na *família*, e a passagem, através do sistema das necessidades, à negatividade da *sociedade civil*, para chegar finalmente à suprassunção, quando a negação é negada e se alcança a identidade da identidade e da diferença no Estado. O Estado hegeliano assume e conserva a família e a sociedade civil, e não os destrói. Nessa falsa hipótese de destruição estaríamos diante de um Estado hiperbólico, totalitário, antítese da realização da liberdade concreta que o filósofo almeja. O que se observa, entretanto, é a proeminência que a sociedade civil assume no contexto contemporâneo, que, pela problemática mediação com os demais momentos, gera uma unilateralidade perigosa. Cf. ROSENFELD, Denis Lerrer. Apresentação da Tradução e da Atualidade da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL. *Filosofia...*, *cit.*

²⁶⁵ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 267.

²⁶⁶ Certo é que SALGADO não descuida da relevância do Estado, e compreende tanto o Estado quanto o Direito como realidades jungidas, conceitos que não podem ser concebidos separadamente, pois ai recair-se-ia na abstração, ou seja, não se compreenderia a realidade como totalidade.

²⁶⁷ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 4.

²⁶⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 253.

ser titular de direitos políticos e o Estado, por outro lado, é juridicizado na era do constitucionalismo.²⁶⁹

SALGADO concebe, assim, a idéia de justiça no mundo contemporâneo como

A universalização máxima do direito na forma de direitos fundamentais, um elenco de valores máximos reconhecidos universal e igualmente a todos os seres humanos. Eis como o direito aparece no mundo contemporâneo, como o *maximum* ético, e a justiça aparece como o desdobramento da liberdade na forma de direitos subjetivos e, no Estado de Direito contemporâneo, como justiça universal, entendida como declaração de efetivação dos direitos fundamentais nas constituições democráticas dos povos civilizados e na Carta das Nações Unidas.²⁷⁰

O direito como *maximum* ético de uma cultura se apresenta tanto como universal – de todos e reconhecido por todos – como tradução dos seus valores mais altos e, por isso, formalizados.²⁷¹ O direito, então, é para o Estado Democrático de Direito simultaneamente fundamento e finalidade.²⁷²

Como *maximum* ético se compreende, portanto, que

quando certos valores, constituindo um núcleo da constelação axiológica de uma cultura, alcançam a universalidade material reconhecida na consciência ético-jurídica de um povo e a universalidade formal pela sua posição e normatização através da vontade política desse povo, é que adquirem a natureza de direitos.²⁷³

SALGADO chama de Estado *Poiético* a ruptura que se apresenta no Estado *Ético* contemporâneo, quando a técnica prevalece sobre a moral, ou a necessidade prevalece sobre a liberdade. Essa ruptura é a sociedade civil hegeliana se impondo como estrutura e deixando de ser apenas momento da dialética. Por ser um sistema das necessidades, a sociedade civil não realiza no

²⁶⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 5.

²⁷⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 8.

²⁷¹ SALGADO, Joaquim Carlos. Contas e ética. In: *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, v. 30, Belo Horizonte, jan./mar., 1999, p. 98.

²⁷² SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 7.

²⁷³ SALGADO. *Contas e ética...*, cit., p. 98.

indivíduo a sua liberdade e este passa a se determinar pelo econômico, ou seja, apenas a capacidade de fazer tem valor.²⁷⁴

No Estado poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar os direitos sociais.²⁷⁵

O que SALGADO entende por justiça universal toma por base a existência de uma determinada sociedade enquanto inserida num contexto social, e não tomada isoladamente. A efetividade da justiça não pode, então, ser analisada observando apenas os limites territoriais de uma sociedade, e sim segundo uma globalização jurídica.²⁷⁶ Por globalização jurídica, SALGADO refere-se

à realização da justiça, ou seja, o que significa concretamente para cada ser humano vivente na Terra. Significa estabelecer as mesmas condições de vida para todos os seres humanos, universais e iguais. Isso se refere à justiça distributiva e precipuamente à justiça social.²⁷⁷

A proposta elaborada por SALGADO é a de que seja estabelecido um sistema jurídico de compensação em que países industrializados financiem por quotas o desenvolvimento de povos menos favorecidos, com vistas a atingir níveis mais equilibrados de acesso material e cultural para essas populações, numa tentativa de conceber juridicamente a globalização como realização da justiça social e de superar a globalização entendida em seu aspecto meramente econômico e, portanto, poiético.²⁷⁸

Tendo em conta que um sujeito de direito só é detentor de direitos diante de outro sujeito de direito, na esteira da dialética do reconhecimento entre senhor e escravo, é que SALGADO afirma que a declaração universal dos

²⁷⁴ SALGADO. O Estado..., *op. cit.*

²⁷⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético, *In: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, n. 02 de 1998 – Ano XVI.

²⁷⁶ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 258.

²⁷⁷ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 259.

²⁷⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 259-260.

direitos do homem terá efetividade somente no momento em que todas as pessoas, de todas as nações, fruírem dos mesmos direitos fundamentais.²⁷⁹

Assim, realizar um modelo de justiça universal no plano concreto é realizar efetiva e universalmente direitos universais para sujeitos de direitos universais, de forma que a pessoa moral não fique apenas no plano da abstração, mas possa, ao contrário, manifestar-se concretamente como sujeito de direito universal.²⁸⁰

O Estado só se concebe hoje como Estado constitucional – um Estado submetido ao direito, regido por leis, com divisão harmônica de poderes. Para se adequar às qualidades identificadas pelo constitucionalismo moderno, o Estado constitucional deve ser um Estado de direito democrático.²⁸¹ CANOTILHO esclarece que “Estado de direito é democrático e só sendo-o é que é Estado de direito; o Estado democrático é Estado de direito e só sendo-o é que é democrático”²⁸².

O Estado constitucional é, assim, o Estado limitado pelo direito e cujo poder político estatal é legitimado pelo povo. Na concepção de CANOTILHO, Estado de direito

é o Estado que respeita e cumpre os direitos do homem consagrados nos grandes *pactos internacionais* (exemplo: Pacto Internacional de Direitos Pessoais, Cíveis e Políticos; Pacto Internacional dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais), nas grandes *declarações internacionais* (exemplo: Declaração Universal dos Direitos do Homem) e noutras grandes *convenções do direito internacional* (exemplo: Convenção Europeia dos Direitos do Homem).²⁸³

Atualmente, o Estado de direito tende a assumir uma maior abertura ao direito internacional diante da necessidade de se inserir na comunidade

²⁷⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 261.

²⁸⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 267.

²⁸¹ CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7. ed. Coimbra: Alamedina, 2003, p. 92-3.

²⁸² CANOTILHO, *Direito...* cit., p. 230.

²⁸³ CANOTILHO, *Direito...* cit., p. 233.

internacional, ratificando, assim, princípios e regras jurídicas internacionais. É desse modo que os direitos fundamentais do plano interno do Estado de direito surgem como direitos humanos²⁸⁴ no núcleo básico do direito internacional vinculativo das ordens jurídicas internas.²⁸⁵

Os direitos fundamentais atribuíveis a um sujeito de direito universal se fizeram possíveis a partir da ponderação da razão, num longo processo histórico-axiológico que se deu (e se dá) na cultura ocidental. SALGADO enumera três momentos desse desenvolvimento, a saber: 1) a intuição desses valores considerados como exigíveis e universalmente atribuíveis; 2) a declaração e reconhecimento desses valores como direitos nas constituições; 3) sua efetivação pela fruição e exercício pelo sujeito de direito universal.²⁸⁶

Assim, postula SALGADO que a idéia de justiça no mundo contemporâneo

é, pois, entendida como a processualidade histórica da inteligibilidade do direito, o resultado dessa processualidade que se acumula no presente histórico do nosso tempo, e se expressa na efetividade do direito na ordem social justa com sentido universal, vale dizer, que efetiva a legitimidade do poder mediante a procedimentalidade democrática, enquanto esse poder tem origem na vontade popular e se estrutura na divisão da

²⁸⁴ Em excelente síntese, PEREZ LUÑO aponta a existência de dois grupos: um primeiro que define “direitos fundamentais” como aqueles direitos positivados internamente, e “direitos humanos” como aqueles direitos naturais positivados nas declarações e convenções internacionais e para as exigências básicas relacionadas à dignidade, liberdade e igualdade da pessoa que não alcançaram um estatuto jurídico positivo; um segundo grupo define “direitos fundamentais” como aqueles garantidos constitucionalmente aos cidadãos enquanto membros de um determinado Estado, e “direitos humanos” seriam aqueles formulados positivamente nos textos constitucionais com validade geral para todos os homens, sem reduzi-los a um grupo de pessoas. Esta segunda tese seria, segundo o autor, a menos convincente, uma vez que confunde os conceitos de direitos fundamentais com direitos civis e de direitos humanos com direitos pessoais. A proposta que traz PEREZ LUÑO de definição para as duas expressões se baseia no grau de concreção positiva destas categorias, sob a justificativa de que o termo “direitos humanos” aparece como um conceito de contornos mais amplos e imprecisos que a noção dos “direitos fundamentais”. Assim, “direitos humanos” seriam “o conjunto de faculdades e instituições que, em cada momento histórico, concretizam as exigências da dignidade, da liberdade e da igualdade humanas, as quais podem ser reconhecidas positivamente pelos ordenamentos jurídicos a nível nacional e internacional” enquanto a expressão “direitos fundamentais” se refere “àqueles direitos humanos garantidos pelo ordenamento jurídico positivo, na maior parte dos casos em sua esfera constitucional, e que costumam gozar de uma tutela reforçada”, cf. PEREZ LUÑO, Antonio E. *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 44-6; CANOTILHO, *Direito... cit.*, p. 393.

²⁸⁵ CANOTILHO, *Direito... cit.*, p. 232-3.

²⁸⁶ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, *cit.*, p. 258.

competência para o exercício do poder, com vistas ao seu núcleo (a declaração de direitos) e conteúdo axiológico, como processo historicamente revelado, constituído dos valores fundamentais da cultura, então formalizados conscientemente na declaração dos direitos fundamentais, na constituição, para a sua plena efetivação.²⁸⁷

Em razão de ser pessoa, de se diferenciar dos outros seres vivos pela racionalidade, cada ser humano deve ter o direito a participar da riqueza social universal e ter realizados seus direitos fundamentais. Não apenas os de liberdade, menos dispendiosos para o Estado, mas também os sociais, pois que esses sem aqueles e aqueles sem esses não satisfazem plenamente as necessidades humanas de maneira digna e justa.

Em excelente síntese, KARINE SALGADO esclarece:

Ao contrário do que se pode pensar, a idéia de direitos humanos universais, assim como o cosmopolitismo kantiano como um todo não suprimem regionalismos e o pluralismo cultural, mas permitem que a diversidade dos povos conviva de maneira harmoniosa através do respeito mútuo.

As dificuldades para a implementação dos direitos humanos não estão somente entre os povos cuja cultura se diferencia substancialmente da cultura ocidental. A distância entre o reconhecimento destes direitos e a sua real efetivação é um problema de ordem global. Isso, contudo, não compromete o valor que os direitos humanos expressam, mas deve servir de estímulo para a busca constante de sua efetivação. O grande desafio que a humanidade se impõe hoje é buscar um respeito absoluto e global aos direitos humanos, o que só será possível mediante a superação do determinismo econômico.²⁸⁸

Desse modo, como pioneiramente colaciona SALGADO, claro está que a partir de um modelo de justiça universal concreta, que efetive direitos universais para sujeitos de direitos universais, é que se alcançará a liberdade num plano ético na comunidade internacional. E mais, que apenas a partir de um modelo de justiça universal concreta é que se alcançará justiça, visto que em não havendo justiça para todos, não há justiça para ninguém. É na

²⁸⁷ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 257.

²⁸⁸ SALGADO, Karine, *A paz...*, cit., p. 222.

efetivação dos direitos fundamentais de todo e qualquer indivíduo que a pessoa moral da ética se transmuta em sujeito de direito universal.²⁸⁹

À luz da idéia de justiça no mundo contemporâneo é que se propõe a uma leitura da distribuição da riqueza no mundo atual, utilizando-se de dados secundários levantados em pesquisas realizadas no âmbito do Instituto Mundial de Pesquisa sobre Desenvolvimento Econômico da Universidade das Nações Unidas (UNU-WIDER) divulgados a partir de 2006.

