

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL - PUCRS**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A VIABILIDADE DE UM CONTRATUALISMO RAWLSIANO-  
ARISTOTÉLICO:**

**Uma análise crítica de “*Frontiers of Justice*” e a tentativa de conjugação de  
tradições filosóficas rivais**

**Arthur Maria Ferreira Neto**

*Dissertação apresentada no Curso de Pós-graduação  
em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção  
do grau de mestre. Sob orientação do Prof. Dr.  
Draiton Gonzaga de Souza.*

*Porto Alegre, 2008.*

**Arthur Maria Ferreira Neto**

**A VIABILIDADE DE UM CONTRATUALISMO RAWLSIANO-  
ARISTOTÉLICO:**

**Uma análise crítica de “*Frontiers of Justice*” e a tentativa de conjugação de  
tradições filosóficas rivais**

*Dissertação apresentada no Curso de Pós-graduação em  
Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau  
de mestre.*

Aprovada em            de 2008, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr.

---

Prof. Dr.

---

Prof. Dr.

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho a minha amada Luciana que, sempre com muita paciência e carinho, apóia e acompanha os projetos que traço para nossa vida.

## AGRADECIMENTO

Agradeço, primeiramente, ao Professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza pelo auxílio e pela atenção dedicados na elaboração da versão final desta dissertação;

Agradeço ao Professor Doutor Luis Fernando Barzotto pelas inúmeras lições (acadêmicas e de vida) que despertaram em mim o anseio pelo estudo, reflexão e pesquisa da Filosofia;

Agradeço, ainda, a minha família por todo apoio;

Agradeço, por fim, aos colegas do escritório Veirano Advogados que me apoiaram neste empreendimento, bem como aos amigos André Gomes, Andrei Pitten Velloso, Leandro Paulsen, Luiz Reimer Rodrigues Rieffel, Rafael Nichele, Renato Hungria, Thiago Brunetto e Ulisses Jung pelas conversas, opiniões e discussões que, em grande parte, contribuíram para idéias ventiladas neste trabalho.

*“For where fundamental moral disagreements ... are in question, each contending standpoint has internal to it its own scheme and mode of rational justification, one which of course shares some important features with its rivals, but at key points appeals to principles and to modes of grounding principles which are specific to its and inadmissible from the standpoints of some at least of its rivals. And to the degree that this is so, what constitutes an idealization of rational justification will also be specific and idiosyncratic to the standpoint of that particular tradition.”*

Alasdair Macintyre<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *The Tasks of Philosophy – Selected Essays, Volume I.* Reino Unido: Cambridge University Press, 2006, p. 57.

## **RESUMO**

Esta dissertação dedica-se a avaliar criticamente os méritos do empreendimento realizado por Martha C. NUSSBAUM na sua obra “*Frontiers of Justice*”, em que se propõe elaborar uma nova teoria da justiça escorada em sua tese das *Capacidades Humanas Centrais*. Pretende a Autora elaborar uma teoria da justiça que parta dos elementos básicos extraídos da doutrina contratualista desenvolvida por John RAWLS, mas que não se mantenha adstrita a estrutura formal do puro procedimentalismo sugerido na obra rawlsiana. Para tanto, sugere NUSSBAUM seja o contratualismo rawlsiano complementado naquilo que possui de positivo por meio de elementos substanciais que são extraídos da Ética aristotélica, produzindo, com isso, uma espécie de “contratualismo aristotélico”. Mescla a Autora, desse modo, dentro de uma única teoria de justiça elementos teóricos que são extraídos de três tradições filosóficas distintas e possivelmente rivais, quais sejam: a tradição clássica, a moderna e a pós-moderna.

Nesses termos, o presente estudo assume como objetivo específico analisar a viabilidade do projeto que pretende conjugar tradições filosóficas distintas e que possuem conceitos básicos e elementos fundantes que poderiam ser interpretados, inclusive, como inconciliáveis entre si. Assim, seguindo os ensinamentos de Alasdair MACINTYRE acerca das dificuldades de comensuração e tradução de conceitos oriundos de tradições filosóficas distintas, pretende-se avaliar o sucesso de NUSSBAUM ao apresentar uma teoria da justiça que combina o realismo aristotélico com o construtivismo rawlsiano, sendo que, para tanto, será necessário demonstrar que entre uma e outra tradição existem elementos suficientemente comuns e compartilháveis que

permitem a estruturação de um novo modelo de pensamento que seja superior às duas tradições anteriores, fornecendo uma estrutura teórica mais complexa e que explique com maior coerência os defeitos e a eventual parcialidade dos pontos de vista sendo superados.

**Palavras-chave:** Filosofia prática – Teoria da Justiça – Ética Aristotélica – Contratualismo Rawlsiano – Combinação de tradições filosóficas.

## ABSTRACT

This dissertation is dedicated to a critical analysis of the merits involved in the work done by Martha C. NUSSBAUM in her book “*Frontiers of Justice*”, in which a new theory of justice is proposed by means of the adoption of her theses of the *Central Human Capabilities*. The Author of “*Frontiers of Justice*” has the intention to present a theory of justice that uses some of the basic elements obtained from the contractualist doctrine of John RAWLS, but that doesn’t stay restricted to the formal structure of the pure procedimentalism suggested in the Rawlsian work. That is why NUSSBAUM proposes that Rawlsian contractualism should be complemented in those elements that are positive in it with the substantial elements that are present in the Aristotelian Ethics. With this the Author tries to elaborate some sort of “*Aristotelian contractualism*”, by means of which theoretical elements of three philosophical traditions (classical, modern and post-modern traditions) are mixed into one theory of justice.

This being so, the present study has the specific objective of analyzing the viability of the project that intends to combine distinct philosophical traditions, each having their own basic concepts and fundamental elements that could even be interpreted as incompatible with each other.

Following some of the lessons of Alasdair MACINTYRE concerning the incommensurability and untranslatability of the concepts that are elaborated by different philosophical traditions, this study will try to evaluate NUSSBAUM’s success in presenting a theory of justice that combines the Aristotelian realism with the Rawlsian constructivism. For this it will be necessary to demonstrate that there exists between those philosophical traditions sufficient elements that are common and compatible with each other, which allows the organization of a new model of thought that is superior to both of the traditions of the past and that presents a theoretical



structure that is more complex and that explains with higher coherence the defects and partialities of the points of view that are being superseded.

**Key-words:** Practical Philosophy – Theory of Justice – Aristotelian Ethics – Rawlsian Contractualism – Combining philosophical traditions.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>I – A PROPOSTA DE “FRONTIERS OF JUSTICE”: A CONJUGAÇÃO DE TRADIÇÕES FILOSÓFICAS RIVAIS PROPOSTA POR MARTHA NUSSBAUM.....</b>	<b>30</b>
1. Vantagens em se adotar a tradição contratualista como ponto de partida .....	30
2. Deficiências e carências do contratualismo tradicional e contemporâneo.....	36
3. O aprimoramento do puro procedimentalismo rawlsiano por meio de uma análise substancial de capacidade humanas centrais .....	43
<b>II – INVIABILIDADE DE SE CONJUGAR A ÉTICA ARISTOTÉLICA COM O CONTRATUALISMO RAWLSIANO .....</b>	<b>56</b>
1. Méritos e dificuldades na tentativa de se conjugar tradições filosóficas rivais .....	56
2. Incompatibilidades entre a ética aristotélica e o contratualismo rawlsiano .....	61
2.1. <i>Ponto de partida epistemológico adotado</i> .....	64
2.2. <i>Admissão de pressupostos metafísicos</i> .....	73
2.3. <i>Natureza dos primeiros princípios do raciocínio prático</i> .....	80
2.4. <i>Adoção explícita de uma concepção de verdade</i> .....	95
2.4.1. <i>Considerações gerais sobre teorias da verdade</i> .....	95
2.4.2. <i>O Razoável em Rawls</i> .....	108
2.4.3. <i>A verdade prática em Aristóteles</i> .....	122

2.4.4. A indefinição de Nussbaum entre o Razoável e a verdade prática.....	127
2.5. Perspectiva adotada na compreensão de um raciocínio prático .....	132
2.6. Concepção de ser humano .....	138
2.7. Natureza do ambiente social em que seres humanos irão viver e conviver .....	148
2.8. Natureza da atividade política .....	154
<b>3. Quadro comparativo .....</b>	<b>158</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>159</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>166</b>

## INTRODUÇÃO

Assumindo uma atitude que, sem dúvida, representará uma simplificação (quase grosseira) da História da Filosofia, é possível identificar e separar pelo menos três grandes tradições filosóficas que marcaram a evolução do pensamento no mundo ocidental, quais sejam: a tradição Clássica, a tradição Moderna e a tradição Pós-moderna.

Essa distinção meramente didática na exposição de uma possível genealogia da Filosofia ocidental, além de apontar para três importantes momentos – cronologicamente sucedâneos – na História da Filosofia, presta-se também a indicar conjuntos distintos de idéias, conceitos, princípios que, uma vez agregados e sistematizados, formaram paradigmas<sup>2</sup> de pensamento que adquiriram supremacia nos respectivos momentos históricos de sua vigência. Assim, dentro de cada um destes paradigmas filosóficos, é possível extrairmos conceitos centrais e fundantes que criaram a moldura básica assumida como pressuposta e evidente por aqueles que forjaram inicialmente cada uma destas tradições e também por aqueles que, no período contemporâneo, se dedicam a desenvolver e aprofundar a Filosofia a partir destas molduras específicas.

Segundo MACINTYRE<sup>3</sup>, cada tradição filosófica comportará uma (a) narrativa histórica que lhe será própria, (b) uma linguagem particular, (c) um modo próprio de raciocínio e de especulação, (d) uma forma específica de institucionalização das suas idéias, bem como (e) um conjunto de crenças contingentes que serão colocadas a prova e atestadas eventualmente como verdadeiras. Não é por outro motivo que todo filósofo, consciente ou inconscientemente, somente conseguirá desenvolver efetivamente a sua atividade filosófica de dentro e a partir de uma tradição específica, na maior parte dos casos a partir daquela tradição em relação a qual foi, primeiramente,

---

<sup>2</sup> Não se pretende adotar, aqui, o sentido de “paradigma científico” de Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolutions*. Estados Unidos da América: University Of Chicago Press, 2ª edição, 1970.

<sup>3</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 116.

iniciado no passado, sendo o seu sucesso ou o seu fracasso (progresso ou regresso) medido somente a partir da narrativa que mapeia essa mesma tradição<sup>4</sup>.

Além disso, não se pode deixar de referir que a moldura básica que se extrai de cada tradição também acaba por se refletir, após um período – maior ou menor – de sedimentação e maturação no seio da sociedade, naqueles elementos que passarão a ser rotineiramente tomados como indicadores daquilo que é senso comum ou daquilo que é considerado quase-intuitivo pela maior parte das pessoas. Assim, uma vez ocorrida a assimilação difusa de um determinado paradigma, os seus conceitos fundantes passam a ser largamente compartilhados pelas pessoas que coabitam o momento histórico do auge da respectiva tradição filosófica. É por essa razão que cada tradição filosófica, em regra, fornecerá elementos mínimos, formadores de um pano de fundo pré-epistêmico que poderão ser muitas vezes aceitos como corretos e verdadeiros quando da reflexão primária, mesmo que leiga, acerca dos questionamentos filosóficos básicos e iniciais, tais como “*o que significa conhecer?*”, “*o que está envolvido na atividade de raciocinar?*”, “*o que forma a natureza humana?*”, “*como caracterizamos o espaço no qual iremos viver e conviver?*” etc.

Assumindo neste estudo como plausível e verossímil a segmentação da Filosofia ocidental a partir das três tradições filosóficas acima mencionadas, cabe, nesta introdução, apresentar um curtíssimo esboço acerca dos elementos marcantes de cada um desses paradigmas de pensamento, os quais serão referidos inúmeras vezes no transcurso deste trabalho.

Em primeiro lugar, a tradição filosófica clássica<sup>5</sup>, identificada como a filosofia da Antiguidade, é invariavelmente marcada pelo período histórico que se inicia com os primeiros esforços especulativos ocorridos em Mileto, na Jônia (Grécia Antiga – século VI a.C.<sup>6</sup>), desdobrando-se até a Alta Idade Média e encontrando, finalmente, uma ruptura definitiva com

---

<sup>4</sup> “*A craft in good order has to be embodied in a tradition in good order. And to be adequately initiated into a craft is to be adequately initiated into a tradition. (...) But no one who engages in a craft is only a craftsman; we come to the practice of a craft with a history qua family member, qua member of this or that local community, and so on. So actions of someone who engages in a craft are at a point of intersection of two or more histories, two or more enacted dramatic narratives.*” (MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 128).

<sup>5</sup> As referências sucintas acerca da tradição clássica são extraídas genericamente da obra de JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003; bem como REALI, Giovanni. *Saber dos antigos – Terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

<sup>6</sup> LUCE, J. V. *Curso de Filosofia Grega – Do séc. VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 09.

Descartes no século XVII<sup>7</sup>. Pode-se afirmar que, dentro da tradição clássica, o empreendimento filosófico objetivava, primordialmente, alcançar, compreender e categorizar o “ser”, ou seja, apreender as coisas colocadas no mundo e defini-las a partir das suas essências. Não é por outro motivo que a disciplina filosófica que ocupa papel de destaque dentro desta tradição é a Metafísica (a ciência primeira segundo Aristóteles e outros clássicos), a qual, mesmo que não seja obviamente exercitada pelo indivíduo em cada reflexão e em cada ato particular, é sabidamente assumida como englobante e fundante de todo o sistema racional explicativo do mundo em que se vive<sup>8</sup>.

Além disso, considerando que os resultados almejados pela filosofia encontram-se escorados em um conceito denso e forte de ser e de essência, os quais transcendem e se afirmam de modo independente da dimensão subjetiva daquele que busca conhecer e agir, a perspectiva central adotada no empreendimento filosófico desta tradição é aquela que atribui ênfase à objetividade daquilo sendo conhecido e raciocinado, estabelecendo-se, com isso, uma prioridade evidente do objeto sobre o sujeito.

Tal pretensão clássica de objetividade na apreensão da “*essência das coisas*” somente se torna viável e plausível dentro dessa tradição em razão da noção pré-concebida (de caráter cosmológico ou teológico) de que o espaço físico e social no qual habita o Clássico contém uma prévia ordenação natural e racional, a que se atribui a concepção geral de “*Cosmos*”<sup>9</sup>. Essa visão cosmológica da realidade assumida pelo Grego e redefinida como teológica pelo Medieval permitia que se afirmasse como ponto de partida, não a dúvida nem a necessidade de consenso, mas a existência de uma relativa organização racional do mundo, a qual, mesmo que admitisse a presença

---

<sup>7</sup> Segundo Joseph Kleugten in *Die Philosophie der Vorzeit Verteidigt*, Apud MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 59.

<sup>8</sup> “*Há uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma ciência específica, pois, nenhuma outra ciência considera o ser enquanto ser no todo, mas, depois de ter delimitado uma parte deste, cada uma delas estuda as características dessa parte.*” (Aristóteles, *Metaphysics* in BARNES, Jonathan (editor). *The Complete Works of Aristotle, Vols. I*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995 – tradução nossa).

<sup>9</sup> “*A evidência deste processo e a sua imanência na esfera humana levam-no a pensar que as coisas da natureza, com todas as suas forças e oposições, também se encontram submetidas a uma ordem de justiça imanente e que sua ascensão e sua decadência se realizam de acordo com essa ordem. Nesta forma – se encararmos do ponto de vista moderno – parece esboçar-se a idéia prodigiosa de uma legalidade universal da natureza. Mas não se trata de uma simples uniformidade do fluxo causal, no sentido abstrato da nossa ciência atual. (...) O mundo revela-se como um cosmos, isto é, como uma comunidade jurídica das coisas. (...) Sem dúvida alguma, a idéia filosófica de cosmos representou uma ruptura com as representações habituais. Mas esta ruptura representa a aparição de uma nova concepção de divindade do ser, no meio do horror da fugacidade e da destruição ...*” (JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 201/3 – grifou-se).

do acaso ou da fortuna nesse ambiente<sup>10</sup>, autorizava fossem legitimamente feitas asserções sobre o mundo com pretensão de plena objetividade. Nesse paradigma, portanto, a Filosofia assumia como objetivo central e final do seu empreendimento, não a certeza nem a mera justificação consensualizada, mas a busca pela verdade (enquanto correspondência do intelecto e da coisa<sup>11</sup>) nas proposições teóricas e práticas que pudessem ser contrastadas e identificadas com o “*Cosmos*”. Tais noções formadoras do paradigma clássico são bem resumidas por MACINTYRE<sup>12</sup>:

*“[I]n judging of truth and falsity there is always some ineliminable reference beyond the scheme within which those judgments are made and beyond the criteria which provide warrants for assertability within that scheme. Truth cannot be identified with, or collapsed into warranted assertability. And a conception of ‘what is’ which is more and other than a conception of ‘what appears to be the case in the light of the most fundamental criteria governing assertability within any particular scheme’ is correspondingly required, that is, a metaphysics of being, of esse, over and above whatever can be said about a particular entia in the light of particular concepts.”*

Por sua vez, o projeto filosófico da Modernidade, que assume seus traços mais marcantes com o movimento Iluminista a contar do Século XVII (não obstante seus pressupostos epistêmicos já estivessem presentes nos séculos anteriores<sup>13</sup>), é normalmente apresentado a partir da reformulação radical (uma verdadeira “*revolução copernicana*”<sup>14</sup>) de que foram alvo as considerações metafísicas básicas que antes fundamentavam a tradição clássica, em especial relativas à natureza da atividade epistemológica, à dimensão racional do ser humano, bem como do espaço social em que ele se encontra inserido. Algumas dessas modificações são bem identificadas por CARPINTERO:

---

<sup>10</sup> *The Fragility of Goodness – Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 1988.

<sup>11</sup> Tal concepção será analisada com mais vagar no transcurso do presente trabalho (AQUINO, Tomás de. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002).

<sup>12</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 122.

<sup>13</sup> Sobre o longo percurso seguido para o efetivo amadurecimento da Modernidade, merece análise o detalhado estudo realizado por Charles Taylor *in Sources of Self – The Making of the Modern Identity*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1989. Vide, ainda, para a compreensão histórica da evolução do paradigma moderno no campo moral, SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy – A History of Modern Moral Philosophy*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2005.

<sup>14</sup> *Critique of Pure Reason*. Estados Unidos da América: Bedford/St. Martin, 1965; e WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, pp. 16/8.

*“Desde el siglo XVII, la Realidad quedo dividida definitivamente em dos partes: a) la res cogitans, y b) la res extensa. La res cogitans tiene una naturaleza formal y recibe sus contenidos desde las cualidades de la res extensa. La res extensa sólo posse una cualidad: es cuantificable, medible. Como la Aritmética se proyecta sobre el espacio, todo el mundo humano queda sometido exclusivamente a la Geometria.*

*Los modernos parten desde una representación intelectual que sólo existe em la imaginación a la que llaman ‘mundo interno’ por oposición al *Sinnenwelt* o mundo perceptible por los sentidos.*

*Este ‘mundo interno’ es al campo de juego necessario para toda ciência humana. Se rige por los principios de la res extensa cartesiana: acción y reacción, ubicuidad, etcétera.”<sup>15</sup>*

A Modernidade é, pois, responsável pela chamada *virada epistemológica*, de acordo com a qual não há mais espaço para se assumir a objetividade do mundo como algo dado e epistemicamente anterior ao sujeito pensante, razão pela qual todo ato de conhecimento, para se afirmar como preciso, exato e, nesses termos, legítimo, deverá passar por um processo de internalização subjetiva do raciocínio, o qual irá encontrar refúgio na mente de um indivíduo pensante<sup>16</sup>. Encontramos em autores modernos como, por exemplo, Descartes e Kant, a declaração de independência da razão, a qual se liberta de todo e qualquer comprometimento parcial ou contingente de determinada comunidade local e que coloca a racionalidade como impessoal, imparcial, desinteressada e universal<sup>17</sup>.

A consciência individual de um ser racional passa a ser compreendida como o palco interno no qual se delimita tudo que será passível de conhecimento. Com isso, a razão humana passará a ser alvo de um rigoroso processo de depuração metódica, de modo a permitir que cada indivíduo esteja habilitado a separar aquilo que é certo, evidente e objetivo, daquilo que é falso ou meramente aparente e contingente. O objeto, portanto, não mais assume prioridade epistêmica diante do sujeito, mas é o conhecimento racional intrinsecamente contido no sujeito que passa a se

---

<sup>15</sup> CARPINTERO, Francisco. *Derecho e Ontologia Jurídica*. Espanha: Actas, 1993, p. 326.

<sup>16</sup> TAYLOR, Charles. *Sources of Self – The Making of the Modern Identity*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1989 (Vide em especial Parte II – *Inwardness*, pp. 111/199).

<sup>17</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 59.



apresentar com antecedência e a exigir para si uma conformação do objeto a ser conhecido<sup>18</sup>. Com clareza exemplar, esclarece Thadeu WEBER tal asserção moderna tipicamente kantiana:

*“O fato é que se impõe um a priori nas ciências, considerando que deve haver, nelas, razão. Ora, que deva haver um a priori nas ciências significa que deve ser dado antes dos objetos do conhecimento, ou, no caso da razão prática, algo que tem que ser dado antes das ações. Como o a priori só é possível no sujeito que investiga, é este que vai referir-se ao objeto. (...) Ora, o a priori somente é possível na razão ou no sujeito, porque só daí poderá resultar a necessidade e a universalidade. Isso não é possível, partindo-se do objeto. Deste só se pode ter o particular e o contingente.”<sup>19</sup>*

Com isso, a noção de um sujeito individual e abstrato passa a ocupar o espaço central da filosofia dentro da tradição moderna, a qual modifica suas pretensões básicas, almejando, não mais a essência das coisas, mas a definição dos princípios apriorísticos do conhecimento racional que estarão imbuídos na consciência de cada indivíduo autônomo<sup>20</sup>. É, pois, tal ponto de partida subjetivo que permite a organização de um método ou procedimento infalível necessário à racionalização individual do mundo e da ação correta de um agente racional. Tal obsessão moderna por um método racional indispensável ao acesso individual do mundo atribui, não mais à Metafísica (no sentido clássico), mas à Epistemologia (teoria do conhecimento), o *status* de disciplina filosófica de maior prestígio.

Tal pretensão estritamente metodológica do Moderno não permite, ainda, a livre assunção de que há uma relativa ordenação no mundo (*Cosmos*), a qual supostamente autorizaria acessar a realidade a partir de essências supostamente “*prontas e acabadas*”. Em verdade, a presunção metodológica do Moderno caminha para o extremo oposto dessa afirmação, qual seja, trilha a pré-concepção de que o raciocínio somente pode ser atestado como claro e evidente,

---

<sup>18</sup> “*Hitherto it has been assumed that all our knowledge must conform to objects. But all attempts to extend our knowledge of objects by establishing something in regard to them a priori, by means of concepts, have, on this assumption, ended in failure. We must there for make trial whether we may not have more success in the task of metaphysics, if we suppose that objects must conform to our knowledge.*” (*Critique of Pure Reason*. Estados Unidos da América: Bedford/St. Martin, 1965, p. 22 – grifou-se).

<sup>19</sup> WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, pp. 14/5.

<sup>20</sup> “*The true method ... was not to inspect what discerned either in the figure, or in the bare concept of it, and from this, as it were, to read off its properties; but to bring out what was necessarily implied in the concepts that he had himself formed a priori, and had put into the figure in the construction by which he presented it to himself. If he is to know anything with a priori certainty he must not ascribe to the figure anything save what necessarily follows from what he has himself set into it in accordance with his concept.*” (*Critique of Pure Reason*. Estados Unidos da América: Bedford/St. Martin, 1965, p. 19).

manifestando, por essa razão, algum valor epistêmico, quando o método for executado partindo-se de um ato de duvidar<sup>21</sup>. Temos, pois, a dúvida como ponto de partida epistemológico. É somente por meio da dúvida que se torna viável a construção (fabricação) de um espaço social minimamente seguro e ordenado para o Homem, construção essa que, na maior parte das vezes, estará representada e formalizada na idéia de um contrato social.

Com isso, o objetivo último da filosofia não é mais representado pelo acesso a algo que possa ser considerado como verdadeiro, mas tão-somente pela execução formal de um rito metodológico que permite atestar a certeza acerca de uma proposição intelectual sobre o mundo que, a princípio, pode estar contida na mente de um sujeito pensante.

Um processo gradual e cada vez mais intenso de internalização do conhecimento e de máxima subjetivação da realidade, bem como a formação de um conceito pleno de identidade autônoma como ponto de partida para qualquer raciocínio teórico ou prático acabam por permitir a geração ampla e irrestrita, ainda dentro do paradigma moderno, de tendências filosóficas céticas e niilistas<sup>22</sup>. Tais tendências, que se expandiram fortemente nos sopros finais da Modernidade – e que, indubitavelmente, ainda podem ser experienciadas nos dias atuais –, são bem identificadas nos esforços, iniciais, mais contidos e sutis de David HUME, assim como na atitude profética, bastante radical e exagerada, do “*filosofar com um martelo*” proposta por Friedrich NIETZSCHE<sup>23</sup>.

Mesmo que tendências céticas já tivessem marcado presença na tradição clássica, foi o “*ceticismo demoníaco*”<sup>24</sup> de Nietzsche, com sua desvalorização de “*todos os valores supremos*”, por meio da completa negação de princípios primeiros (Deus), de fim último, de ser, de bem e, inclusive, da verdade, que veio a provocar uma nova ruptura filosófica que poderia ser apresentada como uma das possíveis causas para o declínio e o fim do paradigma da Modernidade. Nietzsche decreta, ainda, o fim de toda e qualquer pretensão ontológica na Filosofia, chegando a pregar o abandono de qualquer empreendimento dialético e, inclusive, a necessidade de abandonarmos a

---

<sup>21</sup> “*Le doute méthodique consistera donc premièrement à considérer provisoirement comme fausses toutes nos opinions passées, mais ensuite, et surtout, à méditer longuement sur les raisons que nous pouvons avoir de les mettre effectivement en doute.*” (GILSON, Etienne, na introdução de DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2005, P. 14).

<sup>22</sup> REALI, Giovanni. *Saber dos antigos – Terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 18.

<sup>23</sup> FINNIS, John. *Fundamental of Ethics*. Estados Unidos da América: Georgetown University Press, 1983, p. 7.

<sup>24</sup> FINNIS, John. *Op. cit.*, p. 7.

gramática (*sic*)<sup>25</sup>. Isso porque o projeto nietzschiano, em uma de suas leituras possíveis, coloca em crise o próprio empreendimento filosófico, ao questionar o papel da razão, da verdade e de qualquer coisa que se intente apresentar como objetiva<sup>26</sup>, passando a afirmar, como filosofia niilista, a necessidade de cada indivíduo assumir para si a nobre tarefa de transvalorar todos os valores que são arbitrariamente impostos (por serem meras perspectivas do mundo ou meros pontos de vistas), passando a adotar, como critério para uma vida cada vez mais progressiva e livre, o domínio de um querer individual denominado de “*vontade de potência*”<sup>27</sup>. Com isso, segundo Nietzsche, cada indivíduo deve assumir para si a tarefa de interpretar a realidade por meio de um ato de livre criação, já que as coisas colocadas no mundo não possuem qualquer elemento constitutivo que pudesse delimitar tal atividade criativa, da mesma forma que estas somente poderiam adquirir algum sentido a partir da perspectiva ou do ponto de vista daquele que está interpretando<sup>28</sup>.

Alcançado o abismo projetado e desejado por Nietzsche e com a decretação do fracasso do projeto iluminista<sup>29</sup>, o empreendimento filosófico entra em crise nos últimos anos do século XIX e, por esse motivo, necessita ser, seriamente, repensado a partir dos seus fundamentos. O choque provocado por tal crise epistêmica veio ainda a ser potencializado, já nos meados do século XX, em

---

<sup>25</sup> “*I fear we are not getting rid of God because we still believe in grammar.*” NIETZSCHE, Friedrich. *Götzendämmerung*, Apud MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 67.

<sup>26</sup> Para ilustrar essa tentativa, cabe utilizar a estratégia argumentativa nietzschiana: “*A concepção de mundo em que se baseia este livro é singularmente fosca e desagradável; entre os tipos de pessimismo conhecidos até agora parece que nenhum tenha alcançado o mesmo grau de maldade. Aqui falta a contraposição entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente: há apenas um mundo, e ele é falso, cruel, contraditório, sem sentido... Um mundo desses é o verdadeiro mundo... Nós precisamos da mentira para derrotar esta realidade, esta ‘verdade’, ou seja, para viver. Que mentira seja necessária para viver, também isso faz parte deste terrível e problemático caráter da existência ... A metafísica, a moral, a religião, a ciência – neste livro são considerados apenas como diferentes formas da mentira: Com seu subsídio, acredita-se na vida. A vida deve inspirar confiança’: a tarefa, posta dessa forma é imensa. Para levá-la a termo, o homem deve ser, já por sua natureza, um mentiroso, deve ser, antes de qualquer outra coisa, um artista... E ele o é: metafísica, moral, religião, ciência – nada mais são do que criaturas de sua vontade de arte, de mentira, de fuga diante da ‘verdade’, de negação da ‘verdade’.*” (NIETZSCHE, F.. *Nascimento da Tragédia*, Apud REALE, Giovanni, op. cit., pp. 27/8 – grifou-se)

<sup>27</sup> “*A transvaloração dos valores proposta por Nietzsche comporta, pois, uma inversão dos antigos valores e um deslocamento destes da esfera da transcendência para a esfera da vontade de potência. (...) Como os mais conceituados intérpretes de nosso filósofo esclareceram, a ‘vontade’ em sentido nietzschiano deve ser entendida como uma auto-imposição e uma ordem e, precisamente, como uma imposição para um aumento de si mesma.*” (, Giovanni, op. cit., p. 26 – grifou-se)

<sup>28</sup> “*Nietzsche, as a genealogist, takes there to be a multiplicity of perspectives within each of which truth-from-a-point-of-view may be asserted, but no truth-as-such, an empty notion, about the world, an equally empty notion. There are no rules of rationality as such to be appealed to, there are rather strategies of insights and strategies of subversions.*” MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 42.

<sup>29</sup> MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2ª edição, 1984, pp. 51 e ss.

razão da ampla repercussão gerada pelas opções políticas totalitárias e nefastas (*rectius*, o Nazismo de Hitler) que somente poderiam ter sido executadas em um ambiente filosófico e político no qual tendências niilistas e voluntaristas/emotivistas pudessem ser defendidas abertamente e compartilhadas, em larga medida, como uma opção política viável e legítima<sup>30</sup>.

Com efeito, nesse mesmo período contemporâneo, começa a ganhar corpo um novo conjunto de idéias e conceitos tendentes a superar e corrigir o paradigma da Modernidade – mesmo que preservando inúmeros dos seus elementos e intenções –, mas também resgatando parcialmente algumas noções fundamentais da tradição clássica (em especial a compreensão do humano como sendo naturalmente um ser racional e comunicativo<sup>31</sup>). Temos, pois, nesse *novel* movimento filosófico o surgimento do paradigma da Pós-modernidade, o qual normalmente é reconduzido ao Círculo de Viena<sup>32</sup>, na década de 20 do século passado, responsável pela chamada “*virada lingüística*”, marcando o predomínio da filosofia analítica na Europa e nos Estados Unidos da América, encontrando, ainda, seu desenvolvimento mais maduro na Escola de Frankfurt.

Com isso, passam a ocupar o espaço central do empreendimento filosófico as noções correlacionadas à linguagem e à comunicação. Isso porque, dentro desse contexto, passa-se a compreender que a configuração epistêmica do mundo (e inclusive a sua constituição física, para

---

<sup>30</sup> A intensa proximidade entre a filosofia de Nietzsche e a visão política de Hitler foi brilhantemente defendida pelo Prof. Dr. Ernst Tugendhat na palestra intitulada “*Antiigualitarismo e poder em Nietzsche e Hitler*”, a qual foi proferida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, em 09/06/2007: “*Não se sabe se Hitler leu Nietzsche, mas as posições antiigualitaristas de ambos são suficientemente parecidas. Tanto para Nietzsche como para Hitler, a rejeição da igualdade é central, e ambos consideram-na uma idéia absurda. No ‘Zaratustra’ de Nietzsche, a doutrina da igualdade é apresentada pelas tarântulas. Em Hitler, é uma idéia dos judeus. Ambos não vêem no lugar da igualdade uma outra concepção de justiça, senão o poder. A expressão de Nietzsche é ‘vontade de poder’, e Hitler escreve: ‘Sempre o mais forte tem o direito de impor sua vontade; essa é a lei da natureza’. O poder, entendido como força, está no lugar do direito. E, tanto em Nietzsche como em Hitler, isso se deve ao fato de que toda ação humana, como também toda a vida biológica, é determinada exclusivamente pelo poder. E isso implica - Nietzsche e Hitler têm o mesmo raciocínio - que também o igualitarismo é, em última instância, determinado pelo poder.*”

<sup>31</sup> Sobre a retomada pós-moderna da importância que ARISTÓTELES já atribuía à linguagem, cabe transcrever o interessante comentário de HÖFFE: “*Since Wittgenstein’s words “The limits of my language signify the limits of my world (Tractatus Logico-philosophicus 5.6), the philosophy of language has frequently been considered the only form of fundamental philosophy still feasible. Compared to the latter, ontology appears to be hopelessly passé. However, from the onset Aristotle sees being in its relation to the logos – by which means both reason and its articulation, that is, language and its meaning, the elucidation of the basic structures of reality.*” (HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 122). Para os Clássicos, em especial ARISTÓTELES, a expressão *Logos* é utilizada em muitos sentidos, sendo que os dois modos centrais de aplicação desses termos são identificadas no exprimir o **ato de fala** (*lego*) – articular palavras e não apenas produzir sons, como os demais animais – e no indicar o pensamento discursivo ou a **faculdade intelectual do ser racional** que é o Homem. Não é por outro motivo que a adaptação latina do *Logos* teve de se valer de duas expressões semânticas distintas, quais sejam: *Verbum* e *Ratio*. (LAMAS, Felix Adolfo. *Los principios y el Derecho Natural en la metodología de las ciencias prácticas*. Argentina: Universidade Católica Argentina, 2002).

<sup>32</sup> AYER, A. J. *Logical Positivism*. Estados Unidos da América: The Free Press, 1959.

alguns Pós-modernos mais extremados) somente pode dar-se dentro dos limites demarcados pelas regras da Linguagem, motivo pelo qual a auto-compreensão e a definição do espaço social em que vivemos deverão necessariamente passar pelos parâmetros já fixados por vínculos lingüísticos.