Os resultados gerais da pesquisa apontam que os 2% de adultos mais ricos do mundo possuem, juntos, mais da metade da riqueza global. Se o percentual de pessoas mais ricas for aumentado para os *top* 10% de adultos, a concentração sobe ainda mais: juntos eles são donos de 85% do total mundial de recursos (esses são dados de 2000). Por outro lado, a metade mais pobre da população mundial mal é dona de 1% da riqueza total do mundo.²⁹⁰

A escala Gini, que mede a desigualdade numa escala de zero a um, aponta, para a desigualdade de renda, taxas de 35% a 45% para muitos países. Mas para a distribuição da riqueza, as taxas apontadas são de 65% a 75%, e em alguns casos ultrapassa os 80%. A estimativa é que a taxa Gini de distribuição da riqueza universal entre adultos seja algo em torno de 89%, o que demonstra a mesma taxa de desigualdade que se, num grupo de 10 pessoas, uma ficasse com 99% do total da riqueza e as outras 9 tivessem que dividir o 1% restante.²⁹¹

Esses percentuais podem ser visualizados na tabela abaixo, que representa um resumo da tabela publicada na pesquisa intitulada *The World Distribution of Household Wealth* (A distribuição de renda familiar no mundo):

²⁸⁹ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 264-7.

²⁹⁰ DAVIES, James B.; SANDSTROM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLLF, Edward N. *The World Distribution of Household Wealth*. United Nations University – World Institute for Development Economics Research. Disponível em < <http://www.iariw.org/papers/2006/davies.pdf> >. Acesso em 27 de outubro de 2010.

²⁹¹ DAVIES, James B.; SANDSTROM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLLF, Edward N. *The World Distribution of Household Wealth*. United Nations University – World Institute for Development Economics Research. Disponível em < <http://www.iariw.org/papers/2006/davies.pdf> >. Acesso em 27 de outubro de 2010.

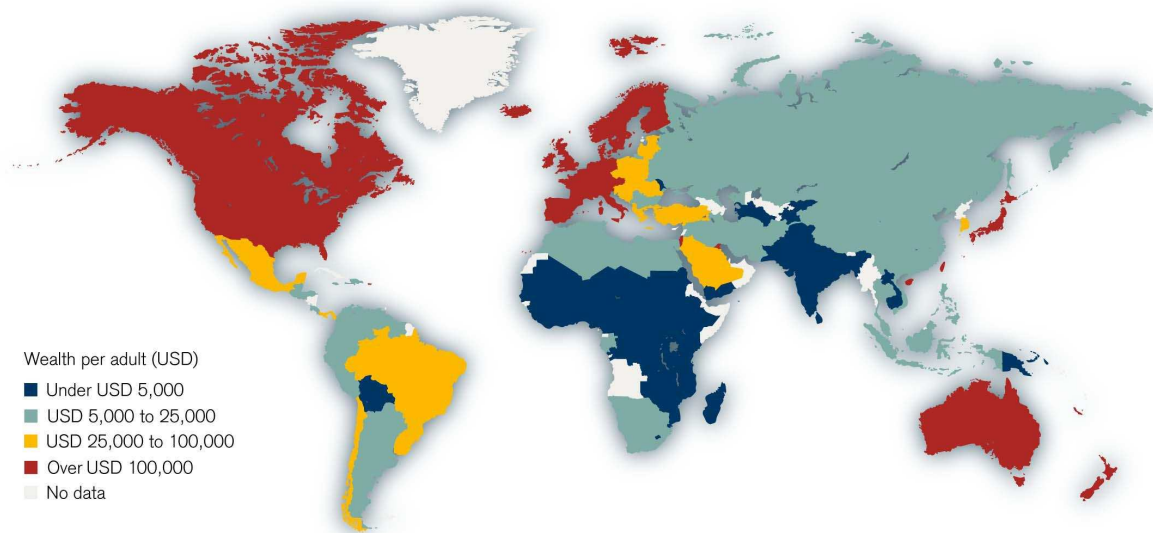
Distribuição da riqueza global em 2000: detalhes por país baseados em taxas de troca oficiais

País	Percentual de adultos em quantis de riqueza global			População adulta (em milhões)	Cota da população	Riqueza por adulto (US\$)	Cota da riqueza (%)	Gini
	Top 10	Top 5	Top 1					
EUA	24.8	26.7	37.3	202.9	5.5	201319	32.7	0.801
Japão	20.5	25.1	27.3	100.9	2.7	227600	18.4	0.547
Alemanha	7.6	9.7	3.5	64.8	1.8	109735	5.7	0.667
Itália	6.6	5.0	4.0	46.4	1.3	122250	4.5	0.609
Reino Unido	5.9	7.8	6.4	43.9	1.2	169617	6.0	0.697
França	4.2	4.1	5.2	44.4	1.2	114650	4.1	0.730
Espanha	3.9	2.4	1.0	32.2	0.9	86958	2.2	0.570
Canadá	2.5	2.0	1.6	22.8	0.6	95606	1.7	0.688
Taiwan	1.8	1.5	1.2	15.5	0.4	105613	1.3	0.655
Austrália	1.8	1.3	0.7	13.7	0.4	94712	1.0	0.622
Países Baixos	1.7	1.7	1.4	12.0	0.3	144406	1.4	0.650
Coréia do Sul	1.7	0.6	0.4	33.2	0.9	41256	1.1	0.579
Brasil	1.4	0.8	0.6	104.2	2.8	14887	1.2	0.784
México	1.3	0.9	0.6	56.1	1.5	25468	1.1	0.749
Argentina	0.9	0.6	0.5	23.3	0.6	38406	0.7	0.740
Suíça	0.6	0.7	1.2	5.5	0.1	212394	0.9	0.803
Turquia	0.5	0.2	0.1	40.4	1.1	15252	0.5	0.718
China	0.2			842.1	22.8	3885	2.6	0.550
Índia	0.2			570.6	15.4	1989	0.9	0.669
Rússia	0.1	0.1		107.5	2.9	3897	0.3	0.699
Indonésia	0.1	0.1		124.4	3.4	2421	0.2	0.764
Tailândia	0.1			40.2	1.1	6307	0.2	0.710
Paquistão				68.0	1.8	2504	0.1	0.698
Vietnam				44.0	1.2	1982	0.1	0.682
Bangladesh				66.5	1.8	2392	0.1	0.660
Nigéria				51.4	1.4	813	0.0	0.736
Mundo	100	100	100	3697.5	100	33793	100	0.893

Fonte: <http://escholarship.org/uc/item/3jv048hx>

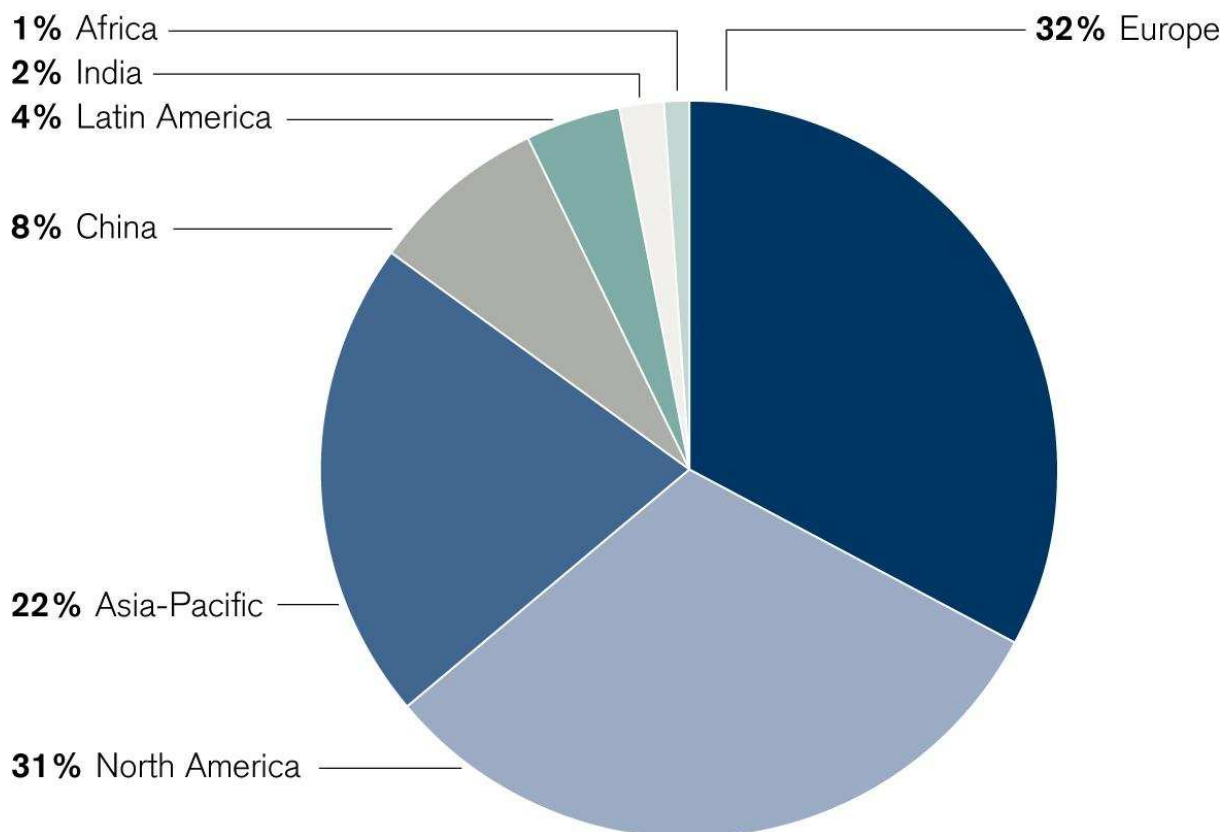
As figuras publicadas pela pesquisa demonstram de modo bastante claro as desigualdades apontadas.

A figura abaixo representa a riqueza *per capita* no mundo para o ano 2000. Para as partes do mapa marcadas em branco não há dados coletados; para as partes marcadas em azul, a riqueza *per capita* foi abaixo de US\$5000; para as partes marcadas em verde, foi de US\$5000 a US\$25,000; para as partes marcadas em laranja, foi de US\$25,000 a US\$100,000; e para as partes marcadas em vermelho, foi acima de US\$100,000.



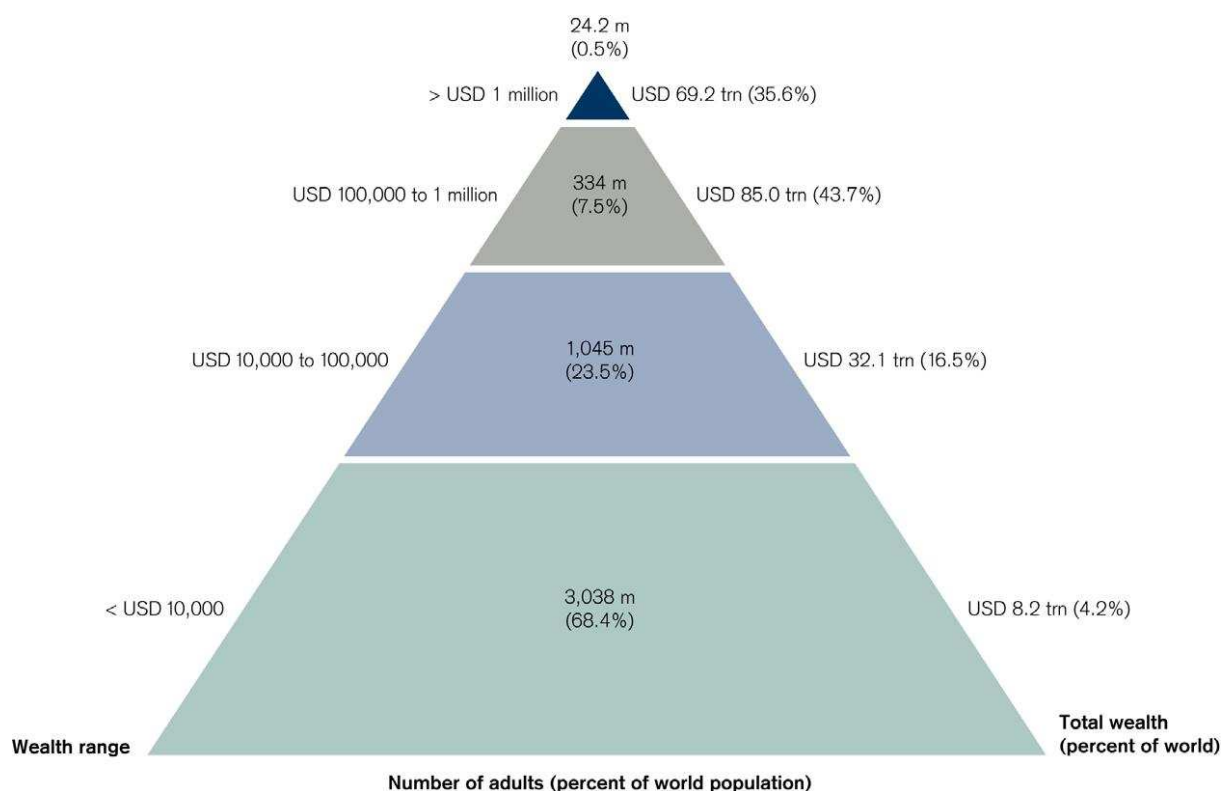
Fonte: <http://www.iea-world.com/docs/228.pdf>

A figura abaixo representa a distribuição de riqueza por regiões para o ano de 2010, ficando a América do Norte com 31% da riqueza mundial; a Europa, com 32%; a Ásia-Pacífico, com 22%; a América Latina e o Caribe, com 4%; a China, com 8%; Índia, com 2%; e África, com 1%.