Percebe-se, pois, que a perspectiva central da filosofia não é mais a da mera subjetividade de um ser pensante (monológico); também não é mais a da “perfeita” objetividade típica do período clássico (até porque o Pós-moderno repudia amplamente qualquer esforço filosófico que possa ser reconduzido a uma reflexão de ordem metafísica<sup>33</sup>). Na verdade, passa-se a adotar a perspectiva da intersubjetividade, ou seja, aquela que assume como evidente que só haverá efetivamente exercício de racionalidade quando essa for desenvolvida dentro de um processo discursivo travado por dois ou mais seres comunicantes.

Conseqüência disso é que se abandona a idéia de uma razão monológica contida em um ser autônomo, isolado do mundo, e passa-se a adotar a noção de que a razão humana somente poderá ser bem compreendida e colocada em atividade dentro de um ambiente dialógico, no qual seres naturalmente comunicantes acórdão entre si o modo pelo qual deverão mutuamente obedecer as regras que guiam o diálogo racional. Da razão dialógica da Pós-modernidade, extrai-se, por conseqüência, uma ética fundada em uma analítica da linguagem<sup>34</sup> ou ainda uma ética dialogante que assume como seu objetivo último e como critério definidor do correto agir humano a noção de um consenso ideal que, produzido dentro de um procedimento dialógico, poderá ser racionalmente avalizado por todo ser humano racional e comunicante (HABERMAS<sup>35</sup> e RAWLS são, sem dúvida, os expoentes mais marcantes desta tendência). Com isso, a função precípua da filosofia deixa de ser o atingir (revelar) algo como verdadeiro; deixa de ser também a certificação individual de asserções sob o mundo por meio da execução de um método puramente racional; e passa a ser o mero cumprimento intersubjetivo de uma fórmula de equilíbrio de interesses particulares, a qual necessita produzir, idealmente, um consenso razoável e aceitável por todos<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Exemplo paradigmático dessa noção pode ser bem ilustrada a partir do Manifesto do Círculo de Viena (1929) que apresentava o seguinte slogan: “*a metafísica é um modo paradigmático de raciocínio não-científico.*” Não é a toa que a Pós-modernidade também é identificada como sendo o período Pós-metafísico. Vide, ainda, CARNAP, Rudolf. *Elimination of metaphysics through Logical Analysis of Language in* AYER, A.J. *Logical Positivism*. Estados Unidos da América: The Free Press, 1959, p. 60.

<sup>34</sup> HARE, R. M. *A Linguagem da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>35</sup> HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communication Action – Reason and Rationalization of Society*. Londres: Heinemann, 1984.

<sup>36</sup> CARPINTERO, Francisco. *Derecho e Ontologia Jurídica*. Espanha: Actas, 1993, p. 47.

Isso ocorre porque, com a “morte” da metafísica na Pós-modernidade, o espaço do discurso, que repudia, como arbitrária e impositiva, qualquer compreensão de primeiros princípios que devam ser assumidos como evidentes por aqueles que desejam embarcar em um questionamento racional, assume, em contrapartida, que todas as visões particulares acerca do mundo são, a princípio, aceitáveis, devendo, por esse motivo, serem dignificadas com respeito e tolerância. Nesse sentido, defende com propriedade HABERMAS<sup>37</sup>:

*“É essa multiplicidade de perspectivas que explica por que o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais do meu ponto de vista. É só na qualidade de partícipe de um diálogo abrangente voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma situação.”*

Não havendo, pois, qualquer ponto de partida substancial que possa ser considerado como objetivo e necessariamente adequado para o ser humano, só resta à Pós-modernidade rogar, de início, pela necessidade de um acordo que seja mutuamente aceitável por todos aqueles que querem avançar seus interesses ou ainda pretendem viver em uma sociedade estável e organizada. Por fim, o próprio conceito de verdade passa por uma importante modificação conceitual, não mais correspondendo o verdadeiro à adequação do intelecto e da coisa, mas passando a ser definido como verdadeiro aquilo que possa ser razoavelmente apresentado como o resultado final de um procedimento que seja previamente organizado de modo a produzir sempre um consenso entre todos os partícipes do processo dialógico (a importância desta diferenciação será analisada em capítulo próprio).

Conforme dito inicialmente, neste intróito, há espaço apenas para um esboço precário (quase grosseiros) dos elementos representativos das três tradições filosóficas antes explicitadas, os quais, de qualquer modo, se apresentarão como úteis no transcurso do presente trabalho. Exatamente por isso, mostra-se pertinente a apresentação, para fins didáticos, dos elementos característicos e fundantes de cada uma das tradições filosóficas acima mencionadas no seguinte quadro-comparativo:

---

<sup>37</sup> *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 09/10.

	<b>Antiguidade</b>	<b>Modernidade</b>	<b>Pós-modernidade</b>
<b>Período Histórico</b>	Grécia/Medieval	Iluminismo	Contemporâneo
<b>Preocupação filosófica central</b>	Ser (essência das coisas)	Sujeito (autonomia e consciência)	Linguagem
<b>Perspectiva adotada</b>	Objetividade	Subjetividade	Intersubjetividade
<b>Disciplina filosófica principal</b>	Metafísica	Teoria do conhecimento	Filosofia da Linguagem
<b>Ponto de partida</b>	Ordenação no mundo (Cosmos)	Dúvida	Necessidade de um acordo mutuamente aceitável
<b>Objetivos a serem alcançados pela Filosofia</b>	Verdade (enquanto correspondência)	Certeza (Estruturação de método racional)	Verdade (enquanto consenso)

Como se vê, cada uma destas tradições, ao estruturar seu sistema filosófico a partir de elementos fundantes e conceitos básicos acerca da epistemologia, da natureza humana e do espaço social de convivência humana, acaba por assumir princípios primeiros do raciocínio que lhe serão próprios e extremamente particulares (idiossincráticos, inclusive), colocando em um paralelo distanciado as demais tradições filosóficas que, obviamente, se estruturam a partir de princípios primeiros diferenciados ou rivais. Assim, a visão da filosofia que parte da noção de tradições entre si diferenciadas acaba, em última instância, traçando e delimitando o próprio espaço no qual se mostra possível a articulação racional de idéias e a comunicação de argumentos que sejam compartilháveis entre os variados interlocutores. Isso porque, na maior parte das vezes, aquele que assume, como ponto de partida de sua reflexão, os elementos fundantes indicados por um paradigma filosófico enfrentará sérias dificuldades no que diz respeito à transmissão dos seus argumentos àqueles que, expressa ou tacitamente, compartilham dos conceitos básicos que forjam a moldura epistêmica oriunda de uma tradição filosófica rival. Tal dificuldade, por consequência, também prejudica o efetivo convencimento dos interlocutores que partem de outros paradigmas filosóficos, o que, por sua vez, mina as chances de obtenção de consenso acerca dos questionamentos filosóficos mais básicos.

Não é por outro motivo que Alasdair MACINTYRE, tendo identificado no mundo ocidental essa extrema segmentação epistêmica, acaba diagnosticando que vivemos, atualmente, em um momento histórico de radical desacordo no que diz respeito aos questionamentos filosóficos

(mesmo aqueles mais básicos), o que, possivelmente, levaria a visualização de uma instância de incomensurabilidade (*incommensurability*) e de intraduzibilidade (*untranslatability*) entre as distintas tradições filosóficas<sup>38</sup>. Como consequência desse diagnóstico, ressalta o filósofo escocês que se torna possível à maioria das pessoas concluir que, no que diz respeito a tradições filosóficas rivais, “*there is and can be no independent standard or measure by appeal to which their rival claims can be adjudicated, since each has internal to itself its own fundamental standards of judgment.*”<sup>39</sup> Com efeito, tal pré-compreensão acaba levando a sensação corrente no período contemporâneo de que os grandes debates filosóficos, em especial, os de ordem moral ou referentes a questões de justiça<sup>40</sup>, encontram-se fadados ao fracasso, já que trilharam caminhos intermináveis de desencontros argumentativos, em que a visão que parte de premissas oriundas de um paradigma filosófica passa a ser compreendida, pelos partícipes de uma tradição filosófica rival, como sendo uma mera opinião daquele interlocutor, sem qualquer pretensão de objetividade<sup>41</sup>.

No entanto, mesmo que haja tal aparência de grande distanciamento entre tradições filosóficas rivais, com a incomensurabilidade e intraduzibilidade que pode se estabelecer entre o vocabulário de uma e de outra, não há simplesmente afirmar que seja sempre impossível o aprimoramento de uma tradição por meio de elementos de outra ou ainda que esteja sempre fadada ao fracasso toda tentativa de conjugação de tradições. Ora, incomunicabilidade e intraduzibilidade, na maior parte das vezes, serão apenas aparentes, já que a intenção de inteligibilidade perante terceiros que todos almejam quando pretendem avançar alguma idéia com pretensão de veracidade sempre estará pressupondo a viabilidade de se comunicar ou traduzir a outrem, a partir de elementos compartilháveis, conceitos que poderiam, de início, aparentar como idiossincráticos ou pertencentes exclusivamente a uma tradição específica.

---

<sup>38</sup> “*Such systems are incommensurable, and the terms in and by means of which judgments is delivered in each art so specific and idiosyncratic to each that they cannot be translated into the terms of the other without gross distortion.*” (*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 06).

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 06.

<sup>40</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988.

<sup>41</sup> “*Every one of the arguments is logically valid or can be easily expanded so as to be made so; the conclusions do indeed follow from the premises. But the rival premises are such that we possess no rational way of weighing the claims of one as against another. (...) It is precisely because there is in our society no established way of deciding between these claims that the moral arguments appears to be necessarily interminable. From our rival conclusions we can argue back to our rival premisses; but when we do arrive at our premises argumenst ceases and the invocation of one premise against another becomes a matter of pure assertion and counter-assertion.*” (MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2ª edição, 1984, p. 08).



Com efeito, o progresso dos esforços filosóficos pressupõe que, em algum momento histórico, seja possível o estabelecimento de conexões entre as narrativas que formam as tradições filosóficas rivais, por meio do resgate de alguns elementos que sejam a elas comuns ou ao menos conciliáveis entre elas e por meio do apontamento dos defeitos e da parcialidade da visão de cada uma, de modo produzir, ao final, uma única narrativa que seja mais coerente e detalhada e que consiga descrever a realidade de modo mais complexo e fidedigno. Assim, nesses raros momentos da evolução da filosofia, identificamos alguns pensadores que tenham sido capazes de reorganizar as tradições filosóficas que se apresentavam, de início, como inconciliáveis, superando a aparente incomunicabilidade e intraduzibilidade do vocabulário de uma e outra tradição, corrigindo distorções e apresentando, ao final, um conjunto mais complexo de idéias que consegue, ao mesmo tempo, superar a parcialidade dos modelos rivais antigos e explicá-los, coerentemente, a partir de uma única narrativa<sup>42</sup>.

Tal tarefa, no entanto, está longe de ser fácil ou rotineira. Na verdade, segundo MACINTYRE<sup>43</sup>, para que esse difícil empreendido seja realizado com sucesso, mostra-se necessário o atendimento de alguns requisitos. Em primeiro lugar, aquele que pretende se dedicar à conjugação de tradições filosóficas rivais não poderá ser um iniciado em apenas um dos paradigmas de pensamento, mas deverá ser um profundo conhecedor de ambas, dominando em detalhes todas as possíveis intersecções que perfazem a narrativa histórica de cada tradição<sup>44</sup>. Do contrário, caso esteja ambientado em apenas uma tradição, sequer estará habilitado a visualizar as dificuldades de comunicação e tradução que se estabelecem entre os paradigmas rivais e acabará por apenas domesticar os elementos mais polêmicos da tradição considerada como “alienígena” por não ser conhecida em sua efetiva riqueza.

Em segundo lugar, conforme já destacado, a conjugação bem sucedida de tradições rivais irá exigir que os próprios elementos que formam genericamente uma tradição sejam integrados dentro de um novo modelo que se justifique como unidade, de modo que (a) as

---

<sup>42</sup> Como exemplo de pensadores que tenham conseguido realizar tal árdua tarefa com sucesso podemos citar Agostinho, que conseguiu revitalizar o platonismo perante a doutrina cristã na Idade Média, e Tomás de Aquino, que conseguiu resgatar o Aristotelismo – condenado como herético em 1277 – para conjugá-lo com o padrão então vigente do Platonismo Agostiniano. (Nesse sentido, vide, em especial, capítulos IV e V de *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 82 e ss.).

<sup>43</sup> Op. cit., p. 116.

<sup>44</sup> “*It can only be recognized and characterized by someone who inhabits both alternative conceptual schemes, who knows and is able to utter the idiom of each from within, who has become, so to speak, a native speaker of two first languages, each with its own distinctive conceptual idiom.*” (Op. cit., p. 114).

narrativas históricas sejam reorganizadas e coordenadas dentro de um único relato coerente; (b) a linguagem particular de cada tradição seja reconciliada a partir de conceitos comuns e compartilháveis; (c) a forma de raciocínio e de especulação venha a permitir que uma mesma reflexão coerente possa ser realizada dentro de uma e de outra tradição; (d) haja uma forma comum de institucionalização das idéias de ambas as tradições; e (e) o conjunto das crenças que eram assumidas em uma e outra tradição possam agora ser justificadas e atestadas como verdadeiras ou rejeitadas como falsas, simultaneamente, a partir do novo modelo explicativo que se estruturou.

Somente assim poderemos ter o florescimento de uma nova tradição revigorada e reforçada por elementos que se mostraram – após crítica, reflexão e síntese – como verdadeiros e que puderam ser extraídos das versões rivais que antes se apresentavam como antagônicos. Isso porque tal conjugação de posturas inicialmente inconciliáveis pressupõe que se aceite que “*a tradition is partially constituted not only by those texts which exemplify, advance, correct and defend its central doctrines but also by those texts which through their hostile criticism enables adherents of that tradition to understand their own position better, to identify those problems and issues against which the theses of their tradition now have to be tested an more generally from which they have to learn.*”<sup>45</sup>

Em sua recente obra, “*Frontiers of Justice*”<sup>46</sup>, Martha C. NUSSBAUM propõe-se precisamente a realizar esse tipo de empreendimento filosófico relacionado com a conjugação de tradições filosóficas supostamente rivais entre si.

Dedica-se NUSSBAUM, em trabalho originado de sua “*Tanner Lecture on Human Value*”, a esboçar uma nova teoria de justiça social que parte de elementos relevantes da tradição contratualista, em especial da corrente desenvolvida por John RAWLS<sup>47</sup> (a mais aprimorada e evoluída na opinião da Autora<sup>48</sup>), com elementos supostamente extraídos da tradição ética inaugurada por ARISTÓTELES<sup>49/50</sup>.

---

<sup>45</sup> MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2ª edição, 1984, p. 233.

<sup>46</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007.

<sup>47</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001.

<sup>48</sup> “...Rawls theory of justice is, I believe, the strongest theory of political justice we have.” (Op. cit., p. 24).

<sup>49</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995.

<sup>50</sup> Por curiosa coincidência (que talvez aponte para uma nova tendência especulativa dos tempos atuais) projetos semelhantes que também almejam a combinação de tradições filosóficas distintas, mais especificamente a ética

Encontramos, pois, nesta obra a tentativa de justificação de uma nova teoria social contratualista que buscará seu fundamento substancial na ética aristotélica. NUSSBAUM, no mencionado trabalho, intenta, pois, fabricar teoricamente uma espécie de “contratualismo aristotélico”, pretendendo, com isso, mesclar dentro de uma única teoria de justiça elementos centrais das três tradições filosóficas antes destacadas: Clássica, Moderna e Pós-moderna.

O objetivo deste estudo, pois, envolve a análise dos motivos que levam a Autora a trilhar este instigante caminho, bem como a averiguação da própria viabilidade de se conjugarem tradições filosóficas que partem de narrativas históricas bastante distanciadas e que, por isso, são forjadas a partir de conceitos e fundamentos tão diferenciados.

Assim sendo, levando-se em consideração o que acima foi dito acerca da formação de uma tradição filosófica, bem como o que foi destacado, seguindo MACINTYRE, sobre as dificuldades de comunicação e tradução que são enfrentadas por aqueles que assumem o projeto de conjugar tradições rivais, almeja-se analisar os eventuais méritos da obra *Frontiers of Justice*, de modo a se extrair, primeiramente, uma conclusão particular e específica acerca do sucesso de NUSSBAUM na sua tentativa de combinar, sob uma única modelagem, as narrativas teóricas que embasam a obra de ARISTÓTELES e a obra de RAWLS<sup>51</sup>.

Martha NUSSBAUM sem dúvida nenhuma pode ser compreendida como uma filósofa bem formada em ambas as tradições filosóficas que pretende conjugar, tendo ela impressionantes escritos elaborados tanto a partir do paradigma clássico (menção especial ao *The Fragility of Goodness – Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*<sup>52</sup>), quanto dedicados à aplicação da obra rawlsiana (merece destaque *Hiding From Humanity – Disgust, Shame, and the Law*<sup>53</sup>). De qualquer

---

aristotélica com a kantiana, vem sendo desenvolvidos nos últimos anos por, pelo menos, dois importantes e destacados filósofos, quais sejam Axel HONNETH (*Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation in Disrespect – The Normative Foundations of Critical Theory*. Estados Unidos da América: Polity, 2007, pp. 129 e ss.) e Otfried HÖFFE (*An Outline for an Aristotelian-Kantian Virtue Ethics in Kant’s Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2006, pp. 34 e ss.).

<sup>51</sup> Em *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum assume ainda a intenção de aplicar os novos conceitos elaborados a partir do seu “contratualismo aristotélico” na resolução de três problemas de justiça que entende não foram adequadamente resolvidos pelas teorias de justiça até o momento elaboradas. Tais problemas são relacionados à aplicação de uma teoria da justiça que dedique correta atenção aos anseios e necessidades manifestados por (a) deficientes físicos, (b) animais não-humanos e (c) cidadania global. No entanto, **não se intenta neste trabalho avaliar propriamente o mérito dos argumentos secundários e derivativos apresentados por Nussbaum ao enfrentar esses três problemas de justiça social, mas apenas avaliar se, de início, se mostra plausível e executável o projeto de uma teoria da justiça que misture elementos aristotélicos com o contratualismo rawlsiano.**

<sup>52</sup> Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 1988.

<sup>53</sup> Estados Unidos da América: Princeton University Press, 2004.

modo, mesmo que NUSSBAUM seja iniciada e bem articulada em ambas as tradições, caberá averiguar se o esforço de conjugação de tradições proposto por NUSSBAUM pode efetivamente ser levado à diante, mormente considerando as distintas narrativas históricas que embasam o desenvolvimento da Ética aristotélica e do Contratualismo rawlsiano, bem como o enorme distanciamento que separa os princípios e conceitos centrais formadores de cada linha de pensamento. Para que possa ser diagnosticado o sucesso de NUSSBAUM na elaboração de uma teoria da justiça que combine o realismo aristotélico com o construtivismo rawlsiano deverá ser demonstrado que entre uma e outra tradição existem elementos suficientemente comuns e compartilháveis que permitem a estruturação de um novo modelo de pensamento que seja superior às duas tradições anteriores, fornecendo uma estrutura teórica mais complexa e que explique com maior coerência os defeitos e a eventual parcialidade dos pontos de vista sendo superados.

De qualquer modo, mesmo que não seja possível demonstrar o sucesso do empreendimento proposto por NUSSBAUM no presente caso e conclua-se pela inviabilidade de se conjugar ARISTÓTELES com RAWLS, ainda assim a presente dissertação pode ser compreendida a partir de uma de suas intenções reflexas, quais sejam a de elencar e de contrastar os elementos centrais da ética aristotélica e do contratualismo rawlsiano. Com isso, caso seja bem executada a pretensão de se contrastar os elementos centrais da ética aristotélica e da ética rawlsiana, ter-se-á, ao final, apresentado um detalhado esboço da moldura e do conteúdo básico que formam uma e outra tradição filosófica. Imperativo, por outro lado, destacar que NÃO se pretende neste estudo elaborar uma profunda defesa nem uma elaborada crítica da obra aristotélica e/ou rawlsiana, mas apenas contrastar a visão de tais autores diante do empreendimento filosófico proposto por NUSSBAUM no seu livro “*Frontiers of Justice*”.

Para tanto, a presente dissertação encontra-se estruturada em duas partes.

Na primeira parte, assume-se uma pretensão eminentemente descritiva, por meio da qual se analisarão os fatores e os argumentos que levam NUSSBAUM a propor a conjugação da tradição contratualista com a ética aristotélica. Com isso, serão mencionados e analisados os argumentos favoráveis e contrários à adoção de um ponto de partida contratualista na elaboração de uma teoria de justiça social contemporânea, para em seguida trazer à baila os elementos supostamente aristotélicos que, segundo NUSSBAUM, fundam substancialmente a sua teoria das “*Capacidades Humanas Centrais*” e que se prestam a aprimorar o chamado procedimentalismo rawlsiano.

Já na segunda parte, pretende-se apresentar uma análise crítica dos argumentos descritos nos capítulos que integram a primeira parte da presente dissertação, de modo a averiguar a efetiva compatibilidade teórica entre a ética aristotélica e o contratualismo rawlsiano. Para tanto, serão contrastadas ambas as tradições filosóficas a partir de oito tópicos distintos, de ordem epistemológica, ética e política (*ponto de partida epistemológico, admissão de pressupostos metafísicos, primeiros princípios do raciocínio prático, concepção de verdade adotada, perspectiva adotada na compreensão de um raciocínio prático, concepção de ser humano, natureza do ambiente social em que seres humanos irão viver e conviver e natureza da atividade política*), com o intuito de evidenciar os elementos centrais de cada tradição.

Será, portanto, a partir das respostas obtidas com base no contraste desses oito tópicos que se avaliará a viabilidade na conjugação da ética aristotélica com o contratualismo rawlsiano, o que, por sua vez, indicará o sucesso ou não do projeto filosófico aventado e desenvolvido por NUSSBAUM na obra *Frontiers of Justice*.

## I – A PROPOSTA DE “*FRONTIERS OF JUSTICE*”: A CONJUGAÇÃO DE TRADIÇÕES FILOSÓFICAS RIVAIS PROPOSTA POR MARTHA NUSSBAUM

### 1. Vantagens em se adotar a tradição contratualista como ponto de partida

Já na introdução de *Frontiers of Justice*, NUSSBAUM reconhece que uma teoria social sempre deverá partir de um determinado grau de abstração no que diz respeito aos conceitos teóricos que são adotados, bem como no que se refere às eventuais conclusões finais que são alcançadas por meio de um determinado esforço especulativo. Isso porque somente assim estará garantido um certo grau de maleabilidade das respostas teóricas atingidas, o que permitirá a sua adequada compatibilização ao mundo concreto no qual tais respostas deverão ser aplicadas. Além disso, o relativo grau de abstração das estruturas conceituais fornecidas por uma teoria social permitirá que as variadas justificações políticas que se apresentem no transcurso do tempo possam ser reconduzidas àquelas estruturas conceituais maleáveis e legitimadas a partir delas, garantindo, com isso, estabilidade nas relações sociais e facilitando a adesão razoável dos cidadãos a tais parâmetros<sup>54</sup>.

Com isso, destaca NUSSBAUM que o grau adequado de abstração de uma teoria da justiça social deverá permitir que esta responda aos problemas sociais mais urgentes, sempre mantendo uma relativa abertura que permita mudar e adequar as próprias estruturas teóricas do passado de modo a adequá-las aos novos problemas sociais que vão, no transcurso do tempo, remodelando-se. É precisamente a busca por um sistema de conceitos com tais características que leva Martha NUSSBAUM a se dedicar à tarefa proposta em *Frontiers of Justice*.

Engajada nesta busca por uma “teoria social” que seja capaz de garantir esse adequado grau de abstração, mas que não busque apenas a exposição teórica de conceitos formais absolutamente distanciados da realidade social concreta que deseja esclarecer e coordenar, NUSSBAUM defende que o ponto de partida correto para tal esforço teórico encontra-se nas

---

<sup>54</sup> Op. cit., p. 01.

tradicionais posturas contratualistas, especialmente porque o pensar a estrutura política da sociedade como o resultado final de um contrato fabricado a partir de uma determinada situação inaugural fornece elementos “*mais profundos acerca da compreensão das exigências de justiça*”<sup>55</sup>. De pronto, percebe-se que a opção teórica pelo contratualismo é justificada com base na suposta facilidade que esta postura tem ao explicar e resolver questões de justiça com base na idéia de que a sociedade em que vivemos seja por nós mesmos construída e que, por essa mesma razão, seja de responsabilidade exclusiva dos indivíduos – partícipes dessa atividade constitutiva – a estruturação dos princípios que deverão ser aplicados na organização dessa mesma sociedade.

O mérito diferenciado do contratualismo finca-se, pois, na possibilidade dessa teoria fornecer um processo mental que fabrique um resultado final supostamente objetivo que, uma vez bem executado, indicará o modelo político correto a ser adotado por qualquer sociedade que deseja resolver adequadamente seus problemas de justiça.

Dito de outro modo, a necessidade de adoção de um ponto inicial contratualista justifica-se pela sua disponibilização de uma espécie procedimento no qual não se vislumbram, a partir da sua estruturação básica, vantagens individuais prévias e que, por conseqüência, permitirão a extração de princípios que protegerão e legitimarão os interesses de todos os partícipes desse procedimento. Para NUSSBAUM, aparentemente, tal ponto de partida procedimental melhor ilustra o modo como compreendemos a configuração básica da sociedade e justificamos aos demais cidadãos respostas a problemas de justiça, razão pela qual não se poderia, razoavelmente, abdicar de tal ponto de partida<sup>56</sup>. Seria, pois, segundo a Autora, apenas por meio da idéia de um contrato que poderíamos atribuir legitimidade democrática às respostas específicas fornecidas por meio da reflexão filosófica que se desenvolve, o que em si já poderia ser vislumbrado como um sério problema no que diz respeito ao conceito de legitimidade política sendo adotado e no que diz respeito à própria compreensão dos objetivos centrais a serem almejados pela filosofia política<sup>57</sup>.

Isso porque a reflexão filosófica não mais assume como seu *telos* a busca por respostas que se aproximem ao máximo daquilo que possa se apresentar como verdadeiro e, portanto,

---

<sup>55</sup> Op. cit. p. 10.

<sup>56</sup> “*The idea of the contract made in the state of nature thus provides not only the account of the content of political principles but also a benchmark of political legitimacy.*” (Op. cit., p. 11)

<sup>57</sup> De qualquer modo, conforme destacado na Introdução, pretende-se neste estudo apenas averiguar a viabilidade do projeto que pretende combinar tradições filosóficas entre si rivais, sem, com isso, ter a pretensão de se analisar a hignidez teórica de todos os conceitos trabalhados por Martha Nussbaum na obra “*Frontiers of Justice*”.

compatível com o mundo em que vivemos, mas se tem como satisfatório para a justificação para a adoção de um determinado sistema explicativo (o contratualismo, no caso) a oferta de respostas que deverão ser consideradas como legitimadas democraticamente pelo só-fato de poderem ser reconduzidas à uma ficção mental que contenha elementos, *a priori*, intersubjetivos que poderiam ser avaliadas por todos. Com isso, assume, de início, NUSSBAUM que o esforço filosófico, para ser valoroso, deverá atribuir prioridade à legitimação pelo consenso, enquanto que a retidão e a veracidade das respostas obtidas por meio desse processo não chegam efetivamente a ocupar papel de destaque necessário na justificação dos méritos desse empreendimento.

Dos autores filiados ao contratualismo, entende NUSSBAUM que John RAWLS se apresenta como aquele mais próximo de ter elaborado estruturas conceituais capazes de solver adequadamente três novos problemas centrais de justiça política que ganham cada vez mais ênfase no período contemporâneo e que até o momento foram deixados a margem do debate filosófico-político, quais sejam:

- a) a efetiva participação na formulação de princípios de justiça de pessoas com deficiência mental ou física;
- b) a extensão da pretensão de justiça a um âmbito global; e
- c) o tratamento justo para com animais não-humanos.

Aliás, destaca que o próprio RAWLS dedicou-se, em seus escritos, à análise específica de alguns destes problemas<sup>58</sup>, tendo ele, porém, reconhecido a possível insuficiência de sua estrutura teórica para resolvê-los de modo adequado. Assim, a lacuna aplicativa deixada pela obra de RAWLS representaria um bom motivo para que se promovesse a complementação teórica da sua teoria da justiça por meio da adoção de elementos extraídos de outra tradição filosófica, a qual pudesse se prestar a superar tais deficiências.

---

<sup>58</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003.



Além das já mencionadas vantagens teóricas que NUSSBAUM sugere poderem ser extraídas genericamente da tradição contratualista<sup>59</sup> (também presentes em John RAWLS), seria ainda possível identificar alguns méritos específicos e próprios da tradição contratualista rawlsiana.

Em primeiro lugar, NUSSBAUM indica a necessidade de hoje adotarmos a idéia do liberalismo político proposta por RAWLS (compreendido como uma concepção política de justiça que se presta a especificar os termos justos para que se viabilize uma cooperação social entre cidadãos livres e iguais, de modo a permitir uma cooperação plena entre gerações)<sup>60</sup>, a qual defenderia como equivocada toda tentativa de se fundar uma teoria política e social em qualquer princípio religioso ou metafísico<sup>61</sup>. Assim, hodiernamente, somente se mostraria como válida e aceitável uma teoria da justiça que, de início, não viesse a se comprometer abertamente como qualquer princípio ou concepção política que partisse ou de alguma religião específica ou de alguma reflexão metafísica densa, de modo a ter a pretensão de determinar a essência dos seres humanos ou os planos de vida que poderiam ser por estes adotados.

Em segundo lugar, uma adequada teoria de justiça social não poderia abrir mão da idéia rawlsiana do consenso sobreposto, a qual trabalha com a noção de que as pessoas, mesmo adotando princípios metafísicos ou religiosos distintos, poderão consensualizar um certo núcleo duro que forma uma única e compartilhável concepção política<sup>62</sup>. Assim, mais uma vez, a legitimação pelo consenso se apresenta como uma forte justificativa para se adotar a tradição contratualista como ponto de partida.

Por fim, identifica NUSSBAUM outros dois fatores da teoria rawlsiana que seriam “*extremamente poderosos e convincentes*”<sup>63</sup>, os quais se apresentariam no fato de haver (a) uma

---

<sup>59</sup> **A)** relativa abstração e abertura conceitual que permite adaptação a novas exigências sociais; **B)** compreensão mais profunda das exigências de justiça ao se vislumbrar a estrutura político-social como resultado de pacto passível de ratificação por todos; e **C)** Disponibilização de procedimento que não permite a identificação de vantagens individuais prévias e antecedentes à eleição das estruturas de justiça.

<sup>60</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 03.

<sup>61</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 6.

<sup>62</sup> “[W]e say that in a well-ordered society the political conception is affirmed by what we refer to as a reasonable though opposing religious, philosophical, and moral doctrines that gain a significant body of adherents and endure over time from one generation to the next. This is, I believe, the most reasonable basis of political and social unit available to citizens of a democratic society.” (*Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 32).

<sup>63</sup> Op. cit., p. 24.

situação inicial de escolha que estaria apta a fornecer (b) um conjunto de princípios de justiça plausíveis (mas que não são compreendidos como verdadeiros<sup>64</sup>).

A situação inicial de escolha garantiria um marco-zero igualitário no que diz respeito ao cardápio de opções políticas que estariam à disposição de todos os participantes da atividade eletiva de princípios, sendo que este marco-zero, mesmo sendo apenas hipotético e idealizado, transmitiria um sentimento de que as escolhas individuais que fossem fruto desse processo seriam efetivamente autônomas (não-impositivas) e que haveria uma efetiva contribuição particular no resultado final dessa atividade política.

Por sua vez, a adoção de princípios de justiça não “verdadeiros”, mas meramente razoáveis, garantiria um certo grau de abertura no que diz respeito aos estilos de vida admissíveis dentro de sociedade, de modo que não haveria, na estrutura teórica proposta, uma exclusão *ab initio* das opções individuais referentes às concepções de bem e relacionadas com as finalidades a serem perseguidas por cada um.

Para RAWLS, ter a pretensão de veracidade no que diz respeito a princípios de justiça representaria, mais uma vez, a adoção de uma visão particular arbitrária (religiosa ou metafísica) que somente conseguiu ser avançada historicamente por períodos delimitados de tempo graças à violência ou à imposição estatal<sup>65</sup>. Nesses casos, portanto, não haveria como se estruturar uma teoria da justiça que fosse afirmada como portadora de legitimidade democrática ou escorada em princípios que poderiam ser considerados como razoáveis (aliás, tais sociedades escoradas em princípios assumidos unilateralmente como verdadeiros somente viria a produzir cidadãos irrazoáveis<sup>66</sup>).

Nesses termos, segundo NUSSBAUM seria a soma de todos estes elementos favoráveis extraídos genericamente da doutrina contratualista e especificamente do contratualismo rawlsiano

---

<sup>64</sup> Na verdade, a exigência de princípios morais verdadeiros Rawls atribuiria à postura equivocada que denomina de “intuicionismo racional”, o que, segundo ele, se oporia à noção do Construtivismo Político. Segundo Rawls: “[R]ational intuitionism conceives of truth in a traditional way viewing moral judgments as true when they are both about and accurate to the independent order of moral values. Otherwise they are false.” (RAWLS, John. *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 92)

<sup>65</sup> “A second and related general fact is that a continuing shared understanding on one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine can be maintained only by oppressive use of state power. If we think political society as a community united in affirming one and the same comprehensive doctrine, then the oppressive use of state power is necessary for political community.” (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 44)

<sup>66</sup> Seria interessante questionar nesse ponto qual seria a avaliação que Rawls produziria acerca da organização política do Estado de Israel e de seus cidadãos, mormente considerando que se trata de sociedade que, sem dúvida nenhuma, se encontra estruturada a partir de princípios que se fundam primariamente em uma religião específica, a judaica.

que justificariam a adoção necessária (ou, ao menos, aconselhável) desta tradição filosófica moderna. De qualquer modo, para NUSSBAUM, o conjunto razoável de princípios de justiça fornecidos pelo contratualismo rawlsiano continuariam aquém do desejável por não disponibilizar qualquer resposta adequada aos três novos problemas centrais de justiça social antes mencionados. Essa falha em dar respostas satisfatórias a tais problemas indicaria a existência de carências e deficiências que NUSSBAUM ilustra em detalhes e, em seguida, propõe-se a corrigir por meio da sua Teoria das Capacidades Humanas, a qual supostamente assumiria “*um espírito aristotélico*”<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 93.

## 2. Deficiências e carências do contratualismo tradicional e contemporâneo

Não obstante os méritos que a doutrina contratualista apresenta, tal tradição, segundo NUSSBAUM, de modo algum poderia passar ilesa a críticas. Por este motivo, sustenta ela que a versão mais avançada da doutrina contratualista, qual seja, a de RAWLS, deveria ser corrigida e complementada a partir de fundamentos teóricos a esta tradição exógenos. Somente assim poderia, em sua visão, o contratualismo rawlsiano ser efetivamente executado, de modo a garantir respostas satisfatórias aos três problemas de justiça social ainda não solvidos no período contemporâneo.

O enfoque central da crítica de NUSSBAUM à tradição contratualista de RAWLS parte da análise dos quatro elementos que constituem a situação inicial de escolha<sup>68</sup> e que, portanto, fundam a doutrina contratualista do Professor de Harvard. São eles:

(1) A aceitação, no ponto de partida do raciocínio desenvolvido por RAWLS, de que existem circunstâncias de justiça que necessitam ser levadas em consideração pelo teórico, tendo em vista que a escolha de princípios políticos básicos não pode exsugir dentro de qualquer contexto<sup>69</sup>;

(2) A identificação de atributos específicos das partes que firmarão o contrato, qualificadas como livres, iguais e independentes<sup>70</sup>;

(3) A projeção de resultados ou objetivos da cooperação social obtidos por meio do contrato social, em especial o fato de esta ser motivada invariavelmente pela promessa de vantagem mútua aos partícipes do processo de escolha<sup>71</sup>;

---

<sup>68</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 26/7.

<sup>69</sup> Circunstâncias **objetivas** e **subjetivas** qualificadas, respectivamente, como escacez moderada e interesses particulares que foram diferentes planos de vida. (Op. cit., p. 27)

<sup>70</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 28.

<sup>71</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 34.

(4) A compreensão dos sentimentos morais das partes perante o contrato social firmado, de modo a incluir apenas motivos de ação auto-direcionados e auto-justificados, evitando-se, por outro lado, qualquer presunção forte de benevolência das pessoas <sup>72</sup>.

É a partir da análise destes quatro elementos constitutivos da situação inicial de escolha que NUSSBAUM aponta carências da teoria rawlsiana que deverão ser corrigidas e que serão o alvo do suposto aprimoramento teórico por meio do recurso à sua tese das capacidades humanas <sup>73</sup>.

Em primeiro lugar, critica NUSSBAUM a opção de RAWLS em se comprometer com uma circunstância hipotética inicial em que a imparcialidade se apresenta como um fim em si mesmo dentro do seu procedimento de justiça <sup>74</sup>, especialmente por meio do seu conceito de véu da ignorância, o que, afirma ela, não garantirá nenhum ponto de partida “*mais rico em termos morais*” nem mais seguro no que se refere aos seus resultados finais. Na verdade, estará tão-somente alcançando respostas diferentes (nem melhores nem piores) daquelas que são apresentadas e desenvolvidas por outras teorias da justiça que não tenham assumido tal pretensão de neutralidade ou de “pureza moral” em seu ponto de partida.

Dito de outro modo, adotar a imparcialidade como ponto de partida não estará garantindo uma descrição mais correta ou condizente com a realidade, mesmo que não se possa negar que uma perspectiva supostamente imparcial consiga atribuir maior força cogente de convencimento aos argumentos posteriores de tal raciocínio. Isso porque o só-fato de se afirmar a estrutura inicial como sendo imparcial, ou seja, não admitindo que se apresentem, ao final, princípios ou políticas que acatam interesses parciais e beneficiam apenas alguns, já garante que aquele sendo introduzido em tal raciocínio sintá-se confortável em aceitar respostas ou resultados finais que supostamente não vieram a excluir, de início, a sua perspectiva acerca do modo como as coisas devem ser conduzidas. No entanto, tal justificativa toca apenas em fatores psicológicos daquele que estará sendo convencido pela teoria, o que, em verdade, representa uma justificativa meramente retórica na avaliação dos méritos da postura teórica. Filosoficamente, é ilusória a idéia de que ao se adotar a imparcialidade como marco inicial de um raciocínio estar-se-á elaborando um sistema explicativo que seja mais verdadeiro ou mais adequado à realidade. Mesmo que da

---

<sup>72</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 35.

<sup>73</sup> “*I believe that we need to modify all of them in order to extend his principles and the intuitive ideas behind them to the new cases I shall consider.*” (Op. cit., p. 64).

<sup>74</sup> Op. cit., p. 57.

perspectiva do leitor a imparcialidade no ponto de partida possa servir para acalentar seus ânimos a ponto de gerar um convencimento mais facilitado, isso não significa reconhecer que a tese avançada seja efetivamente a mais correta ou verdadeira.

Assim, com a eleição da imparcialidade no ponto de partida, está-se, em verdade, apenas adotando uma opção dotada de conteúdo diferenciado (não-semelhante) caso comparada com aquelas outras posturas filosóficas que partem de uma compreensão escorada, por exemplo, na benevolência dos indivíduos ou na capacidade humana de desenvolver, por meio da educação moral, virtudes intelectuais e práticas.

Além disso, a simplificação dos elementos assumidos na posição original não garantirá princípios de justiça mais verossímeis nem mais razoáveis, mas apenas diferentes daqueles que poderiam ser obtidos por meio de outras estruturas teóricas que não partissem de um déficit informativo em uma situação inaugural de escolha, mas que se utilizassem da noção de justiça como um fim por si só justificável ou ainda da presunção de uma benevolência mínima das pessoas. Aliás, é precisamente essa desejável imparcialidade na circunstância inicial de escolha proposta por RAWLS leva-o a propor uma justificação estritamente procedimental de justiça, em que não se fornece um critério independente para avaliação das questões de ordem política nem se permite em juízo prévio acerca do eventual conteúdo moral das respostas fornecidas por essa estrutura procedimental<sup>75</sup>. Na verdade, atenta-se exclusivamente para as peças estruturais de um puro procedimento que, quando corretamente arquitetadas e organizadas, fornecerão elementos necessários e suficientes que apontem para resultados finais que deverão ser sempre justos, pela sua própria definição<sup>76</sup>. Este ponto de partida estritamente procedimental será um dos alvos centrais da superação proposta pela teoria de capacidades humanas de NUSSBAUM, pois, conforme defenderá ela, nenhum puro procedimento de escolha racional pode ser efetivamente compreendido e executado quando se abstém, por completo, de uma definição prévia e independente do bem

---

<sup>75</sup> “A distinctive feature of procedural justice is that the procedure for determining the just result must actually be carried out; for in these cases there is no independent criterion by reference to which a definite outcome can be known to be just.” (RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 75)

<sup>76</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 74. O puro procedimento de justiça, para Rawls, poderia ser diferenciado de um “perfeito procedimento de justiça”, o qual já apresenta um critério prévio e independente do que é justo (e.g. dividir um bolo em que aquele que é responsável por cortar será o último a receber a sua fatia). Vide, nesse ponto, RAWLS, John. *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 72/73: “The essential feature of pure procedural justice, as opposed to perfect procedural justice, is that what is just is specified by the outcome of the procedure, whatever it may be. There is no prior and already given criterion against which the outcome is to be checked.”

humano que deverá ser almejado e organizado por meio de um procedimento<sup>77</sup>. Na verdade, segundo NUSSBAUM, é somente por meio da identificação prévia dos bens que deverão ser coletivamente buscados – já que intrinsecamente valiosos para o desenvolvimento humano – que conseguimos atribuir algum sentido teórico e prático para qualquer procedimento que se deseja organizar e executar.

Também merece escrutínio, na situação original de escolha de RAWLS, a sua idéia de bens primários<sup>78</sup>, a qual, de acordo com NUSSBAUM, se prestariam a mensurar a posição social das partes – uma vez fixada a prioridade das liberdades básicas – apenas com base na riqueza e renda disponível a cada um, desprezando, por outro lado, outros indexadores mais complexos, heterogêneos e não perfeitamente comensuráveis. NUSSBAUM, trilhando os estudos em filosofia e economia de Amartya SEN acerca da mensuração comparativa de dados complexos que apontam para índices de qualidade de vida<sup>79</sup>, opõe-se às estruturas teóricas (entre elas o conceito de bens primários) que simplificam a compreensão dos fatores centrais da vida humana ao equacionar os problemas de justiça com as questões referentes à mera distribuição de riqueza e renda<sup>80</sup>. Na verdade, segundo NUSSBAUM, a complexidade e a heterogeneidade exigida para uma avaliação correta dos bens humanos somente estará garantida quando da adoção da sua tese das capacidades centrais.

Outro tópico do contratualismo rawlsiano que preocupa NUSSBAUM diz respeito à sua concepção política de pessoa, em especial as inúmeras presunções assumidas por RAWLS em sua teoria política sabidamente hipotética. Estranha à autora a assunção ampla e genérica de que todos os contratantes na posição original deverão ser compreendidos como livres, iguais e independentes, o que, em sua visão, se mostra um tanto inverossímil ou ainda, talvez, absolutamente contra-factual.

---

<sup>77</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 83.

<sup>78</sup> Para profunda crítica acerca do conceito de bens primários em John Rawls, vide BARRY, Brian. *The Liberal Theory of Justice – A critical examination of the principal doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Inglaterra: Oxford University Press, 1973: “The primary goods are defined as things which any rational person would desire to have, and therefore it can be deduced that the actors in the original position will wish to secure for themselves. But the actors in the original position do not know what it is in particular that they want, so how can they know what things are means to fulfilling their desires?” (p. 26)

<sup>79</sup> SEN, Amartya. *Development as freedom*. Estados Unidos da América: Anchor Books, 2000.

<sup>80</sup> “[T]he GNP (PIB) approach goes wrong in another way as well. It fails to inquire about key elements of a human life – involving key entitlements, the capabilities approach will say – that are not always well correlated with wealth and income, even as distributed...” (NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 72).

A assunção teórica de que todos contratantes são livres indica que nenhuma pessoa encontra-se submetida à dominação de outrem, salvo por livre consentimento, no que diz respeito ao seu campo de ação, bem como no que se refere às suas escolhas particulares de vida e à sua concepção de bem<sup>81</sup>. A suposta igualdade (apriorística) inerente a todo ser humano aponta para o fato de que todos possuem aproximadamente uma mesma igualdade em termos de poderes e de recursos disponíveis, o que garante que todos partícipes terão capacidade de escolha racional dos princípios de justiça que estruturarão a sociedade bem ordenada<sup>82</sup>. Por fim, a imaginada independência dos partícipes da posição original faz com que se afirme que os indivíduos não se encontram em relação de dependência assimétrica em relação a nenhum outro indivíduo, razão pela qual deverão conseguir desenvolver as suas capacidades particulares de modo desembaraçado dos demais<sup>83</sup>.

Por meio de tais presunções estar-se-á, diz ela, excluindo, de início, inúmeros indivíduos que por deficiências pessoais ou restrições fáticas não manifestarão os padrões mínimos pressupostos e exigidos daqueles que deverão escolher os princípios de justiça na posição original. Assim, não obstante se tenha adotado a imparcialidade no ponto de partida, as presunções teóricas acerca dos partícipes do procedimento de justiça se apresentarão como sérias restrições que descartarão, de início, uma expressiva parcela da população, a qual não gozará de uma efetiva representatividade no processo de escolha de princípios.

Mesmo que inúmeros indivíduos não compartilhem – sequer minimamente – de tais traços pressupostos, estarão eles, de qualquer modo, submetidos aos princípios de justiça que jamais tiveram qualquer participação do processo de escolha (por exemplo, crianças, idosos, deficientes físicos e mentais, integrantes de países pobres e animais não-humanos)<sup>84</sup>.

Temos, pois, por força de tais presunções teóricas assumidas por RAWLS uma concepção excessivamente superficial da pessoa que assume como necessário determinados elementos que não podem ser atribuídos a todos aqueles que serão, por certo, partícipes de relações de justiça e que estarão vinculados, de um modo ou outro, aos princípios de justiça escolhidos por

---

<sup>81</sup> Op. cit., p. 28.

<sup>82</sup> Op. cit., p. 29.

<sup>83</sup> Op. cit., p. 32.

<sup>84</sup> “...such theories make no place for those who for long stretches of life, or even the whole life, are markedly unequal to others in their productive contribution or who live in a condition of asymmetrical dependency.” (NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 33)



terceiros. Com isso, afirma NUSSBAUM que tal deficiência e superficialidade na descrição política do ser humano também necessitará ser corrigida pela tese das capacidades humanas centrais de modo a superar os traços excessivamente restritivos da concepção de pessoa contratualista, evitando-se a exclusão prévia na posição original de determinada categoria de indivíduos (ou ainda a qualificação discriminatória de cidadãos em ativos e passivos conforme a sua efetiva presença e participação na situação inaugural de escolha).

Essa concepção restritiva deverá, pois, ser substituída pela concepção “*aristotélica/marxista*”<sup>85</sup> (sic) de que os seres humanos não são pensados a partir de características idealizadas, mas são seres sociais e políticos por natureza. Além disso, o espaço político em que tais seres políticos buscam conviver não poderá ser compreendido como algo livremente fabricado pelos partícipes de um acordo, como acreditam os contratualistas, mas deverá partir da noção que defende a existência concreta de um ambiente social que, por sua natureza, se apresenta como necessário para a plena realização daqueles mesmos seres políticos. No entanto, essa compreensão aristotélica da natureza humana e do espaço social adequado para a sua plena realização deverá, na tese proposta por NUSSBAUM, ser executada sem apoio em qualquer reflexão metafísica profunda<sup>86</sup>.

Por fim, para NUSSBAUM merecerá revisão a idéia da vantagem mútua como objetivo primordial das partes que ratificam o contrato social. Segundo RAWLS, o que leva as partes contratantes, todas guiadas por interesses auto-direcionados (porém, não necessariamente egoístas), a pensarem o contrato social a partir da noção de cooperação é o fato deste empreendimento cooperativo garantir vantagens superiores a todos os partícipes, as quais seriam inviáveis na ausência do pacto social, ou seja, a cooperação é justificada pelo fato dela ser superiormente vantajosa às partes em comparação a uma situação de convivência necessária sem tal cooperação<sup>87</sup>. Assim, o que se apresenta como motivação psicológica e também política aos indivíduos para desejarem se engajar no procedimento de justiça é o fato deste estar estrategicamente coordenado de modo a conseguir produzir, ao final, maiores vantagens individuais aos partícipes da estrutura.

No entanto, a posição original, mesmo que ficcional, não necessita ser justificada apenas com base na vantagem mútua, mas poderia, segundo NUSSBAUM, ser esclarecida e legitimada a

---

<sup>85</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 85.

<sup>86</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 86.

<sup>87</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 60.

partir da noção de justiça como fim em si mesmo ou, inclusive, com base na idéia de benevolência<sup>88</sup>.

Assim, para a Professora da Universidade de Chicago, as carências e deficiências que se fazem presente no contratualismo rawlsiano podem ser corrigidas e superadas por meio da adoção de um ponto de partida que, mesmo se mantendo apegado a um noção de construtivismo moral kantiano<sup>89</sup>, tome em consideração as *capacidades humanas centrais* para a correta execução do procedimento de justiça, tese esta que segundo a Autora estaria inspirada em elementos oriundos da tradição filosófica clássica, em especial da Ética aristotélica.

---

<sup>88</sup> “*The pursuit of mutual advantage and success of one`s own projects is not less than compassionate commitment to the well-being of all human beings; it is just different.*” (Op. cit., p. 35).

<sup>89</sup> RAWLS, John. *Kantian Constructivism in moral theory, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999.

### **3. O aprimoramento do puro procedimentalismo rawlsiano por meio de uma análise substancial de capacidade humanas centrais**

Destacados os elementos positivos e as deficiências que estariam presentes no contratualismo proposto por RAWLS, NUSSBAUM passa a expor e a justificar os traços básicos de sua tese das *capacidades humanas centrais*, a qual, valendo-se de conceitos substanciais da ética aristotélica, estaria apta a superar as versões contratualistas anteriores, fornecendo uma teoria da justiça mais completa e coerente.

Antes de qualquer coisa, cabe destacar que NUSSBAUM atesta expressamente que a sua teoria das capacidades humanas centrais deve ser compreendida como um membro da família do liberalismo político<sup>90</sup>. No entanto, de nada adiantaria apenas criticar seu co-irmão contratualista sem oferecer uma alternativa que se mostrasse mais completa e superior. Exatamente por isso, tendo destacado alguns elementos da teoria rawlsiana que estariam aquém do desejável para responder adequadamente os três problemas atuais de justiça social (referentes à extensão de uma teoria da justiça a deficientes físicos e mentais, a cidadãos do mundo e a animais não-humanos) sugere NUSSBAUM a adoção de um esquema contratual que assuma como ponto de partida, não um puro procedimento que possa apontar para resultados conceitualmente justos, mas sim elementos substanciais que digam respeito a determinadas capacidades humanas centrais, bem como a oportunidades de escolhas e atividades que possam ilustrar o espaço adequado e compartilhável no qual o ser humano se desenvolve<sup>91</sup>. De pronto, percebe-se que o “contratualismo” que se pretenderá desenvolver partirá abertamente de opções valorativas prévias no que diz respeito a uma concepção material de bem que deverá ser estendido e perseguido pelos seres humanos dentro da teoria da justiça sendo proposta. Com isso, mesmo que não admita expressamente em seu texto, a proposta de NUSSBAUM acabará por delimitar qualitativamente as opções de vida que poderão ser justificadas como sendo dignas de serem perseguidas em sociedade, já que as capacidades humanas centrais, ao estabelecer substancialmente os objetivos indispensáveis para o florescimento humanos, fixarão, em

---

<sup>90</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 6.

<sup>91</sup> NUSSBAUM, Martha. Op. cit., p. 74.

contrapartida, as opções individuais e políticas que não se mostraram como justificáveis e compartilháveis a partir dessa teoria da justiça contratualista.

Por meio dessa apropriação teórica, pretende NUSSBAUM superar o ponto de partida estritamente procedimental proposto por RAWLS, no qual todo o conteúdo moral controvertido é neutralizado já de início, valendo-se de outro procedimento, mas agora guiado de antemão por resultados materiais previamente intuídos<sup>92</sup>, quais sejam aqueles elementos indispensáveis para se garantir o conteúdo de uma vida humana digna. Almeja-se, pois, a organização de um procedimento já de início estruturado a partir dos resultados substanciais específicos que se deseja, intuitivamente, sejam estendidos a todos<sup>93</sup>. Não haveria mais, portanto, o puro procedimento de justiça proposto por RAWLS, mas um procedimento materialmente orientado a partir de uma concepção intuitiva de “*qualidade de vida humana*”.

Para esse fim, propõe NUSSBAUM uma lista de 10 (dez) capacidades humanas centrais<sup>94</sup>. Estas dez capacidades básicas inerentes aos seres humanos representariam um elenco substancial de potencialidades ou habilidades humanas que se prestariam a indicar princípios de justiça por todos compartilhados. As capacidades humanas centrais identificadas por NUSSBAUM são as seguintes<sup>95</sup>:

- (1) Vida: viver a vida humana pelo seu percurso regular ou até o momento em que “*não valha mais a pena*”;
- (2) Saúde corporal: portar boas condições de saúde, inclusive saúde reprodutiva;
- (3) Integridade corporal: capacidade de ir e vir sem risco à integridade física, inclusive no que se refere à busca por satisfação sexual;
- (4) Sensações, imaginação e pensamento: capacidade de livremente sentir, imaginar e pensar, incluindo liberdade de expressão intelectual, artística e religiosa.

---

<sup>92</sup> “...this approach seems to rely on intuition to a greater degree than procedural approaches.” (Op. cit., p. 83).

<sup>93</sup> “The capabilities approach is like the criminal trial. That is, it starts from the outcome: with an intuitive grasp of a particular content, as having a necessary connection to a life worthy of human dignity.” NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 82.

<sup>94</sup> Não se pode deixar de reparar que a lista de capacidades humanas centrais apresentada por Nussbaum mantém forte semelhança (inclusive absoluta identidade em alguns dos seus elementos) com a lista dos bens humanos básicos proposta por John FINNIS em *Natural Law and Natural Rights* (Reino Unido: Oxford University Press, 2000, p. 86 e ss.)

<sup>95</sup> Op. cit., p. 76/7.

- (5) Emoções: capacidade de formar vínculos afetivos com pessoas e coisas;
- (6) Racionalidade prática: capacidade de formular uma concepção própria de vida boa;
- (7) Afiliação:
- a) capacidade de travar interações sociais, mediante livre associação e liberdade de discurso político;
  - b) obter bases sociais para desenvolver auto-respeito e reconhecimento, vedando-se modos de humilhação, tal como provisões discriminatórias a raça, sexo, religião, etnia etc.
- (8) Outras espécies: capacidade de viver atentando para os demais animais, plantas e o “*mundo natural*”;
- (9) Lúdico: possibilidade de rir, divertir-se e desenvolver atividades recreativas;
- (10) Controle ao próprio ambiente:
- a) Político: capacidade de participar ativamente das escolhas políticas que irão guiar a sua própria vida;
  - b) Material: capacidade de manter propriedade individual e de buscar oportunidade de empregos em termos de igualdade, mantendo padrões de mútuo reconhecimento entre os trabalhadores.

Não se poderia deixar de referir que a lista de capacidades humanas centrais intuída por NUSSBAUM mantém estrita semelhança com o elenco de bens básicos apresentado por John FINNIS em seu “*Natural Law and Natural Rights*”, o qual incluiria sete itens que se apresentaria, em sua visão, como “*o substrato avaliativo para todos os juízos morais*”<sup>96</sup>. A lista de sete bens básicos elaborada por FINNIS apresentaria (1) a vida (busca pela auto-preservação, envolvendo todos aqueles fatores que colocam os seres humanos em boa forma para a auto-determinação, incluindo a procriação), (2) o conhecimento (participação, como fim em si mesmo, e não apenas com intenções utilitárias e pragmáticas, na atividade de busca pela verdade), (3) o lúdico (participação em atividades performáticas, físicas ou intelectuais, que se justificam como fim em si mesmo), (4) a experiência estética (envolvimento – independentemente de ação – em evento que

---

<sup>96</sup> *Natural Law and Natural Rights*. Reino Unido: Oxford University Press, 2000, pp. 59 e ss.

permite aproximação do belo), (5) a sociabilidade/amizade (colaboração com as demais pessoas como fim em si mesmo ou agir de modo a almejar exclusivamente o bem/fim de um amigo), (6) a razoabilidade prática (capacidade de escolher inteligentemente opções vida e de moldar o próprio caráter) e (7) a religião (possibilidade de questionamento que transcendem a esfera individual acerca da ordenação universal das coisas, bem como sobre o fundamento da liberdade e razão humanas) como bens ou finalidades indispensáveis à compreensão central das ações práticas que definiriam aquilo que é valoroso na existência humana<sup>97</sup>.

Há inúmeras semelhanças entre as listas elaboradas por NUSSBAUM e FINNIS, a começar pela filiação de ambos os autores, em maior ou menor medida, à tradição aristotélica no que diz respeito à compreensão teleológica de fins objetivos que definem a vida humana plenamente realizada. Além disso, mesmo que NUSSBAUM não apresente qualquer referência à obra de FINNIS, não se poderia deixar de chamar atenção para o fato de que inúmeras das capacidades centrais sugeridas por NUSSBAUM são idênticas a alguns dos bens básicos identificados por FINNIS (“vida”, “racionalidade prática” e “lúdico”). Se isso não fosse suficiente outras das capacidades centrais sugeridas por NUSSBAUM poderiam facilmente ser reconduzidas e incorporadas em um único bem básico contido na lista de FINNIS (por exemplo, as capacidades da “vida”, “saúde corporal” e “integridade corporal” poderiam todas ser integradas dentro do bem básico “vida”, do mesmo modo que as capacidades da “afiliação” e do “controle ao próprio ambiente” poderiam ser incorporados no bem básico da “sociabilidade”). No entanto, as semelhanças entre ambas as posturas encerram-se por aí.

Isso porque para FINNIS a forma de justificação do seu conceito de bem básico – bastante rica e complexa – distancia-se expressivamente daquela apresentada por NUSSBAUM na explicação da sua idéia de capacidades humanas centrais.

Para FINNIS, em primeiro lugar, a compreensão de um bem básico não parte necessariamente de uma projeção normativa acerca dos comandos universais que devem guiar a ação humana nem de elementos biológicos ou psico-sociais que estão imbuídos na anatomia humana ou na experiência cultural contingente dos seres humanos. Na verdade, FINNIS esclarece seu conceito de bem básico partindo da sua pretensão de identificar teoricamente os pontos de partida (*principium*) que são indispensáveis à descrição de todo e qualquer raciocínio prático para o

---

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pp. 59 e 86/9.

ser humano. Dito de outro modo, um bem básico representa para FINNIS um valor ou um princípio que se apresenta, fática e valorativamente, como uma boa razão para guiar e ordenar a ação humana. Com isso, um bem básico fornece um ponto de partida para a compreensão e explicação de um raciocínio prático, sem o qual não haverá como descrever, de forma plena, coerente e inteligível, a ação humana bem orientada. Por essa razão, o bem básico se apresenta como uma razão para agir que possui um valor intrínseco, ou seja, algo que é desejável por si mesmo, independentemente de qualquer intenção utilitária ou pragmática adicional, e que, por isso, não exigirá a demonstração ou justificação adicional de qualquer outro elemento para motivar aquela ação humana em particular.

Assim sendo, os bens básicos, para FINNIS, possuem algumas características substanciais que lhes são particulares, quais sejam: a) eles são óbvios, auto-evidentes e inquestionáveis, não havendo motivo suficiente para duvidar do seu valor<sup>98</sup>; b) eles não extraem seu fundamento de nenhum outro princípio prático (caso contrário, essa fonte de derivação seria, em verdade, o bem básico), sendo, portanto, um princípio não-derivado<sup>99</sup>; c) quando perseguidos em uma ação particular, eles partirão de um desejo verdadeiro; d) por isso, são objetivos, já que a sua validade e justificabilidade não é questão de mera convenção nem de interesses individuais<sup>100</sup>; e) representarão a premissa maior de um silogismo prático, o qual exigirá ainda ser organizado a partir de uma premissa menor que agregará juízos factuais relevantes na circunstância concreta que se deseja agir.

No entanto, o único artifício de convencimento que FINNIS encontra para justificar o *status* evidente, objetivo e universal da participação dos bens básicos na descrição de todo raciocínio prático escora-se em argumento de auto-refutação e de contradição performativa que, em sua opinião, sempre estará presente na atitude ou na proposição do cético que venha a negar valor objetivo a um bem básico. Por isso, defende FINNIS que:

*“The sceptical assertion that knowledge is not a good is operationally self-refuting. For one who makes such an assertion, intending it as a serious contribution to rational discussion, is implicitly committed to the proposition that he believes his assertion is worth making, and worth qua true; he thus is committed to the proposition that he believes that truth is a good worth pursuing or knowing. But the sense of his original*

---

<sup>98</sup> *Op. cit.*, pp. 64 e ss.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, pp. 69 e ss.

*assertion was precisely that truth is not a good worth pursuing or knowing. Thus he is implicitly committed to formally contradictory beliefs.*"<sup>101</sup>

Ao definir o caráter auto-evidente, objetivo e universal dos bens básicos FINNIS assume ao menos um pressuposto metafísico; aquele que diz respeito à definição da razão prática como orientada e fundamentada por princípios primeiros não disponíveis ao agente prático. Fixa um pressuposto metafísico em sua estruturação argumentativa, ao defender a existência de elementos que definem a ação humana de modo a transcender o escopo de interesses imediatos e particulares, assumindo, pois, que haja um conteúdo mínimo que forma e ilustra o raciocínio prático de todos os seres humanos. Defende-se, com isso, que existem parcelas da realidade que são indisponíveis aos seres humanos nas situações em que se deseja agir de modo racionalmente orientado. Corolário dessa afirmação é o fato de que ao menos algumas das asserções avançadas por FINNIS deverão ser axiomáticamente tomadas como verdadeiras, para fins teóricos e práticos, o que leva, por consequência, a aceitação, de início, por aquele que deseja compartilhar da estrutura proposta por FINNIS, que alguns elementos do raciocínio prático (mais especificamente, os seus princípios primeiros) não poderão ser alvo de mera convenção e que sequer se apresentarão na deliberação prática como tópicos que poderão, em si, ser objeto de aceitação ou rejeição. Isso, obviamente, produz uma rejeição radical de qualquer tentativa de combinação dessa postura com qualquer forma de contratualismo ou convencionalismo.

Conseqüentemente, a sua conceituação de bem básico trará ainda repercussões reflexas no campo político. Isso porque a aceitação como objetiva e evidente da lista de bens básicos não permitirá que se afirme, no ponto de partida, uma ampla e irrestrita abertura no que se refere às opções que serão admissíveis na organização de um plano de vida individual e que, coletivamente, poderão ser promovidas na seara política. Na verdade, ela irá impor, necessariamente, uma série de delimitações às opções de vida e de ação que poderão ser discutidas na instância política, já que deverá ser reprochada, como contrária ao raciocínio prático bem executado, toda postura que não esteja a afirmar ou promover em alguma medida um ou outro bem básico. Isso porque, se correto FINNIS, a atividade política somente será bem executada quando, no seio da comunidade, forem promovidas deliberações práticas que não apenas compatibilizem do modo mais vantajoso e harmônico os interesses da maioria ou daquele grupo que manejou com sucesso determinada

---

<sup>101</sup> Op. cit., pp. 74/5.



estratégia política, mas que se prestem a facilitar ou concretizar uma das instanciações possíveis dos bens básicos aos seres humanos.

Não obstante a semelhança no elenco dos itens que integram cada uma das listas analisadas, a justificação que NUSSBAUM apresenta com o intuito de defender a validade da sua proposta diferencia-se de modo extremado dos argumentos da auto-evidência, da objetividade e do valor intrínseco que apresentam os bens básicos como princípio da ação prática na tese de FINNIS.

A lista de capacidade humanas centrais apresentada por NUSSBAUM não é justificada a partir de qualquer caráter primário, fundante ou evidente que se pudesse atribuir a elas. Assumir tal postura seria, indubitavelmente, adotar atitude contraditória com sua intenção inicial de filiar-se à idéia do liberalismo político proposta por RAWLS. Isso porque, por coerência, não poderia ela pretender escorar sua tese em pressupostos tomados como evidentes e que assumissem caráter metafísico na fixação dos critérios objetivos que coordenam o agir humano. Conforme já dito, NUSSBAUM assumiu, de início, a pretensão de elaborar sua tese de capacidade humana baseando-se supostamente em objetivos e oportunidades que deveriam ser estendidos a todos os seres humanos, para que esses pudessem compartilhar de uma vida minimamente digna. Seria exatamente por esse motivo que as capacidades centrais poderiam gozar de um status político neutro que estabeleceria um conteúdo mínimo, não impositivos aos demais, e que permitiria as mais variadas escolhas políticas para a organização da sociedade.

Ocorre que não há, no texto de NUSSBAUM, qualquer argumento explícito que pudesse justificar o valor inerente de tais capacidades centrais como algo a ser perseguido por todo ser humano. Também não há propriamente um esclarecimento acerca dos motivos que justificariam o conteúdo da lista proposta por NUSSBAUM (por que estas dez capacidades – e não outras – devem ser entendidas como formadoras do conceito de uma vida humana digna). Por fim, sequer há algum tipo de argumento retórico que pudesse induzir o convencimento dos demais acerca do conteúdo da sua lista de capacidades centrais (ao estilo do argumento lógico da auto-refutação apresentado por FINNIS).

Na verdade, a justificação da tese das capacidades centrais não se escorra em argumentos que definam as capacidades como um princípio/ponto de partida para um raciocínio prático qualquer, mas são elas conceituadas e caracterizadas com base nas conseqüências que NUSSBAUM deseja alcançar. Com isso, estrutura-se uma teoria da justiça que define capacidades

centrais não pelo que elas são materialmente ou pelo espaço que devam ocupar na explicação do agir humano, mas simplesmente pelos efeitos políticos que se deseja por meio delas produzir. Isso é demonstrado pelos esclarecimentos que NUSSBAUM apresenta na justificação da estrutura e do conteúdo da sua lista de capacidades humanas centrais.

Em primeiro lugar, segundo NUSSBAUM, a sua lista deveria ser vislumbrada como um rol aberto (não exaustivo) de habilidades humanas que se prestariam a consagrar uma pluralidade de itens e viabilizar oportunidades mínimas a todas as pessoas. Evitar-se-ia, com isso, uma visão simplificadora, monolítica ou reducionista dos objetivos centrais que devem guiar a resolução dos conflitos envolvendo questões de justiça<sup>102</sup>.

Em segundo lugar, tal rol de capacidades humanas básicas asseguraria (a) critérios comparativos de qualidade de vida que se prestariam a estabelecer contrastes entre as mais variadas sociedades, bem como forneceria (b) elementos materiais para a averiguação de um conceito de dignidade do ser humano e da vida humana verdadeiramente funcional e digna. Com isso, a lista das capacidades centrais assumiria tanto um caráter avaliativo quanto um fator normativo no que diz respeito à classificação das formas de vida humana, o que permitiria, por conseqüência, qualificá-las como dignas e merecedoras de serem perseguidas ou, ainda, em situações mais extremas, descaracterizar como humano determinado modo de existência.

É com base nestas considerações que NUSSBAUM vem a apresentar a contundente afirmação no sentido de que caso venha um ser vivo, hoje classificado como humano, a perder, de modo completo e permanente, a potencialidade de exercitar todas as capacidades centrais de sua lista seria plausível que se desqualificasse como vida humana a existência desse “ser” (mesmo que uma forma de vida fosse, enquanto humano haveria estado de morte – *sic*). Os exemplos desses casos extremos seriam para NUSSBAUM o estado vegetativo permanente e o anencéfalo. Em razão do rigor de tais opiniões, cabe recorrer às palavras da própria Autora:

*“...we say of some conditions of a being, let us say a permanent vegetative state of a (former) human being, that this **just is not a human life at all**, in any meaningful way, because possibilities of thought, perception, attachment, and so on are irrevocably cut off. ... **sufficiently significant to constitute the death of anything like a characteristic human form of life**. The person in a persistent vegetative*

---

<sup>102</sup> “The capabilities approach insists from the start that the elements of a life with human dignity are plural and not single, and thus the core social entitlements are also plural.” (Op. cit., p. 84).

*condition and the anencephalic child would be examples. (...) Some types of mental deprivation are so acute that it seems sensible to say that the life there is simply not a human life at all, but a different form of life. Only sentiment leads us to call the person in a persistent vegetative condition, or an anencephalic child, human.*"<sup>103</sup> (grifou-se)

No que se refere ao seu reflexo político, tais capacidades humanas básicas agregariam finalidades gerais que deveriam ainda ser especificadas em cada sociedade, garantindo, com isso, uma moldura mínima do conteúdo da justiça social<sup>104</sup>. Essas capacidades básicas possibilitariam, desse modo, a identificação de um núcleo também mínimo de prestações sociais positivas<sup>105</sup>, as quais deveriam ser resguardadas, mesmo que com alguma oscilação, pelas estruturas políticas concretas de cada sociedade.