Fonte: <http://www.iea-world.com/docs/228.pdf>

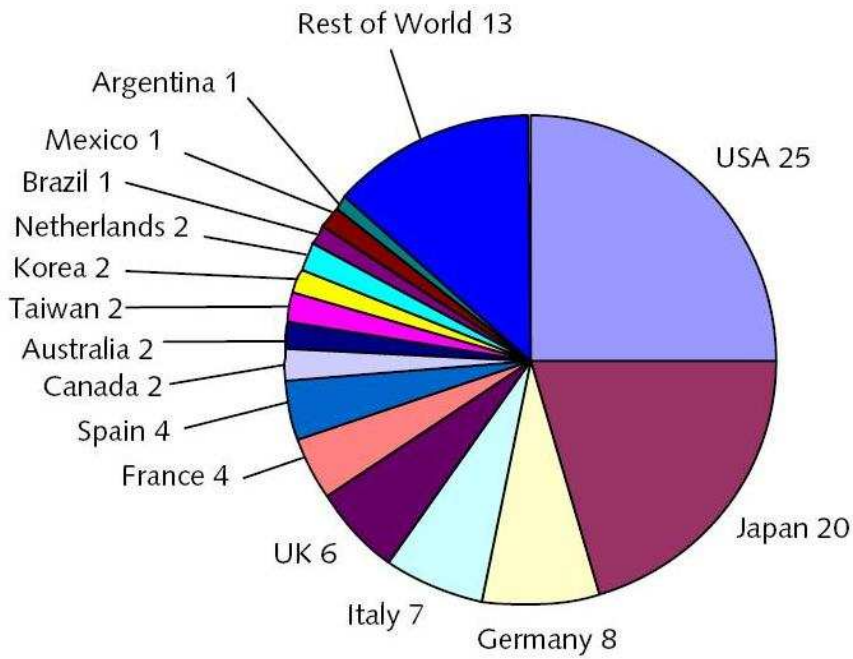
A figura abaixo ilustra a proporção entre o percentual da população mundial e o percentual da riqueza mundial, apontando que 68,4% da população adulta do mundo concentra 4,2% da riqueza (base da pirâmide), possuindo menos de US\$10,000; na faixa entre US\$10,000 e US\$100,000, estão cerca de 23,5% da população adulta, concentrando 16,5% da riqueza; na faixa entre US\$100,000 e US\$1 mi, estão 7,5% da população adulta, concentrando 43,7% da riqueza; e, no topo da pirâmide, com mais de US\$1 mi, apenas 0,5% da população, totalizando 35,6% da riqueza mundial.



Fonte: <http://www.iea-world.com/docs/228.pdf>

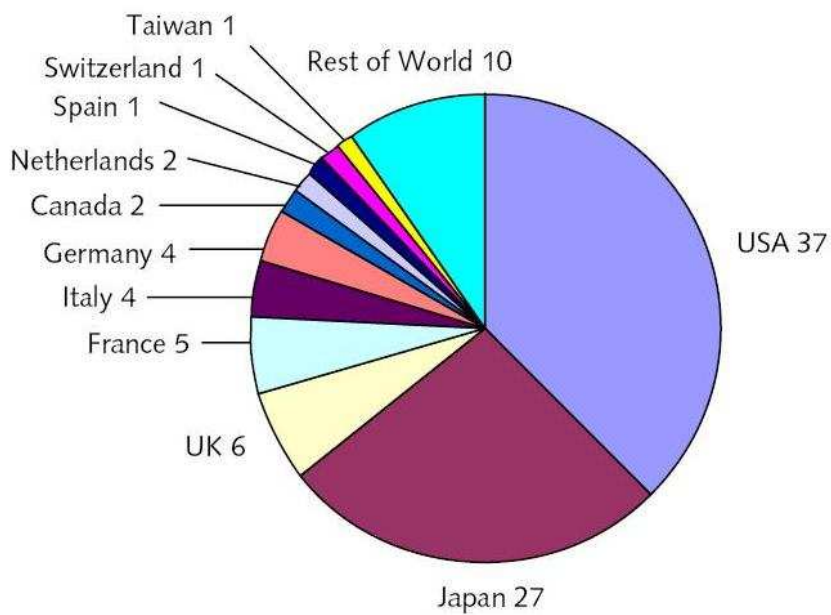
As figuras abaixo, retiradas da pesquisa realizada com dados de 2000, representam o percentual de integrantes dos grupos de 10% e 1% mais ricos do mundo, por regiões. Estados Unidos da América e Japão saem na frente com grande vantagem, para ambos os grupos.

Percentage Membership of Wealthiest 10%



Fonte: <http://escholarship.org/uc/item/3jv048hx>

Percentage Membership of Wealthiest 1%



Fonte: <http://escholarship.org/uc/item/3jv048hx>

As pesquisas, realizadas no início dos anos 2000, apontam que a distribuição de renda no mundo é muito desigual e que a desigualdade não tem diminuído com o passar do tempo, e, pelo contrário, a pobreza e a desigualdade aumentaram em algumas regiões.²⁹² A diferença no nível de distribuição da riqueza doméstica entre os países é enorme, sendo os Estados Unidos da América apontados como o país mais rico em termos agregados e com a maior renda *per capita*.²⁹³ Por outro lado, o coeficiente Gini de distribuição da riqueza dentro dos Estados Unidos da América é bastante similar àquele observada dentro do Brasil e também do coeficiente Gini para a distribuição global.²⁹⁴

A tabela abaixo demonstra as estimativas da distribuição da riqueza dentre a população global de 3.7 bilhões de adultos, apontando que para pertencer ao grupo dos 50% mais ricos da população no ano 2000 uma pessoa precisava de uma taxa de *Purchasing Power Parity* (PPP)²⁹⁵ de apenas \$8,325. Entretanto, para pertencer ao grupo de 10% mais ricos da população era necessário \$87,876 e para pertencer ao grupo dos 1% mais ricos, era preciso ter \$517,601.²⁹⁶

²⁹² DAVIES, James B.; SANDSTRÖM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLFF, Edward N. Estimating the level and distribution of global household wealth. UNU-WIDER Research Paper 2007/77. Disponível em < http://economics.uwo.ca/centres/epri/wp2007/Davies_05.pdf >. Último acesso em 16 de maio de 2012, p. 1.

²⁹³ DAVIES, James B.; SANDSTRÖM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLFF, Edward N. Estimating the level and distribution of global household wealth. UNU-WIDER Research Paper 2007/77. Disponível em < http://economics.uwo.ca/centres/epri/wp2007/Davies_05.pdf >. Último acesso em 16 de maio de 2012, p. 2.

²⁹⁴ DAVIES, James B.; SANDSTRÖM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLFF, Edward N. Estimating the level and distribution of global household wealth. UNU-WIDER Research Paper 2007/77. Disponível em < http://economics.uwo.ca/centres/epri/wp2007/Davies_05.pdf >. Último acesso em 16 de maio de 2012, p. 22.

²⁹⁵ *Purchasing Power Parity* (PPP) ou Paridade do Poder de Compra é uma técnica utilizada para determinar o valor relativo das moedas, estimando uma taxa de troca para equiparar o poder de compra entre os diferentes países analisados em pesquisas, com a finalidade de uniformizar o valor que cada moeda tem de acordo com o poder aquisitivo que proporciona e não de acordo com as taxas convencionais de câmbio do mercado internacional.

²⁹⁶ DAVIES, James B.; SANDSTRÖM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLFF, Edward N. Estimating the level and distribution of global household wealth. UNU-WIDER Research Paper 2007/77. Disponível em < http://economics.uwo.ca/centres/epri/wp2007/Davies_05.pdf >. Último acesso em 16 de maio de 2012, p. 21.

Distribuição da riqueza global em 2000, com detalhes regionais baseados em taxas de troca PPP

	Top 10%	Top 5%	Top 1%	População adulta (em milhões)	Cota da população (%)
Cotas da riqueza mundial (%)	71.2	57.1	31.9		
Riqueza mínima (PPP\$)	87876	170469	517601		
Proporção da população adulta por região (%)					
América do Norte	21.9	25.8	39.1	225.7	6.1
América Latina e Caribe	6.7	6.1	5.8	302.9	8.2
Europa	35.2	36.3	30.6	550.6	14.9
África	2.1	1.5	1.2	376.3	10.2
China	4.1	1.4	0.0	842.1	22.8
Índia	2.3	1.2	0.0	570.6	15.4
Parte rica da Ásia-Pacífico	21.6	23.1	19.3	183.3	5.0
Resto da Ásia-Pacífico	6.1	4.6	3.9	646.1	17.5
Mundo	100	100	100	3697.5	100

Fonte: <http://escholarship.org/uc/item/3jv048hx>

Curiosamente, mesmo dentro do grupo dos mais ricos do mundo, avaliado em pesquisa realizada em 2006, a riqueza também está concentrada nas mãos dos mais ricos. Dentre os 793 bilionários do mundo, apenas 42 deles, juntos, possuem 25% da riqueza de todo o grupo de bilionários. Quase 50% dos bilionários do mundo residem nos Estados Unidos da América.²⁹⁷

Não era exatamente necessário realizar uma pesquisa para se chegar a tais conclusões. A desigualdade econômica é algo que pode ser constatado com clareza de verdade até mesmo sem caráter científico. Os dados apontados pelas pesquisas são, como esperado, perturbadores. Sem pormenorizar dados sobre a mortalidade infantil e materna, sobre a fome no mundo, sobre taxas de expectativa de vida, dentre tantos outros possíveis indicadores, analisar os números sobre a distribuição da riqueza mundial leva a apenas uma conclusão possível: a Declaração Universal dos Direitos do Homem não alcança ainda o plano da efetividade e não se pode falar na existência/realização da justiça no mundo contemporâneo.

A ingerência do chamado *poder econômico* na sociedade contemporânea é ampla e constante, atuando sobretudo nos campos político e jurídico. O resultado dessa ingerência é a instalação do já mencionado Estado

²⁹⁷ ATINKSON, Anthony B. *Concentration among the rich*. United Nations University – World Institute for Development Economics Research. Disponível em < <http://www.wider.unu.edu/stc/repec/pdfs/rp2006/rp2006-151.pdf> >. Último acesso em 16 de maio de 2012.

poiético, dominado pelo fazer econômico e afastado da ética. O papel atribuído à riqueza no Estado *poiético* é uma distorção axiológica, que encontra guarida na análise econômica do direito e sua discussão sobre a relação entre justiça e eficiência.

Os conceitos de justiça e de eficiência têm contornos muitas vezes difíceis de definir. São muito mais vetores, ou idéias, que conceitos. Para o termo justiça há tantas definições quantos autores que já se propuseram a enfrentá-lo. Para os propósitos do presente trabalho, apresenta-se como indispensável o conceito de justiça pensado na Antiguidade clássica por ARISTÓTELES, sem prejuízo da tematização feita por TOMÁS DE AQUINO, anteriormente apresentada, e da adoção, como marco teórico deste trabalho, da idéia de justiça no mundo contemporâneo proposta por SALGADO.

Para ARISTÓTELES a justiça “é a mais perfeita virtude e contém todas as outras virtudes”. Não se pode esquecer que a idéia de virtude para ARISTÓTELES é exatamente o equilíbrio e moderação entre uma deficiência e um excesso de um comportamento. A justiça é o equilíbrio em si, ela *é* ou *não é*. ARISTÓTELES distingue na *Ética a Nicômaco* entre dois tipos particulares de justiça: distributiva e comutativa.

Um tipo de justiça, e o que é justo no mesmo sentido, é aquele encontrado na distribuição de honras ou dinheiro ou outras coisas que devem ser compartilhadas entre os membros da comunidade política (uma vez que uma pessoa pode ter uma parte igual ou desigual em relação a outra)

Outro tipo é aquele que tem papel retificatório em transações. Esse tipo divide em dois outros, uma vez que algumas transações são voluntárias e outras, involuntárias. As transações voluntárias são transações como vender, comprar, emprestar sem juros, depósito, e locação (chamadas voluntárias porque o primeiro princípio nessas transações é voluntário). As transações involuntárias ou são secretas – como o furto, o adultério, o envenenamento, prostituição, o açoitamento de escravos, assassinato traiçoeiro e falso testemunho – ou envolvem

força, como a agressão, o encarceramento, o assassinato, o roubo, mutilação, calúnia e o insulto.²⁹⁸

O conceito de justiça como igualdade vem do pensamento de ARISTÓTELES e é o mais antigo e mais tradicional dos conceitos de justiça. Postula a igualdade como o fim do direito tanto nas relações entre indivíduos (justiça comutativa) como nas relações entre indivíduos e o Estado (justiça distributiva). De acordo com essa teoria, a ordem trazida pelo direito deve respeitar a igualdades para ser justa e realizar a justiça.²⁹⁹

Já o conceito de eficiência é usualmente definido como um sinônimo de produtividade, ou a performance da economia, que, numa figura comparativa através do tempo, é a taxa de crescimento econômico. Nas palavras de POLINSKY: “eficiência corresponde ao ‘tamanho da torta’, enquanto igualdade corresponde a como ela é partida”.³⁰⁰

Os conceitos de eficiência mais utilizados são o de PARETO e o KALDOR-HICKS. O conceito de eficiência desenvolvido por VILFREDO PARETO é baseado em dois princípios: (1) soberania do consumidor – respeito pelas preferências autônomas e individuais, já que não há preferências boas ou ruins; (2) não-paternalismo – a utilidade de indivíduos é o que importa para a sociedade e considerações adicionais não são fins em si mesmas requeridas pelo Estado; (3) unanimidade – mudanças de alocações requerem o consentimento de todos.