O fundamento filosófico que justificaria a dimensão universal e necessária da lista de dez capacidades humanas elaborada por NUSSBAUM estaria escorada na idéia de que é a partir destas capacidades que conseguimos avaliar em que medida uma vida humana é ou não digna de ser vivida<sup>106</sup>. Tal universalidade no “imaginar” (intuitiva e discursivamente) elementos objetivos que são constituidores de uma concepção substancial de uma vida humana que seja digna de ser vivida garantiria um amplo consenso pluricultural, rejeitando, por outro lado, qualquer proposição que trilhe a defesa de um relativismo cultural<sup>107</sup>. Não é por outro motivo que, em determinado momento de sua explanação, NUSSBAUM compara a sua lista de capacidades básicas com as listas de garantias individuais que normalmente são incorporadas em Constituições (como a da Índia, Alemanha e África do Sul – os exemplos são da Autora) e nas tradicionais Declarações de Direitos Fundamentais<sup>108</sup> do Ocidente.

Tal comparação, no entanto, em nada beneficia o argumento que ela pretende apresentar, pois, ao ilustrar a força vinculante da sua lista de capacidades a partir de textos constitucionais específicos e concretos estaria atribuindo a ela uma natureza meramente convencional e

---

<sup>103</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 181/7.

<sup>104</sup> “... a society that does not guarantee these to all its citizens, at some appropriate threshold level, falls short of being a fully just society, whatever its level of opulence.” (Op. cit., p. 75).

<sup>105</sup> Op. cit., p. 75.

<sup>106</sup> “The basic idea is that with regard to each of these (capacidades), we can argue, by imagining a life without the capability in question, that such a life is not a life worthy of human dignity.” (Op. cit., p. 78).

<sup>107</sup> Op. cit., p. 78.

<sup>108</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 155.

contingente, o que não explicaria o suposto status universal e necessário que as capacidades deveriam apresentar para se afirmarem como devidas a todos os seres humanos, com o intuito de estender a todos a sua concepção de vida digna.

Para NUSSBAUM, as normas protetoras de tal visão plural de vida humana digna apresentariam, pelo menos, seis traços vantajosos (conseqüências) da lista de capacidades humanas centrais<sup>109</sup>:

(1) Manteriam uma abertura que admitiria revisão, complementação e, inclusive, supressão<sup>110</sup> (“*deletion*”) de uma de suas capacidades básicas;

(2) Apresentar-se-iam em grau de abstração e generalidade adequadas, de modo a permitir amplo espaço para especificação e deliberação dos cidadãos, do legislativo e do Judiciário;

(3) Partiriam de um ponto de vista imparcial (no sentido estritamente rawlsiano<sup>111</sup>), o qual é apresentado com intenções exclusivamente políticas, sem qualquer fundamento metafísico, cultural ou religioso;

(4) Prestar-se-iam, politicamente, a viabilizar o acesso amplo e igualitário à capacidade central, mas que não chegariam a impor o seu efetivo exercício em cada caso individual, visando, com isso, a novamente proteger o pluralismo nas concepções de vida digna<sup>112</sup>;

(5) Projetariam a uma posição de destaque precisamente aquelas liberdades centrais garantidoras do pluralismo, colocando-as em uma posição inegociável;

---

<sup>109</sup> Op. cit., pp. 78/80.

<sup>110</sup> Para nós, aparenta ser inconciliável a idéia de capacidades humanas dotadas de universalidades, mas que possam, por outro lado, ser alvo de supressão em determinados casos particulares por meio de decisão política. Ora, uma pretensão humana universal, assim qualificada, é conceitualmente aquela que não pode ser alvo de completa negação nas situações concretas e particulares, em especial por força de mera decisão convencional ou de ordem política. No entanto, Nussbaum não chega a esclarecer tal paradoxo.

<sup>111</sup> “... a political conception of justice is presented as a freestanding view. (...) the political conception is a module, an essential constituent part, that fits into and can be supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it.” (RAWLS, John. *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 12)

<sup>112</sup> Como exemplo dessa idéia, NUSSBAUM cita o caso dos integrantes da comunidade Amish, nos Estados Unidos da América, os quais, mesmo vislumbrando a existência de um direito de votar que pode ser extensível a todo cidadão, acreditam eles próprios que é errada a participação específica e direta dos seus membros na vida política daquela Nação. Assim, mesmo que o direito de votar seja reconduzível a uma capacidade básica humana, dela não se pode extrair um dever impositivo de todo cidadão exercitar faticamente tal direito ao voto. O mesmo raciocínio seria extensível à prática religiosa, bem como à opção por vidas mais ou menos saudáveis (Op. cit., pp. 79/80).

(6) Insistiriam em uma separação forte entre as questões da justificação e da implementação das capacidades básicas humanas, de modo que representarão bases adequadas para a persuasão ou convencimento do seu valor objetivo, mas não legitimarão nenhuma espécie de intervenção militar ou sanção econômica de modo a garantir sua concretização.

Estas seis características positivas da tese de NUSSBAUM (todas definidas a partir do critério funcional e utilitário que ocupariam no desenvolvimento da atividade política) manteriam, em maior ou menor medida, compatibilidade com o contratualismo de John RAWLS<sup>113</sup>. De qualquer modo, defende NUSSBAUM que tais elementos vantajosos somente bem definidos e compreendidos quando vislumbrados a partir de uma matriz aristotélica, em especial no que se refere ao “*Aristotelian sense that there is something wonderful and worthy of awe in any complex natural organism*”<sup>114</sup>.

Assim, sem dispensar o contratualismo rawlsiano, entende Martha NUSSBAUM ter satisfatoriamente corrigido tal tradição mediante o uso da ética de ARISTÓTELES. Para realizar tal conjugação de tradições filosóficas, assume como ponto de partida antropológico, não mais a idéia de “*seres livres, iguais e independentes*” adotada na visão rawlsiana, mas a concepção aristotélica do ser humano como um animal político/social por natureza<sup>115</sup>, cuja racionalidade não é derivada de uma concepção idealizada de independência. Com efeito, sendo o ser humano um animal político por natureza, seus interesses estão estritamente relacionados e subordinados aos interesses e objetivos dos demais seres humanos. Isso faz com que o ser humano, animal político que é, seja definido a partir das suas relações assimétricas de dependência que mantém com os demais, as quais podem durar parte ou toda a duração da sua vida<sup>116</sup>.

Além disso, é possível vislumbrar-se um paralelismo (aproximado) entre a tese de NUSSBAUM que relaciona diretamente capacidades/potencialidades humanas básicas com

---

<sup>113</sup> “*The capabilities approach and Rawlsian contractarianism are allies across a wide space of terrain of justice, and it seems welcome that theories with somewhat different assumptions and procedures generate closely related results.*” (Op. cit., p. 81)

<sup>114</sup> Op. cit., p. 94.

<sup>115</sup> “*Hence it is evident (...) that man is by nature a political animal.*” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1987).

<sup>116</sup> Op. cit., p. 89.

concepção mínima de vida digna com o famoso argumento aristotélico que fundamenta o conteúdo nuclear de uma vida feliz por referência à função (*érgon*) que é própria do ser humano, qual seja a sua atividade racional<sup>117</sup>.

Do mesmo modo, não se presume, como ocorre no contratualismo, uma situação hipotética na qual seres idealizados fabricam livremente o espaço social no qual irão habitar e conviver, mas se assume como existente um ambiente natural<sup>118</sup> ao ser humano cuja cadeia de relações sociais racionalmente ordenadas são tomadas como necessárias para o pleno florescimento humano<sup>119</sup>.

Por fim, tal verniz aristotélico atribuiria como motivação para a cooperação social das partes, não mais a vantagem mútuas dos indivíduos contratantes, mas a justiça como um fim em si mesmo<sup>120</sup> e a pressuposição de um sentimento<sup>121</sup> de benevolência/compaixão que estaria presente naqueles que participam das relações sociais<sup>121</sup>, de modo que o bem individual somente poderia ser compreendido dentro do esquema de objetivos compartilhados pelos outros cidadãos.

No entanto, cabe averiguar, na segunda parte desta dissertação, se esta curiosa mistura de tradições mostra-se viável, plausível ou minimamente executável. Isso porque, conforme se verá, há uma séria dificuldade de compatibilização dos princípios e premissas de raciocínio que foram os sistemas explicativos de ARISTÓTELES e de RAWLS, os quais, inclusive, podem ser vistos inconciliáveis entre si. Assim, merece uma análise pormenorizada dos tópicos que fundam tanto a

---

<sup>117</sup> “For just as for a flute-player, a sculptor, or any artist, and in general, for all things that have a function or activity, the good and the `well` is thought to reside in the function, do would it seem to be for the man, if he has a function. (...) ... the function of man is an activity of soul in accordance with, or not without rational principle...”(ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics*, 1097b27-1098a8 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1735).

Op. cit., p. 89.

<sup>118</sup> “Hence it is evident that the state is a creation of nature (...). The proof that the state is a creation of nature and prior to the individual is that the individual, when isolated, is not self-sufficing; and therefore he is like a part in relation to the whole.” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1987/8).

<sup>119</sup> “[I]t would be odd to imagine the human being flourishing outside a network of such relations; such a notion may even be a contradiction in terms, since these relations seem a part of human flourishing. Thus, while contractarians typically imagine a being whose good is in effect apolitical, although this being will respect the constraint of law, the Aristotelian account insists that the good of human being is both social and political.” (Op. cit., p. 86). Vide, ainda, p. 92.

<sup>120</sup> “The capabilities approach denies that principles of justice have to secure mutual advantage. Even where noncooperation is possible and even habitual (because domination is so easy), justice is good for everyone. Justice is about justice, and justice is one thing that human beings love and pursue.” (Op. cit., p. 89)

<sup>121</sup> “The capabilities approach is able to include benevolent sentiments from the start in its account of people’s relation to their good. This is so because its political conception of the person includes the ideas of a fundamental sociability and of people’s ends as including shared ends.” (Op. cit., p. 91).

ética aristotélica, quanto o contratualismo rawlsiano, de modo a averiguar se a tese das capacidades humanas centrais proposta por NUSSBAUM viabiliza uma conjugação coerente e inteligível de tradições filosóficas rivais.

## II – INVIABILIDADE DE SE CONJUGAR A ÉTICA ARISTOTÉLICA COM O CONTRATUALISMO RAWLSIANO

### 1. Méritos e dificuldades na tentativa de se conjugar tradições filosóficas rivais

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que a avaliação crítica que se direcionará, em seguida, à proposta de NUSSBAUM, em razão do intuito dessa Autora em mesclar tradições filosóficas bastante distanciadas em seus pressupostos (talvez, inclusive, rivais), não é inspirada por qualquer espécie de veneração conceitual à obra de um ou outro pensador nem por um fetichismo semântico que seja movido pelo desejo purista de se preservar, a qualquer custo, o rigor técnico das expressões que formam determinado paradigma de pensamento. Em verdade, reconhecemos, sim, que a combinação de tradições filosóficas distintas é possível e, inclusive, necessária para o aperfeiçoamento de qualquer campo de especulação, tarefa essa, aliás, que já foi, em algumas oportunidades no passado, executada com sucesso, oferecendo, com isso, relevante progresso para a filosofia<sup>122</sup>.

Toda e qualquer tradição filosófica assume o risco de se deparar com incoerências e incompletudes no que tange às suas estruturas conceituais, as quais se manifestarão no momento em que forem colocadas em contraste com alguma nova dimensão da realidade que até aquele instante não havia ainda sido avaliada, iluminada ou compreendida a partir daquela perspectiva específica. Será precisamente nesse momento que a narrativa formadora de uma determinada tradição exigirá alguma espécie de “*revolução reconstitutiva*”, por meio da qual venha ela a ser reorganizada e recontada a partir de elementos que poderão originar-se de tradição distinta, dotada de uma narrativa própria e diferenciada, a qual também necessitará, por sua vez, ser reconciliada dentro de

---

<sup>122</sup> Como vemos, por exemplo, no trabalho do próprio Aristóteles que combina o Platonismo com elementos realistas ou no trabalho de Tomás de Aquino que, por sua vez, combina a tradição aristotélica, com elementos da filosofia árabe e judaica e com a doutrina cristã, na leitura de Santo Agostinho (para uma análise detalhada das dificuldades enfrentadas por Tomás de Aquino na conjugação de tais tradições, em princípio, se apresentavam como inconciliáveis, vide MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990).



uma única síntese explicativa, mais coerente e completa que as duas versões anteriores<sup>123</sup>. Aliás, sequer seria possível falar-se no progresso do discurso racional humano se fosse vetado, de início, qualquer possibilidade de diálogo entre tradições rivais, já que se tornaria inviável qualquer tentativa de se corrigir mutuamente as eventuais incoerências parciais de cada tradição sendo integrada, impossibilitando-se a busca por transcender-se às limitações que são típicas das visões unilaterais e parciais que, em alguma medida, cada paradigma filosófico comporta<sup>124</sup>.

Não obstante tais considerações impõe-se ressaltar que essa espécie de empreendimento filosófico está longe de ser tarefa simples. Talvez esteja envolvido nesse tipo de projeto o esforço intelectual mais complexo e difícil que possa ser executado no campo da filosofia. Não se pode negar, pois, que o só-esforço de se dedicar a tal árdua tarefa já contém méritos que são, por si só, dignos de aplausos.

Tomando-se em consideração a intensidade exigida e dificuldade enfrentada nesse tipo de projeto, entende-se que a conjugação de tradições filosóficas distintas ou rivais deve ser realizada com parcimônia e atenção, não podendo ser buscada como um fim em si mesmo, o que normalmente produz, como resultado final, uma mera compilação expositiva e histórica de tradições, sem que haja entre elas nenhum fio condutor comum.

Também se deve evitar a combinação de tradições filosóficas com fins meramente retóricos, situação normalmente identificada nos casos em que se resgata uma tradição passada com o intuito exclusivo de se atribuir verniz de autoridade a novos argumentos ou ainda com a intenção de facilitar o livre trânsito de conceitos verdadeiros do passado perante auditórios contemporâneos. Nessas situações, porém, o que, em regra, se identifica é a domesticação de conceitos forjados dentro de paradigmas passados, os quais, para ganharem aceitação mínima perante um público contemporâneo, exigirão um novo revestimento, necessitando, com isso, serem reformatados por meio de uma releitura moderna, de modo a se transformarem em algo mais palatável a esse público contemporâneo (o que, porém, na maior parte dos casos descamba para uma completa

---

<sup>123</sup> “A tradition then only embodies the narrative of an argument, but is only to be recovered by na argumentative retelling of that narrative which will itself be in conflict with other argumentative retelling. **Every tradition therefore is always in danger of lapsing into incoherence and when a tradition does lapse it sometimes can only be recovered by a revolutionary reconstitution.**” (MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy – Selected Essays, Volume I*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2006, p. 12 – grifou-se)

<sup>124</sup> “... central to progress in rational enquiry ... is an ability to **transcend such limitations** and in so doing to identify and to explain the **partiality and the on-sidedness** which they impose upon those whose perspective is defined by them.” (MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy – Selected Essays, Volume I*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2006, p. 69 – grifou-se)

descaracterização conceitual ou, na melhor das hipóteses, em uma diluição do seu conteúdo). Somente por meio dessa maquiagem conceitual mais contemporânea é que seria possível admitir-se que conceitos oriundos de tradição “*fora de voga*” fossem veiculados e, eventualmente, consensualizados em campo mais amplo do debate filosófico atual. Conforme se pretende justificar mais adiante, estas aparentemente são as intenções implícitas de NUSSBAUM em sua obra “*Frontiers of Justice*”, ao se pretender introduzir fundamentos aristotélicos com roupagem contratualista em ambientes acadêmicos em que há, sabidamente, um predomínio de matrizes de modernas e contemporâneas.

Com efeito, a revisão de uma determinada tradição mediante a sua complementação com elementos conceituais extraídos de outra tradição filosófica somente poderá ser executada com sucesso quando tal mescla conceitual possa ser harmonizada a partir de alguns elementos fundantes comuns, o que impede, por outro lado, seja esta promovida de modo negar ou romper radicalmente com os elementos constitutivos de uma ou outra tradição. Somente assim será possível a superação da aparência de incomensurabilidade (*incommensurability*) e de intraduzibilidade (*untranslatability*) que, a princípio, se visualiza entre as distintas tradições filosóficas<sup>125</sup>.

Mais especificamente, conforme já ilustrado na Introdução, para que esse difícil empreendido seja realizado com sucesso, mostra-se necessário o atendimento a alguns requisitos. Para MACINTYRE<sup>126</sup>, aquele que pretende se dedicar à conjugação de tradições filosóficas rivais não poderá, primeiramente, ser um iniciado em apenas um dos paradigmas de pensamento, mas deverá ser um profundo conhecedor de ambas, dominando em detalhes todas as possíveis intersecções que perfazem a narrativa histórica de cada tradição<sup>127</sup>. Do contrário, caso esteja tal pensador ambientado em apenas uma tradição, sequer estará habilitado a visualizar as dificuldades de comunicação e tradução que se estabelecem entre os paradigmas rivais, dificuldades estas que, para ele, se apresentarão como invisíveis. Com isso, as divergências entre uma e outra tradição não chegarão a ser propriamente enfrentadas e muito menos sintetizadas dentro de uma nova narrativa,

---

<sup>125</sup> “*Such systems are incommensurable, and the terms in and by means of which judgments is delivered in each art so specific and idiosyncratic to each that they cannot be translated into the terms of the other without gross distortion.*” (*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 06).

<sup>126</sup> Op. cit., p. 116.

<sup>127</sup> “*It can only be recognized and characterized by someone who inhabits both alternative conceptual schemes, who knows and is able to utter the idiom of each from within, who has become, so to speak, a native speaker of two first languages, each with its own distinctive conceptual idiom.*” (Op. cit., p. 114).

mas haverá apenas a submissão e a diluição de uma tradição às estruturas conceituais daquela que é efetivamente conhecida e dominada por aquele estará dedicado a esse tipo de empreendimento filosófico.

Isso ocorrerá porque todo aquele que deseja apresentar ou justificar uma determinada visão de mundo a partir de tradição filosófica específica estará necessariamente fazendo uso dos esquemas de justificação racional que são internos e próprios daquela tradição. Esses esquemas, por sua vez, estarão invariavelmente escorados em princípios fundantes que estabelecerão as próprias condições constitutivas da atividade racional, as quais representarão as balizas que guiam o modo como é percebido e desenvolvido um raciocínio teórico ou prático por aqueles que compartilham daquela tradição. É por esse motivo que, muitas vezes, não basta o simples desejo de se combinar distintas tradições filosóficas, uma vez que, sendo incompatíveis os princípios fundantes do raciocínio a ser desenvolvido por uma e por outra tradição, os esquemas justificação adotados apresentar-se-ão como idiossincráticos e até inadmissíveis a partir da perspectiva particular da tradição rival<sup>128</sup>.

Além disso, a conjugação bem sucedida de tradições rivais irá exigir que os próprios elementos que formam genericamente uma tradição sejam integrados dentro de um novo modelo que se justifique como unidade, de modo que **(a)** as narrativas históricas sejam reorganizadas e coordenadas dentro de um único relato coerente; **(b)** a linguagem particular de cada tradição seja reconciliada a partir de conceitos comuns e compartilháveis; **(c)** a forma de raciocínio e de especulação venha a permitir que uma mesma reflexão coerente possa ser realizada dentro de uma e de outra tradição; **(d)** haja uma forma comum de institucionalização das idéias de ambas as tradições; e **(e)** o conjunto das crenças que eram assumidas em uma e outra tradição possam agora ser justificadas e atestadas como verdadeiras ou rejeitadas como falsas, simultaneamente, a partir do novo modelo explicativo que se estruturou<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> “For where fundamental moral disagreements ... are in question, each contending standpoint has internal to it its own scheme and mode of rational justification, one which of course shares some important features with its rivals, but at key points appeals to principles and to modes of grounding principles which are specific to its and inadmissible from the standpoints of some at least of its rivals. And to the degree that this is so, what constitutes an idealization of rational justification will also be specific and idiosyncratic to the standpoint of that particular tradition.” (MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy – Selected Essays, Volume I*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2006, p. 57).

<sup>129</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990, p. 116.

Exatamente por isso, apresenta-se como pressuposto necessário para a conjugação de distintas tradições filosóficas que os primeiros princípios de raciocínio, bem como os conceitos elementares desenvolvidos por cada, sejam minimamente compartilhados por ambas as tradições que se busca combinar. Somente diante de parâmetros racionais mínimos que sejam compartilhados é que se mostrará possível uma adequada harmonização conceitual entre as tradições distintas, de modo a viabilizar alguns efetivo desenvolvimento e progresso dos esquemas de justificação racional que serão aprimorados dentro daquele campo de conhecimento. Ademais, a combinação das diferentes tradições somente pode ser justificada naquelas situações em que a nova cadeia de explicações teóricas fornecida pela conjugação dos distintos paradigmas filosóficos permita reconstruir e reescrever uma narrativa de explicações que seja mais coerente, mais inteligível e mais verdadeira no que diz respeito à realidade humana<sup>130</sup>. Com isso, o resultado final dessa combinação de tradições deverá apresentar uma nova sofisticação que garanta uma explicação mais fidedigna dos elementos formadores do mundo e justificadores da ação humana.

Ocorre que, conforme se pretende demonstrar e justificar nos capítulos que seguem, a combinação proposta por NUSSBAUM, no sentido de se mesclar elementos fundantes da ética aristotélica com os traços supostamente positivos do procedimento de escolha criado por RAWLS, aparentemente falha na maior parte dessas exigências, em especial no que se refere à fixação de linguagem particular que se escorre em conceitos que são comuns ou minimamente compartilháveis entre ambas as tradições que se busca conciliar, bem como no que diz respeito à forma de raciocínio e de especulação tipicamente adotada em cada tradição. Ora, conforme se passa a argumentar, os conceitos fundantes, as premissas iniciais de raciocínio e o método de especulação de cada uma das duas tradições (rawlsiana e aristotélica) mantêm tamanho distanciamento que os próprios critérios de justificação racional que serão apresentados, ao final, apresentarão discordâncias extremas que não poderão ser coerentemente compatibilizadas<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> MACINTYRE, Alasdair, *The Tasks of Philosophy – Selected Essays*, Volume I. Reino Unido: Cambridge University Press, 2006, p. 05.

<sup>131</sup> MACINTYRE, Alasdair, Op. cit., p. 53.

## 2. Incompatibilidades entre a Ética Aristotélica e o Contratualismo Rawlsiano

Com o intuito de se avaliar criticamente a pretensão de NUSSBAUM em sua obra “*Frontiers of Justice*”, cabe averiguar em que medida mostra-se viável a tentativa de se estruturar, dentro de um único esquema teórico, uma teoria da justiça contemporânea que pretende extrair, diretamente, a sua força e a sua coerência da conjugação de tradições filosóficas – a ética aristotélica e o contratualismo rawlsiano – que, em princípio, organizam-se a partir de conceitos básicos e modos de raciocínio que são, entre si, incomensuráveis e intraduzíveis. Conforme já destacado, para que seja superada, no caso concreto, tal dificuldade comunicativa e integrativa dos distintos paradigmas filosóficos, mostra-se necessário que NUSSBAUM consiga demonstrar a possibilidade de se estabelecer entre ARISTÓTELES e RAWLS uma linguagem minimamente compartilhável que se escore em conceitos básicos e princípios primeiros comuns.

No entanto, pretende-se justificar, nos tópicos que seguem, que o empreendimento pretendido por NUSSBAUM, não obstante seus esforços, não consegue ser executado com sucesso, mormente considerando o extremo antagonismo que se encontra no ponto de partida adotado por cada tradição, bem como a natureza inconciliável de alguns conceitos básicos que organizam o pensamento aristotélico e o rawlsiano.

Com o intuito de se demonstrar a enorme incompatibilidade existente entre os pontos de partidas e os conceitos fundantes de cada tradição foram identificados oito questionamentos de ordem epistemológica, ética e política, os quais, uma vez respondidos, assumirão duas funções no presente trabalho (uma direta e outra reflexa).

Primeiramente, conforme já adiantado, prestar-se-ão tais questionamentos a justificar a ampla incompatibilidade teórica e o grande abismo que se forma entre a ética aristotélica e o contratualismo rawlsiano, de modo que tenderá ao fracasso qualquer tentativa de se unificar coerentemente tais paradigmas de pensamento dentro de um único esquema explicativo da *praxis* humana.

Em segundo lugar, contrastando as respostas fornecidas por cada tradição aos oito questionamentos apresentados, pretende-se indiretamente fornecer a estrutura arquitetônica que sustenta cada um dos paradigmas filosóficos, de modo que se apresentarão, mesmo que de modo

perfunctório, os pressupostos teóricos, os conceitos centrais e os objetivos últimos que podem ser extraídos do trabalho ético e político de ARISTÓTELES e de RAWLS. Assim, ao final, caso bem desenvolvida tal intenção, ter-se-á uma exposição esquemática dos elementos fundantes de uma e de outra tradição. Cabe, porém, destacar desde já que não se pretende, aqui, realizar um aprofundamento exaustivo acerca do conteúdo e das variadas repercussões que se poderiam extrair a partir das respostas apresentadas em cada um dos oito questionamentos que serão formulados, uma vez que, indubitavelmente, todos os itens a serem trabalhados contêm tamanha densidade que, por si só, já justificariam a elaboração de uma dissertação específica para cada um.

Com efeito, os questionamentos epistemológicos, éticos e políticos que serão respondidos a partir da perspectiva específica que se adota na ética aristotélica e no contratualismo rawlsiano, de modo a permitir um contraste entre as duas tradições, são os seguintes:

- (a) Ponto de partida epistemológico, ou seja, pretende-se analisar qual pretensão assumida por cada autor no que diz respeito aos requisitos e às condições de possibilidade assumidas como pressupostas ou necessárias para que seja realizado e desenvolvido com sucesso o conhecimento humano;
- (b) Admissão de pressupostos metafísicos, ou seja, intenta-se avaliar em que medida admite (ou não) cada autor que haja algum fundamento metafísico (explícito ou implícito) na explicação e na justificação das considerações éticas e políticas sendo defendidas por cada um;
- (c) Primeiros princípios do raciocínio teórico e prático, ou seja, será averiguado o *status* epistemológico – verdadeiro ou meramente hipotético – que cada autor atribui expressamente aos pressupostos iniciais do raciocínio teórico e prático que serão utilizados na defesa e na justificação do restante dos seus conceitos e de seus esquemas explicativos;
- (d) Concepção de verdade adotada, ou seja, será analisada se há ou não aceitação e efetiva participação de um conceito de verdade na explanação de cada pensador, de

modo a se identificar a existência de critério último e externo ao sistema teórico desenvolvido pelo autor que permita aferir, não apenas a justificabilidade perante terceiros, mas a retidão e veracidade das proposições sendo apresentadas;

(e) Perspectiva adotada na compreensão do raciocínio prático, ou seja, pretende-se destacar qual o ponto de vista relevante (e determinante) que cada autor identifica como sendo o caso central para que seja bem compreendido o modo de desenvolvimento ético e político de determinada pessoa;

(f) Concepção de ser humano, ou seja, pretende-se definir, mesmo que superficialmente, os elementos tidos como relevantes por cada autor ao pretenderem definir o ser humano naquilo que é pertinente à correta explicação da sua atividade prática (interrogado de outro modo, “*como deve dar-se nossa auto-compreensão para fins éticos e políticos?*”);

(g) Natureza do ambiente social em que seres humanos irão viver e conviver, ou seja, almeja-se apontar o que cada autor pressupõe como necessário na definição do espaço social no qual vivemos e/ou pretendemos viver (perguntando de outro modo, “*qual a natureza e como se dá a formação do espaço coletivo no qual os seres humanos vivem ou pretendem viver?*”);

(h) Natureza da atividade política, ou seja, pretende-se identificar que tipo de atividade material específica está envolvida no desenvolvimento correto e bem sucedido da atividade política entre seres humanos, bem como identificar o que, na visão de cada autor, levaria o ser humano a se engajar na atividade política (ou seja, o que se apresentaria como razão suficiente e necessária para assumir esse tipo de empreendimento). Será, ainda, analisado qual é, na compreensão de cada autor, o fim último que justifica a prática e o desenvolvimento da atividade política em sociedade, de modo a lhe atribuir um sentido objetivo ou, ao menos, compartilhável entre seres humanos racionais e razoáveis.

## 2.1. Ponto de partida epistemológico adotado:

Uma das primeiras grandes divergências que se estabelece entre a ética aristotélica e o contratualismo rawlsiano diz respeito à natureza da atividade cognitiva do ser humano, mormente considerando que cada tradição irá pressupor, como ponto de partida, determinados requisitos e condições, tomadas como necessárias, para que seja realizado e desenvolvido com sucesso o conhecimento humano. Assim, segundo cada Autor, o acesso ao mundo por meio de um ato de cognição exigirá a aceitação de um conceito específico de realidade, de um modo particular de composição dos objetos sendo conhecidos, bem como da intensidade com que o intelecto humano participa da configuração e constituição de tais objetos.

Mesmo que NUSSBAUM, em “*Frontiers of Justice*” não promova uma intensa análise em relação a esse ponto de partida, em especial no que diz respeito à opinião de ARISTÓTELES acerca do tema, percebe-se do seu texto que ela aparentemente inclina-se para a aceitação do ponto de partida epistemológico adotado por RAWLS, em especial quando defende as vantagens teóricas e, posteriormente, políticas de se organizar uma teoria da justiça estruturada a partir de um procedimento hipotético cujo objetivo é eleger princípios em uma situação inicial de escolha<sup>132</sup>. Vejamos, pois, qual a pressuposição epistemológica alavancada por RAWLS na defesa do seu contratualismo, para, em seguida, contrastá-lo com o ponto de partida defendido por ARISTÓTELES.

Primeiramente, cabe destacar que empreendimento teórico de RAWLS parte de expressa de inspiração kantiana ao adotar postura que é genérica e comumente denominada de “*idealismo construtivista*”. Na obra de RAWLS, o construtivismo kantiano veio a ocupar papel de destaque na exposição e justificação da sua concepção de justiça, mesmo que, em “*Uma Teoria da Justiça*” (1971), a participação kantiana no pensamento de RAWLS tenha sido mais sutil e tópica<sup>133</sup>. Na

---

<sup>132</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 10 e 28.

<sup>133</sup> Vide o capítulo “*The Kantian interpretation of Justice as Fairness*” onde se lê “*Moral philosophy becomes the study of the conception and outcome of a suitably defined rational decision. This idea has immediate consequences. For once we think of moral principles as legislation for a kingdom of ends, it is clear that these principles must not only be acceptable to all but public as whole. Finally Kant supposes that this moral legislation is to be agreed to under conditions that characterize men as free and equal rational beings. The description of the original position is an*



verdade, a apresentação mais bem elaborada do “*construtivismo kantiano*” trilhado por RAWLS encontra-se presente no artigo “*Kantian Constructivism in moral theory*”<sup>134</sup> (1980) e no seu “*Political Liberalism*”<sup>135</sup> (1993), postura essa que, em inúmeras oportunidades, é explicada por meio do contraste com o “*intuicionismo racional*” que teria origem em PLATÃO e ARISTÓTELES, mas que assumiria a formatação moderna em Henry SIDGWICK (“*Methods of Ethics*” – 1874)<sup>136</sup>.

Nesses textos, fica evidenciado que o ponto de partida epistemológico de RAWLS é sabidamente aquele em que o modelo de pensamento adotado pretende moldar um procedimento hipotético e ideal de construção, organizado a partir de uma posição original<sup>137</sup>. Desse ponto de partida epistemológico, algumas conseqüências são extraídas<sup>138</sup>.

Em primeiro lugar, a teoria ético-política que se originará de uma postura construtivista será necessariamente idealizada, ou seja, não escorada, de modo primário e imediato, em alguma dimensão concreta e existente da realidade. Por isso, reconhece RAWLS que sua concepção de sociedade bem-ordenada não é identificada diretamente com o mundo que vivemos, mas deverá ser compreendida como uma idealização hipotética<sup>139</sup>. Essa idealização, não obstante hipotética, exigirá uma adesão estrita e vinculante dos partícipes da atividade política no que diz respeito aos

---

*attempt to interpret this conception.*” (RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 221 e ss.)

<sup>134</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999.

<sup>135</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 89 e ss.

<sup>136</sup> “*This doctrine [rational intuitionism] has of course been expressed in various ways; but in one form or another it dominated moral philosophy from Plato to Aristotle onward until it was challenged by Hobbes and Hume, and, I believe, in a very different way by Kant. ... rational intuitionism may be summed up by two theses: first, basic moral concepts of the right and the good, and the moral worth of persons, are not analyzable in terms of nonmoral concepts (although possibly analyzable in terms of one another); and second, first principles of morals (wether one ore many), when correctly stated, are self-evident propositions about what kind of considerations are good grounds for applying one of three basic moral concepts, that is, for asserting that something is (intrinsically) good, or that a certain action is the right thing to do, or that a certain trait of character has moral worth. These two theses imply that the agreement in judgment which is so essential for an effective public conception of justice is founded in the recognition of self-evident truths about good reasons.*” (*Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, p. 341/344 – grifou-se). Sobre a inspiração aristotélica do intuicionismo, vide, ainda, *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 45.

<sup>137</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, p. 90.

<sup>138</sup> Sobre o construtivismo kantiano em RAWLS, vide, ainda, O’NEIL, Onora. *Constructivism in Rawls and Kant*. In FREEMAN, Samuel (editor). *Cambridge Companion to Rawls*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2003, pp. 347 e ss.

<sup>139</sup> “*The idea of a well-ordered society is plainly a very considerable idealization.*” (*Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 09)

princípios de justiça<sup>140</sup>. Além disso, mesmo que idealizado o ponto de partida epistêmico, entende RAWLS que a sua teoria ideal da atividade política, quando bem executado o seu procedimento, irá prestar-se a solver os problemas concretos e empíricos (de injustiças) que se fazem presente em uma teoria não-ideal.<sup>141</sup> (Entendemos que as maiores dificuldades encontradas na obra rawlsiana dizem precisamente respeito a essa transposição do seu esquema teórico – idealizado, abstrato, hipotético – para a realidade concreta em que vivemos e na qual existem, exclusivamente, os problemas de justiça que desejamos solver – ou, ao menos, aprimorar as soluções disponíveis. Aliás, todos os problemas de justiça serão sempre reais, concretos e exigirão, para serem apaziguados, a identificação/aproximação de respostas verdadeiras e, em contrapartida, o repúdio das respostas falsas que foram ventiladas como possíveis soluções).