²⁹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1131a. Tradução utilizada: ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Na tradução utilizada: “One type of justice, and of what is just in that same sense, is that found in distributions of honour or money or the other things that have to be shared among members of the political community (since here one person can have a share equal or unequal to another’s). Another type is that which plays a rectificatory role in transactions. This type divides into two, since some transactions are voluntary, others involuntary. The voluntary transactions are things like selling, buying, lending without interest, depositing, and letting (they are called voluntary because the first principle in these transactions is voluntary). The involuntary ones are either secret – such as theft, adultery, poisoning, procuring, enticing away slaves, treacherous murder, and false witness – or involve force, such as assault, imprisonment, murder, robbery, maiming, slander, and insult.”

²⁹⁹ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984, p. 72-3.

³⁰⁰ MATHIS, Klaus. *Efficiency Instead of Justice? Searching for the Philosophical Foundations of the Economic Analysis of Law*. Lucerne: Springer, 2009, p. 190. No original “efficiency corresponds to the ‘size of the pie’, while equity has to do with how it is sliced”.

PARETO superior é a situação em que qualquer mudança coloque um membro da sociedade em posição melhor sem piorar a situação de ninguém (uma melhora de PARETO); já uma mudança que viola o critério de PARETO é chamada, ao contrário, de PARETO inferior. Um ótimo de PARETO é o estado em que a posição de uma pessoa não pode mais ser melhorada sem piorar a situação de outra pessoa, o que equivale a dizer que um PARETO superior não é mais alcançável.³⁰¹

O princípio da superioridade de PARETO parece ser moralmente incontroverso por um apontamento aparentemente simples: ao se sair de um estado de PARETO inferior para um estado de PARETO superior, do que se há de reclamar? Mas os princípios de PARETO só são moralmente incontroversos se são tratados como princípios para uma avaliação dos estados sociais *prima facie*, sujeita à possibilidade de contra-valoração das avaliações morais. Mesmo assim, a decisão de quanto peso é dado a cada arranjo social em particular, satisfazendo ou não o critério da eficiência, não é uma decisão moralmente neutra.³⁰²

A eficiência de PARETO não se aplica ao direito e sua coercibilidade intrínseca porque é baseado na assunção do modelo de mercado livre, em que cada participante é livre para escolher se quer ou não se engajar em transações de mercado. Por isso que NICHOLAS KALDOR e JOHN R. HICKS, considerando que decisões jurídicas freqüentemente são tomadas através da ponderação de interesses conflitantes, propuseram uma regra de tomada de decisão coletiva para ser aplicada a decisões não-PARETO superior, chamado de critério de KALDOR-HICKS. Assim, uma mudança é uma melhora de acordo com o critério de KALDOR-HICKS se os beneficiários valorarem mais os seus ganhos que os prejudicados valorarem suas perdas e toda nova alocação de direitos de propriedade for aceitável desde que os ganhos dos beneficiários pesem mais que as perdas dos prejudicados.³⁰³

³⁰¹ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 33.

³⁰² BUCHANAN, Allen. *Ethics, Efficiency, and the Market*. Oxford University Press, 1985, p. 10-11.

³⁰³ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 39.

O critério de KALDOR-HICKS

não se confina a opções que não prejudicam ninguém, mas também permite aquelas que melhoram a situação de algumas pessoas à custa de outras. Se alguém demanda compensação real, significa que o princípio de Pareto deve de fato ser satisfeito. Então o teste de Kaldor-Hicks não indica melhoras de Pareto reais, apenas melhoras de Pareto em potencial.³⁰⁴

A dicotomia clássica entre direito público e direito privado, por exemplo, foi tomada por RICHARD POSNER como situação de cisão entre justiça e eficiência, devendo ficar, segundo o autor, o direito público comprometido com a justiça e o direito privado, com a eficiência.³⁰⁵

O juiz cuja competência é enforcing tort, contratos e direito de propriedade não possui ferramentas efetivas para realizar uma distribuição equitativa da riqueza, mesmo se ele achar que sabe como tal distribuição seria. Ele seria ainda mais deficiente em tal empreitada pela ausência de consenso em nossa sociedade sobre a natureza de uma distribuição justa, ausência que mina a aceitabilidade social das tentativas de se usar o judiciário para alcançar objetivos distributivos. Uma divisão sensível do trabalho tem o juiz fazendo regras e decidindo casos em áreas reguladas pelo *common law* de uma maneira que maximize o tamanho do bolo, e o legislativo cuidando do tamanho das fatias do bolo.³⁰⁶

A dicotomia público/privado mostra-se muito inconsistente, como resultado das limitações que o direito privado encontra no direito público quando o interesse público ou coletivo se utiliza de suas prerrogativas:

³⁰⁴ MATHIS, *Efficiency instead..., cit.*, p.40. No original “is not confined to options which leave nobody worse off, but also permits those which make some people better off at other people’s expense. If someone demands actual compensation, what this means is that the Pareto principle must in fact be satisfied. So the Kaldor-Hicks test does not indicate actual Pareto improvements, only potential Pareto improvements”.

³⁰⁵ MATHIS, *Efficiency instead..., cit.*, p.198.

³⁰⁶ POSNER, Richard. *The problems of Jurisprudence*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 388. No original “The judge whose business is enforcing tort, contract, and property law lacks effective tools for bringing about an equitable distribution of wealth, even if he thinks he knows what such a distribution would be. He would be further handicapped in such an endeavor by the absence of consensus in our society on the nature of a just distribution, an absence that undermines the social acceptability of attempts to use the judicial office to achieve distributive goals. A sensible division of labor has the judge making rules and deciding cases in the areas regulated by the common law in such a way as to maximize the size of the social pie, and the legislature attending to the sizes of the slices.”

A dicotomia público/privado é uma distinção formal que desconsidera o fato de que há sobreposições no direito público e no direito privado e que todo o direito é de fato guiado por considerações de políticas públicas. Isso evidencia uma filosofia que foi criticada por boas razões. Entretanto, não é inapropriado ou contraditório de se considerar a importância de considerações de políticas públicas que se vinculam à relação entre a autoridade estatal oposta à relação entre indivíduo e indivíduo.³⁰⁷

Segundo MATHIS, justiça e eficiência são dois objetivos diferentes, cuja relação pode se colocar em três bases possíveis: (1) Harmonia, em que perseguir um dos objetivos seria um benefício para o outro; (2) Neutralidade, em que a perseguir um dos objetivos não afeta a consecução do outro; (3) Conflito, em que justiça e eficiência são consideradas substituíveis até certo ponto e a intercambialidade é chamada de *trade-off*.³⁰⁸

Essa terceira posição é a mais comum entre os economistas e o *trade-off* pode se dar no nível da produção ou da valoração:

os *trade-off* de valores expressam quanta justiça uma pessoa ou sociedade está *preparada para sacrificar* para alcançar mais eficiência (ou vice versa). Com um *trade-off* de produção, por outro lado, a questão é: quanta justiça *deve ser sacrificada* para se alcançar um certo nível de eficiência (ou vice versa). E enquanto o *trade-off* de valor depende de valores individuais, o *trade-off* de produção é determinado por fatos empíricos.³⁰⁹

A discussão sobre o lugar da riqueza na sociedade não é algo novo e, menos ainda, pacífico. A análise econômica do direito propõe uma definição de direito dada exatamente pelo critério econômico, que identifica progresso e

³⁰⁷ DEEGAN, Anne. The Public/Private Law Dichotomy And Its Relationship With The Policy/Operational Factors Distinction In Tort Law. In: *QUT Law and Justice Journal*. Brisbane, 2001. V. 1, pp. 241-265. No original; “The public/private law dichotomy is a formalistic distinction which belies the fact that there are overlaps in private and public law and that all law is in fact guided by considerations of public policy. It evidences a philosophy which has been criticized for good reasons. However, it is not inappropriate or contradictory to acknowledge the importance of public policy considerations which attach to the relationship between a statutory authority and an individual as opposed to an individual and another individual.”

³⁰⁸ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 185.

³⁰⁹ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 186. No original “The values trade-off expresses how much justice a person or a society is *prepared to sacrifice* in order to achieve more efficiency (or vice versa). With a production trade-off, on the other hand, the question is: how much justice *must be sacrificed* in order to achieve a certain level of efficiency (or vice versa). And whereas the values trade-off is dependent upon individual values, the production trade-off is determined by empirical facts”.

eficiência com aumento de riqueza, fazendo com que a riqueza assumira um papel superdimensionado na sociedade atual.³¹⁰ O lugar da riqueza numa sociedade deve ser definido a partir de critérios que tenham, como quer KANT, o homem como fim em si mesmo e não a riqueza como fim em si mesmo.

Postular a riqueza como valor social em si, como no caso da análise econômica do direito, resulta em se querer que as demandas jurídicas sejam resolvidas com o intuito de incrementar a riqueza, ou seja, buscando eficiência econômica e não necessariamente a realização da justiça.

Para LALAGUNA, algumas vezes a riqueza social se conjuga com justiça, segundo a análise econômica do direito, de forma que com sacrifícios de um lado e de outro, ambas se beneficiam. Mas para isso é preciso uma tomada de decisão que é política, em que se elegeria entre interesse pessoal e coletivo. É preciso localizar a riqueza como elemento para ser valorado em conjunto com outros, ou seja, como componente de valor. É o caso de diferenciar entre meios e fins, em que a riqueza seria apenas um meio para consecução de um fim, que seria a justiça, na medida em que a riqueza, apenas facilitaria a realização da justiça.³¹¹

El análisis económico del Derecho propone una interpretación económica de los bienes y la responsabilidad. Ello significa que el beneficio económico, su mantenimiento y su progreso configuran el valor que da vida a toda institución. Desde esa perspectiva, el aumento de riqueza es automáticamente un valor, en cuanto que proporciona un incremento de beneficios y por tanto una mejora en las compensaciones económicas. Ello supone que la riqueza es entendida como el componente de valor social por excelencia, que tiene valor en sí mismo – en la medida en que satisface las exigencias del *homo economicus* – y por tanto la capacidad para promover otros valores – que podrían resultar consecuencia de la actuación de la ‘mano invisible’ –.

La delimitación, en esta línea, de la riqueza en el análisis económico parece que se presenta de un modo claro. De lo

³¹⁰ LALAGUNA, Paloma Durán y. *Una aproximación al análisis económica del derecho*. Granada: Editorial Comares, 1992, p. 191-2.

³¹¹ LALAGUNA, *Una aproximación...*, cit., p. 194.

que se trata es de constata que no siempre la riqueza es sinónimo de justicia. (...)

Se confirma una vez más que el beneficio económico es solamente una parte del bienestar personal y social; por tanto el reduccionismo propuesto por el análisis económico del Derecho, lejos de reflejar la realidad, parece que la desvirtúa perdiendo su verdadero sentido, al olvidar la relación que existe entre medios y fines.³¹²

Para DWORKIN, a análise econômica do direito tem um ramo descritivo e outro normativo, que ele discute na obra *Uma questão de princípios*, para concluir que as falhas do aspecto normativo são tão grandes que lançam dúvidas sobre suas pretensões descritivas. Para o autor, existe uma má compreensão do que seja maximização da riqueza, que, para ele, não é sinônimo de eficiência de PARETO.³¹³ Uma das principais críticas à colocação da riqueza como objetivo social é feita na passagem que se segue:

A análise econômica sustenta, em seu aspecto normativo, que a maximização da riqueza social é um objetivo digno, de modo que as decisões judiciais deveriam tentar maximizar a riqueza social, atribuindo, por exemplo, direitos aos que os comprariam, não fossem os custos da transação. Mas não está claro *por que* a riqueza social é um objetivo digno. Quem pensaria que uma sociedade que tem mais riqueza, tal como definida, é melhor ou está em melhor situação que uma sociedade que tem menos, a não ser alguém que cometeu o erro de personificar a sociedade e, portanto, pensou que uma sociedade está em melhor situação se tem mais riqueza, da mesma maneira que ocorre com qualquer indivíduo? Por que alguém que não cometeu esse erro deveria pensar que a maximização da riqueza social é um objetivo digno?³¹⁴

O problema é pretender que a eficiência tenha papel protagonista no ordenamento jurídico, pois isso demonstra um reduccionismo do marco jurídico, fundando a sociedade sobre e sob a salvaguarda da riqueza, que é potencializada e assumida como objetivo das normas jurídicas. Tanto justiça quanto eficiência afetam a distribuição da riqueza, e não se pode esquecer que

³¹² LALAGUNA, *Una aproximación...*, cit., p. 194-5.

³¹³ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípios*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 351.

³¹⁴ DWORKIN, *Uma questão...*, cit., p. 356.

respeitar o princípio da igualdade não é necessariamente realizar justiça, para o que se faz necessário que a eficiência seja entendida como mero componente da justiça.³¹⁵

POSNER, mais tarde, abandonou sua posição inicial de que a riqueza e, portanto, a eficiência seria um objetivo social em si. A eficiência passou então a ser colocada, acertadamente, pelo autor, como apenas um instrumento para consecução de outros objetivos sociais.³¹⁶ Criticar a maximização da riqueza não significa necessariamente que a eficiência não se justifica, pois eficiência e justiça não se excluem mutuamente. A relação entre os dois conceitos é, na verdade, muito complexa, pois se uma ineficiência causa reduções na produção de recursos, haverá certamente repercussões na justiça. Crescimento econômico gera recursos para os cofres públicos, o que, por sua vez, deve se converter na melhora do desempenho dos serviços públicos, na educação, na saúde, na seguridade social. Ou pelo menos é o que se espera. A eficiência é, pois, sempre, um dos pilares da realização da justiça. Os objetivos de um Estado social somente podem ser assegurados através do crescimento econômico, vale dizer, na realidade atual, da atividade do mercado e da eficiência econômica. Por outro lado, se a injustiça diminui a produtividade e vontade de trabalhar das pessoas, fica provado que a eficiência pode depender da justiça.³¹⁷

A relação entre eficiência e justiça é muito mais intrincada do que pode parecer numa primeira análise, e a filosofia do direito certamente tem muito a contribuir para esse debate, pois, como o próprio POSNER afirmou, o que há de mais interessante na análise econômica do direito é exatamente seus limites.³¹⁸

Na discussão entre justiça e eficiência no estágio jurídico em que se encontra o mundo ocidental, não é possível falar em um verdadeiro embate. A influência do “poder” econômico quer fazer parecer que eficiência e justiça são

³¹⁵ LALAGUNA, *Una aproximación...*, cit., p. 196.

³¹⁶ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 191.

³¹⁷ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 203-4.

³¹⁸ MATHIS, *Efficiency instead...*, cit., p. 206.

fins sociais de igual valor, quando na verdade não são e jamais poderiam estar no mesmo patamar. A realização da justiça é o bem por excelência do direito, para o qual a eficiência econômica é apenas um dos fatores. Um fator de peso, é verdade, mas ainda assim, apenas um fator. Nosso ordenamento jurídico-constitucional exige que a eficiência deva ceder perante razões de justiça, ou seja, razões de eficiência econômica devem, necessariamente, se subordinar a considerações deontológicas e axiológicas de justiça fundamentadas nos direitos dos cidadãos.

Assim é que se afirma, à luz da idéia de justiça no mundo contemporâneo e com base nas pesquisas realizadas pelas Nações Unidas, que não existe efetividade na realização da justiça social no tocante à distribuição da riqueza universal. E, considerando que da escassez de recursos econômicos é que advêm quase todos (se não todos) os problemas de ordem social, cultural e de solidariedade, que, por sua vez, guardam estreita relação com a efetividade de direitos civis e políticos, pode-se afirmar que a desvirtuação do papel e do valor atribuído à eficiência econômica na sociedade é o grande entrave à realização da justiça universal concreta.

Trata-se de problema de caráter nitidamente transdisciplinar, uma vez que a realização da justiça pelo direito, que no plano da elaboração (universal abstrato) cumpre satisfatoriamente seu papel, está sendo impedida ou prejudicada pela economia e o distanciamento histórico e teórico que essa ciência sofreu da ética.

AMARTYA SEN busca retomar o estudo da Economia associada à Ética, destacando o contraste entre a caminhada histórica da Economia como ramo da Ética e o caráter “conscientemente não ético” que assume hoje a Economia.³¹⁹ Em se tratando de direitos, afirma que

é preciso admitir desde já que direitos morais ou liberdade não são, de fato, conceitos aos quais a moderna economia dá muita atenção. Na verdade, na análise econômica os

³¹⁹ SEN, Amartya Kumar. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 18.

direitos são vistos tipicamente como entidades puramente legais com uso instrumental, sem nenhum valor intrínseco.³²⁰

É exatamente esse afastamento entre Direito e Economia e, mais gravemente, entre Economia e Ética, que produz o danoso resultado da não realização de direitos fundamentais para a imensa maioria da população mundial. A evolução do direito na história para um princípio de eticidade já foi assentada por MARIÁ BROCHADO:

O direito é em-si e para-si ético, ou seja, ele é o momento em que a moralidade se sabe acompanhada e submetida, coordenada e cooperativamente a um comando que não é de um, mas *realmente* (e não como transcendente) de todos, que podem *exigir* dignamente seus *direitos* compartilhados. Sobre essas bases podemos pensar na reflexão sobre o direito como uma *Filosofia do Direito* não de uma lei natural, eterna e imutável, ou do imperativo moral de coordenação de liberdades, ou ainda de uma eticidade que engloba moral de direito (num *panlogismo* que não fixa nenhum termo do processo), mas do direito como experiência ética em si mesmo, se concebido como realidade verdadeiramente ética.³²¹

O direito é ético em-si e para-si e tanto na esfera nacional como na esfera internacional, como se verá adiante, pode-se afirmar com certo grau de tranqüilidade que isso se tem verificado no desde o segundo pós-guerra e a criação das Nações Unidas e a adoção dos princípios norteadores da Declaração Universal dos Direitos Humanos pelas modernas constituições ocidentais. A dificuldade de efetivação da justiça universal concreta, constatada através dos altíssimos índices de concentração da riqueza, é produto da relação desvirtuada e do crescente afastamento que se dá entre a Economia e a Ética.

Com vistas à concluir o presente trabalho, é preciso passar, nesse momento, à análise da Carta Internacional dos Direitos Humanos e de sua

³²⁰ SEN. *Sobre Ética...*, cit., p. 87.

³²¹ BROCHADO, Mariá. *Direito e Ética* – a eticidade do fenômeno jurídico. São Paulo: Landi, 2006, p. 236.

juridicidade, que tão cara será à fundamentação do dever jurídico de distribuição da riqueza universal.

3.2 A juridicidade da Carta Internacional dos Direitos Humanos

No contexto internacional pós-Segunda Guerra Mundial inicia-se a discussão acerca de uma pretensão de se relativizar o princípio da soberania diante da necessidade de se buscar a efetivação da proteção aos direitos humanos no âmbito internacional, o que, embora tenha como consequência a necessidade de se discutir a difícil compatibilidade na relação entre a soberania dos Estados e uma ordem jurídica internacional que dê primazia à efetivação dos direitos humanos³²², abre, por outro lado, pela primeira vez na história, o caminho para a busca de uma ordem econômica e social mais justa e protetora da dignidade humana. Um novo paradigma para o direito internacional público emerge após os horrores cometidos durante a guerra, um paradigma pautado na proteção aos direitos humanos num mundo que passa a ser visto como, além de uma comunidade de Estados, também uma comunidade de pessoas. Essa mudança de paradigma é o fruto de longos processos de luta por direitos na história, processo este que se encontra em permanente construção e para o qual a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, foi apenas o início.³²³

A quebra de paradigma produzida pela regulamentação dos direitos humanos a partir do fim da Segunda Guerra Mundial foi sentida diretamente no direito internacional, influenciando suas mais diversas áreas, assim como seus próprios fundamentos, o que permitiu a elevação das

³²² Sobre o tema, ISHAY e GOLDFISCHER afirmam, que “a ONU, tanto no espírito que embasou sua criação como através da Declaração Universal de Direitos Humanos – forneceu um fórum onde soberanias concorrentes reconhecessem, pelo menos retoricamente, a validade dos direitos universais. A Declaração é, porém, pouco mais que uma coleção de concepções conflitantes sobre direitos, em vez de ser um esforço sério para mostrar como esses direitos podem ser acomodados, priorizados e implantados em parte. Após séculos de conflito entre a concepção liberal, a socialista e a cultural dos direitos, conflitos que revitalizaram repetidamente as razões lógicas para a adoção da *Realpolitik*, a lista de direitos da Declaração deveria ser considerada não mais que um ponto de partida para propor novas interpretações dos direitos humanos e da segurança.” Cf. ISHAY, Micheline; GOLDFISCHER, David. *Direitos Humanos e Segurança Nacional: uma falsa dicotomia*. In: ISHAY, Micheline (Org.). *Direitos Humanos: uma antologia – Principais escritos políticos, ensaios e documentos desde a Bíblia até o presente*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 634-5.

³²³ TAIAR, Rogério. *Direito Internacional dos Direitos Humanos – Uma discussão sobre a relativização da soberania em face da efetivação da proteção internacional dos direitos humanos*. São Paulo: MP Editora, 2010, p. 206.

normas de direito internacional a um nível superior e a promoção, ainda questionada, do indivíduo à condição de sujeito de direito internacional. Mas, acima de tudo [...] permitiu a elevação da condição da sociedade internacional, de uma relação de coexistência marcada por obrigações jurídicas e pela busca de interesses individuais e egoístas, para uma efetiva comunidade internacional, moldada progressivamente pela noção de interesse público e compartilhamento de valores fundamentais comuns, regulamentada juridicamente de forma diversa da observada até então.³²⁴

O esforço ocorreu no sentido da reconstrução os direitos humanos, com os quais a Segunda Guerra representou uma ruptura. O sentimento era de que a proteção aos direitos humanos não poderia se restringir ao âmbito de um Estado, como questão meramente doméstica, pois representa interesses internacionais. Todo esse movimento resultou numa relativização da soberania estatal como princípio absoluto e na reconstrução de um paradigma dotado de referenciais éticos.³²⁵

Carta Internacional dos Direitos Humanos é o nome dado ao conjunto de documentos constituído pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Essa seqüência de documentos é fruto dessa virada de paradigma no direito internacional, que permitiu a inclusão do indivíduo como sujeito de direito internacional, partindo [d]“as premissas básicas de que os direitos proclamados são inerentes ao ser humano, anteriores, portanto, a toda e qualquer forma de organização política e social, e de que a proteção de tais direitos não se esgota – não pode se esgotar – na ação do Estado”³²⁶.

³²⁴ FLOH, Fábio. Direito internacional contemporâneo: elementos para a configuração de um direito internacional na ordem internacional neo-vestfaliana. p. 219-235. In: CASTELA, Paulo Borba; *et all* (coords.). *Direito internacional, humanismo e globalidade*. São Paulo: Atlas, 2008, p. 226. *Apud* TAIAR. *Direito...*, *cit.*, p. 207.

³²⁵ PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 176-7.

³²⁶ TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *A proteção internacional dos direitos humanos e o Brasil (1948-1997): as primeiras cinco décadas*. 2. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 24. *Apud* TAIAR. *Direito...*, *cit.*, p. 212.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada em 1948, pela Resolução 217 A (III), em votação de que participaram 56 Estados, com 8 abstenções e 48 votos favoráveis:

A inexistência de qualquer questionamento ou reserva feita pelos Estados aos princípios da Declaração, bem como de qualquer voto contrário às suas disposições, confere à Declaração Universal o significado de um código e plataforma comum de ação. A Declaração consolida a afirmação de uma ética universal ao consagrar um consenso sobre valores de cunho universal a serem seguidos pelos Estados.³²⁷

A Declaração busca fundar uma ordem pública internacional baseada no respeito à dignidade humana, consagrando valores básicos universais, como a dignidade inerente a toda pessoa humana trazida já no preâmbulo (e que permeia todo o texto) e a combinação dos valores liberdade e igualdade (conjugação de direitos civis e políticos com direitos econômicos, sociais e culturais).³²⁸

Duas são as inovações introduzidas pela Declaração: a) parificar, em igualdade de importância, os direitos civis e políticos e os direitos econômicos, sociais e culturais; b) afirmar a inter-relação, indivisibilidade e interdependência de tais direitos.

Ao conjugar o valor da liberdade com o da igualdade, a Declaração introduz a concepção contemporânea de direitos humanos, pela qual esses direitos passam a ser concebidos como uma unidade interdependente e indivisível. Assim, partindo do critério metodológico que classifica os direitos humanos em gerações, compartilha-se do entendimento de que uma geração de direitos não substitui a outra, mas com ela interage. Isto é, afasta-se a equivocada visão da sucessão “geracional” de direitos, na medida em que se acolhe a idéia da expansão, cumulação e fortalecimento dos direitos humanos, todos essencialmente complementares e em constante dinâmica de interação.³²⁹

O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos foi aprovado ainda em 1966 pela Assembléia Geral da ONU, mas apenas uma década depois

³²⁷ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 195.