Assim, dentro dessa postura idealista e construtivista, curiosamente a maior parte dos conceitos fundantes da estrutura argumentativa desenvolvida por RAWLS são apresentados como idéias abstratas, sem nenhum contato prévio ou necessário com a realidade, mas que irão formar, de qualquer modo, na visão do autor o seu “*realismo utópico*”<sup>142</sup> (sic). Não é por outro motivo que temos, na última síntese do pensamento de RAWLS, publicada na obra “*Justice as fairness – A restatement*”, a apresentação das inúmeras idéias fundamentais que formam a sua teoria da justiça, de modo que encontramos a exposição da sua “*idéia*” da posição original (§ 6) ou da sua “*idéia*” de pessoas livres e iguais (§ 7) ou da “*idéia*” de justificação pública (§ 9) ou ainda da “*idéia*” de equilíbrio reflexivo (§ 10) e de consenso sobreposto (§ 11)<sup>143</sup>. Ora, trata-se sem dúvida de um número bastante elevado de conceitos que são fundamentais na estrutura rawlsiana, mas que são tranquilamente justificados como meras idéias hipotéticas. Não é por outro motivo que o ponto inaugural da exposição teórica de RAWLS escora-se no conceito básico da posição original que é apresentado, sem qualquer constrangimento, como sendo um “mero artifício de representação” ou como um “experimento mental” que assume como objetivo, não evidenciar ou demonstrar algo relevante que seja verdadeiro, mas apenas elaborar esquema argumentativo que poderá produzir

---

<sup>140</sup> “... *justice as fairness as ideal, or strict compliance, theory. Strict compliance means that (nearly) everyone strictly complies with, and so abides by, the principles of justice.*” (*Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 13)

<sup>141</sup> “...*the idea of a well-ordered society should also provide some guidance in thinking about nonideal theory, and so about difficult cases of how to deal with existing injustices.*” (*Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 13)

<sup>142</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 13

<sup>143</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, pp. 14/38

convencimento (hipotético), cujo objetivo final também não será o de esclarecer uma dimensão relevante da realidade, mas apenas garantir “*clarificação pública e auto-esclarecimento*”<sup>144</sup>.

Em segundo lugar o construtivismo rawlsiano assume a pretensão de constituir racional e livremente tanto os princípios de justiça, quanto o espaço político em que iremos nós – seres humanos concretos e empiricamente existentes – viver e cooperar (mesmo que RAWLS não compartilhe integralmente a idéia de autonomia de KANT, segundo a qual também se mostra necessária a construção da ordem moral dos agentes racionais<sup>145</sup>). As considerações de ordem moral, na visão de RAWLS, deverão ser definidas, exclusivamente, por cada indivíduo conforme a doutrina compreensiva que ele escolha adotar). Nesses termos, a idealização rawlsiana permite compreendermos seres livres, iguais e racionais como dotados de poder para organizar livremente a realidade política em que nós – seres humanos reais e concretos – iremos viver, a qual não existe politicamente de modo natural ou com antecedência, mas que se apresentará como relevante somente após a execução do procedimento hipotético. É por isso que os conceitos ideais fabricados por RAWLS apresentam-se como epistemologicamente independentes e anteriores ao mundo em que vivemos e aos elementos concretos da vida política cotidiana, pois somente assim poderão ser as disputas políticas a serem enfrentadas objeto de um equilíbrio reflexivo, o qual, por sua vez, apresentar-se-á como o resultado último de processo idealizado de construção mental<sup>146</sup>.

Em terceiro lugar, o construtivismo rawlsiano também se afirma como estritamente formal<sup>147</sup>, já que tanto a descrição da “*sociedade bem-ordenada*”, quanto a estruturação da posição original não partem da assunção de qualquer critério substancial prévio e independente que pudesse ser definido como correto, adequado ou bom, de modo externo e anterior ao puro procedimento de justiça. Tal formalismo garantiria, em termos epistemológicos e metodológicos, a manutenção do critério da autonomia dos partícipes da posição original, bem como permitiria a maior amplitude possível na deliberação a ser realizada por agentes racionais e razoáveis, no que diz respeito ao conteúdo dos princípios de justiça que se submeterão a livre eleição. Para RAWLS a adoção de

---

<sup>144</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, P. 17

<sup>145</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, p. 99.

<sup>146</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 89 e ss.

<sup>147</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, p. 309.

qualquer outro ponto de partida que não estritamente formal representaria entregar-se à heteronomia<sup>148</sup>.

Por fim, o último dado relevante do construtivismo rawlsiano – e que se contrastará radicalmente com a postura aristotélica – diz respeito à inexistência de qualquer fato moral relevante que possa ser conhecido ou invocado pelas partes na posição original a não ser aqueles elementos específicos projetados por RAWLS como integrantes da estrutura do procedimento por meio do qual se constroem os princípios de justiça. Assim, na visão de RAWLS, “existem” como fatos relevantes em termos morais apenas aqueles elementos que o próprio RAWLS projetou como necessários na organização da sua tese procedimental. É o que esclarece o nosso Autor:

*“Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts. (...) The parties in the original position do not agree on what the moral facts are, as if there already were such facts. It is not that, being situated impartially, they have a clear and undistorted view of a prior and independent moral order. Rather (for constructivism), there is no such order, and therefore no such facts apart from the procedure of construction as a whole; the facts are identified by the principles that result.”*

149

É importante temperar tal afirmação destacando que RAWLS não chega a indicar que inexistem outros fatos morais *tout court*, mas indica, na verdade, que os únicos fatos morais relevantes são aqueles necessários para a compreensão e para a execução do seu procedimento hipotético (presume-se, com isso, que podem existir outros fatos morais, mas eles seriam irrelevantes!). Mais uma vez recorreremos às palavras de RAWLS:

*“... a constructivist procedure provides principles and precepts that specify which facts about persons, institutions and actions, and the world generally, are relevant in moral deliberation. Those **norms specify which facts are to count as reasons**. (...) The facts are there already, so to speak, available in our everyday experience or identified by theoretical reason, but apart from a constructivist moral conception they are simply facts. What is needed is a **way to single out which facts are relevant from a moral point of view and to determine their weight as reasons**. Viewed this way, a constructivist conception is not at odds with our ordinary idea of truth and matters of fact.”*<sup>150</sup> (grifou-se)

---

<sup>148</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999, p. 345.

<sup>149</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999, pp. 307 e 354.

<sup>150</sup> *Themes in Kant's Moral Philosophy in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999, p. pp. 497-528.

Percebe-se que somente os “fatos morais” reconhecidos como relevantes por RAWLS poderão efetivamente se apresentar como “razões” perante os demais. Assim, não compartilhar dos “fatos morais relevantes” de RAWLS é ficar apartado de razões<sup>151</sup>. Ocorre que a justificação da relevância diferenciada dos “fatos morais” que são identificados pelo construtivismo rawlsiano não se mostra como vinculante ou sequer compreensível para aqueles que não compartilham do ponto de vista construtivista, motivo pelo qual a “relevância dos fatos morais” de RAWLS poderia ser vista como exclusivamente interna e idiossincrática de sua própria teoria.

Com isso, o afirmar determinados fatos como importantes e o descartar outros como irrelevantes (precisamente aqueles que não se deseja permitir ingressar na teoria da justiça), justificando tal atitude apenas diante dos próprios termos da própria tese que se deseja avançar, soa como um tanto arbitrário.

Não obstante o amplo espaço para crítica relativamente ao ponto de partida epistemológico adotado por RAWLS, Martha NUSSBAUM sente-se confortável com tal postura, especialmente com sua faceta construtivista, a qual, em sua visão, apresentaria a melhor representação teórica dos fatores que, em razão da sua abertura, permitirão uma maior deliberação pública e democrática dos atuais problemas de justiça – (a) deficientes físicos, (b) animais não-humanos e (c) cidadania global.

Ocorre que a tradição aristotélica desenvolve uma teoria do conhecimento que atesta algo bastante diverso. Em primeiro lugar, é importante destacar que, para ARISTÓTELES, o campo de conhecimento humano é dividido em três espécies, quais sejam: o teórico (*epistêmê*), o prático (*praxis*) e o produtivo (*technê*), sendo o primeiro caracterizado como a busca pelo conhecimento como fim em si mesmo, o segundo qualificado pelo conhecimento como necessário ao correto agir humano e o terceiro definido como conhecimento que se apresenta como meio para produzir algo útil ou belo<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> MICHELON JR, Cláudio. *Being Apart from Reasons – The Role of Reasons in Public and Private Moral Decision-Making*. Holanda: Springer, 2006.

<sup>152</sup> Tema específico é tratado no Livro VI do “*Ética a Nicômacos*” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995). Vide, ainda, ROSS, David. *Aristotle*. Reino Unido: Routledge, 1995, pp. 95 e ss., bem como HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, pp. 15/17.

Não obstante as diferenças entre o objeto imediato e a finalidade almejada por cada um dos mencionados campos de conhecimento identificados por ARISTÓTELES, o que há de comum entre eles, como pressuposição epistêmica, é o fato de todas essas áreas de conhecimento assumirem como ponto de partida para a reflexão intelectual a aceitação incontestada e necessária de que se apresenta, diante daquele que pretende conhecer, uma dimensão ontológica da realidade que não estará à sua completa disposição constitutiva. Neste estudo, denomina-se tal postura como “*realismo ontológico*”, mormente considerando o ponto de partida epistêmico apegado a uma compreensão da realidade que é objetivamente qualificada pela existência de essências no mundo.

A existência de uma dimensão ontológica da realidade que, por certo, não pode ser livremente manipulada na sua composição e constituição pelos indivíduos, apresenta-se, teórica e empiricamente, como algo natural e necessário, que, enquanto princípio de raciocínio, deverá ser apreendido por evidência, indutivamente (*epagoge*), e que não poderá ser, seriamente, alvo de dúvida ou questionamento, sob pena de se frustrar, de início, o acesso individual a qualquer conhecimento<sup>153</sup> (o que de nenhum modo significa afirmar que todo indivíduo irá acessar sempre e na mesma medida a essência das coisas colocadas no mundo<sup>154</sup>). Como exemplos dessa dimensão ontológica da realidade, que trazem conseqüências necessárias na ética e na política de ARISTÓTELES, encontramos os conceitos centrais de fim (*telos*) e de bem (*agathon*), os quais possuem para ARISTÓTELES, indubitavelmente, um *status* primário de cunho metafísico<sup>155</sup>, sendo verdade, ainda, que o último conceito mencionado assume traço ontológico transcategorial (enquadra-se, simultaneamente, em variadas categorias metafísicas, do mesmo modo que ocorre com o conceito de “*ser*”<sup>156</sup>).

---

<sup>153</sup> Para Rawls algumas destas características estariam presentes naquilo que ele denomina de “*Intuicionismo Racional*”. (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, p. 90).

<sup>154</sup> Sobre a indemonstrabilidade de princípios primeiros de um raciocínio (no que se insere, para Aristóteles, a evidência da dimensão ontológica da realidade), vide o brilhante trabalho de PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, pp. 125 e ss.

<sup>155</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 99 e ss.

<sup>156</sup> “... *things are called good both in the category of substance and in that of quality and in that of relation, and that which is per se, i.e. substance... clearly good cannot be something universally present in all cases and single; for then it would not have been predicated in all the categories, but in one only.*” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1732) Vide, ainda, AKRILL: “...*Aristotle argues that goodness is not a single common universal: If it were, it would be ‘said’ in only one category, whereas in fact it is like being, ‘said’ in all categories.*” (AKRILL, J. L. *Aristotle on Eudaimonia in Essays on Plato and Aristotle*. Inglaterra Oxford University Press, p. 200 – grifou-se).

Por isso, o pressuposto epistemológico que será posteriormente adotado na ética e na política por ARISTÓTELES não partirá, obviamente, de uma fabricação mental e idealizada, tal como para RAWLS e para os demais construtivistas, mas assumirá que “*fatos são o ponto de partida*”<sup>157</sup>, os quais não estão à absoluta disposição dos agentes, mas são, na maior parte das vezes, são identificados, apreendidos e especificados por indução, percepção ou por mero hábito, motivo pelo qual:

*“[I]t is enough in some cases that the fact be well established, as in the case of the first principles; the fact is a primary thing or first principle. Now of first principles we see some by induction, some by perception, some by certain habituation, and others too in other ways. But each set of principles we must try to investigate in the natural way, and we must take pains to determine them correctly, since they have a great influence on what follows. For the beginning is thought to be more than half of the whole, and many of the questions we ask are cleared up by it.”*<sup>158</sup>

É precisamente em razão desse ponto inaugural realista que ARISTÓTELES atesta, como verdadeiro e como princípio do seu raciocínio ético, que o ser humano “É” um ser dotado de uma essência animal e política ou que “HÁ” uma comunidade natural ao homem, a qual se apresenta a ele com uma precedência necessária, ou, ainda, que “EXISTE” um fim completo/supremo para o ser humano, que qualificará a sua plena realização (*eudaimonia*).

A evidência realista de determinadas proposições, porém, não significa reconhecer que estarão elas dispensadas de qualquer forma de justificação ou explicitação posterior. Obviamente, os fatos que são qualificados como ponto de partida do raciocínio prático para ARISTÓTELES não são por ele livremente eleitos nem justificados apenas perante as estruturas internas do seu esquema explicativo. Na verdade, os fatos que são princípios do raciocínio prático assumirão, simultaneamente, dimensões contingentes da realidade, variáveis, portanto, conforme o contexto e a comunidade política em que se deseja deliberar, mas também estarão escorados, conforme já dito e como se verá em maiores detalhes nos tópicos que seguem, em pressupostos metafísicos e em uma concepção densa de verdade, os quais assumirão o papel de fornecer um critério último e externo de justificação e de veracidade às proposições práticas que se pretendem analisar e defender.

---

<sup>157</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1731.

<sup>158</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1736.

Essa caracterização absolutamente fundante da ética aristotélica (não sendo, portanto, de adoção opcional) não chega a ser expressamente trabalhada por NUSSBAUM em “*Frontiers of Justice*”, o que, por si só, já poderia ser visto como motivo suficiente para abalar todo seu empreendimento. Isso porque, enquanto ARISTÓTELES atribui prioridade necessária do ontológico (*o quê*) sobre o metodológico (*o como*)<sup>159</sup>, RAWLS assume pressuposição epistêmica precisamente oposta a essa, qual seja, a da prioridade absoluta do método sobre os variados conteúdos que poderão ser escolhidos por pessoas razoáveis, o que, em uma de suas facetas, fundamenta a sua tese da “*prioridade do correto sobre o bem*”<sup>160</sup>. Aliás, como vimos, o próprio RAWLS irá defender que a sua versão de construtivismo opõe-se radicalmente à postura teórica que ele denomina de “*intuicionismo racional*”<sup>161</sup>, na qual, como vimos, enquadram-se alguns elementos centrais da tradição aristotélica (concepção independente e externa de bem e princípios primeiros evidentes para um raciocínio prático).

Além disso, o procedimento de construção de RAWLS apresenta-se como hipotético e idealizado, o que impede, obviamente, que a partir dele sejam construídas entidades ontológicas com status não-hipotético. Como será possível, portanto, para NUSSBAUM adotar um ponto de partida idealista e construtivista que, em seguida, deverá ser conjugado com a aceitação de que existem, em realidade, determinadas capacidades humanas materiais que são básicas e pertencentes a todos os seres humanos e que, com isso, formam um conceito substancial de vida humana digna?

---

<sup>159</sup> “[I]nvestigamos o porquê, tendo o ‘que’; por vezes, também, tornam-se eles, ao mesmo tempo, evidentes, mas de nenhum modo é possível conhecer o porquê anteriormente ao ‘que’”. (Conforme Segundos Analíticos II, 8, 93<sup>a</sup>17-9, Apud, PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, pp. 98). Conclui PEREIRA, comentando tal excerto do Estagirita: “Ao encontrarmos, porém, o porquê e a causa, é-nos, então possível, construir o silogismo do porquê, o qual, demonstrando ‘o que’, exprime a ciência que agora possuímos. Mas os silogismos do ‘que’ não caracterizam, assim, senão a etapa pré-científica do conhecimento, quando a ciência, ainda que em processo de constituição, não se constituiu ainda.” (Op. cit., p. 98)

<sup>160</sup> “... in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good.” (*A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 28)

<sup>161</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, p. 345.



## 2.2. Admissão de pressupostos metafísicos:

Tendo analisado-se as diferenças no ponto de partida epistemológico pressuposto por ARISTÓTELES e RAWLS, cabe averiguar em que medida admite (ou não) cada autor que haja algum fundamento metafísico (explícito ou implícito) na explicação e na justificação das considerações éticas e políticas sendo defendidas.

Em primeiro lugar, RAWLS nega expressamente a possibilidade de uma concepção política de pessoa e de justiça valer-se de fundamentos metafísicos<sup>162</sup>, mesmo que não seja sempre evidente o que marcaria para RAWLS o conteúdo de um argumento ou uma premissa com fundamento metafísico (“[T]here is no accepted understanding of what a metaphysical doctrine is.”)<sup>163</sup>. De qualquer modo, é possível afirmar que um dos motivos que leva RAWLS a rejeitar tal fundamento metafísico finca-se no seu denominado “*fato do pluralismo razoável*”<sup>164</sup>, o qual assume como um dado empírico inquestionável (e, portanto, fora do seu processo mental de construção do que é politicamente justificável e aceitável) a necessidade de vermos a realidade política como sendo formada por uma diversidade de doutrinas compreensivas razoáveis sobre religião, filosofia e moral e que, somente dentro desse ambiente plural, poderão ser objeto do seu “*consenso sobreposto*”. Para RAWLS, uma doutrina compreensiva deve ser compreendida nos seguintes termos:

“ *It is a comprehensive doctrine when it includes conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole.* ”<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 29.

<sup>163</sup> Mesmo que repudie tal espécie de fundamento como ponto de partida, **Rawls não chega a expor com clareza e precisão qual seria o conteúdo específico de uma doutrina dotada de pretensões metafísicas**. Para ilustrar tal postura dúbia, basta analisar-se a nebulosa nota de roda-pé da fl. 29 (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press) em que Rawls tenta superar a bem colocada crítica de Paul Hoffmann (afirmando que a só-asserção da necessidade de se sublimar todo conteúdo metafísico na definição de pessoa e de justiça já exige, como pressuposto, uma tese de estilo metafísica que seja bem sucedida em demonstrar tal desnecessidade)

<sup>164</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 36.

<sup>165</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 13 – grifou-se.

Assim, o espaço próprio para considerações metafísicas não é o ambiente público e político, no qual tais proposições sobre o mundo e sobre o ser humano pudessem ser compartilhadas por todos como evidentes e verdadeiras, mas, na verdade, o seu ambiente próprio será a esfera privada, na qual grupos setoriais da sociedade as apresentarão como meras crenças e que serão vistas como simples opiniões por aqueles que não integram tais comunidades parciais (como, por exemplo, grupos religiosos, sociedades civis, associações etc.). Para RAWLS – que replica a visão da quase totalidade dos pensadores contemporâneos, segundo os quais vivemos em um mundo Pós-metafísico – nenhuma proposição metafísica, por mais simples que seja, pode ser racionalmente justificada perante todos os demais cidadãos e, com isso, jamais possuirão força vinculante na esfera pública da sociedade.

Exatamente por isso, afirma ele que nenhuma doutrina “metafísica” poderia ser adotada como ponto de partida para a legitimação política de princípios de justiça, uma vez que já teria sido comprovado historicamente que nenhuma comunidade política jamais conseguiu aderir a uma única doutrina compreensiva de modo integral, salvo naqueles casos indesejados em que se verificou a sua imposição pela violência ou pela opressão estatal (exemplo disso, seria para RAWLS a unidade da fé católica na Idade Média que teria sido produzida apenas graças à Inquisição – *sic*)<sup>166</sup>.

Além disso, o repúdio a pressupostos metafísicos por RAWLS irá influenciar diretamente a sua concepção de pessoa, a qual, segundo o Autor, é definida em termos estritamente políticos, sem qualquer consideração que se possa qualificar como metafísica (as pujantes críticas apresentadas a essa concepção de pessoa – em especial por Michael SANDEL<sup>167</sup>, segundo o qual há evidentes traços metafísicos tanto na construção da posição original, quanto na caracterização das pessoas que irão deliberar nessa situação inicial de escolha – são sumariamente descartadas por RAWLS com a afirmação de falha na compreensão do seu artifício de representação<sup>168</sup>). Ocorre que, ao defender um completo desapego à metafísica, RAWLS acaba contradizendo as suas próprias intenções metodológicas. Isso porque almeja ele expressamente utilizar-se de elementos do pensamento kantiano na organização da sua teoria da justiça, desprezando, porém, o fato de que

---

<sup>166</sup> Rawls denomina essa suposta tendência histórica de “Fato da Opressão” (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 37).

<sup>167</sup> SANDEL, Michael, *Liberalism and The Limits of Justice*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2ª edição, 1998.

<sup>168</sup> “[W]e simulate being in the original position, our reasoning no more commits us to a particular metaphysical doctrine about the nature of the self...” (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 27).

KANT, certamente, desenvolveu sua ética e sua política levando em consideração inúmeros elementos metafísicos<sup>169</sup>.

Também neste tópico Martha NUSSBAUM manifesta adesão integral ao pensamento de RAWLS ao afirmar uma suposta ausência de premissas metafísicas na sua tese das capacidades humanas centrais, o que garantiria uma abertura inicial da estrutura básica na qual organizará a sua teoria da justiça e que será palco das deliberações políticas<sup>170</sup>.

Ocorre que aqui, mais uma vez, há uma radical ruptura com a tradição ética e política de ARISTÓTELES, a qual simplesmente não pode ser bem compreendida sem uma assunção clara e necessária dos seus pressupostos metafísicos. Para NUSSBAUM, são exemplos de conceitos metafísicos que deveriam ser afastados de qualquer concepção política de justiça as noções de alma, teleologia natural e verdades auto-evidentes<sup>171</sup>. Curiosamente, esses três conceitos representam, para ARISTÓTELES, precisamente os conceitos que fundamentam não apenas a sua metafísica, mas também a sua antropologia, a sua ética e a sua política (argumentos que serão desenvolvidos nos tópicos seguintes).

Ora, desprezar tais elementos metafísicos é simplesmente rejeitar em grande medida os esforços de ARISTÓTELES em elaborar uma tradição ética e política que não fosse absolutamente autônoma e desprendida dos demais campos de conhecimento humano, até porque, dentro da tradição aristotélica, o mundo e a realidade representam um todo ordenado que somente se compreende adequadamente quando se identificam as linhas harmônicas que agregam em uma unidade as suas mais variadas partes.

Por exemplo, a participação de considerações metafísicas na ética aristotélica é claramente percebida quando nos deparamos com a compreensão da ação humana como teleologicamente orientada, princípio prático este que já vem evidenciado na primeira proposição contida em “*Ética a Nicômacos*” (“*Every art and every enquiry, and similarly every action and*

---

<sup>169</sup> “According to Kant, categorical imperatives can be justified only by pure practical reason and are therefore metaphysical in nature. Rawls, by contrast, wishes to dispense with all ‘dubious’ metaphysics... To this end, he abandons transcendental idealism, with the assumption of an intelligible world and a noumenal subject, and offers instead a procedural interpretation of concepts of autonomy and the categorical imperative.” (HÖFFE, Otfried. *Categorical principles of Law*. Estados Unidos da América: Penn State Press, 2002, p. 224)

<sup>170</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 6.

<sup>171</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 182.

*choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that which all things aim.*"<sup>172</sup>).

O mesmo ocorre, no campo ético, com noção de bem humano objetivo (*agathon*). O conceito de bem, somente quando combinado com os conceitos estritamente metafísicos de *potência e ato*<sup>173</sup> e de *perfeição e corrupção*, permite seja adequadamente compreendido o sentido almejado por ARISTÓTELES ao justificar a correta ação humana como guiada na busca pelo bem completo e auto-suficiente, ou seja, pela "*felicidade*"<sup>174</sup> ou pelo perfeito florescimento humano (*eudaimonia*<sup>175</sup>).

O mesmo substrato metafísico encontra-se presente na fundamentação da "*Política*" de ARISTÓTELES<sup>176</sup>. Segundo MILLER Jr., a "*Política*" de ARISTÓTELES escora-se em quatro princípios práticos que gozam, em maior ou menor medida, de fundamentos metafísicos<sup>177</sup>. São eles: **(a)** *o princípio da teleologia* (os seres humanos, enquanto substâncias, possuem uma natureza e uma função, as quais indicarão os fins naturais a serem por eles almejados); **(b)** *o princípio da perfeição* (o bem humano dotado de maior autoridade é aquele que permite o pleno aperfeiçoamento humano); **(c)** *o princípio da comunidade* (a comunidade política (*polis*) dotada de plena autoridade é aquela que se organiza para alcançar a vida plena, o bem comum e a auto-suficiência, já que atingir tais objetivos – perfeição e auto-suficiência – é realizar a natureza própria de determinada coisa); e **(d)** *o princípio do governante* (o bem da comunidade política é a sua boa ordenação. O conceito metafísico de ordem (*taxis*<sup>178</sup>) pressupõe que dimensão orgânica da

---

<sup>172</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1729.

<sup>173</sup> Sobre as implicações metafísicas da ética aristotélica, vide, em especial, PERINE, Marcelo. *Ato e potência – Implicações éticas de uma doutrina metafísica*, In *Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, p. 53 e ss.: "[T]oda decisão racional impõe necessariamente uma passagem da potência para o ato. É nesse ponto que a ética se enxerta na metafísica, e esse cruzamento é decisivo para a compreensão da antropologia de Aristóteles, porque é na sua metafísica que se encontra a chave da sua antropologia."

<sup>174</sup> "...the name *eudaimonia* is badly but inevitably translated by *happiness*, badly because it includes both the notion of *behaving well* and the notion of *faring well*. Aristotle's use of this word reflects the strong Greek sense that *virtue and happiness, in the sense of prosperity, cannot be entirely divorced*." (MACINTYRE, Alasdair. *A Short History in Ethics – A History of Moral Philosophy from Homeric Age to the Twentieth Century*. Reino Unido: Routledge, 1991).

<sup>175</sup> "*Happiness, then, is something complete and self-sufficient, and is the end of action*." (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1735).

<sup>176</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1729.

<sup>177</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 17/19.

<sup>178</sup> *Metaphysics*, XII, 10, 1075a11-25 (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1699).

comunidade política, a qual somente funcionará à perfeição se os governados atribuírem força autoritativa ao governante). Como se vê, do mesmo modo como ocorre na ética, a política aristotélica não pode ser bem compreendida senão por meio de uma clara explicitação dos seus fundamentos metafísicos.

Interessante, ainda, destacar a observação de HÖFFE ao ressaltar que os princípios práticos primeiros e evidentes devem ser compreendidos como objeto próprio de especulação da ciência primeira, mesmo que, por motivos não conhecidos, não tenham sido eles explicitamente analisados e sistematizados na “*Metafísica*” de ARISTÓTELES:

*“Where ethics is concerned, matters are different again. Surprisingly, the two fundamental practical concepts, namely goal (telos) and good (agathon), are absent in the program of a threefold fundamental philosophy [Teoria dos axiomas; Ontologia; e Teologia natural]. Given its self-imposed task of investigating all fundamental principles, fundamental philosophy ought to deal with both the sphere of theory and that of the practical... in fact the Metaphysics leaves aside the fundamental concepts of the practical, with the exception of a few remarks.”*<sup>179</sup>

Não obstante a ausência de um sistema explícito na obra de filosofia primeira de ARISTÓTELES acerca dos princípios práticos evidentes, impõe-se reconhecer que sem tais considerações metafísicas, o adequado agir do ser humano direcionado a determinados bens objetivos indispensáveis para a sua plena realização transforma-se em algo totalmente lacunoso ou até incompreensível.

Exatamente por isso, estranha gravemente a rejeição de NUSSBUAM aos fundamentos metafísicos da ética aristotélica, especialmente considerando que sua tese das capacidades humanas centrais trilha precisamente a idéia de uma teleologia mínima para o ser humano que pressupõe capacidades potenciais que poderão ser atualizadas por meio de uma educação moral específica (tudo isto se escorando sem dúvida em fundamentos metafísicos). O mesmo ocorre com relação ao seu conceito de vida humana digna, a qual só adquire sentido relevante quando se assume como

---

<sup>179</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 99. Concordamos integralmente com a defesa de HÖFFE de que há espaço no projeto metafísico para a identificação de conceito básicos e princípios que fundamentam o raciocínio prático, mas divergimos seriamente da sua conclusão posterior – contraditória em nossa visão – no sentido de que não existe qualquer participação de premissas metafísicas na ética de ARISTÓTELES: “*Aristotle develops his ethics as a matter of course practically without metaphysical premisses.*” (Op. cit., p. 130/1) Ora, o vocabulário ético de ARISTÓTELES, obviamente, pressupõe o seu vocabulário metafísico.

verdadeira uma concepção material de vida humana merecedora de ser perseguida. Aliás, não se pode esquecer que a “*profunda intuição moral*”<sup>180</sup> pressuposta por NUSSBAUM para a estruturação de sua lista de capacidades humanas não escapa de alguma espécie de reflexão metafísica, que possuindo este *status* não poderia ser mascarada por outro denominador. Há, pois, na tese de NUSSBAUM um claro velamento acerca das suas verdadeiras opções teóricas, por meio da qual entende por bem mascarar a presença das considerações metafísicas da sua tese, o que, no final das contas, não permite a correta identificação do fundamento das suas capacidades humanas centrais. Relativamente a tal postura, cabe o alerta de MACINTYRE:

*“For in philosophy it is only by being open to objections posed by our critics and antagonists that we are able to avoid becoming the victims of our own prejudices. Yet it is not always possible to find such common ground and sometimes this is a consequence of the fact that no one engages in Philosophy without being influenced by their extraphilosophical allegiances, religious, moral, political, and otherwise. What is important here is twofold: first, not to disguise such allegiances as philosophical conclusions and, secondly, to make their influence on one’s philosophical work explicit.”*<sup>181</sup>

Por fim, causa estranhamento a opção de NUSSBAUM pelo repúdio rawlsiano a qualquer proposição metafísica que intente ser introduzida no espaço público e político, especialmente considerando o conteúdo específico da sua tese das capacidades humanas centrais, a qual apresenta, de início, valores humanos objetivos e uma concepção material de vida humana digna. Ocorre que, conforme antes analisado, tais características, quando presentes em uma determinada teoria ética ou política, enquadram-se perfeitamente, na visão do próprio RAWLS, no conceito de doutrina compreensiva<sup>182</sup>.

Com isso, ao reconhecer e afirmar a existência de bens humanos prévios e externos ao procedimento hipotético projetado pelo Professor de Harvard, a tese das capacidades centrais de NUSSBAUM jamais estaria apta a adentrar na esfera pública para fins de deliberação política. Isso porque, enquanto doutrina compreensiva, tais considerações ficariam adstritas ao campo das opções

---

<sup>180</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 83.

<sup>181</sup> MACINTYRE, Alasdair, *The Tasks of Philosophy – Selected Essays, Volume I*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2006, p. xii.

<sup>182</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 13 – grifou-se.

individuais e privadas, as quais devem ser livremente escolhidas por cada cidadão, já que possuidor do poder moral de escolher uma concepção de bem<sup>183</sup>.

Com efeito, é interessante notar que a tese de NUSSBAUM conteria, para RAWLS, claros elementos “*metafísicos*” acerca do valor da vida humana e de bens objetivos que guiam a nossa ação, razão pela qual, enquanto uma doutrina compreensiva, não chegaria a ser, efetivamente, objeto do seu consenso sobreposto nem poderia fundamentar os princípios de justiça escolhidos na posição original.

---

<sup>183</sup> “*The capacity for a conception of the good is the capacity to form, to revise and to rationally to pursue a conception of one’s rational advantage or good. (...) Such a conception must not be understood narrowly but rather as including a conception of what is valuable in human life. Thus, a conception of the good normally consists of a more or less determinate scheme of final ends, that is, ends we want to realize for their own sake, as well as attachments to other persons and loyalties to various groups and associations.*” (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 19).

### 2.3. Natureza dos primeiros princípios do raciocínio prático:

Outro contraste relevante que se identifica entre ARISTÓTELES e RAWLS diz respeito ao *status* – verdadeiro ou meramente hipotético – que cada autor atribui aos pressupostos iniciais do raciocínio prático que serão utilizados na defesa e na justificação do restante dos seus conceitos e de seus esquemas explicativos.

Em todos os textos relevantes da obra rawlsiana a explicitação do seu conceito de justiça enquanto equidade (*justice as fairness*), bem como a organização do seu procedimento de justiça partem de uma proposição primeira que é explicitamente afirmada como hipotética<sup>184</sup>. Esse “princípio primeiro do raciocínio prático” adotado por RAWLS é identificado como sendo o seu artifício de representação (*device of representation*) denominado de “posição original”. A estrutura do raciocínio prático proposto por RAWLS é, pois, pensada e organizada a partir de uma situação de acordo hipotética e não-histórica, de modo a “adequadamente equilibrar as contingências dentro do sistema”<sup>185</sup>, já que os acordos reais são sempre influenciados pelos disparates sociais e as contingências naturais das pessoas. Segundo RAWLS, a posição original é hipotética porque é organizada com base precisamente naqueles elementos estruturais que os partícipes “poderiam ou deveriam” concordar em situação inicial de escolha (e não por aqueles tópicos que eles, de fato, já acordaram); ela é não-histórica porque não se pressupõe que o acordo tenha se materializado no passado nem que venha a, concretamente, ocorrer em algum momento do futuro<sup>186</sup>.

Qualificamos a posição original como princípio primeiro do raciocínio prático desenvolvido por RAWLS, pois tal conceito apresenta-se como premissa primária e antecedente a toda justificação rawlsiana que seguirá, ou seja, não há, dentro do seu esquema explicativo, conceito abstrato que seja prévio ou anterior à organização da posição original, sendo ela ponto inaugural para a derivação e justificação do restante de sua tese procedimental. É precisamente a partir da posição original que se poderá, analiticamente, constituir e avaliar o sentido dos demais conceitos

---

<sup>184</sup> *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, pp. 11, 19, 104, 145; *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 24; e *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 17.

<sup>185</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 271/2.

<sup>186</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 16/7.



derivados do puro procedimento rawlsiano (como o de “véu da ignorância”, do “equilíbrio reflexivo” e do “consenso sobreposto”, por exemplo). Também é verdade que somente por meio da posição original que se torna possível compreender e executar o puro procedimento de justiça organizado por RAWLS, já que o sucesso de tal empreendimento teórico irá depender precisamente do modo como tal hipótese inicial é organizada pelo Autor (o resultado final justo depende do modo como a posição original é conceituada e organizada). Além disso, o artifício da posição original pode ser visto como o princípio de um raciocínio prático que fundamentará a deliberação individual, nos casos em que alguém deseja executar uma ação justa em particular (“*eu devo identificar os princípios de justiça que fundamentam minha ação como se tivessem tais princípios sido escolhidos racionalmente na posição original*”) e também será o princípio do raciocínio prático que fundamentará as deliberações coletivas que visam a projetar as opções políticas “razoáveis” que organizarão a “*sociedade bem-ordenada*”.

Temos, pois, em RAWLS a adoção de primeiro princípio do raciocínio prático que se afirmam abertamente como hipotético, ou seja, é suscitado como mera hipótese que não possui, em si, nenhuma qualidade veritativa necessária, mas apenas se apresenta aos demais como uma possibilidade que viabilizaria acordos “razoáveis” (conceito ainda indeterminado a ser enfrentado no tópico seguinte) entre sujeitos livre e iguais.