³²⁸ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 196.

³²⁹ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 200.

atingiu o número necessário de ratificações para entrar em vigor. O mesmo aconteceu com o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Os dois pactos foram elaborados separadamente com o intuito de enfatizar a unidade dos direitos neles previstos, na esteira da idéia de que “sem direitos sociais, econômicos e culturais, os direitos civis e políticos só poderiam existir no plano nominal, e, por sua vez, sem direitos civis e políticos, os direitos sociais, econômicos e culturais também apenas existiriam no plano formal.”³³⁰

Os dois pactos assumem caráter de tratado internacional e estendem o rol de direitos reconhecidos pela Declaração Universal, sendo considerado o Pacto dos Direitos Civis e Políticos auto-aplicável, ou seja, traz em si imposta a obrigação imediata de respeitar e assegurar os direitos nele previstos. Já o Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, prevê implementação progressiva dos direitos que reconhece.³³¹ Nos dois casos o que se fez foi incorporar dispositivos da Declaração Universal sob a forma de preceitos juridicamente obrigatórios e vinculantes, implicando na assunção de responsabilidades no plano internacional em caso de violação dos direitos enunciados por parte dos Estados.³³²

Assim como no plano do direito interno, também no plano internacional falou-se na divisão estanque entre direitos civis e políticos como direitos que demandam prestações negativas, de mera abstenção por parte dos Estados, e direitos sociais, econômicos e culturais como direitos que demandam prestações positivas, e por isso, mais dispendiosas, por parte dos Estados para sua implementação.

Essa é uma visão simplista e acomodada sobre a realização de direitos, que já foi derrubada por argumentos sólidos, como, por exemplo, a teoria do custo dos direitos, defendida nos Estados Unidos por HOLMES e SUSTEIN e, no Brasil, por GUSTAVO AMARAL. Direitos custam caro para o Estado, seja a

³³⁰ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 218-9.

³³¹ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 219-220.

³³² PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 232.

construção de uma escola, seja a realização de eleições presidenciais. Trata-se de uma escolha ideológica e não econômica a realização em maior escala e com maior “facilidade” dos direitos civis e políticos que dos direitos sociais, econômicos e culturais.

Para HOLMES e SUSTEIN todo direito posto é necessariamente um direito positivo,³³³ de modo que

Nenhum direito é simplesmente o direito de ser deixado em paz por agentes públicos. Todos os direitos são demandas por uma resposta afirmativa do governo. Todos os direitos, descritivamente falando, importam em benefícios definidos e resguardados pela lei. (...)

Se direitos fossem meras imunidades contra a interferência pública, a maior virtude do governo (ao menos em se tratando do exercício de direitos) seria a paralisia ou a incapacidade de agir. Mas um Estado incapaz de agir não pode proteger liberdades individuais, mesmo aquelas totalmente ‘negativas’, como o direito a não ser torturado por policiais ou guardas da prisão. (...)

Todos os direitos têm custos porque todos os direitos pressupõem o financiamento dos contribuintes de uma efetiva máquina supervisora para monitoramento e coerção.³³⁴

A redistribuição de riqueza não é algo que ocorre apenas quando o governo utiliza o dinheiro dos contribuintes para ajudar os necessitados, e sim algo que acontece o tempo todo no funcionamento estatal, desde a disponibilização de forças armadas para exercer a segurança da população ou lutar nas guerras até a construção de escolas e hospitais.³³⁵

³³³ HOLMES, Stephen; SUNSTEIN, Cass R. *The cost of rights – Why liberty depends on taxes*. New York: W.W. Norton & Company, 1999, p. 43. No original: “This simple point goes a long way toward disclosing the inadequacy of the negative rights/positive rights distinction. What it shows is that all legally enforced rights are necessarily positive rights.”

³³⁴ HOLMES; SUNSTEIN, *The cost..., cit.*, p. 44. No original: “No right is simply a right to be left alone by the public officials. All rights are claims to an affirmative governmental response. All rights, descriptively speaking, amount to entitlements defined and safeguarded by law. (...) If rights were merely immunities from public interference, the highest virtue of government (so far as the exercise of rights was concerned) would be paralysis or disability. But a disabled state cannot protect personal liberties, even those that seem wholly ‘negative’, such as the right against being tortured by police officers and prison guards. (...) All rights are costly because they presuppose taxpayer funding of effective supervisory machinery for monitoring and enforcement.”

³³⁵ HOLMES; SUNSTEIN, *The cost..., cit.*, p. 229.

Que impostos devem ser recolhidos antes que os direitos possam ser confiavelmente postos implica acima de tudo que a liberdade individual, nos Estados Unidos, é mais dependente dos esforços conjuntos da comunidade do que normalmente se pensa. Que todos os direitos requerem políticos para taxar e gastar sugere a falseabilidade da desgastada distinção entre direitos positivos e negativos. (...) que a efetivação de direitos requer gastos públicos levanta urgentes porém negligenciadas questões de contabilidade democrática e justiça distributiva: segundo quais princípios os impostos são alocados para a efetivação dos direitos?³³⁶

Os questionamentos levantados na ordem interna se aplicam igualmente à ordem internacional. As atuais taxas de distribuição da riqueza mundial demonstram exatamente uma má alocação de recursos, causada por escolhas que são econômica e ideologicamente manipuladoras do político, em detrimento quase completo de princípios ético-jurídicos.

No início da década de 1960, na seqüência desses esforços de proteção aos direitos humanos do pós-guerra, surgiu também um projeto que pretendeu defender que “as necessidades dos países em desenvolvimento e as ações de cooperação internacional que estes reclamavam não poderiam ficar sujeitas aos instáveis estados de saúde das economias dos países desenvolvidos”³³⁷, na busca de relações mais justas.

A idéia de uma igualdade perante a lei, puramente formal, começou a ser contestada face à necessidade de proteção especial para certos grupos sociais também na esfera internacional. Por isso surgem idéias de buscar-se a cooperação econômica internacional como instituição jurídica, ultrapassando o plano da moral e estabelecendo-se plenamente no âmbito do direito.

³³⁶ HOLMES; SUNSTEIN, *The cost...*, cit., p. 221. No original “That tax dollars must be collected before rights can be reliably enforced implies above all that individual liberty, in United States, is more dependent upon the joint efforts of the community than is commonly acknowledged. That all rights require political officials to tax and spend suggests the speciousness of the overused distinction between positive and negative rights. (...) that rights enforcement requires public expenditures raises urgent but neglected questions of democratic accountability and distributive justice: according to what principles are tax dollars allocated for the enforcement of legal rights?”

³³⁷ CABALLERO, Romeo Flores. A elaboração da Carta, antecedentes de uma nova ordem internacional. In: WALDHEIM, Kurt *et all.* *Justiça econômica internacional* – Contribuição ao estudo da Carta de Direitos e Deveres Econômicos dos Estados. Rio de Janeiro: Eldorado, 1978, p. 35.

Acerca da necessidade de cooperação internacional, muito sólida é a colocação de CASTAÑEDA:

Os princípios de solidariedade mútua, de responsabilidade coletiva pelo bem de todos devem traduzir-se em instituições jurídicas, isto é, num sistema de direitos e obrigações que embora proteja fundamentalmente um setor da comunidade internacional tenha como resultado o benefício de toda ela.

Na sociedade nacional, a responsabilidade coletiva no bem-estar de todos os cidadãos se expressa, entre outras formas, mediante um imposto progressivo que grava em maior grau os ricos que os pobres e permite a transferência de recursos para os setores mais desfavorecidos da sociedade, ou ainda mediante instituições como o seguro social. Ninguém considera hoje em dia o pagamento desse imposto ou a contribuição obrigatória dessas instituições como ajuda, como caridade, mas como obrigações jurídicas evidentes que não exigem maior justificação. Ninguém põe em dúvida que o seu cumprimento beneficia toda a sociedade. De modo semelhante, a contribuição para o desenvolvimento dos setores mais frágeis na ordem internacional deve ser concebida como uma espécie de imposto internacional a cargo dos que obtêm maiores benefícios dos intercâmbios econômicos entre os Estados. Esses países não fariam senão cumprir com um dever ao devolverem parte dos benefícios que obtêm mediante uma estrutura de intercâmbios internacionais que os favorecem. Num mundo econômico interdependente, a riqueza e o progresso de alguns não provêm exclusivamente da sua inteligência e esforço, mas dos recursos, trabalho e sacrifício de todos.³³⁸

Desses encaminhamentos surgiu a Carta de Direitos e Deveres Econômicos dos Estados, que foi considerada um “prolongamento enriquecido da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão”³³⁹, cuja criação foi encabeçada pelo então presidente do México e tinha por princípios:

manutenção da paz e segurança internacionais; relações de amizade entre as nações; cooperação internacional; prosperidade mais extensiva e níveis de vida mais

³³⁸ CASTAÑEDA, Jorge. A Carta de Direitos e Deveres Econômicos dos Estados do ponto de vista do Direito Internacional. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 120-1.

³³⁹ PERROUX, François. Os direitos e deveres econômicos dos Estados no âmbito financeiro e monetário. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 195.

elevados; progresso econômico e social de todos os países, especialmente dos países em desenvolvimento; fomento da cooperação com base no benefício mútuo, em matéria econômica, comercial, científica e técnica entre todos os países, com independência dos seus sistemas sócio-econômicos; supressão dos obstáculos opostos ao desenvolvimento com vistas a reduzir as disparidades econômicas no tocante aos desenvolvidos; formação de uma ordem econômica e social mundial justa e equitativa; um sistema mais racional da divisão internacional do trabalho; expansão do comércio e intensificação da cooperação econômica entre todas as nações; fortalecimento da independência econômica dos países em desenvolvimento; aquisição da segurança econômica e do desenvolvimento sustentado etc.³⁴⁰

A Carta representa uma evolução, por apresentar um rol de direitos e também um rol de deveres, superando perspectivas individualistas e incorporando o humanismo dos séculos XVIII e XIX e ampliando a ordem política da cidadania no âmbito das atividades econômicas, ainda que apenas no plano teórico.³⁴¹ A Carta representa uma primeira tentativa de mudar o enfoque das relações econômicas internacionais e de uma regulação suprema do poder econômico para uma regulação do poder econômico pela moral.³⁴²

A movimentação no sentido de se criar a Carta teve êxito em 1974, dois anos antes, portanto, do Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais alcançar o número mínimo de assinaturas para entrar em vigor.

A intenção era que o instrumento produzido tivesse caráter obrigatório para os Estados envolvidos, mas a Assembléia terminou por fazer da Carta uma declaração:

Supostamente, a razão principal porque a Carta não foi incluída em uma convenção obrigatória foi a oposição definitiva e total dos países industrializados. Não teria tido sentido para os países em desenvolvimento um tratado universal que não fosse firmado pelos Estados industrializados, visto que, como se teve ocasião de indicar, seu principal interesse está em vincular precisamente esses

³⁴⁰ CABALLERO. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 68.

³⁴¹ PERROUX. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 195.

³⁴² PERROUX. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 206.

países mediante um sistema de regras que consagrem novos direitos e obrigações.³⁴³

O caráter jurídico da Carta foi interpretado de modo diverso por cada grupo de países: os países em desenvolvimento a enxergaram como um documento que poderia ser oposto a todos os Estados no plano das relações econômicas internacionais; para os países que votaram contra o texto, a Carta representava apenas um conjunto de princípios que deveriam reger as relações econômicas internacionais, mas não um texto juridicamente obrigatório, uma vez que não se consideram obrigados por cláusulas a que foram contrários.³⁴⁴

Questões semelhantes se colocam também acerca do valor jurídico da Declaração de 1948. Foi adotada na forma de Resolução, por ser essa a forma que tem a ONU de documentar a positivação e a materialização da vontade da Assembléia, mas tem a essência de norma, ou seja, é dotada de força jurídica vinculante. Seu preâmbulo prega a promoção do reconhecimento universal dos direitos humanos e das liberdades fundamentais mencionadas na Carta da ONU e, por isso, a Declaração representa a interpretação autorizada da expressão “direitos humanos” mencionada na Carta das Nações Unidas.³⁴⁵

Por ser uma interpretação autorizada de uma expressão empregada no compromisso firmado pelos Estados membros, a Declaração é parte constituinte da Carta da ONU de 1945 tanto quanto o Estatuto da Corte Internacional de Justiça. Os Estados membros devem promover respeito e observância universal dos direitos proclamados pela Declaração.

Outros argumentos se apresentam como reforços para a juridicidade da Declaração, como o fato de já integrar o direito costumeiro internacional e os princípios gerais de direito, a partir de três linhas de argumentação:

- a) a incorporação das previsões da Declaração atinentes aos direitos humanos pelas Constituições nacionais; b) as freqüentes referências feitas por resoluções das Nações

³⁴³ CASTAÑEDA. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 86.