Para RAWLS, é possível de uma proposição hipotética extrairmos conclusões “razoáveis” (sendo que, para ele, indubitavelmente a proposta “mais razoável” é aquela que se obtém por meio do seu puro procedimento) e a partir desses acordos razoáveis poderão, por sua vez, os indivíduos produzirem enunciados e juízos morais verdadeiros. Essa conclusão é defendida por RAWLS do seguinte modo:

*“[I]t seems better to say that in constructivism first principles are reasonable (or unreasonable) than that they are true (or false) – better still, that they are most reasonable for those who conceive of their person as it is represented in the procedure of construction. (...) This usage **does not imply that there are no natural uses for the notion of truth in moral reasoning**. To the contrary, for example, particular judgments and secondary norms may be considered true when they follow form, or are sound applications of, reasonable first principles. These first principles may be said true in the sense*

*that they would be agreed to if the parties in the original position were provided with all the relevant true general beliefs.*"<sup>187</sup> (grifou-se)

Percebe-se, desse excerto, que para RAWLS é possível do hipotético inferir-se o “razoável” e do “razoável” inferir-se o verdadeiro, algo que, sem dúvida alguma chama atenção, já que, *a priori*, não há como se justificar a dedução imediata e direta de conclusões verdadeiras que tenham partido de proposições meramente hipotéticas, sem que nenhuma premissa com status veritativo incontestável tenha sido introduzida no percurso desse raciocínio<sup>188</sup>. E mais, para RAWLS somente seria possível falar-se em primeiros princípios verdadeiros se, dentro da sua ficção hipotética, todos os participantes tivessem acesso ao conjunto completo das crenças verdadeiras, idéia essa, porém, que não seria compatível com a estruturação da sua posição original.

Nesses termos, a hipótese da posição original, para RAWLS, persiste como válida e razoável, mesmo que os seus traços básicos não sejam qualificados como verdadeiros e não sejam identificados com qualquer dimensão existente da realidade. Neste ponto, chega RAWLS a afirmar que nenhuma situação concreta do mundo necessitará sequer se assemelhar com a estrutura da posição original:

*“Nothing resembling it need ever take place, although we can by deliberately following the constraints it expresses simulate the reflection of the parties. (...) So while the conception of the original position is part of the theory of conduct, it does not follow at all that there are actual situations that resemble it.”*<sup>189</sup> (grifou-se)

Percebe-se, pois, que a posição original, ao se qualificar como puramente hipotética, não necessitará representar qualquer dimensão existente da realidade, mas apenas precisará ser conceituada em termos que todos possam aceitar e isso se dá, não por força da sua compatibilidade com o mundo em que vivemos ou por adequar-se a elementos essenciais da conduta humana, mas apenas em razão dos seus traços estruturais que consideraremos, na visão otimista de RAWLS, como razoáveis<sup>190</sup> (a justificação de um princípio ou opção política como razoável e a participação

---

<sup>187</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, p. 345.

<sup>188</sup> A participação do conceito de verdade na Teoria de RAWLS será analisada no tópico seguinte.

<sup>189</sup> *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 104.

<sup>190</sup> *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 19.

de uma concepção de verdade na ética e na política são considerações a serem tratadas no próximo tópico).

Uma séria objeção que, em regra, se apresenta à natureza abertamente hipotética do princípio primeiro do raciocínio prático de RAWLS é o fato de, sendo mera hipótese, não há nessa proposição qualquer força cogente que pudesse ser apresentada como algo a ser necessariamente compartilhado por todos<sup>191</sup>. Com isso, sendo a hipótese de aceitação meramente facultativa e esporádica, não haveria como se fundar legitimidade política com base em ponto de partida tão precário. Além disso, em termos teóricos, tal proposição hipotética não estaria dotada de qualquer elemento vinculante que traçasse uma base objetiva para o convencimento daqueles que não compartilham do liberalismo rawlsiano, já que a premissa inicial do raciocínio rawlsiano – e, por conseqüência, todo o restante de sua tese – poderia ser rechaçada por um interlocutor com a simples afirmação de que “*não desejo aceitar tal hipótese inicial do raciocínio rawlsiano*”, em relação ao que não possuiria RAWLS nenhum contra-argumento cogente e vinculante que pudesse ser ofertado para fins de convencimento. No entanto, RAWLS pretende replicar tal pujante objeção com a seguinte resposta:

*“[T]he original position is to be seen as a device of representation and hence any agreement reached by the parties must be regarded as both hypothetical and nonhistorical. But if so, since hypothetical agreements cannot bind, what is the significance of the original position? The answer is implicit in what has already been said: it is given by the role of the various features of the original position as a device of representation.”*<sup>192</sup> (grifou-se)

Verifica-se, pois, que RAWLS defende o status hipotético de sua premissa inicial apenas com base na suposta possibilidade de haver um acordo relativamente aos traços estruturais da posição original por todos os cidadãos, enquanto livres e iguais. No entanto, por meio dessa afirmação pragmática – a hipótese é útil, pois, em razão dela, há possibilidade de se produzir acordo – ainda não se pode atribuir nenhuma força cogente ou vinculante a uma proposição hipotética. A defesa de RAWLS não diz nada acerca do status epistemológico de uma proposição hipotética que possa levar a sua aceitação teórica de modo necessário pelos seus opositores. Sua justificação, na

---

<sup>191</sup> DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Estados Unidos da América: Harvard University press, 1978, pp. 150 e ss.

<sup>192</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996. 24.

verdade, é fundada nas conseqüências políticas que são desejadas pelo próprio Autor, havendo, nesse modo de argumentar, uma possível circularidade (pretender organizar um procedimento de justiça que viabilize um consenso amplo a partir de uma situação inicial de escolha, sendo que essa situação inicial de escolha é conceitualmente justificada, de início, como sendo precisamente aquela hipótese que permitirá ser acordada por todos).

Com isso, a defesa da sua premissa hipotética somente consegue justificar-se dentro do próprio sistema, mas não explica porque essa hipótese consegue fundamentar teoricamente uma teoria da justiça ou por que essa teoria da justiça não pode ser, já de início, simplesmente descartada por aqueles que não desejam compartilhar dessa proposição meramente hipotética.

Por outro lado, RAWLS rejeitará qualquer premissa inicial de um raciocínio prático que se afirme como universalmente verdadeira, ao argumento de que tal proposição tida como verdadeira jamais poderia ser aceita por todos os membros da sociedade, a não ser por violência ou imposição estatal, de modo que, por meio de um primeiro princípio verdadeiro, jamais se poderia alcançar consenso e legitimação política. Além disso, um princípio primeiro “verdadeiro” (metafísico, religioso ou moral) seria necessariamente impositivo e heterônomo, o que negaria a autonomia dos cidadãos. Seria, portanto, apenas por meio de uma premissa inicial hipotética que se teria um ponto de partida teórico não-impositivo aos demais – algo absolutamente necessária para se fundamentar uma sociedade democrática na visão de RAWLS –, de modo que somente por força de uma hipótese inicial é que o raciocínio prático poderia ser compreendido como consagrador da autonomia, liberdade e igualdade dos agentes racionais. Aliás, seria essa dimensão não-impositiva da proposição inicial hipotética que permitiria fundamentar-se o puro procedimento de justiça a partir da imparcialidade.

A tradição aristotélica, por outro lado, não verá dificuldades em afirmar a existência de primeiros princípios do raciocínio prático que são necessariamente verdadeiros. Isso porque, para o Estagirita, todo o conhecimento (teórico, prático e produtivo) necessitará, em alguma medida de maior ou menor intensidade, iniciar por princípios primeiros que representarão o ponto de partida para a demonstração, no caso do conhecimento teórico, e para a deliberação, no caso do

conhecimento prático. Se assim não for, restará frustrado com um todo o conhecimento científico, havendo apenas a possibilidade de se conhecer por acidente<sup>193</sup>.

De acordo com a tradição aristotélica, tais princípios primeiros são primeiros, imediatos e indemonstráveis já que são os mais próximos da apreensão intelectual e são eles que principiam a demonstração, o que não admite, lógica e conceitualmente, a presença de outra premissa que pudesse possuir antecedência a essa premissa primária, de modo a demonstrá-la (se existisse premissa anterior, seria essa qualificada como primeiro princípio, o que, por sua vez, poderia permitir a busca por outra premissa ainda anterior. Tal percurso em busca de justificação dos primeiros princípios, porém, acarretaria uma regressão estéril ao infinito)<sup>194</sup>. Relativamente ao conhecimento teórico, são as palavras de ARISTÓTELES:

*“Que se parta de premissas primeiras indemonstráveis, por que de outro modo não se conhecerá cientificamente, em não se tendo demonstração delas; pois conhecer cientificamente, não por acidente, as coisas de que há demonstração é ter a demonstração ... Partir de premissas primeiras é partir de princípios apropriados ... Um princípio de demonstração é uma proposição imediata ..., imediata é aquela a que não há outra anterior.”*<sup>195</sup>

Percebe-se, pois, que a existência de primeiros princípios que são indemonstráveis, imediatos e antecedentes a qualquer demonstração representam, para ARISTÓTELES, a própria possibilidade de um raciocínio que possa gerar conhecimento<sup>196</sup>. Tais premissas primárias

---

<sup>193</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachean Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1799.

<sup>194</sup> *“But the first principles of demonstration are indemonstrable, otherwise we would proceed to infinity.”* (AQUINO. Tomás de. *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Estados Unidos da América: Dumb Ox Books, 1993, p. 373. Vide, ainda, PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, pp. 125 e ss.

<sup>195</sup> *Segundos Analíticos, I, 2, 71b26-72<sup>a</sup>8, Apud PEREIRA, Oswaldo Porchat. Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, pp. 125 e ss.

<sup>196</sup> Vide a bem colocada justificação dos primeiros princípios apresentada por RÜPPEL: *“Todo o nosso conhecimento precisa de ser reduzido (‘resolvido’) a noções mais simples e fáceis e mais gerais. (...) Mas, se toda a inteligência se faz por redução a noções mais simples e gerais, essa redução tem os seus limites. Não pode haver regressão ao infinito. Deve haver primeiros conceitos e primeiras proposições que não precisam ser reduzidas a outros mas são entendidos por si mesmos: per se nota. Estes ... são então o último termo da redução ou da ‘resolutio in prima principia’. Noutra perspectiva, são os começos de todo o nosso saber, porque são os pressupostos para podermos subordinar-lhes novos conhecimentos adquiridos pela abstração e pelo ensino.”* (RÜPPEL, Ernesto. *A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino*. Portugal: Livraria Cruz, 1974).

necessitarão, desse modo, também se afirmarem como verdadeiras<sup>197</sup> – e não meramente hipotéticas<sup>198</sup> –, pois serão elas que fixarão, em última instância, o critério de veracidade de todas as demais proposição a serem demonstradas, posteriormente, a partir delas. Nesse sentido, ensina ARISTÓTELES: “É preciso, portanto, que elas [premissas] sejam verdadeiras, porque não é possível conhecer o não-ser, por exemplo, que a diagonal é comensurável.”<sup>199</sup>

De qualquer modo, cabe questionar se a necessidade de princípios primeiros no campo teórico permite concluir por tal necessidade também no campo do raciocínio prático, mormente considerando tratar-se este último de espaço cognitivo que envolve a deliberação sobre coisas particulares, contingentes e variáveis. Mesmo que haja diferenças centrais entre o raciocínio teórico e o raciocínio prático, em especial a estrutura silogística e demonstrativa do primeiro e a estrutura dialética e deliberativa do segundo<sup>200</sup>, não se pode negar a existência de princípios primeiros, para ARISTÓTELES, também no campo do raciocínio prático, os quais, porém, deverão ser compreendidos em um sentido analógico relativamente aos primeiros princípios da esfera especulativa.

Isso porque, em primeiro lugar, o conhecimento para ARISTÓTELES, não obstante possua regiões e campos específicos de aplicação, é dotado de uma unidade inegável<sup>201</sup>. A existência de tal unidade pressupõe que haja algo de comum entre todas as espécies de raciocínio que estarão autorizados a produzir conhecimento. Entre tais pressupostos encontra-se a necessidade

---

<sup>197</sup> “[O] que cientificamente se conhece e demonstra conhece-se e demonstra-se a partir de premissas verdadeiras que exprimem a causalidade real da conclusão obtida e que são anteriores e mais conhecidas em sentido absoluto, segundo a natureza e a essência.” (PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, pp. 125).

<sup>198</sup> ARISTÓTELES obviamente reconhece a existência e a participação de proposições hipotética na formação do conhecimento. Essas, porém, não poderiam fundamentar os primeiros princípios e não seriam propriamente ciência. Representariam, em verdade, apenas uma etapa “*propedêutica para a verdadeira ciência*”. (PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 131)

<sup>199</sup> Segundos Analíticos, I, 2, 71b25-6, *Apud* PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, p.83.

<sup>200</sup> Vide PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000; e BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Editora Loyola, 2ª edição, 2002.

<sup>201</sup> Em defesa da unidade da razão teórica e da razão prática na tradição aristotélica: “*Tal unidade representa um dos momentos cruciais da ética realista clássica. Com efeito, ‘a bem entrelaçada cadeia pela qual o bem une-se ao real compõe-se destas peças: realidade objetiva, razão teórica, razão prática e atuação moral’* [citando Pieper in “*Die Wirklichkeit und das Gute*” – na ed. espanhola, a primeira parte de “*El Descubrimiento de la Realidad*”, Madrid, 1974, pág. 48]. *É o que assevera Tomás de Aquino: a própria razão teórica, ao alargar-se, per extensionem, se faz razão prática. Ao ampliar-se o conhecer ao querer e ao agir, a razão teórica torna-se prática, o que significa que ambas não são duas faculdades da alma distintas uma da outra nem dois modos opostos e independentes de uma única faculdade básica.*” (KELLER, Mauro de Medeiros. Notas para a compreensão do conceito de *sindérese* no pensamento aristotélico-tomista e suas principais implicações práticas.

Fonte: <http://www.hottopos.com/mirand11/mauro.htm>, acesso em 08/02/2008)

(indemonstrável) de princípios primeiros verdadeiros que se apresentem como o ponto inaugural do raciocínio a ser promovido e que sirvam como o critério final para a aferição de verdade e validade de todas as demais proposições, bem como do restante do sistema de conhecimento (teórico, prático e técnico). A necessidade unívoca de premissas iniciais verdadeiras em todos os campos de conhecimento é bem resumida por PEREIRA:

*“Sob esse prisma, é-nos lícito, pois, dizer que estudar o que são arte ciência, prudência, sabedoria, inteligência, é estudar as virtudes ‘por meio das quais a alma humana, afirmando ou negando, está na verdade. Ciência é a disposição ou o estado por que a alma humana possui a verdade, sob forma demonstrativa.”*<sup>202</sup>

Não é por outro motivo que encontramos no Livro VI da *Ética a Nicômacos* uma profunda análise sobre o conhecimento teórico, prático e produtivo, o qual assume extraordinária importância na correta visualização da epistemologia aristotélica que irá refletir-se na sua explanação ética e política. Assim, do mesmo modo como o conhecimento científico não tem outro objetivo que não seja o de alcançar a verdade, como um fim em si mesmo, também o conhecimento prático para ARISTÓTELES almeja identificar e fundamentar uma ação que possa se justificar como verdadeira (o conceito de verdade prática e o de silogismo prático será analisado no tópico seguinte). Por isso, em ARISTÓTELES, a correta decisão (*prohairesis*) e a deliberação (*boule*) que se exige para a execução de uma boa ação necessitarão sempre da participação de um juízo verdadeiro:

*“The origin of action ... is choice, and that choice is desire and reasoning with a view to an end. This is why choice cannot exist either without thought and intellect or without a moral state; for good action and its opposite cannot exist without a combination of intellect and character. (...) Hence choice is either desiderative thought or intellectual desire, and such an origin of action is a man. (...) **The function of both intellectual parts, then, is truth.** Therefore the states that are most strictly those in respect of which each of these parts will reach truth are the excellences of the two parts.”*<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000, p.89.

<sup>203</sup> “It is because the objects of mathematics exist by abstraction, while the **first principles of these other subjects** [objetos do raciocínio prático] **come from experience**, and because young men have no conviction about the latter but merely use the proper language.” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachean Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1803).

Esse paralelo entre princípios primeiros de ordem teórica e de ordem prática veio a ser melhor explicitado pela escolástica aristotélica, em especial Tomás de AQUINO, quando da sua exposição acerca dos preceitos da lei natural:

“[L]os principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demonstracion em el orden especulativo, pues unos y otros on evidentes por sí mismos”.<sup>204</sup>

Assim, em havendo uma instância relevante da verdade no raciocínio prático, a sua estruturação também deverá se fundar em princípios primeiros evidentes e verdadeiros, que fixarão um critério último para se atribuir veracidade e validade à correta decisão (*prohairesis*) e à deliberação (*boulê*) por meio da qual será desenvolvido o raciocínio prático<sup>205</sup>. Aliás, do mesmo modo em que há, para ARISTÓTELES, uma virtude intelectual específica que visa à apreensão dos primeiros princípios do raciocínio teórico – denominada de inteligência (*nous*)<sup>206</sup> – também encontramos a virtude intelectual, qualificada como uma capacidade espiritual inata, espontânea e imediata para a apreensão dos primeiros princípios do raciocínio prático, e denominada de intelecto prático (*nous praktikós*<sup>207</sup> e, mais tarde, na escolástica medieval, *synderesis*<sup>208</sup>). Relativamente a

---

<sup>204</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa Teológica. I – II. Cuestión 94. De la Ley Natural*. Espanha: Mare Nostrum Comunicanión, 2000, pp. 23/4. O mesmo é afirmado pelo Aquinate nos Comentários a Ética a Nicômacos: “[T]he principles of practicable things are the ends for the sake of which practicable are done; these are in practicable matters like principles in demonstrations...”. (AQUINO. Tomás de. *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Estados Unidos da América: Dumb Ox Books, 1993, p. 371)

<sup>205</sup> “...excellence in deliberation will be correctness with regard to what conduces to the end of which **practical wisdom is the true apprehension**.” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachean Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1803).

<sup>206</sup> A virtude intelectual da “inteligência” ou o “intelecto” (*nous; intellectus*) é analisada em detalhes por ARISTÓTELES no Livro VI, tópico 5, do Ética a Nicômacos. Em comentários a essa obra, Tomás de Aquino aprofunda tais noções, classificando os princípios primeiros em duas espécies: **princípios primeiros de demonstração e princípios primeiros do ser**. Enquanto a primeira espécie seria atribuiria princípios à ciência (*epistêmê*) e almejaría coisas universais e necessárias, a segunda seria objeto da sabedoria em sentido pleno (*sophia*), já que indicaria o hábito mais refinado de todos os campos de conhecimento relacionado com a captação da essência das coisas. (AQUINO. Tomás de. *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Estados Unidos da América: Dumb Ox Books, 1993, p. 373/5)

<sup>207</sup> *De Anima, III, 10, 433a14, Apud VIGO, Alejandro G. Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 113.

<sup>208</sup> “Portanto, se queremos que haja alguma retidão no domínio do agir humano, deve haver necessariamente algum princípio permanente que seja de uma retidão inabalável, em relação ao qual todas as ações humanas possam ser examinadas de tal modo que este princípio permanente resista a todo mal e afirme todo bem. **Tal é a sindérese, que tem por ofício protestar contra o mal e incitar ao bem** [remurmurare malo et inclinare ad bonum]” (Questão 16 de *Quaestiones disputatae de veritate – Truth*. Estados Unidos da América: Hackett publishing Company, Inc., Volumes I-III, 1994 – Tradução contida em KELLER, Mauro de Medeiros. Notas para a compreensão do conceito de sindérese no pensamento aristotélico-tomista e suas principais implicações práticas. Fonte:



ambos os campos de raciocínio, a forma de apreensão dos primeiros princípios é semelhante, qual seja, a forma indutiva (*epagoge*) de atingimento de verdades evidentes que permitirão o desenvolvimento de raciocínios posteriores e derivados<sup>209</sup>.

No entanto, no caso do raciocínio prático, diferentemente do que ocorre no raciocínio teórico, os princípios primeiros da ação humana são apreendidos primordialmente pela experiência, razão pela qual, segundo ARISTÓTELES, não estariam os jovens ainda preparados para a deliberação, mesmo que já habilitados para a matemática<sup>210</sup>. Importantíssimo ressaltar, porém, que os primeiros princípios não são o objeto próprio do raciocínio prático, o qual visa, como já ressaltado, à ação (contingente e variável)<sup>211</sup>, o que, porém, não significa concluir que inexistem quaisquer princípios primeiros que fundamentem, em instância primária e antecedente, o raciocínio prático, até porque, se isso fosse verdade, o raciocínio prático não poderia ser qualificado como conhecimento nos próprios termos aristotélicos.

Com efeito, no campo prático, mesmo que não haja perfeita demonstração silogística, a deliberação que se exigirá para o correto agir pressupõe a existência de primeiros princípios verdadeiros que fundamentarão e fixarão os limites da atividade dialética, os quais, por sua vez, não se submeterão, eles próprios, a uma livre deliberação. Por essa razão, afirma ARISTÓTELES que a atividade deliberativa tem como objeto central, não diretamente os fins, mas essencialmente os meios. Isso porque os fins da ação representam o objeto próprio de definição ou apreensão – não de livre deliberação –, sendo que esses fins seriam definidos conforme o contexto, a função ou a profissão daquele que está agindo<sup>212</sup>. Nesses termos, para o Estagirita, os fins da ação são tidos

---

<http://www.hottopos.com/mirand11/mauro.htm>, acesso em 08/02/2008). Sobre a criação do conceito de *synderesis* na Idade Média, vide MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, pp. 183 e ss.

<sup>209</sup> “*Synderesis is ... the natural disposition exhibited in our most basic apprehension of those precepts, which we do not comprehend as a result of enquiry IF only because a knowledge of their truth is already presupposed in all practical activity.*” (MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, pp. 184/5).

<sup>210</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1799.

<sup>211</sup> “... *the first principle of what is known cannot be the object of knowledge, of art, or of practical wisdom; for that which can be known can be demonstrated, and art and practical wisdom deal with things that can be otherwise.*” ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1801.

<sup>212</sup> São os exemplos de ARISTÓTELES: o médico deve buscar curar, o orador persuadir e o político criar a boa ordem na comunidade. Os fins, definidos especificamente em cada caso, são pressupostos evidentes do contexto particular em que buscam dirigir a ação, razão pela qual tais fins – mesmo que intermediários dentro de uma cadeia de ações –, uma vez bem compreendida a função do agente dentro daquele contexto particular, não podem ser objeto de deliberação.

como evidentes dentro da estrutura do raciocínio prático, sendo, ainda, correto afirmar que, relativamente aos fins últimos do ser humano, sequer deliberação acerca do seu valor seria viável<sup>213</sup>.

Assim, o princípio primeiro do raciocínio prático em ARISTÓTELES deve ser reconduzido a sua definição da ação humana como sendo sempre teleologicamente ordenada e direcionada a um bem, premissa essa já anunciada na sentença que inaugura o texto de “*Ética a Nicômacos*” (“*Every art and every enquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that which all things aim.*”<sup>214</sup>). O princípio teleológico para ARISTÓTELES, obviamente, não fundamenta apenas a sua Ética, mas justifica também a sua política, como já analisado no tópico anterior<sup>215</sup>, a sua antropologia, ao declarar que a realização da natureza humana corresponde ao atingimento do seu fim, bem como atribui, no campo da física (*physis*), uma causa final ao fundamento ontológico da realidade<sup>216</sup> (todo objeto natural só realiza a sua função quando atinge seu fim). No que diz respeito à ética, porém, o princípio primeiro do raciocínio prático terá seu conteúdo próprio especificado e determinado com base no conceito de bem (*agathon*).

Tal premissa primeira da ética aristotélica pode ser vista como indemonstrável, evidente, anterior a qualquer outra e, por certo, verdadeira. Nesses termos, só se mostra possível a adequada compreensão da ação humana quando captada como sendo teleologicamente direcionada, representando, por isso, o princípio primeiro a partir do qual se torna possível justificar dialeticamente o conteúdo dos fins verdadeiros que deverão ser perseguidos pelos seres humanos. Aliás, é a partir do princípio primeiro teleológico, necessariamente verdadeiro, que se possibilita esclarecer os demais conceitos fundamentais da ética aristotélica, como, por exemplo, o conceito de vida plenamente realizada (*eudaimonia*), representando o fim completo a ser almejado pelo ser humano.

---

<sup>213</sup> Intenso contraste aqui se forma com a visão já exposta de RAWLS, segundo a qual os princípios de justiça somente adquirem relevância política porque podem ser justificados como tendo sido objeto de deliberação e consenso. O mesmo ocorre, em alguma medida, com a sua premissa hipotética da posição original, que é justificada por RAWLS como sendo válida e aceitável pelo fato de poder receber concordância por parte daqueles partícipes da situação inicial de escolha que se compreendem como iguais e livres.

<sup>214</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachean Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1729.

<sup>215</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 17/19.

<sup>216</sup> “*Aristotle thus clearly thinks that **final causes are compatible with natural necessity**, in the sense that **living systems have teleological properties** and also contain material components which are governed by natural necessity*” (MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 339.

Mais uma vez, a questão é melhor desenvolvida pela escolástica medieval. Conforme destacado acima, há uma estreita afinidade na estrutura primária do raciocínio teórico e do raciocínio prático. Mesmo que assim seja, há diferenças na ordenação e no conteúdo dos princípios primeiros de cada esfera do conhecimento, o que é esclarecido à perfeição por AQUINO:

*“Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es ele ente, cuya noción va incluida em todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemonstrable es que ‘no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa’, principio que se funda em las nociones de ente y no-ente y sobre la cual se asientan todos los demás principios... Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por um fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda la noción de bien, y se formula así: ‘el bien es lo que todos apetecen’. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: ‘el bien há hacerse y buscarse; el mal há de evitarse’.”<sup>217</sup> (grifou-se)*

Assim, uma vez combinado com o conceito de bem, o princípio teleológico pode ser definido, em especial a partir da escolástica medieval, de modo mais detalhado ao anunciar que a ação humana tende àquilo que se apresenta como um bem e repudia aquilo que se apresenta como um mal (o que, de modo analógico, reflete-se no raciocínio teórico como atribuindo ao intelecto uma inclinação natural ao ser e ao verdadeiro e um repúdio ao não-ser e ao falso)<sup>218</sup>.

Relativamente a este importante tópico, a posição de NUSSBAUM é ambígua. Isso porque, por um lado, manifesta ela interesse em trilhar o caminho normalmente seguido pelas posturas contratualistas, as quais adotam, em regra, como ponto de partida, a estrutura hipotética de uma situação inicial de escolha que se prestará a eleger princípios (ao estilo da posição original rawlsiana)<sup>219</sup>. Para NUSSBAUM a adoção de uma proposição hipotética de escolha teria a

---

<sup>217</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa Teológica. I – II. Cuestión 94. De la Ley Natural*. Espanha: Mare Nostrum Comunicanió, 2000, p. 24.

<sup>218</sup> Vide LAMAS, Felix Adolfo. *Los Principios y el Derecho Natural – en la Metodología de las Ciencias prácticas*. Buenos Aires: EDUCA, 2002.

<sup>219</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 09.

vantagem de produzir tanto o conteúdo de princípios políticos, bem como representaria o ápice da legitimidade política<sup>220</sup>.

É verdade que NUSSBAUM afirme (uma única vez em seu texto<sup>221</sup>) que a sua tese não se utiliza de uma situação hipotética e inicial de escolha. No entanto, encontram-se inúmeras referências na sua obra em que seu argumento somente consegue ser esclarecido e fundamentado por meio do recurso ou ao “*estado de natureza*” ou à “*posição original*”, o que demonstra que, ao contrário do que afirma, vale-se ela da estrutura argumentativa da situação inicial de escolha<sup>222</sup>. Aliás, tanto é verdade que ela confia suficientemente na situação inicial de escolha da tradição contratualista que chega a sugerir variadas modificações e projetar neste artifício teórico novos elementos que se adéquem a sua tese das capacidades centrais.

Mais adiante em sua exposição, pretende NUSSBAUM (retomando, segundo ela, idéias contidas no Direito Natural de GROTIUS) afirmar a existência de 10 objetivos/capacidades/oportunidades que são básicas e centrais a todos os seres humanos, ou seja, representam finalidades necessárias que deverão ser perseguidas como relevantes por todos os seres humanos e que formarão o seu conceito objetivo de vida digna. Ocorre que tais importantes elementos da tese de NUSSBAUM – conceituados como finalidades necessárias aos seres humanos – curiosamente não encontram a justificação do seu valor intrínseco nem da sua dimensão necessária nas respostas que poderiam ser alcançadas por meio da situação inicial de escolha por ela projetada. Com efeito, serão tais capacidades apresentadas como valorosas a partir de critérios externos, independentes e anteriores ao procedimento hipotético que se pretende estruturar. Isso porque as 10 capacidades centrais que são por ela enumeradas não partem de qualquer espécie de demonstração nem são apresentadas como derivação de qualquer raciocínio prévio, mas são justificadas, segundo NUSSBAUM, tão-somente com base em uma “*idéia intuitiva de dignidade humana*”<sup>223</sup>. Na verdade, será precisamente essa “*idéia intuitiva básica*”<sup>224</sup>, indicadora do

---

<sup>220</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 10.

<sup>221</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 156.

<sup>222</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 158 e 176.

<sup>223</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 70.

<sup>224</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 74.

“funcionamento humano verdadeiro”<sup>225</sup>, que se apresentará como sendo o ponto de partida substancial que permitirá averiguar o sucesso ou o fracasso na execução do seu procedimento hipotético de escolha. Com isso, o resultado final do procedimento somente adquire seu sentido específico após a definição prévia e externa das capacidades centrais que deverão ser consagradas a todos os cidadãos por meio desse mesmo processo. Nesse sentido, afirma NUSSBAUM: “*The capabilities approach goes straight to the content of the outcome, looks at it, and asks whether it seems compatible with a life in accordance with human (or, later, animal) dignity.*”<sup>226</sup>

Assim, caso analisássemos em perspectiva aristotélica o status epistêmico da lista de capacidades centrais defendidas por NUSSBAUM, não seria aberrante identificarmos nestas capacidades a existência de premissas que poderiam ser definidas como sendo especificações do princípio primeiro do raciocínio prático compreendido no sentido aristotélico.

Ora, não poderia NUSSBAUM pretender adotar o ponto de partida hipotético representado pela posição original de RAWLS para, em momento posterior de sua explanação, apresentar premissas “*intuitivas*” que representarão os critérios verdadeiros e anteriores à efetiva justificação dos princípios de justiça que deverão ser eleitos na situação inicial de escolha. Aliás, a tentativa de se mesclar um pressuposto hipotético com princípios que se apresentam como fundados em dimensão verdadeira da realidade representa postura que veio a ser abertamente criticada pelo próprio RAWLS:

*“We cannot have it both ways: we cannot interpret the theory of justice hypothetically when the appropriate occasions of consent cannot be found to explain individual’s duties and obligations, and then insist upon real situations of risk-bearing to throw out principles of justice that we do not want.”*

<sup>227</sup>

A indefinição e ambigüidade no que diz respeito ao tipo de ponto de partida que assume prioridade dentro do seu sistema explicativo – a premissa hipotética ou o princípio primeiro verdadeiro – acaba por obscurecer as pretensões teóricas de NUSSBAUM, além de comprometer

---

<sup>225</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 74.

<sup>226</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 87.

<sup>227</sup> *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, p. 145.

gravemente a sua intenção de combinar, coerentemente, a tradição aristotélica com a rawlsiana dentro de uma única teoria da justiça.

## 2.4. Adoção explícita de uma concepção de verdade

Em termos epistemológicos, uma das rupturas mais radicais que se identifica entre o pensamento de ARISTÓTELES e de RAWLS diz respeito à participação que cada um atribui ao conceito de verdade na atividade desenvolvida por meio do raciocínio prático, bem como o peso que proposições definidas como verdadeiras podem assumir na esfera pública relativamente às questões políticas que deverão ser debatidas pelos cidadãos.

Como veremos, enquanto não há maiores dificuldades para ARISTÓTELES na identificação de um conceito de verdade prática que atribui epistemologicamente sentido objetivo à ação humana, RAWLS irá repudiar, por completo, qualquer tentativa de se introduzirem na esfera política conceitos ou doutrinas que sejam afirmados pelos particulares ou pelo Estado como dotados de veracidade. Em substituição à verdade, RAWLS introduzirá o seu conceito de “Razoável”<sup>228</sup>. Com efeito, qualquer tentativa de combinação das duas tradições filosóficas necessitará superar a grande distância que há entre esses dois conceitos fundamentais.

Assim sendo, vejamos.

### 2.4.1. Considerações gerais sobre teorias da verdade

Tradicionalmente, a filosofia sempre foi compreendida como um empreendimento intelectual – tanto na sua aplicação estritamente teórica, quanto no seu desdobramento prático – que tinha na verdade o seu fim último e o seu critério objetivo para a averiguação do sucesso ou do fracasso daqueles que se dedicassem ao exercício de tal atividade. Hodiernamente, porém, a tentativa de se aplicar o conceito de verdade (em suas duas dimensões<sup>229</sup>) aos questionamentos que

---

<sup>228</sup> *Kantian Constructivism in moral theory, in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, pp. 316 e ss.; *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, pp. 48 e ss.; e *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 6/7.

<sup>229</sup> Como se pretende ilustrar mais adiante, o conceito de verdade pertinente à filosofia prática deve ser compreendido a partir de **duas dimensões distintas**, quais sejam, **uma estritamente teórica** – relacionada ao *status* veritativo das proposições que são ventiladas no percurso teórico desenvolvido pela filosofia prática – e uma **imediatamente prática** – relacionada com a veracidade que é condizente (ao menos na tradição aristotélica) com a retidão de uma ação humana em particular visando à atualização de determinados bens. Nesse sentido, vide lição de FINNIS: “*Now ethics is contemplative; indeed, it is theoretical (...) and speculative (...). That is to say, to engage in ethical enquiry and reflection is to be concerned with truth, with the right answer to one’s question, with knowledge just as such or ‘for its*

alcançam os objetos da filosofia prática – ética, política e direito – representa uma proposta que, em regra, se considera polêmica ou, inclusive, leviana. Isso porque, na época contemporânea, tanto o conceito de verdade (teórica) referente às proposições desenvolvidas na filosofia prática, quanto a noção de verdade prática relacionada com a ação humana concreta são compreendida por muitos como sendo algo altamente disputado.

Afirmar um conceito de verdade (teórica e prática) aplicável a questões éticas e políticas, representaria adotar-se uma postura dogmática qualificada como impositiva e heterônoma aos indivíduos, bem como significaria fixar, de antemão, um critério externo que promoveria um fechamento completo no campo da ação prática, obstaculizando, por conseqüência, a atividade deliberativa e dialógica que marca precisamente esta esfera filosófica. Tais tendências críticas no que diz respeito à verdade teórica das proposições desenvolvidas na filosofia prática e no que diz respeito ao conceito de verdade prática são normalmente associadas com aqueles que entendem estarmos, hoje, necessariamente vivendo um período filosófico pós-metafísico.

No entanto, mesmo diante de tal contexto, não se poderia negar que todo aquele que assume para si a intenção de desenvolver alguma espécie de projeto teórico que busque apresentar ao seu leitor e ao seu debatedor respostas claras e objetivas acerca de questões morais e políticas acaba comprometendo-se com a apresentação de resultados finais que sejam não só objetivos, mas também, minimamente, compatíveis e adequados à realidade concreta na qual se pretende aplicar tais esquemas teóricos. A isso se pode chamar de pretensão para com a verdade na teoria ético-política que se pretende desenvolver.

Em contrapartida, qualquer sistema de idéias, por mais coerentes que sejam seus argumentos internos ou por mais convincentes e eficientes que possam aparentar suas conclusões finais, não poderá ser levado a sério nem observado pelos agentes morais e políticos se este empreendimento teórico simplesmente mostrar-se incompatível com alguma dimensão relevante do ambiente real e concreto em que tais ações práticas serão por eles executadas. Dito de modo mais simples, uma teoria ético-política, mesmo que manifeste as virtudes da coerência interna, da clareza expositiva e da eficiência na concreção de resultados, deverá ser, obrigatoriamente, repudiada ou

---

*own sake'. (...) But ethics also is precisely and primarily ('formally') practical because the object one has in mind in doing ethics is precisely my realizing in my actions the real and true good attainable by a human being and thus participating in those goods... this academic pursuit ... has two formal primary objects (objective, goods in view); (i) truth about a certain subject-matter, and (ii) the instantiation of that truth in choices and actions...". (FINNIS, John. *Fundamental of Ethics*. Estados Unidos da América: Georgetown University Press, 1983, PP. 03/4).*



revista se contiver premissas manifestamente falsas ou apresentar soluções para problemas práticos que sejam, materialmente, incongruentes com a compreensão básica do ser humano, bem como do nosso modo de vida.

Pode-se afirmar, portanto, que os esforços intelectuais que se debruçam sobre o campo do conhecimento prático (ética, política e direito<sup>230</sup>) sempre acabam assumindo o objetivo de desenvolver teorias com pretensões de veracidade e que, ao final, se prestem a solver, efetivamente, questões concretas de modo, não só justificável perante terceiros, mas verdadeiro e adequado ao mundo em que vivemos.

Representa, obviamente, um truísmo a afirmação de que todo teórico prático bem-intencionado sempre inicia seu trabalho especulativo visando a trilhar raciocínios verdadeiros e a produzir resultados finais com alguma pretensão de veracidade, mesmo que saiba que, no futuro, suas reflexões teóricas serão alvo de críticas e de oposições que poderão, legitimamente, demonstrar a falsidade de alguma das suas premissas ou comprovar uma parcial incompatibilidade das suas conclusões com a estrutura ontológica do mundo. *A contrario sensu*, também se pode afirmar como truísmo a idéia de que nenhum filósofo prático irá, de modo expresso e consciente, assumir para si a tarefa de desenvolver sistema teórico que saiba, com antecedência, ser falso ou falsificável. Nesses termos, o objeto específico do conhecimento prático, ou seja, aquele tendente a definir o conteúdo e a forma do agir humano<sup>231</sup>, sempre estará a pressupor, expressa ou tacitamente, alguma concepção de verdade ou, ao menos, de juízos verdadeiros que participarão em maior ou menor grau da produção de raciocínios práticos.

Aliás, a inabalável influência de uma concepção de verdade no desenvolvimento das disciplinas filosóficas práticas mostra-se evidente mesmo quando diante daquelas posturas filosóficas que, abertamente, negam a possibilidade de juízos morais serem adjetivados pelos predicados de verdadeiros ou falsos<sup>232</sup>. Mesmo as concepções ético-políticas que sejam

---

<sup>230</sup> Sobre a pretensão de verdade, especificamente, no direito, vide: NEUMANN, Ulfried. *La pretensión de la verdad en el derecho*. Colômbia: Universidade Externado de Colômbia, 2006.

<sup>231</sup> MARITAIN, Jacques. *Introdução Geral à Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 18ª edição, 1994, p. 167.

<sup>232</sup> Para uma interessante classificação das tradições filosóficas que negam a possibilidade de juízos morais verdadeiros ou falsos, veja KALINOWSKI, Georges. *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. Argentina: Editorial Universitária Buenos Aires, 1979, p. 3 e ss.: “Los ‘negativistas’ se dividen en efecto em voluntaristas y sentimentalistas (emocionalistas), según que situen la fuente de los juicios prácticos en la voluntad o en el sentimiento (emoción).” (op. cit., p. 01)

radicalmente niilistas<sup>233</sup>, céticas ou anárquicas<sup>234</sup> deverão, em última instância, firmar suas visões e suas crenças sobre a ação humana em algo que seja compartilhado, minimamente, mesmo que só por alguns e de modo provisório, como existente no mundo real e como adequado à representação de um traço que pertença aos seres humanos em geral.

Isso porque toda tentativa de se esboçar um sistema moral cético ou niilista iniciará sua exposição por algo que pressupõe, aberta ou veladamente, estar, de fato, presente no plano da existência (mesmo naqueles casos em que a explanação teórica inaugure sua descrição teórica por um ponto de partida sabidamente fictício e inventado, como vemos especificamente nas tendências contratualistas) e encerrará o seu esforço argumentativo por algum elemento teórico que pressupõe ser possível (mesmo que por meio de uma projeção futura<sup>235</sup>) instaurar no mundo real em que vivemos, convivemos e agimos. Aliás, não se pode esquecer que aquele que pretende, radicalmente, negar qualquer possibilidade de verdade<sup>236</sup> virá, por certo, ao final da sua justificação, a assumir a sua conclusão como uma possível proposição verdadeira<sup>237</sup>, cometendo, com isso, perfeita

---

<sup>233</sup> Sobre a impossibilidade teórica e prática de se assumir postura filosófica que negue “de ponta a ponta” qualquer valor de verdade no mundo, vide REALE citando Nietzsche (*Saber dos antigos – Terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 18 e ss.): “*‘Niilismo: falta o fim; falta a resposta ao ‘porquê?’; o que significa o niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam.’ Os pressupostos do niilismo são: ‘que não exista uma verdade; que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma ‘coisa em si’.*”

<sup>234</sup> CORREAS, Carlos I. Massini. *Razón práctica e objetividad del derecho*. Inédito. CORREAS qualifica como autores representativos de uma tradição ética niilista, cética ou anárquica, a qual ele denomina de “*Irracionalista*”, Marx, Nietzsche e Freud.

<sup>235</sup> “*Os supremos valores, para servir os quais o homem deveria viver, sobretudo quando o dominassem de forma muito pesada e excessiva: estes valores sociais foram edificados, com a finalidade de reforçar sua influência, sobre o homem, quase como se fossem mandamentos de Deus, como ‘realidade’, como mundo ‘verdadeiro’, como esperança e mundo futuro.*” (NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos*. Apud REALE, Giovanni, op. cit., pp. 27/8 – grifou-se)

<sup>236</sup> Para ilustrar essa tentativa, cabe utilizar, mais uma vez, a estratégia argumentativa nietzschiana: “*A concepção de mundo em que se baseia este livro é singularmente fosca e desagradável; entre os tipos de pessimismo conhecidos até agora parece que nenhum tenha alcançado o mesmo grau de maldade. Aqui falta a **contraposição entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente: há apenas um mundo, e ele é falso, cruel, contraditório, sem sentido...** Um mundo desses é o verdadeiro mundo... Nós **precisamos da mentira para derrotar esta realidade, esta ‘verdade’, ou seja, para viver.** Que mentira seja necessária para viver, também isso faz parte deste terrível e problemático caráter da existência ... **A metafísica, a moral, a religião, a ciência – neste livro são considerados apenas como diferentes formas da mentira: Com seu subsídio, acredita-se na vida. A vida deve inspirar confiança’**: a tarefa, posta dessa forma é imensa. Para levá-la a termo, o homem deve ser, já por sua natureza, um mentiroso, deve ser, antes de qualquer outra coisa, um artista... E ele o é: metafísica, moral, religião, ciência – nada mais são do que criaturas de sua vontade de arte, de mentira, de fuga diante da ‘verdade’, de negação da ‘verdade’.*” (NIETZSCHE, F.. *Nascimento da Tragédia*, Apud REALE, Giovanni, op. cit., pp. 27/8 – grifou-se)

<sup>237</sup> Novamente seguindo a estratégia argumentativa de Nietzsche, percebemos que a sua tentativa de negar e derrubar todo e qualquer tipo de compreensão tradicional antecedente de Deus, Mundo, ser humano ou valor somente pode ser executada, de modo minimamente compreensível, a partir do momento em que o próprio Nietzsche vem a indicar os elementos que seriam adequados para tomar o lugar dessa “*realidade mentirosa*”, como vemos nas noções de transvaloração de todos os valores, de vontade de potência, de eterno retorno e de super-homem. Assim, a sua **atitude niilista não vem a deixar um vácuo especulativo na compreensão do mundo**, mas pretende, claramente, justificar a

contradição performativa<sup>238</sup>. Não é a toa que a frase de FOERSTER e PÄRKSEN<sup>239</sup>, “*a verdade, de fato, é a invenção de um mentiroso*”, somente pode ser compreendida em tom jocoso ou como uma perfeita contradição em termos.

Assim conforme já referido, a verdade sempre deve representar – mesmo para aqueles que negam a sua possibilidade teórica e prática – o critério primeiro e o objetivo final de todo e qualquer empreendimento filosófico, inclusive no que se refere às questões pertinentes à filosofia prática. No entanto, a polemicidade dessa idéia na filosofia ocidental fez com que o conceito de verdade tenha, no percurso do tempo, passado por agressivas oscilações e revisões. Cabe, portanto, nesse estudo apresentar uma sucinta exposição das três concepções de verdade consideradas mais bem desenvolvidas e influentes, para, posteriormente, averiguar a participação ou a eventual influência de tais concepções no pensamento de ARISTÓTELES e RAWLS.

Seguindo os ensinamentos de TUGENDHAT e WOLF<sup>240</sup>, as três versões rivais acerca do conceito de verdade que merecem destaque são: (a) *verdade enquanto correspondência*, (b) *verdade enquanto coerência* e (c) *verdade enquanto consenso*. Assim sendo, vejamos.

Na perspectiva clássica, o conhecimento que é produzido por meio das virtudes intelectuais indica sempre uma referência estrutural do objeto sendo conhecido com o pensamento do ser racional humano, relacionamento este a que se dá o nome de verdade (*alétheia*). Por isso, a tarefa e a função do intelecto humano é sempre a verdade<sup>241</sup>. E o vínculo relacional que se estabelece entre a coisa a ser conhecida e a possibilidade de sua qualificação como verdadeira pressupõe a capacidade de a alma (mente) humana captar intelectualmente a essência dessa coisa. Com efeito, o conceito de verdade pressupõe e existência de essências no mundo que poderão se compatibilizar com o intelecto humano que possui, em potência, a capacidade de apreendê-las. Essa capacidade de correspondência do intelecto com essências colocadas no mundo é, modernamente,

---

necessidade de uma “*transferência dos valores da esfera do ser e da transcendência para a esfera imanente da vontade de potência e a respectiva transvaloração radical dos valores supremos constituem a etapa conclusiva e completa do niilismo que foi descrito e interpretado pelo próprio Nietzsche*”. (REALE, Giovanni, op. cit., p. 30)

<sup>238</sup> MACINTYRE. Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990.

<sup>239</sup> FOERSTER e PÄRKSEN, *Warheit ist die Erfindung eines Lügners, Gerpräche für Skeptiker*, 1998, Apud. NEUMANN, Ulfried. *La pretensión de la verdad en el derecho*. Colômbia: Universidade Externado de Colômbia, 2006, p. 13.

<sup>240</sup> TUGENDHAT, Ernst. WOLF. Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005.

<sup>241</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995.

interpretada como indicando uma atividade de mero espelhamento, cópia ou retrato<sup>242</sup>, o que, no entanto, representa equívoco, pois, a concepção clássica jamais atribuiu caráter mecanicista à captação da verdade, mas sim trabalhava com a noção de intencionalidade<sup>243</sup> e com a dimensão reflexiva de um juízo verdadeiro<sup>244</sup>.

Assim, em sua versão clássica, a concepção de verdade aplicável a esse modo de conhecer o mundo relaciona-se estritamente com a idéia de correspondência ou de adequação, de modo que, de acordo com essa tradição, a “*verdade é uma adequação do intelecto e da coisa*” (*veritas est adequatio intellectus et rei*)<sup>245</sup>. Tradicionalmente, essa concepção é regularmente associada à tradição aristotélico-tomista, sendo o conceito de verdade enquanto adequação anunciado por ARISTÓTELES por meio da seguinte proposição (qualificada por críticos modernos como mera tautologia, redundância ou superficialidade<sup>246</sup>): *a verdade corresponde a afirmar que é, algo que é e negar que não é, algo que não é*<sup>247</sup>. Contemporaneamente, tal concepção recebeu uma releitura pelo lógico e matemático polonês, Alfred TARSKI, segundo o qual, formalizando o raciocínio adotado pela tradição aristotélica<sup>248</sup>, dá ênfase à dimensão semântica das proposições verdadeiras, afirmando, com isso, que a verdade deve ser materialmente adequada ao mundo e formalmente correta<sup>249</sup>. Desse modo, TARSKI realiza uma atualização moderna do conceito

---

<sup>242</sup> “Na tradição do realismo, a mente não é considerada um espelho (metáfora passiva que não faz jus à atividade e liberdade do intelecto ao conhecer, mas flama espiritual totalmente aberta, não como faculdade do indubitável, mas do universal.” (SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 84).

<sup>243</sup> Sobre a intencionalidade da verdade, vide AYESTA, Cruz González. *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Espanha: EUNSA, 2006, pp. 117 e ss.

<sup>244</sup> “Es preciso ... concluir que la verdad se conoce en el juicio por la reflexión del entendimiento. Reflexión que permite que lo conocido se pueda atribuir a la realidad, mediante la composición, o separarlo de ella, por la división. Reflexión que nos lleva también a la conclusión de que la afirmación y la negación no son operaciones posteriores a la síntesis judicativa, sino que se dan en ella, por cuanto, al volver sobre si misma, la inteligencia se conoce como adecuada o como inadecuada a lo real, expresando mediante la composición o la división proposicionales su ser o su no-ser veritativos.” (SEGURA, Carmen. *La dimension reflexiva de la verdad – una interpretación de Tomás de Aquino*. Espanha: EUNSA, 1991, p. 196); vide, ainda, AYESTA, Cruz González. *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Espanha: EUNSA, 2006, pp. 136 e ss.

<sup>245</sup> AQUINO, Tomás de. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002.

<sup>246</sup> “A chamada teoria da redundância afirma contudo que o significado da palavra ‘verdadeiro’ se esgotaria na equivalência: sempre que dizemos de um enunciado que ele é verdadeiro, podemos, ao invés disso, usar simplesmente o próprio enunciado. A palavra ‘verdadeiro’ é portanto redundante, supérflua.” (TUGENDHAT, Ernst. WOLF. Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 173).

<sup>247</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Metaphysics IV, 7, 1011b25-27 in The Complete Works of Aristotle*, Estados Unidos da América: Princeton University Press, Vol. I., 1995, p. 1597.

<sup>248</sup> TUGENDHAT, Ernst. WOLF. Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 172.

<sup>249</sup> O conceito semântico de verdade desenvolvido por TARSKI é ilustrado pela conhecida proposição: “A afirmação ‘a neve é branca’ é verdadeira se e somente se, a neve for branca” (TARSKI, Alfred. *Logic, Semantics, Meta-Mathematics*. Estados Unidos da América: Hackett Publishing Company, 1983).

clássico de verdade, afirmando que “A verdade de uma oração consiste em seu acordo (ou correspondência) com a realidade”<sup>250</sup>

Essa concepção de verdade, portanto, parte de uma compreensão primária acerca da ontologia do mundo (algo majoritariamente negado nos dias de hoje), qual seja a de que o mundo é dotado de uma determinada composição objetiva, relativamente ordenada, que se apresenta com antecedência aos indivíduos. A objetividade de que é dotada a realidade impõe uma prioridade do objeto sobre o sujeito, de modo que a dimensão veritativa de determinada coisa sendo conhecida ou de determinada proposição a ela referente é definida de modo relativamente independente às perspectivas subjetivas dos seres pensantes. Dito de outro modo, mesmo que o sujeito cognoscente seja, por certo, um elemento indispensável à captação da verdade, não é a consciência individual desse sujeito pensante que é responsável por uma fixação autônoma de um critério de construção da “verdade”. Assim, de acordo com esta tradição, a objetividade que se agrega ao conceito de verdade jamais poderá ser compreendida como tendo sido propriamente constituída pelo sujeito. A perspectiva do indivíduo é necessariamente compreendida como uma apreensão parcial e limitada da realidade, razão pela qual não pode, coerentemente, exercer uma força criativa plena daquilo que se reconhece como verdadeiro (coisa ou proposição), já que “verdade” é conceitualmente definida como a instância final e plena para se atestar a objetividade de algo como algo. Ora, a instância inferior e limitada da perspectiva do indivíduo não poderia ser entendida como a causa criadora de uma instância superior e plena identificada com o conceito de verdade. Assim, o modo de a perspectiva individual captar algo como verdadeiro exige, não um movimento constitutivo autônomo sobre a realidade, mas uma adequação, correspondência, compatibilização do intelecto limitado com a parcela da realidade que se intenciona conhecer (Aliás, interessante paralelo de coerência poderia ser aqui estabelecido com o “perspectivismo” de NIETZSCHE, segundo o qual não há verdade no mundo, já que são efetivamente relevantes apenas as perspectivas individuais).

Nesses termos, para que seja possível alcançar a verdade nas coisas que se apresentam no mundo e nos enunciados (ou seqüência de enunciados), a tradição clássica vai identificar a necessidade de se fazerem presentes três elementos indispensáveis, quais sejam: **(a)** a existência da realidade, dotada de uma composição ontológica independente e anterior a atos intelectuais dos seres pensantes limitados; **(b)** a presença de um sujeito cognoscente, dotado de uma racionalidade

---

<sup>250</sup> SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 84.

minimamente desenvolvida; e (c) que se instaure um vínculo racional entre o contido em (a) e em (b) por meio de um juízo reflexivo<sup>251</sup> acerca da correspondência do intelecto à realidade<sup>252</sup>.

Em segundo lugar, cabe mencionar a concepção idealista da verdade, normalmente atribuída a pensadores modernos como DESCARTES, KANT e HEGEL<sup>253</sup>. Trata-se de concepção segundo a qual, para atingir-se a verdade, é necessária a integral coerência ou concordância do conhecimento consigo mesmo<sup>254</sup> ou a concordância do conhecimento com o seu objeto<sup>255</sup>. Temos, pois, de acordo com esta tradição, a verdade equiparada ao pensamento que se dobra sobre si mesmo, de modo integralmente coerente. Neste contexto, portanto, verdade equivale à coerência interna entre uma proposição intelectual com a totalidade das demais asserções intelectuais que já se encontram bem fundadas na mente de um sujeito racional<sup>256</sup>. Com isso, a concordância do pensamento consigo mesmo não pode ser equiparada com a mera coerência recíproca entre proposições limitadas e específicas, mas deve ser entendida como a unidade que se estabelece entre o pensamento subjetivo com o pensamento racional objetivo<sup>257</sup>.

A objetividade que se extrai do conceito de verdade, de acordo com esta concepção, equivale à objetividade do pensamento, o que se reduz à validade universal de um juízo que se impõe racionalmente a todos os seres humanos. Por meio de tais juízos de universalização que almejam a identificação de uma integral coerência do pensamento consigo mesmo, pretende-se organizar um método ou um procedimento específico que supostamente possibilita a certificação de

---

<sup>251</sup> SEGURA, Carmen. *La dimension reflexiva de la verdad – una interpretacion de Tomás de Aquino*. Espanha: Eunsa, 1991.

<sup>252</sup> De acordo com essa tradição, o intelecto do sujeito cognoscente é, metaforicamente, representada por uma flama com uma parcial abertura para o mundo (receptáculo das essências das coisas). O ser das coisas é, pois, representado por uma luminosidade. Acessar a verdade é ser iluminado, enquanto que a tentativa de acessar algumas verdades podem “cegar” o intelecto do homem. (AQUINO, Tomás de. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002).

<sup>253</sup> SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 86; e TUGENDHAT, Ernst. WOLF. Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 188.

<sup>254</sup> KANT, Immanuel. *Logik*. Apud. SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 87.

<sup>255</sup> KANT, Immanuel *Critique of Pure Reason*. Estados Unidos da América: Bedford/St. Martin, 1965.

<sup>256</sup> Por isso, para Hegel “A verdade é o todo.” (Fenomenologia do espírito, p. 21 Apud TUGENDHAT, Ernst. WOLF. Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 188)

<sup>257</sup> SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 87.

enunciados como verdadeiros (método este que estaria ausente na concepção clássica de verdade enquanto adequação)<sup>258</sup>.

Esse procedimento de certificação da verdade exige, não uma busca intencional pela dimensão ontológica da realidade de modo a se captar a essência das coisas colocadas no mundo, mas um regresso à consciência do sujeito pensante. Com isso, essa concepção de verdade abre mão da idéia da intencionalidade do sujeito diante de um determinado objeto externo que exigirá, em alguma medida, conformação de intelecto e coisa, e passa a adotar a noção da verdade como um processo de abstração do puro conhecimento que fica adstrito à imanência do sujeito. Tal verdade imanentista seria “*a que nasce e se desenvolve com o sujeito, enquanto conhecimento em ato*”<sup>259</sup>. Neste contexto, portanto, o pensar subjetivo é que se torna móvel produtor da objetividade das coisas e o palco no qual a integral coerência das proposição pode ser construída e aferida (Aliás, RAWLS, mesmo negando a participação de um conceito de verdade na estruturação do seu procedimento de justiça, vislumbra precisamente essa dimensão construtivista como sendo a mais correta e instigante no pensamento kantiano<sup>260</sup>).

De acordo com essa tradição, o procedimento metodológico de apreensão do verdadeiro, pressupõe um sujeito cognoscente, compreendido como uma entidade puramente racional, o qual é capaz de produzir uma determinada asserção intelectual que será verdadeira se e somente se for estabelecida uma integral coerência interna deste enunciado particular com as demais proposições intelectuais formadoras do conhecimento.

A concepção da “*verdade enquanto coerência*”, sem dúvida alguma, tem sua quota de mérito ao bem enfatizar a importância da coerência do pensamento consigo mesmo, já que estabelecer a coerência máxima (consistência) entre os enunciados relevantes é condição de possibilidade para um raciocínio verdadeiro. Isso ocorre porque não se mostra possível fixar algo

---

<sup>258</sup> Para uma versão mais contemporânea desta visão, vide DAVIDSON, Donald. *Uma Teoria Coerencial da Verdade e do conhecimento*. In CARRILHO, Manuel Maria. *Epistemologia: Posições e Críticas*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. “Uma forma talvez melhor de pôr a situação é dizer que há uma presunção a favor da verdade de uma crença que coere com uma massa significativa de crenças. (...) Assim, ... se o conhecimento é uma crença verdadeira justificada, então pareceria que todas as crenças verdadeiras de um crente consistente constituiriam conhecimento. (...) Todas as crenças são assim justificadas neste sentido: são suportadas por numerosas outras crenças (de outro modo não seriam as crenças que são), e têm uma presunção a favor da sua verdade. A presunção aumenta quanto mais significativo for o corpo de crenças com a qual a crença coere. ... Do ponto de vista do interprete, a metodologia reforça uma presunção geral de verdade...”. (Op. cit. pp. 332/59)

<sup>259</sup> SPROVIERO, Mário Bruno. *Verdade e a evidência – Estudo Introdutório*. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 88.

<sup>260</sup> *Kantian Constructivism in moral theory, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999.

como verdadeiro quando se está diante de duas proposições contraditórias entre si, pois, em relação a elas, uma será necessariamente verdadeira e a outra necessariamente falsa. Assim, a identificação de incoerência entre enunciados será, de fato, um critério adequado para revelar a existência de falsidades (mesmo que apenas parciais<sup>261</sup>) dentro de um sistema proposicional, mesmo que a coerência, por si só, não permita especificar, entre as proposições contraditórias, quais são falsas e quais são verdadeiras.

De qualquer modo, mesmo que útil à identificação do falso, a coerência não é equivalente à verdade, mas é apenas uma condição para que esta seja alcançada<sup>262</sup>. Isso porque é possível haver proposições que são entre si integralmente coerentes mas, mesmo assim, falsas, já que não manifestam efetiva correspondência com a realidade<sup>263</sup>. Impõe-se concluir, portanto, que a verdade vai necessariamente além da mera coerência. Por isso, bem colocada a crítica de SPROVIERO relativamente à concepção moderna de verdade:

*“O idealismo tende à verdade imanente, ao fechamento num sistema, ao conhecimento não-intencional. Aspira a uma verdade criada por seu espírito e para si, não aceita a verdade dada, não aceita o dado e não deveria aceitar a experiência. Sua verdade não deveria então transcender seu próprio espírito, valendo só para este. (...) O idealismo para ater-se a seu rígido imanentismo vê-se obrigado a deduzir desta sua única verdade a totalidade permanecendo num sistema fechado.”<sup>264</sup>*

Cabe, por fim, analisar sucintamente a concepção de verdade elaborada na época contemporânea como um corretivo necessário para remediar a crise da verdade que se instaurou no chamado mundo pós-nietzschiano, em que posturas céticas e relativistas passam a ser amplamente compartilhadas pelo senso comum. Trata-se da concepção hermenêutica ou consensual de verdade elaborada com maior rigor pela tradição da Pós-modernidade.

---

<sup>261</sup> Obviamente, não se nega a possibilidade de ambas proposições contraditórias serem falsas, nos casos em que ambas se mostrarem incompatíveis com a realidade.

<sup>262</sup> “Em uma teoria, como em geral em todo conjunto de enunciados expressos todos juntos com uma única pretensão de verdade, é condição necessária (embora não suficiente) para sua verdade o fato de eles serem consistentes uns com os outros. Seja então aqui aceito que por coerência deva ser entendido apenas consistência (ausência de contradições).” (TUGENDHAT, Ernst. WOLF, Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 188)

<sup>263</sup> “Uma mera proposição empírica como ‘o corvo é branco’ é coerente com as regras do mundo animal, mas sua falsidade só pode ser constatada empiricamente. Para decidir a questão da verdade, há que referir-se à realidade.” (SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 90).

<sup>264</sup> Op. cit., p. 91.



Segundo essa concepção, a verdade é o resultado de um acordo sobre uma proposição conflitiva referente à realidade, firmado entre parceiros que firmam vínculos intersubjetivos em um ambiente ideal de comunicação. Tal concepção foi bem trabalhada nos últimos anos por HABERMAS<sup>265</sup>:

*“Llamamos ‘verdadero’ a un enunciado que podría justificarse bajo condiciones epistémicas ideales (Putnman), o que em una situación ideal de habla (Habermas) – o em una comunidad ideal de comunicación (Apel) – encontraría un acuerdo alcanzado por medios argumentativos. Verdadero es aquello que puede ser racionalmente aceptado bajo condiciones ideales. (...) Quien entra em una discusión com la intención seria de convencerse de algo em diálogo con otros tiene que suponer, em términos realizativos, que los participantes decidirán su ‘si’ o su ‘no’ únicamente mediante la fuerza del mejor argumento. Pero con ello suponen, normalmente de forma contrafáctica, una situación de diálogo que satisface condiciones poco probables: apertura al público e inclusión, participación igualitaria, inmunización frente a coacciones externas o internas, así como orientación al entendimiento de todos los participantes (es decir, expresiones sinceras). En estas ineludibles presuposiciones de la argumentación se expresa la intuición de que los enunciados verdaderos son resistentes frente a los intentos de impugnación, sin ningún tipo de limitación espacial, social o temporal. Aquello que tenemos por verdadero tiene que poder defenderse com razones convincentes no sólo em otro contexto, sino em todos los contextos posibles, es decir em todo momento y frente a cualquier. Ahí es donde se inspira la teoría discursiva de la verdad: um enunciado es verdadero si, bajo las exigentes condiciones de un discurso racional, puede resistir todos los intentos de refutación.” (grifou-se)*

O ponto de destaque dessa tradição é a adoção de uma perspectiva intersubjetiva, em que se dá atenção primordial ao modo como os seres humanos compreendem e articulam linguisticamente seus enunciados em um ambiente plural e como comunicam perante aos demais os seus argumentos (e recebem contra-argumentos) nas situações de proposições conflitivas com o

---

<sup>265</sup> HABERMAS. Jürgen. *Verdad y justificación*. Espanha: Trotta, 2002, pp. 246/9. Imperativo, porém, ressaltar que, em seus escritos mais recentes, HABERMAS tem reconhecido exageros e equívocos de sua postura passada, afirmando a necessidade de se render, ao menos em parte, à concepção clássica de verdade enquanto correspondência: “[A] verdade que alegamos para uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação. Segundo uma forte intuição que nós temos, a verdade é uma propriedade que as proposições não podem perder – uma vez que uma proposição é verdadeira, ela é verdadeira para sempre e para qualquer público, não só para nós. Por outro lado, as asserções bem justificadas podem se revelar falsas, nós associamos à verdade de uma proposição uma alegação que aponta para além de todos os dados justificativos disponíveis. (...) Até a pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto.” (HABERMAS. Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 59/60)

intuito de produzir convencimento. Assim, tal enfoque intersubjetivo e comunicativo da verdade exige que se organize, para a obtenção de um critério seguro de aferição da veracidade, um processo discursivo ideal no qual se fixam previamente as condições epistêmicas que produzirão, ao final, um acordo vinculante a todos. O empreendimento da verdade consensual, portanto, exige a fixação e a observância de algum tipo de procedimento que garantiria a certificação final de consenso acerca de proposições divergentes, o qual, em última instância, deverá ser compreendido e aceito por todos os parceiros do discurso como se verdade fosse. A verdade consensual pressupõe, pois, condições idealizadas para que seja promovido o debate entre seres lingüísticos<sup>266</sup>.

De acordo com esta concepção, o consenso que se forma por meio de tal projeção idealizada de um debate entre parceiros de comunicação é o mais próximo que poderemos chegar de um critério pragmático de verdade. O que não se exige de tal concepção, como noção necessária e expressa ao acesso à verdade, é o reconhecimento prévio de que haja uma dimensão ontológica da realidade que se pudesse afirmar como objetiva com antecedência à apreensão intelectual de indivíduos pensantes. Nesta tradição, portanto, os parceiros dos vínculos lingüísticos exercem uma força constitutiva – em maior ou menor grau – sobre os objetos sendo conhecidos e, inclusive, sobre a própria realidade na qual interagem.

Inúmeras são as objeções à concepção de “verdade enquanto consenso”<sup>267</sup>: (a) ao se adotar o pressuposto de que a realidade não é cognoscível objetivamente nem definível fora de vínculos comunicativos concretos, mas é somente interpretável, passa a assumir a verdade como sendo objeto exclusivo da literatura; (b) ao se exigir o cumprimento de condições idealizadas para o debate, mantemos nessa tradição uma espécie de “idealismo lingüístico” que não consegue fugir de um mero ficcionalismo acerca daquilo que se afirma como verdadeiro, o que, mais uma vez, não conseguirá impedir a completa relativização da verdade e o surgimento do niilismo; (c) em sua versão mais radical, o ato de interpretação não necessita de nenhum ponto de contato necessário

---

<sup>266</sup> Sinteticamente, Habermas afirma ser necessária a presença das seguintes características para que seja desenvolvida a atividade discursiva que produzirá o consenso equiparável com a verdade:

- Todos os participantes devem ter acesso ao discurso – **Acesso Universal**.
- Todos participantes devem ter igual oportunidade de interpretar e afirmar – **Igual Participação**.
- Só podem participar os agentes que manifestem seus desejos e sentimentos reais – **Veracidade das intenções do agente**.
- Entre os agentes deve haver uma **reciprocidade das expectativas** dos comportamentos, buscando afastar privilégios entre os agentes do discurso.

<sup>267</sup> SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, pp. 94 e ss.

com a realidade nem um fundamento ontológico que seja prévio ao discurso, o que permitiria aos sujeitos criarem jogos de linguagem auto-referenciais<sup>268</sup> (com isso, realidade passa a ser apenas a interpretação de uma série de proposições lingüísticas, guiada por regras criadas e convencionadas pelo Homem).

No entanto, aquela que poderia ser considerada como a objeção definitiva à concepção consensualista da verdade é bem suscitada por TUGENDHAT, ao destacar que o consenso não é conteúdo nem signo do verdadeiro, mas, no máximo, uma consequência a ser buscada por nós em relação àqueles enunciados atestados como corretos e verdadeiros. Assim, podemos dizer que aquilo que é verdadeiro deve almejar o mais amplo dos consensos possíveis, o que não significa, de modo algum, reconhecer que aquilo que é consensualizado ou consensualizável deva ser equiparado aquilo que é verdadeiro<sup>269</sup>:

*“Algo não pode ser verdadeiro para um e falso para outro, senão ‘verdadeiro’ seria um predicado de dois lugares. Daí resulta que todos, se eles reconhecem algo corretamente, teriam que concordar. Visto desse modo, contudo, o **consenso de todos é uma consequência do conhecimento correto e não seu critério**. Se o consenso fosse, como afirma a teoria consensual, o critério da verdade, então essa concepção está **exposta à objeção de que não é o consenso fático que pode ser normativo, pois é pensável que todos se enganem**. (...)”*

*O consenso enquanto tal só pode ser relevante para o caso em que não podemos fundamentar de modo suficientemente objetivo um enunciado ou uma teoria. Mas nesse momento o consenso é então uma decisão coletiva de se aceitar algo, e não pode pretender ser uma fundamentação. A teoria consensual encobre a diferença entre questões a serem decididas por um fiat coletivo e questões passíveis de fundamentação.”* (grifou-se)

---

<sup>268</sup> “[A] hermenêutica radical não aceita para o ato hermenêutico nenhum fundamento real, podendo o sujeito interpretante criar livremente vários jogos lingüísticos auto-referenciais: é preciso apenas acordo com as próprias regras do jogo lingüístico.” (SPROVIERO, Mário Bruno. Verdade e a evidência – Estudo Introdutório. in *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002, p. 97)

<sup>269</sup> TUGENDHAT, Ernst. WOLF, Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 187.