³⁴⁴ ORTOLI, François Xavier. A Carta e a cooperação internacional. In: WALDHEIM. *Justiça...*, cit., p. 236.

³⁴⁵ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 202.

Unidas à obrigação legal de todos os Estados de observar a Declaração Universal; c) decisões proferidas pelas Cortes nacionais que se referem à Declaração Universal como fonte de direito.³⁴⁶

A coercibilidade é uma discussão corrente no direito internacional, que, por se basear muito mais em relações diplomáticas do que jurídicas propriamente ditas, escapa, muitas vezes, à regra do direito interno de possuir uma previsão de sanção para quase todo descumprimento normativo. A coerção é o modo do direito operar, mas a essência do direito não está contida na coerção e seu caráter ético não pode, portanto, ser encontrado no plano da coercibilidade. A eticidade do direito tem por componente a juridicidade, não a coercibilidade, o que serve para explicar, por exemplo, como valores podem ser jurídicos: é por surgirem com os contornos da juridicidade que valores são jurídicos.³⁴⁷

MARIÁ BROCHADO define o termo juridicidade como

uma *qualificação* do fenômeno jurídico, ou seja, a ocorrência, o acontecer de normas dessa espécie, e que são assim consideradas (jurídicas) não pela manifestação nelas da *coerção* (inexistente na moral individual), mas por serem dotadas de características universais, apreendidas (ou acrescentadas) historicamente a esse tipo de *experiência normativa*, pelo desenvolvimento da consciência prática do homem dirigida a essa manifestação (como *consciência jurídica*), e que atribuem o caráter de (*materialmente*) *jurídicas* a tais normas, elementos conformadores de um *direito-ético*, realizador de um *máximo ético*, e não de um *mínimo ético*, como pensaram aqueles que reduziram o conceito de direito a *direito positivo*, dissociado onticamente do seu *ideal* (o direito *natural*), que sempre fora concebido como *ordem moral*, ou plano da moralidade, que conferia *eticidade* ao plano jurídico (positivo).³⁴⁸

Desde a experiência do Direito Romano já se pode vislumbrar, segundo SALGADO, o fenômeno das categorias éticas que apontam para a essência do direito, ultrapassando as limitações da coerção, “máscara convincente por

³⁴⁶ PIOVESAN. *Direitos Humanos...*, cit., p. 203.

³⁴⁷ BROCHADO. *Direito e Ética...*, cit., p. 156.

³⁴⁸ BROCHADO. *Direito e Ética...*, cit., p. 155-6.

demais aos olhos do senso comum e da maioria dos juristas sobre sua própria área de atuação ou investigação”.³⁴⁹

As categorias éticas que nos fornecem a essência do direito são, segundo SALGADO, a bilateralidade, a exigibilidade, a irresistibilidade e a universalidade, formal e material. As categorias devem ser entendidas como momentos de um todo, não separadamente, pois existem e se dão em conjunto.

A bilateralidade é a categoria pela qual, simultaneamente, é atribuído um direito e imposto um dever. Relaciona-se à alteridade do direito, já tratada por TOMÁS DE AQUINO e retomada por DEL VECCHIO.³⁵⁰

A relação jurídica não deve ser entendida no seu momento abstrato e particular, do confronto de duas partes em que uma tem dever e a outra o direito, mas além dessa relação do entendimento, no movimento dialético da razão pelo que o sujeito de direito se manifesta como o universal concreto e no qual se dá tanto o direito subjetivo como o dever jurídico, pois só é sujeito de direito diante do outro se é também portador do dever jurídico diante desse outro.³⁵¹

Exigibilidade é a categoria que permite a distinção entre a moral e o direito. Enquanto a moral apenas impõe um dever, o direito, por sua vez, cria uma dívida. “A moral só conhece deveres, não conhece pretensões exigíveis (Ansprüche). No âmbito do direito, o dever de uma pessoa só existe por força do direito do outro.”³⁵²

Irresistibilidade é aquilo que faz com que o dever jurídico não possa deixar de ser cumprido e decorre da validade universal abstrata da norma, posta representando a vontade e destinando-se a todos.³⁵³

A irresistibilidade põe-se como condição transcendental de existência de um direito, enquanto entendido como ordenação racional da vida social, não se confundindo com a empírica manifestação da força da coação, que pode

³⁴⁹ BROCHADO. *Direito e Ética...*, cit., p. 156.

³⁵⁰ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 80.

³⁵¹ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 81.

³⁵² SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 84.

³⁵³ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 84-5.

atuar ou não, que pode atender ao direito ou mesmo dele se desviar ou contra ele atuar.³⁵⁴

A universalidade do direito mostra-se na dimensão formal e na dimensão material. Materialmente, refere-se ao conteúdo do direito; formalmente, à universalidade posta.³⁵⁵

Sintetizando, a bilateralidade do ato decorrente da exigibilidade do dever, correlata da faculdade do sujeito de direito, posta pela norma universalmente válida, torna possível a realização concreta da justiça nos seus momentos essenciais, quais sejam: o primeiro, da universalidade abstrata da norma, legal ou costumeira, que outorga o Direito subjetivo e impõe o dever jurídico; o segundo, manifesto na particularidade dos interesses conflitivos; e o terceiro, conjunção dos dois outros, por meio da síntese pela qual o sujeito singular de direito realiza a universalidade concreta da idéia de justiça.³⁵⁶

A juridicidade, portanto, deriva das categorias de essência do direito, prescindindo, assim, da coação, que pode se verificar ou não. Assim como qualquer norma, a Declaração Universal dos Direitos Humanos é documento jurídico dotado de juridicidade, exigível, portanto.

Na ordem internacional verifica-se a atuação de mecanismos que se propõem a reduzir os índices de pobreza e desigualdade, criados sob o mesmo espírito que embalou a criação da Organização das Nações Unidas, no pós-guerra. Assume-se, nesse trabalho, que tais mecanismos são uma forma de cumprimento aos direitos positivados na Carta Internacional dos Direitos Humanos, mesmo que sob uma abrangência relativamente pequena, visto que os dados sobre a distribuição da riqueza no mundo apontam para índices muito altos de desigualdade. Como ressaltado acima, essa discrepância na distribuição da riqueza e a conseqüente pobreza extrema em que vive uma

³⁵⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...*, cit., p. 85.

³⁵⁵ BROCHADO. *Direito e Ética...*, cit., p. 161.

³⁵⁶ BROCHADO. *Direito e Ética...*, cit., p. 163.

parcela muito significativa da população mundial são, historicamente, fruto de um modelo econômico exploratório e afastado da Ética³⁵⁷.

Dentre esses mecanismos pode-se apontar com maior destaque as cinco organizações que formam o Banco Mundial, fundado em 1944: o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (BIRD), a Associação Internacional de Desenvolvimento (IDA), a Cooperação Financeira Internacional (IFC), a Agência Multilateral de Garantia de Investimentos (MIGA) e o Centro Internacional de Solução de Controvérsia sobre Investimentos (ICSID). O Banco Mundial, diferentemente do Fundo Monetário Internacional (FMI), determina em seu estatuto que apenas países em desenvolvimento tenham acesso aos seus serviços, pois tem como missão promover o desenvolvimento econômico e reduzir a pobreza e atua em programas relacionados à infra-estrutura, educação e meio-ambiente.³⁵⁸

As frentes de atuação das organizações são complementares, e, em linhas gerais, subdividem-se da seguinte forma: o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (BIRD) empresta dinheiro para os governos de países de média renda e países pobres com capacidade creditícia, a baixos custos; a Associação Internacional de Desenvolvimento (IDA) possibilita crédito sem juros e a longo prazo para os governos dos 79 países mais pobres do mundo, que não possuem qualquer capacidade creditícia nos termos usuais do mercado, financiado com doações de países ricos e pagamentos recebidos de empréstimos anteriores; a Cooperação Financeira Internacional (IFC) atua no setor privado, oferecendo às empresas de países em desenvolvimento empréstimos de longo prazo para o financiamento de projetos ambiental e socialmente sustentáveis, visando a promoção de uma

³⁵⁷ Tal modelo não é ético na exata medida em que não se pauta primordialmente pelo objetivo de realizar os direitos humano-fundamentais. Está em direta contradição não só com o direito interno, cujo ápice é o reconhecimento, a declaração e o dever de efetividade dos direitos fundamentais, como também ao reconhecimento internacional dos direitos humanos, positivados inicialmente na Carta das Nações Unidas, e, posteriormente, em outros tratados de índole internacional.

³⁵⁸ BANCO MUNDIAL. Apresentação. Disponível em <
<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/HOME/PORTUGUESE/EXTPAISES/EXTLACINPOR/BRAZILINPOREXTN/0,,menuPK:3817183~pagePK:141132~piPK:141121~theSitePK:3817167,00.html>>. Última consulta em 25 abr 2012.

melhor qualidade de vida para a população do país através do desenvolvimento de um melhor ambiente para negócios, assumindo riscos e compartilhando conhecimento de um modo que o setor privado não faria; a Agência Multilateral de Garantia de Investimentos (MIGA) oferece seguros contra risco político ou garantias para a promoção de investimento estrangeiro em países em desenvolvimento; o Centro Internacional de Solução de Controvérsia sobre Investimentos (ICSID) promove um ambiente para conciliação e arbitragem de querelas relacionadas a investimentos internacionais entre investidores estrangeiros e os países destinatários dos investimentos, além de sediar pesquisas e publicações no campo da arbitragem internacional e do direito internacional de investidores.³⁵⁹

Outra instituição da ONU responsável pela busca de desenvolvimento econômico é a Organização das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento (UNCTAD), que foi estabelecida em 1964, para a promoção e integração de países em desenvolvimento à economia mundial com especial atenção na busca por políticas nacionais e internacionais apoiadoras do desenvolvimento sustentável. As três funções-chave da UNCTAD são: funcionar como um fórum de deliberações intergovernamentais baseadas em discussões com *experts* e na troca de experiências; responsabilizar-se por pesquisa, análise de políticas e coleta de dados para debates entre os representantes de governos e *experts*; oferecer assistência técnica voltada para as necessidades de países em desenvolvimento, com especial atenção para os países menos desenvolvidos e economias de transição.³⁶⁰

É possível inferir, a partir da descrição das propostas de atuação dos mecanismos internacionais citados, que se trata, sob vários aspectos, não apenas de um esforço com vistas ao cumprimento dos direitos previstos na Declaração, como também, especificamente, de uma manifestação prática da idéia de justiça no mundo contemporâneo, descrita teoricamente por SALGADO.

³⁵⁹ BANCO MUNDIAL. Resultados. Disponível em < <http://siteresources.worldbank.org/EXTABOUTUS/Resources/IBRDResults.pdf> >. Última consulta em 25 abr 2012.

³⁶⁰ <http://unctad.org/en/Pages/AboutUs.aspx>

Os índices de distribuição da riqueza no mundo analisados representam, naturalmente, centenas de violações diferentes à Carta Internacional dos Direitos Humanos e, por conseguinte, impedimentos à realização da justiça no plano universal concreto.

O conceito de dignidade humana, elaborado filosoficamente ao longo de muitos séculos no caminhar da humanidade, encontrou na Revolução Francesa de 1789 abrigo político e espaço para florescer enquanto princípio norteador do direito a partir de então. Ao declarar a liberdade, a igualdade e a fraternidade para todos os homens e não apenas para os cidadãos franceses, a Revolução marca o início de um novo período de lutas, em que aquele que luta sabe de seu Valor e pretende ser reconhecido como igual. TAIAR aponta a dignidade humana como o principal elemento impulsionador do direito internacional, como um paradigma que é fundamento e fim dos direitos fundamentais e, citando SARLET:

[...] verifica-se ser de tal forma indissociável a relação entre a dignidade da pessoa e os direitos fundamentais que mesmo nas ordens normativas onde a dignidade ainda não mereceu referência expressa, não se poderá – apenas a partir desse dado – concluir que não se faça presente, na condição de valor informador de toda a ordem jurídica, desde que nesta estejam reconhecidos e assegurados os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana. Com efeito, sendo correta a premissa de que os direitos fundamentais constituem – ainda que com intensidade variável – explicitações da dignidade da pessoa, por via de consequência e, ao menos em princípio (já que exceções são admissíveis, consoante já frisado), em casa direito fundamental se faz presente um conteúdo ou, pelo menos, alguma projeção da dignidade da pessoa.³⁶¹

Esse mesmo conceito de dignidade humana deve ser o embasamento teórico para fundamentar o dever jurídico de distribuição da riqueza universal, não é preciso buscar justificativa outra que o fato de todo ser humano, em razão de ser pessoa, tem direito a ter sua dignidade respeitada. Em razão de ser

³⁶¹ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 4. ed., rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2006, p. 84. *Apud* TAIAR. *Direito...*, *cit.*, p. 239.

pessoa, todo ser humano tem direito a participar na riqueza universal para ter uma vida digna. Não se trata de caridade, e sim de um direito que é o mesmo para todos, mas que não é realizado para todos. As desigualdades entre as nações são o resultado de uma seqüência histórica de fatos que acabou beneficiando mais umas que outras, ou prejudicando umas em detrimento de outras, mas que poderia ter ocorrido de qualquer outra forma.³⁶²

O mundo é um sistema fechado, em que as ações de uns têm reflexos nas realidades de outros e o contexto econômico funciona assim também. A riqueza de uma nação não é produzida individual e independentemente, mas é, antes, resultado de um intercâmbio e de uma divisão internacional do trabalho e, exatamente por isso é que todos os países envolvidos nessa rede devem ter o direito a participar de seus frutos. Não necessariamente na mesma proporção em números absolutos, pois devem ser respeitados os esforços realizados por cada parte e que sabidamente não são idênticos em quantidade, nem qualidade, nem em especialização. Mas uma participação que permitisse a manutenção do respeito à ordem internacional edificada sobre o conceito de dignidade humana passaria a léguas de ser injusta com os países desenvolvidos, pois a parte que lhes tem cabido até agora se mostrou claramente ser muito mais do que o necessário.

³⁶² Sobre a liderança assumida pela Europa na transformação do mundo, LANDES afirma: “Uma abordagem histórica não garante uma resposta. Outros pensaram sobre essas questões e apresentaram explicações diversas. A maior parte delas se insere numa destas duas escolas: alguns vêem a riqueza e o domínio dos ocidentais como o triunfo do bem sobre o mal. Para eles, os europeus eram mais inteligentes, estavam mais bem organizados, era trabalhadores mais conscienciosos; os outros era ignorantes, gananciosos, arrogantes, indolentes, retrógrados, supersticiosos. A outra corrente inverte as categorias: os europeus eram agressivos, cruéis, gananciosos, hipócritas e sem escrúpulos; suas vítimas eram felizes, inocentes, fracas – na expectativa de serem vítimas e, por conseguinte, profundamente vitimadas. Veremos que essas duas visões maniqueístas tem elementos de verdade, assim como de fantasia ideológica. As coisas são sempre mais complicadas do que gostaríamos que fossem.” E ainda, citando PAUL STREETEN, destaca que “Talvez o fato mais impressionante seja que a maioria dos países subdesenvolvidos situa-se nas zonas tropicais e semitropicais, entre o Trópico de Câncer e o Trópico de Capricórnio. Autores recentes atenuaram com extrema facilidade o significado desse fato, e consideraram-no, em grande parte, fortuito. Isso revela a arraigada propensão otimista com que abordamos os problemas do desenvolvimento e a relutância em admitir a vasta diferença das condições iniciais com que os países pobres de hoje se defrontam, quando comparadas com a fase pré-industrial dos países mais avançados.” Cf. LANDES, David S. *A riqueza e a pobreza das nações* – porque algumas são tão ricas e outras são tão pobres. 8. ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1998, p. xxi; 3.

A exigibilidade desses direitos é patente, não há o que se contestar quanto à validade e natureza jurídica da Declaração Universal dos Direitos Humanos e dos Pactos sobre direitos civis e sociais que a seguiram. São documentos pensados e queridos por todos e para todos, assinados e ratificados por autoridades competentes para o ato.

O dever jurídico de distribuição da riqueza emana de direitos declarados através da externalização da vontade da ONU, ou seja, de normas válidas, são direitos exigíveis que não são realizados por razões políticas e econômicas apenas. A relação entre o direito e a economia, passando pela forma como a economia afeta (ou controla) a política, é algo que, como afirmado acima, deve ser repensado. A realização do justo não pode ceder perante motivos econômicos, mas sim o contrário. A humanidade não pode se reduzir à produção de riqueza e acumulação de bens por parte de uns em detrimento do bem estar e até mesmo da alimentação e da saúde de outros. A realização da justiça deve nortear as ações dos Estados, que devem cumprir aquilo que foi pensado e querido quando da criação da ONU e da elaboração da Carta Internacional dos Direitos Humanos.

Cabe lembrar a lição de SALGADO:

À Filosofia do Direito basta conceber a liberdade na forma de direitos, isto é, o direito como momento ético necessário (sem perda da forma e do conteúdo da liberdade), de superação do poietico determinista, por isso mesmo contingente, vale dizer, a liberdade é *necessária*, pois não se justifica por causas fora dela, é *causa sui*. Eis por que o sistema das necessidades determinantes dos interesses e da satisfação dos desejos ao modo do mal infinito abstrato (no sentido hegeliano) (Lima Vaz) não pode dar a unidade da comunidade política e jurídica, exigindo-se o plano ético da liberdade na comunidade internacional, só alcançável num modelo de justiça universal concreta, pela efetivação dos direitos universais de sujeitos de direitos universais, cujo momento imediato de desenvolvimento é, no plano ético estrito, a pessoa moral.

4 CONCLUSÃO

A partir de uma análise dos dados levantados pela ONU acerca da distribuição da riqueza no mundo, à luz da idéia de justiça no mundo contemporâneo, fica claro que a realização da justiça universal no plano concreto não ocorre de modo satisfatório.

A relação entre justiça e eficiência econômica, na prática, se mostra numa dinâmica cruel que se presta a justificar a continuidade de desigualdades em todo o globo.

Já em KANT é possível encontrar os elementos necessários para justificar, com base na dignidade humana, uma distribuição mais justa da riqueza. Ao postular que tudo aquilo que não tem preço nem encontra equivalente tem dignidade, essa característica que é única em cada ser humano e ao mesmo tempo exclusiva à humanidade como um todo é erigida à categoria de princípio máximo e que deve nortear todas as ciências.

A dialética do reconhecimento vem, na seqüência lógica, coroar essa idéia, demonstrando que existe um caminho a ser percorrido e um esforço a ser realizado pelo Espírito para que o homem se enxergue a si mesmo na diferença e no outro e o reconheça como igual, elevando a humanidade a ser o “*eu que é um nós*” em HEGEL. Essa noção de reconhecimento é o fundamento para a idéia de justiça social e deve guiar a prática das relações sociais e, portanto, jurídicas.

No plano internacional a existência de normas postas na Carta Internacional dos Direitos Humanos é suficiente para fundamentar a existência do dever jurídico de distribuição da riqueza. A não previsão de sanção não descaracteriza a exigibilidade do direito, uma vez que a coerção não é uma nota essencial ao direito.

A errônea assimilação, pela teoria econômica moderna, do valor (econômico) como relação exata de troca faz com que o poder econômico se

sobreponha, através de uma instrumentalização do poder político, ao direito e à realização do justo. Assim, o valor enquanto Bem, aquilo que deve ser realizado pelo direito, tem sua efetividade prejudicada pela impossibilidade de uma equivalência formal das trocas nas relações jurídicas à luz de uma análise econômica.

Como afirma SALGADO,

Esse embasamento ético na transcendência da pessoa humana pelo processo imanente da história dos direitos fundamentais mostra-nos a necessidade da realização de uma justiça universal que outra coisa não é senão a universal efetivação desses direitos, na medida em que a pessoa moral da ética não fique no plano abstrato da bela alma e da boa intenção, mas se manifeste concretamente como sujeito de direito universal.

A dignidade humana é o fundamento para o dever de se distribuir a riqueza e a consubstanciação desse dever em direitos efetivamente realizados para todos é absolutamente imprescindível para que a justiça universal se realize no plano concreto.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCÓN, Enrique. *Atualidade do tomismo*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2008.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. V. 2 (parte I). São Paulo: Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. V. 6 (parte II). São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ATINKSON, Anthony B. *Concentration among the rich*. United Nations University – World Institute for Development Economics Research. Disponível em < <http://www.wider.unu.edu/stc/repec/pdfs/rp2006/rp2006-151.pdf> >. Último acesso em 16 de maio de 2012.

BANCO MUNDIAL. Apresentação. Disponível em < <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/HOMEPORTUGUESE/EXTPAISES/EXTLACINPOR/BRAZILINPOREXTN/0,,menuPK:3817183~pagePK:141132~piPK:141121~theSitePK:3817167,00.html> >. Última consulta em 25 abr 2012.

BANCO MUNDIAL. Resultados. Disponível em < <http://siteresources.worldbank.org/EXTABOUTUS/Resources/IBRDResults.pdf> >. Última consulta em 25 abr 2012.

Bíblia Sagrada. Edição Claretiana. Trad. Mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 119^o edição. Revisada pelo Frei João Pereira de Castro, O. F. M. e pela equipe auxiliar da editora. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF, 1969.

BROCHADO, Mariá. *Direito e Ética – a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landi, 2006.

BUCHANAN, Allen. *Ethics, Efficiency, and the Market*. Oxford University Press, 1985.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7. ed. Coimbra: Alamedina, 2003.

DAVIES, James B.; SANDSTRÖM, Susanna; SHORROCKS, Anthony; WOLFF, Edward N. Estimating the level and distribution of global household wealth. UNU-WIDER Research Paper 2007/77. Disponível em <http://economics.uwo.ca/centres/epri/wp2007/Davies_05.pdf>. Último acesso em 16 de maio de 2012.

DAVIES, JAMES B; Shorrocks, Anthony; Sandstrom, Susanna; & WOLFF, EDWARD N. (2007). The World Distribution of Household Wealth. UC Santa Cruz: Center for Global, International and Regional Studies. Retrieved from: <http://escholarship.org/uc/item/3jvo48hx>.

DEEGAN, Anne. The Public/Private Law Dichotomy And Its Relationship With The Policy/Operational Factors Distinction In Tort Law. In: *QUT Law and Justice Journal*. Brisbane, 2001. V. 1, pp. 241-265.

DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Trad. Luiz Alberto Monjardim. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípios*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELDERS, Leo J. *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin – dans une perspective historique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961.

FERRY, Luc; JEPHARGNON, Lucien. *A tentação do cristianismo*. Trad. Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

GAUDET, Pascal. *L'anthologie transcendentale de Kant*. Paris: L'Harmattan, 2011.

GILSON, Étienne. *Le Thomisme – Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 5^{ème} édition. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GILSON, Étienne. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: J. Vrin, 1947.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. *L'esprit du christianisme et son destin*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Vrin, 1948.

HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Tome 1. Paris: Aubier, 1941.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOLMES, Stephen; SUNSTEIN, Cass R. *The cost of rights – Why liberty depends on taxes*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Lire Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Ellipses, 2009.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et all. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ISHAY, Micheline (Org.). *Direitos Humanos: uma antologia – Principais escritos políticos, ensaios e documentos desde a Bíblia até o presente*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Les premiers combats de La reconnaissance – maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1987.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. *Métaphysique des mœurs*. Paris: Flammarion, 1994.

KANT, Immanuel. *Projet de paix perpétuelle*. Éd. Biligue. Trad. De J. Gibelin. Paris: Vrin, 2002.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Galimard, 2008.

LALAGUNA, Paloma Durán y. *Una aproximación al análisis económica del derecho*. Granada: Editorial Comares, 1992.

LANDES, David S. *A riqueza e a pobreza das nações – porque algumas são tão ricas e outras são tão pobres*. 8. ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo : Barcarolla, 2004.

MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas D'Aquin – Essais de Métaphysique et de Morale*. Paris : Paul Hartmann Éditeur, 1947.

MARITAIN, Jacques. *De la philosophie chrétienne*. Rio de Janeiro : Atlântica Editora, 1945.

MARITAIN, Jacques. *Religion et culture*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 1945.

MATHIS, Klaus. *Efficiency Instead of Justice? Searching for the Philosophical Foundations of the Economic Analysis of Law*. Lucerne: Springer, 2009.

PEREZ LUÑO, Antonio E. *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos, 1998.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

POSNER, Richard. *The problems of Jurisprudence*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RIBEIRO JR., W.A. *Teogonia, de Hesíodo*. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. Disponível em < www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0085 >. Consultado em 19 de dez de 2011.

ROLAND-GOSSELIN, Bernard. *La doctrine politique de Saint Thomas D'Aquin*. Paris : Marcel Rivière, 1928.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo – Fundamentação e aplicação do Direito como Maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. Contas e ética. *In: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, v. 30, Belo Horizonte, jan./mar., 1999.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético, *In: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, n. 02 de 1998 – Ano XVI.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana – A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana – Porque a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant – atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

SALGADO, Ricardo. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*. Belo Horizonte: Decálogo Editora, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant – seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo – Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SEN, Amartya Kumar. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

Síntese Política Econômica Social (SPES) – Nova Fase, v. VIII, n. 21, p. 7-29, jan/abr. 1981.

TAIAR, Rogério. *Direito Internacional dos Direitos Humanos – Uma discussão sobre a relativização da soberania em face da efetivação da proteção internacional dos direitos humanos*. São Paulo: MP Editora, 2010.

TRAVESSONI, Alexandre (Org.). *Kant e o Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

WALDHEIM, Kurt *et all.* *Justiça econômica internacional* – Contribuição ao estudo da Carta de Direitos e Deveres Econômicos dos Estados. Rio de Janeiro: Eldorado, 1978.