A partir das observações traçadas no item anterior é possível apresentar o seguinte quadro comparativo:

	<b>Verdade enquanto correspondência ou adequação</b>	<b>Verdade enquanto coerência</b>	<b>Verdade enquanto consenso</b>
<b>Verdade é</b>	Adequação do intelecto à coisa	Produção intelectual de uma asserção que apresenta coerência interna com as demais asserções já firmadas no intelecto do sujeito	Acordo sobre uma proposição conflitiva referente à realidade, firmado em condições ideais, entre parceiros de comunicação.
<b>Perspectiva</b>	Objetividade	Subjetividade	Intersubjetividade
<b>Disciplina central</b>	Ontologia	Intelecto individual	Linguagem, interpretação e Acordo
<b>Objetivo</b>	Acessar a essência das coisas	Firmar certeza intelectual sobre a asserção produzida	Alcançar acordo acerca de proposição conflitiva
<b>Postura filosófica</b>	Realismo	Idealismo	Consensualismo e Posturas Hermenêuticas
<b>Elementos necessários</b>	* Sujeito cognoscente; * Realidade cognoscível; * Juízo reflexivo acerca da correspondência do intelecto e da realidade.	* Sujeito cognoscente; * Asserção intelectual que se deseja certificar; * Máxima coerência interna entre asserções intelectuais.	* Parceiros de comunicação; * Proposições conflitivas sobre o mundo; * Condições ideais de diálogo para a produção do consenso.

#### 2.4.2. O Razoável em Rawls

Em uma de suas conhecidas afirmações, John RAWLS nega expressamente que uma proposição que se afirmem como necessariamente verdadeira possa, no âmbito político, exercer um papel fundamente e central na estruturação do seu procedimento hipotético, bem como na determinação do conteúdo dos seus princípios de justiça<sup>270</sup>:

*“...by accepting that politics in a democratic society can never be guided by what we see as the whole truth, that we can realize the ideal expressed by the principle of legitimacy: to live politically with others in the light of reasons all might reasonably be expected to endorse.”*

<sup>270</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 243.

Assim, para RAWLS, as questões políticas fundamentais das sociedades democráticas não podem ser solvidas por meio do apego à determinada verdade “completa” desenvolvida por meio de uma doutrina compreensiva particular. Para ele, tais questões públicas essenciais deveriam ser enfrentadas (não necessariamente resolvidas) apenas mediante a apresentação, pelos cidadãos, de visões neutras que partissem necessariamente de uma concepção política de justiça, a qual, conceitualmente, afasta-se de qualquer pretensão substancial pela verdade, bem como permite que opções resolutivas para os conflitos constitucionais sejam oferecidas em termos que todos podem razoavelmente endossar e aceitar.

Isso ocorre porque, segundo RAWLS, a assunção política de noções que se afirmem como “verdadeiras” seria admitir, em uma sociedade democrática plural, a adoção de um critério meramente parcial e limitado, já que nunca defendido à unanimidade por todos os cidadãos, mas apenas por grupo setoriais da sociedade. Para RAWLS, historicamente, somente por meio da violência ou da imposição estatal uma concepção que se auto-qualificasse como verdadeira pôde prevalecer na sociedade.

Nesses termos, a “verdade”, caso introduzida no âmbito político, representaria um elemento impositivo, coercitivo e heterônomo na legitimação das escolhas políticas e sociais adotadas por cidadãos livres e iguais<sup>271</sup>. Na melhor das hipóteses, a verdade no campo prático deveriam ser reservada para explicitar as pretensões argumentativas daqueles que estarão a apresentar a visão extraída de uma determinada *doutrina abrangente de conteúdo moral, ideológico e filosófico*. Nestes casos, portanto, poderia aquele que invoca uma determinada compreensão de mundo ou de vida boa utilizar-se do vocábulo “verdade” para justificar a sua crença em uma determinada *doutrina abrangente*, a qual, porém, dentro da estrutura rawlsiana não passaria de uma mera opinião a ser cotejada com as demais. Sobre a pretensão de verdade das doutrinas abrangentes e a rejeição deste objetivo pela concepção política de justiça, veja-se as seguintes considerações de RAWLS:

---

<sup>271</sup> Neste particular, cabe mencionar o artigo “Verdade e Política” de Hannah Arendt, no qual destaca a filósofa precisamente a dimensão coercitiva (bem compreendida) que a verdade necessita exercer sobre os cidadãos: “*All truths – not only the various kinds of rational truth but also factual truth – are opposed to opinion in their mode of asserting validity. Truth carries within itself an element of coercion...*” (ARENDR, Hannah. *Between Past and Future*. Estados Unidos da América: Penguin Books, 1977, p. 277)

“Thus a *comprehensive doctrine tries to show which political judgment are true as specified, say by rational intuitionism, or by a variant of utilitarianism. Now, so far as possible, political liberalism neither accept nor rejects any particular comprehensive doctrine moral or religious. It does allow that it belongs to these doctrines to search for religious, philosophical, and moral truth.*”<sup>272</sup>(grifou-se)

Verifica-se, pois, que o conceito de verdade que poderia ventilado no âmbito político seria aquele que assumisse relevância meramente privada (interna ao grupo ou setor que estivesse defendendo-o), de modo que a noção de verdade não é considerada como determinante na captação dos elementos importantes da realidade política em que os cidadãos estão inseridos, até porque estão eles, dentro do puro procedimento de justiça, submetidos à restrição informativa do véu da ignorância. Não há, pois, objetividade no sentido de apreensão veritativa pelos cidadãos de todos os elementos da realidade que são importantes para a organização política de uma sociedade, mas apenas objetividade no sentido de construção de conceitos que poderão ser aceitos por todos<sup>273</sup>. Além disso, a noção de verdade, vista como privada e parcial, não agregaria nenhuma força cogente no que se refere ao convencimento acerca de decisões e políticas sociais que deveriam ser adotadas. Com isso, a verdade, em termos políticos, carece para RAWLS tanto de objetividade (no que se refere à possibilidade de evidência coletiva do conteúdo das suas proposições), quanto de caráter vinculante perante os demais (no que diz respeito à sua participação efetiva no debate político).

Como solução a tal impasse, afirma RAWLS, em síntese, que, sendo inviável organizarmos a sociedade, sem apelo à força ou à submissão, a partir de uma única compreensão do que seja a vida boa para os cidadãos (*fato do Pluralismo*), devemos, então, pensar em um procedimento (*artifício mental*), a partir do qual poderíamos, em uma situação idealizada (*posição original*), eleger uma concepção de justiça (*justiça enquanto equidade*) elaborada a partir de princípios mínimos que todos nós, caso compreendidos como livres e iguais, viríamos a projetar um estado também idealizado em que teríamos um acordo mínimo (*consenso sobreposto*) acerca de um critério supostamente objetivo para a resolução de conflito de questões de ordem pública (*proviso*). Os princípios de justiça escolhidos por meio do procedimento hipotético e ideal, obviamente, não

---

<sup>272</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 28.

<sup>273</sup> “[M]oral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept. Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts.” (*Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, pp. 307)

serão caracterizados como verdadeiros perante todos os cidadãos, mas serão, de qualquer modo, cogentes e vinculantes a eles no seu agir individual e na deliberação pública.

É a partir dessa estrutura procedimental que é possível, na visão de RAWLS, organizarmos o nosso espaço social em forma de uma “*sociedade bem organizada*”, a qual seria dotada de instituições justas e duradouras, bem como formada por cidadãos dotados de senso de justiça. É por este motivo que aquelas respostas públicas que deverão ser submetidas e harmonizadas no *consenso sobreposto* desejado por RAWLS de nenhum modo terão extraído o seu conteúdo nem o seu status epistemológico diretamente de uma noção de verdade. Nestes casos, o resultado final da deliberação política – pensada por meio do procedimento rawlsiano que culmina no *consenso sobreposto* – estará tão-somente demonstrando a adesão pública a uma determinada concepção política de justiça, a qual, teoricamente, todos cidadãos livres e iguais poderiam endossar. Tal concepção política de justiça, porém, no linguajar rawlsiano, jamais poderia ser qualificada como “verdadeira”, no sentido tradicional da expressão. É em razão dessas idéias que entendemos que o pensamento de RAWLS não compartilha precisamente a matriz teórica daqueles autores que desenvolvem suas teses políticas com base na concepção da verdade enquanto consenso, conforme ilustrado (com HABERMAS) no tópico anterior. Para RAWLS o consenso sobreposto não é “*verdadeiro*”, mas o *mais razoável* que se pode alcançar em uma sociedade democrática plural. Conforme referido, RAWLS entende ser possível organizar a sua tese política sem nenhum recurso a uma teoria da verdade, o que lhe garante uma suposta imunidade metafísica, ideológica, moral...

Com efeito, a teoria política de John RAWLS, abdicando expressamente de uma teoria da verdade que fundamente suas premissas e o conteúdo final das suas proposições, necessita de algum outro conceito que forneça ao seu esquema explicativo um critério último de objetividade e que estabeleça um modo vinculante e cogente de se diferenciar respostas aceitáveis por todos e adequadas à realidade política em que se travarão os debates públicos.

Buscando suprir a lacuna deixada em sua estrutura argumentativa por força da rejeição de qualquer teoria da verdade que tivesse a pretensão de fornecer um critério definitivo para a

aferição do correto e do bom em termos políticos, RAWLS opta pelo desenvolvimento da sua concepção de “Razoável”<sup>274</sup>:

“Which moral judgments are true, all things considered, is not a matter for political liberalism. (...) Further, political liberalism, rather than referring to its political conception of justice as true, refers to it as reasonable instead.”<sup>275</sup>

Com isso, RAWLS passa a afirmar a necessidade de, por meio do seu procedimento hipotético, se pensar na eleição e na possibilidade de consenso entre livre e iguais que partam de doutrinas compreensivas razoáveis, as quais, por sua vez, irão obrigatoriamente representar princípios de justiça também razoáveis, os quais serão escolhidos por cidadãos razoáveis, em um contexto idealizado também razoável, de modo a atingir, ao final, um consenso razoável. A concepção de justiça que assim se constrói não será de nenhum modo qualificada como “verdadeira” e sim como sendo a “mais razoável” dentre as opções admitidas pelo consenso sobreposto<sup>276</sup>.

Como se vê, a concepção de Razoável representa expressão absolutamente fundamental para a atribuição de sentido a toda elaboração argumentativa desenvolvida por John RAWLS, não obstante seja a especificação do seu conteúdo muitas vezes nebulosa. RAWLS irá esclarecer o seu critério do *Razoável* de dois modos distintos.

O primeiro modo que RAWLS identifica para especificar o conteúdo objetivante do seu critério do *Razoável* dá-se por meio do contraste que ele estabelece com o seu conceito de *Racional*. Vejamos.

Em “*Uma Teoria da Justiça*” tal contraste ainda não havia sido trabalhado por RAWLS, até porque, mesmo que presente esporadicamente a expressão “razoável” em seu texto<sup>277</sup>, não havia ainda uma explicitação técnica e precisa da função dentro do pensamento rawlsiano. Naquela obra,

---

<sup>274</sup> A referência a “Razoável” em letra maiúscula consta em todas as menções desta expressão no artigo *Kantian Constructivism in moral theory, o que demonstra a clara intenção do Autor em utilizá-la como um termo estritamente técnico do seu raciocínio* ( in *Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, pp. 316 e ss.)

<sup>275</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, Introdução - p. xxii)

<sup>276</sup> “**What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us.**” (*Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, pp. 306/7)

<sup>277</sup> A noção atécnica de razoável já pode ser identificada no artigo de RAWLS de 1951: *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in *Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, pp. 1 e ss.



o Autor centralizou seus esforços na elaboração da concepção filosófica do “princípio da escolha racional”, o qual, na primeira fase rawlsiana, prestava-se a guiar as partes que deveriam escolher, na posição original, os princípios da justiça que iriam posteriormente estruturar a sociedade bem ordenada. Por isso, o texto de 1971, somente trabalha a noção da “*razoabilidade de uma concepção de justiça*”, sem ainda exercer a força e o destaque que o critério do *Razoável* iria ocupar na justificação da tese de RALWS nos textos posteriores, como no artigo “*Kantian Constructivism in moral theory*”<sup>278</sup> (1980) e no seu “*Political Liberalism*”<sup>279</sup> (1993). Assim sendo, vejamos.

Para diferenciar o *Razoável* do *Racional*, RAWLS parte do sentido comum normalmente atribuído às expressões, destacando que o modo como nos valemos tais expressões no cotidiano: “*A proposta deles era perfeitamente racional, considerando a força da posição de barganha que eles ocupavam, mesmo que esta fosse altamente irrazoável, até mesmo absurda.*”<sup>280</sup> O senso comum indica, pois, que uma enunciação ou proposição poderia ser de alta racionalidade, mas simultaneamente irrazoável.

O *Razoável*, portanto, passa a representar uma outra dimensão avaliativa do correto agir do ser humano que não indica necessariamente uma instância obrigatória da sua racionalidade natural, mas é algo distinto dela<sup>281</sup>. Mas como promover tal diferenciação?

Para RAWLS, a diferença entre o razoável e o racional regressa à noção kantiana de imperativo categórico (*razão prática pura*) e imperativo hipotético (*razão prática empírica*)<sup>282</sup>, sendo o primeiro relacionado ao conceito de *Razoável* e o segundo com o conceito de *Racional*.

RAWLS dá um sentido mais restrito ao “*razoável*”, como sendo, primeiramente, a predisposição para propor e honrar termos justos de cooperação e, em segundo lugar, a predisposição para reconhecer a existência de determinados “*ônus de julgamento*” (*burdens of*

---

<sup>278</sup> *Kantian Constructivism in moral theory in Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999.

<sup>279</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 89 e ss.

<sup>280</sup> Op. cit., pp. 48.

<sup>281</sup> Temos, aqui, um claro rompimento com qualquer tipo de postura que poderíamos atribuir aos chamados clássica, em especial com os pensadores da tradição aristotélico-tomista, segundo a qual a avaliação prudencial do que seja razoável em qualquer empreendimento humano, representa obrigatoriamente uma adequação do agir concreto à reta razão que se apresenta como algo natural ao ser humano, trilhando-se a concepção da verdade enquanto correspondência antes analisada. (Vide, FINNIS, John. *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004, 20/94)

<sup>282</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 49.

*judgments*<sup>283</sup>) que representariam fatos impeditivos que obstaculizariam a possibilidade de uma análise plena e integral dos elementos relevantes da realidade. Desse modo, uma pessoa é *razoável* quando, entre seus iguais, está disposta a propor princípios e padrões para uma cooperação justa, bem como a aceitá-los livremente, uma vez que saberia, de antemão, que os demais também estariam dispostos a cooperar e estariam restritos pelos mesmos “*ônus de julgamento*” (*burdens of judgments*).

O *Razoável* é, pois, um elemento que pertence à idéia de sociedade que seja apresentada com um sistema de cooperação justa, no qual os seus termos justos são razoáveis para todos aceitarem a partir de uma idéia de reciprocidade. Por sua vez, a reciprocidade, para RAWLS, representa um meio termo entre duas idéias, quais sejam a de altruísmo e a idéia de vantagem mútua, na qual a vantagem de uma pessoa é compreendida a partir da situação ou da expectativa de outra. O *Razoável* não é sinônimo de altruístico nem está exclusivamente preocupado com o interesse individual. Em uma sociedade razoável, não temos, pois, pessoas agindo como imparciais, apenas em interesses dos outros, do mesmo modo como não estão sendo movidas exclusivamente de acordo com seus fins e afeições. A *sociedade razoável*, segundo RAWLS, não é formada “*nem por santos nem por pessoas auto-interessadas*”<sup>284</sup>. Na verdade, essa sociedade deve ser vista apenas como uma sociedade de iguais, cada um com seus fins racionais próprios e todos prontos para proporem termos justos de cooperação. A *pessoa razoável*, pois, será aquela habilitada a cooperar, mesmo que não seja exclusivamente altruísta (para RAWLS aquele que age apenas almejando o outro) nem almeja apenas troca mútua de benefícios<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> RAWLS descreve **seis ônus de julgamento (burdens of judgments)**: (a) As evidências empíricas e científicas são sempre conflituosas e complexas, o que as torna de difícil avaliação; (b) Mesmo quando há um acordo completo acerca das evidências que são relevantes, nós ainda podemos discordar acerca do seu peso, da sua valoração, o que vem a acarretar julgamentos distintos; (c) Em alguma medida, todos os nossos conceitos – não apenas os morais e os políticos – são vagos e estão sujeitos a casos difíceis. Esse tipo de indeterminação faz com que nossas considerações sempre estejam sujeitas a julgamentos e interpretações. Dentro desse âmbito de interpretações, as pessoas razoáveis poderão divergir; (d) O modo como acessamos nossas evidências e atribuímos peso moral e político aos nossos valores é sempre moldado com base nas nossas experiências e nosso curso de vida. Nossas experiências de vida são sempre variáveis; (e) Normalmente, existem diferentes forças normativas que se contra-balanceiam em cada lado de uma disputa, sendo bastante difícil obter uma visão geral sobreposta do problema em disputa; (f) Qualquer sistema de instituições sociais limita os valores passíveis de serem admitidos dentro do seu âmbito, de modo que algum tipo de seleção precisará ser realizada a partir do espectro mais amplo dos valores morais e políticos. Isso se deve ao fato de o espaço social ser sempre limitado. (Op. cit., p. 56/7.)

<sup>284</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>285</sup> Op. cit. p. 50.

Com isso, uma *pessoa razoável* não é guiada por um bem geral, mas porque deseja um mundo social em que possa, entre cidadãos livres e iguais, cooperar com os demais conforme os termos convencionais que todos podem aceitar. Por outro lado, uma *pessoa é irrazoável* quando pretender participar de um esquema cooperativo, mas não está disposta a honrar ou propor qualquer princípio geral de cooperação, a qual estará disposta a violar tais termos de cooperação sempre que for de seu interesse e quando as circunstâncias permitirem. Dito de modo mais direto, o critério que se extrai do conceito de *Razoável* exige a pressuposição de que seres livres e iguais desejam viver em uma relação de mútua cooperação, estruturada a partir de um princípio de reciprocidade, o qual conceitualmente foge dos supostos extremos de altruísmo e de egoísmo exacerbado. As noções de cooperação e de reciprocidade atribuem ao *Razoável* um caráter público prevalecente e o qualificam como um princípio intersubjetivo de moralidade pública, já que necessitará ser compartilhado na mesma medida por todos os cidadãos pensados como livres e iguais.

Em contrapartida, a dimensão do racional é aplicada a um agente singular e unificado (seja um indivíduo, seja uma corporação) que possui poder de, estrategicamente, definir e deliberar sobre fins e sobre a escolha de meios. A pessoa racional, pois, é aquela que sabe escolher meios que se mostram mais eficientes para a concretização dos fins variáveis e dos seus interesses, bem como sabe selecionar as alternativas mais prováveis para o sucesso dessa atividade. O *Racional*, portanto, pode ser visto como uma instância do saber prático humano que se dedica prioritariamente aos raciocínios de escopo instrumental, de caráter prático-eficiente, os quais são pautados por um princípio de causalidade (causa-efeito). De qualquer modo, reconhece RAWLS que os agentes racionais não estão limitados à deliberação meios-fins, já que poderão ponderar os fins últimos que terão significado em seu plano de vida. Também não serão somente auto-interessados, ou seja, todos os interesses são em benefício próprio<sup>286</sup>.

Para RAWLS, a racionalidade meramente instrumental do agente racional não significa afirmar que ele completa insensibilidade moral, pois, na verdade, poderá ele ter inúmeros tipos de

---

<sup>286</sup> Caberia, neste ponto, traçar um paralelo com as dimensões da pessoa racional projetada por Amartya SEN (*On Ethics and Economics*. Índia: Oxford University Press, 7ª impressão, 2004). Para ele, há uma dualidade irreduzível no cálculo ético assumido por uma pessoa racional. Podemos ver, primeiramente, a pessoa a partir de sua capacidade de fazer escolhas – *agency aspect* –, na qual se dedica atenção a sua habilidade de formar objetivos e assumir compromissos. Além disso, podemos ainda analisar a pessoa com base na sua vocação natural ao bem-estar – *well-being aspect*. Segundo SEN, Ambos aspectos são conceitualmente autônomos, mas interdependentes. Critica, ainda, SEN, que a economia tradicional sempre analisou o homem econômico exclusivamente a partir do aspecto do bem-estar (Estaria, aqui, aliás, uma das falhas típicas do utilitarismo).

afeições (família, comunidades, país, etc.), as quais, de um modo ou outro, influenciam os fins que serão por ele eleitos. Aliás, diz RAWLS que uma pessoa que pautasse todas as suas ações como se fosse apenas um “agente racional em sentido estrito”, ou seja, que buscasse apenas a maximização do seu benefício próximo, este agente aproximar-se-ia de um típico psicopata<sup>287</sup>. Desse modo, o agente racional pensado por RAWLS é aquele que carece de uma *sensibilidade moral* apenas no que diz respeito ao seu desejo de livremente engajar em uma cooperação justa<sup>288</sup>. Por outro lado, o agente razoável será precisamente aquele cuja *sensibilidade moral* inclui a idéia da cooperação justa.

Além disso, o *Razoável* e o *Racional* representam duas idéias independentes, pois não há como se derivar um do outro. Isso porque cada um dos conceitos é explicado a partir da sua conexão, respectiva, com um “poder moral” distinto: o *Razoável* é relacionado com a capacidade o *senso de justiça*<sup>289</sup> e o *Racional* é agregado à capacidade para a formação de uma *concepção de bem*, aqui compreendida como algo estritamente individual e privado<sup>290</sup>. Não obstante dotadas de independência conceitual, as idéias do *Razoável* e do *Racional* possuem uma complementaridade no que diz respeito a sua concretização e aplicação. Por isso, afirma RAWLS que um agente meramente razoável não teria como identificar fins próprios que desejaria promover em um ambiente de justa cooperação<sup>291</sup>, do mesmo modo que faltaria a um agente meramente racional o senso de justiça que o impediria de reconhecer a validade independente das pretensões dos outros.

Outra diferença que deve ser apontada entre o *Razoável* e o *Racional* é que o primeiro assume uma dimensão nitidamente pública, enquanto que o *Racional*, a *contrario sensu*, assume uma dimensão dotada de contornos privados, até porque se dedicaria a elaborar fins individuais, bem como definir os meios para perseguição daqueles fins, sendo que, para RAWLS, os fins para o ser humano são questões de ordem privada, não compreendidos como algo que possa ser

---

<sup>287</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 51.

<sup>288</sup> Mostra-se bastante interessante a nota de rodapé em que Rawls cita Kant para justificar que o agente meramente racional possui apenas a predisposição para a humanidade e animalidade, o qual veria a Lei Moral como apenas uma curiosa idéia. Busca, com isso justificar que a sua concepção de pessoa razoável representa uma elaboração e um aperfeiçoamento da idéia de agente numênico puramente racional de Kant. (Op. cit., p. 51).

<sup>289</sup> “A sense of justice is the capacity to understand to apply, and to act from the public conception of justice which characterizes the fair terms of social cooperation.” (Op. cit., p. 19).

<sup>290</sup> “The capacity for a conception of good is the capacity to form, to revise, and rationally pursue a conception of one’s rational advantage or good.” (Op. cit., p. 19).

<sup>291</sup> Op. cit., p. 52.

minimamente compartilhado por aqueles cidadãos, mesmo quando considerados, de início, como livres e iguais<sup>292</sup>.

Cabe, por fim, mencionar que é precisamente o desenvolvimento posterior do critério do *Razoável* e a sua diferenciação perante o *Racional* que permitiu, segundo RAWLS, revisar e aprimorar algumas deficiências contidas em “*Uma Teoria da Justiça*”, em especial no que se refere à explicação do modo como ocorreria a deliberação na sua posição original, tal como havia sido projetada, inicialmente. Em “*Uma Teoria da Justiça*” a situação inicial de escolha era descrita por RAWLS como um processo estritamente racional por meio do qual poderia ser eleitos de princípios de justiça, sendo que tal processo buscaria inspiração na tradição da “*Teoria da decisão racional*”. Assim, a posição original de uma “*Uma Teoria da Justiça*” era formada por pessoas racionais, em termos estritamente maximizadores de vantagens, não dotadas de uma concepção de bem definível, que, em razão dos limites cognitivos do procedimento de justiça previamente traçado (*rectius*, o véu da ignorância), alcançavam, obrigatoriamente – quase como se estivéssemos diante de inferência ou dedução – os princípios de justiça trabalhados por RAWLS. A noção de “*racional*” trilhada por RAWLS na descrição do seu procedimento hipotético organizado em “*Uma Teoria da Justiça*” pode ser resumido pelo seguinte excerto:

*“I have assumed throughout that the persons in the original position are rational. But I have also assumed that they do not know their conception of the good. This means that while they know that they have some rational plan of life, they do not know the details of this plan, the particular ends and interests which it is calculated to promote. (...)*

*But from the standpoint of the original position, it is rational for the parties to suppose that they do want a larger share, since in any case they are not compelled to accept more if they do not wish to. Thus even though the parties are deprived of information about their particular ends, they have enough knowledge to rank the alternatives. (...) They can make a rational decision in ordinary sense.*

*The concept of rationality invoked here, with the exception of one essential feature, is the standard one familiar in social theory. Thus in the usual way, a rational person is thought to have a coherent set of preferences between the options open to him. He ranks these options according to how well they further his purposes; (...)*

---

<sup>292</sup> Dispor, na ordem pública, sobre fins necessários ou indispensáveis ao indivíduo representa, para Rawls, obrigatoriamente sinal de autoritarismo e opressão política, tal como estaria supostamente a demonstrar a História (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, Introdução - p. xxiv - xxvi) .

*The assumption of mutually disinterested rationality, then comes to this: the persons in the original position try to acknowledge principles which advance their system of ends as far as possible. They do this by attempting to win for themselves the highest index of primary social goods, since this enables them to promote their conception of the good most effectively whatever it turns out to be.”*<sup>293</sup>  
(grifou-se)

No entanto, reconheceu posteriormente RAWLS em seu “*Liberalismo Político*” que essa afirmação estava simplesmente equivocada, já que o pleno funcionamento do seu procedimento hipotético de justiça exigiria, como fator indispensável, que os partícipes do procedimento hipotético, na posição original, já fossem dotados simultaneamente das dimensões do *Razoável* e do *Racional*, pois somente assim poderiam tanto estimar estrategicamente meios e fins, quanto assumirem compromissos para cooperarem a partir dos princípios de justiça que seriam escolhidos e que formariam a concepção política de justiça que organizaria a estrutura básica da sociedade.

---

<sup>293</sup> *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001, pp. 123/5.

A partir das observações aqui traçadas é possível apresentar o seguinte quadro comparativo:

<i>Razoável</i>	<i>Racional</i>
Imperativo categórico kantiano (razão prática pura)	Imperativo hipotético kantiano (razão prática empírica)
Caráter público prevalecente	Caráter privado prevalecente
Princípio intersubjetivo de moralidade pública	Princípio de motivação subjetiva
Cooperação	Decisão individual otimizadora (mesmo que não egoísta)
(1) Propor e aceitar termos justos de cooperação (2) Aceitar a existência e as conseqüências dos fardos do julgamento	(1) Poder de julgamento e deliberação sobre fins, bem como sobre os meios mais eficientes para sua concretização (2) Ponderar fins últimos que serão relevantes na elaboração de um plano de vida
Não é a totalidade da sensibilidade moral, mas inclui a idéia de cooperação justa	Insensibilidade moral à cooperação justa
Poder moral da capacidade do senso de justiça	Poder moral da capacidade para a elaboração de uma concepção de bem

Há, porém, um segundo modo pelo qual RAWLS caracteriza internamente o seu critério do *Razoável*. Afirma ele que *Razoável* é melhor compreendido quando estiver predicando e especificando o sentido dos outros conceitos fundamentais de sua tese política. Não é por outro motivo que, no transcorrer de sua obra, o *Razoável* apresenta-se como critério objetivo para: (a) a concretização dos seus princípios da justiça na regulação da estrutura básica de determinada sociedade<sup>294</sup>; (b) a determinação de quais doutrinas compreensiva serão aceitáveis na esfera pública e quais, portanto, estarão habilitadas a formar o consenso sobreposto em uma sociedade bem ordenada<sup>295</sup>; (c) a delimitação de quais argumentos poderão ser apresentados como representantes

<sup>294</sup> Os princípios da justiça que formam a concepção da Justiça enquanto equidade são considerados como os **mais razoáveis** entre pessoas livre e iguais que desejam formar um acordo mútuo de cooperação. (*Justice as fairness*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 10 e 11)

<sup>295</sup> A dimensão pública do conceito do *Razoável* determina quais doutrinas abrangentes serão denominadas **razoáveis ou irrazoáveis**. Apenas as doutrinas razoáveis poderão formar o *consenso sobreposto*: “*When the political conception is supported by an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines, the paradox of public reason disappears.*” (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 58/60 e 218) Curiosamente, RAWLS, em entrevista concedida a *Commonweal*, acaba temperando a sua conclusão no que diz

do conteúdo da razão pública; e, inclusive, **(d)** a estipulação de quais povos participarão efetivamente da elaboração dos *Direitos dos Povos* e integração, ao final, a sociedade dos povos.

Por outro lado, em sua dimensão negativa, a afronta ao critério objetivo do *Razoável* irá, para RAWLS, permitir que se identifique e se excluam do ambiente político as doutrinas compreensivas irrazoáveis<sup>296</sup>, os cidadãos com atitudes irrazoáveis<sup>297</sup>, os argumentos políticos irrazoáveis e, inclusive, os povos irrazoáveis que não serão integrarão propriamente a Sociedade dos Povos<sup>298</sup>.

Partindo-se das considerações analítico-conceituais desenvolvidas por RAWLS acerca do que deveria ser entendido, na visão do Autor, como *Razoável*, percebe-se que esta expressão assume a intenção de fornecer um critério objetivo que permitiria, em última instância, diferenciar, substancialmente, quais opções políticas que poderão ser chamadas de adequadas e quais serão definitivamente inadequadas. Seria em razão dessa capacidade de separar as opções políticas aceitáveis das opções inaceitáveis, que o *Razoável* de RAWLS seria, em sua compreensão o critério adequado para a fixação dos princípios de justiça que todos os cidadão, pensados como livres e iguais, poderiam firmar acordos de cooperação em sociedade. O *Razoável*, portanto, é sempre o elemento determinante na esfera pública, pois será ele o critério objetivo e definitivo para a inclusão

---

respeito à irrazoabilidade evidente do aborto, simplesmente destacando que a Suprema Corte Norte-Americana não deveria, quando do julgamento do precedente *Roe vs. Wade*, ter tomado partido por um ou outro lado do debate (favorável ou desfavorável ao aborto). Segundo RAWLS, a Corte deveria apenas ter dito “*Não, nos negamos a decidir tal questão*”. (*Collected Papers*. Índia: Oxford University Press, 1999, p. 618)

<sup>296</sup> As chamadas **doutrinas abrangentes irrazoáveis** não estarão autorizadas a serem invocadas na dimensão da Razão Pública (Veja a afirmação de Rawls no sentido de que são irrazoáveis as doutrinas abrangentes que negam a possibilidade de aborto dentro do primeiro trimestre de gestação: “*Any comprehensive doctrine that leads to a balance of political values excluding that duly qualified right in the first trimester is to that extent unreasonable*” *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, p. 243).

<sup>297</sup> “[...] people are **unreasonable** in the same basic aspect when they plan to engage in cooperative schemes but are unwilling to honor, or even to propose, except as a necessary public pretense, any general principle or standards for specifying fair terms of cooperation. They are ready to violate such terms as suits their interests when circumstances allow.” (*Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, pp. 50)

<sup>298</sup> Veja a separação feita por Rawls entre povos liberais, povos decentes e povos bandidos em seu *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003. Para o autor, os povos liberais são aqueles que compartilham plenamente dos princípios da justiça apresentados pela concepção política da Justiça como equidade, considerada como a mais **razoável**. Por sua vez, os Povos decentes, mesmo não manifestando adesão integral aos princípios da justiça, respeitam direitos humanos e não indicam sinais de animosidade violenta para como os demais povos liberais. Por esta razão, são dignos de tolerância e chegam a integrar o chamado *Law of Peoples*. De qualquer modo, eles são menos **razoáveis** que os povos liberais, pois não tratam todos seus cidadãos como iguais (op. cit., p. 83). Por fim, os povos bandidos (*outlaws*) são aqueles não aceitam os oito princípios do Direito dos Povos e apresentam posturas de violência para com os demais povos. Estes povos devem, pois, ser considerados como **irrazoáveis**, estando, com isso, excluídos da Sociedade dos Povos. (op. cit. pp. 4, 55, 78, 81 e 83)



e a exclusão das posturas e dos argumentos que terão efetivamente peso na vida política de uma sociedade democrática.

No entanto, o qualificador *Razoável*, enquanto definido como mero adjetivador das demais expressões que são indispensáveis para o bom funcionamento do esquema teórico de RAWLS, em especial do seu procedimento de justiça, não passa de um conceito meramente auto-referencial à própria estrutura teórica desenvolvida por RAWLS, o qual, portanto, apenas vem a justificar argumentação circular.

Isso porque, como já se viu, o objetivo primário do *Liberalismo Político* de RAWLS é permitir a construção de um procedimento hipotético que permitirá eleger princípios de justiça razoáveis que permitirão estruturar uma sociedade bem organizada e estável. Logo, o *Razoável* representa o ponto de partida desejado pelo Autor ao organizar, de início, a sua pura estrutura procedimental. No entanto, o critério do *Razoável* será também, simultaneamente, o elemento determinante na aferição do sucesso ou do fracasso dos resultados finais obtidos após o desenvolvimento regular de todo o procedimento, já que almeja RAWLS, em última instância, justificar como é possível atingir-se em uma sociedade plural um *consenso sobreposto razoável*.

A posição original é pensada de modo a permitir que cidadãos livres e iguais, considerados *Razoáveis*, venham a deliberar e escolher princípios de justiça *Razoáveis*, que formarão uma concepção política de justiça *Razoável*, a qual organizará a estrutura básica de uma sociedade democrática *Razoável*, que, por sua vez, permitirá a livre discussão pública por meio de doutrinas compreensivas (mas serão aceitáveis apenas aquelas conceituadas como *Razoáveis*), o que, por fim, permitirá a formação de um *equilíbrio reflexivo* sobre questões políticas de modo a produzir o tão-almejado *consenso sobreposto razoável*.

Como se vê, no entanto, o *Razoável* somente é passível de identificação e definição quando agregado a outras expressões cunhadas por RAWLS, de modo que somente é compreensível a partir de uma perspectiva interna à argumentação desenvolvida pelo próprio Autor, o que torna o critério supostamente objetivo e vinculante, nesta primeira instância, absolutamente auto-referencial. Percebe-se, com isso, que, enquanto mero predicado de outras expressões, o *Razoável* é carente de conteúdo próprio, pois apenas adquire seu sentido e sua função ao atestar internamente o sucesso ou o fracasso de um procedimento pensado e hipotético. O que é mais grave, porém, é o fato de o *Razoável* arrogar-se da pretensão de excluir posturas que não seriam admissíveis no amplo

debate público, pois, aqueles que viessem a seriamente rejeitar um ou outro elemento central do *Liberalismo Político* – todos auto-definidos como *Razoáveis* – seriam, por consequência pechados como *irrazoáveis*.

Ademais, de onde poderia o critério do *Razoável* extrair o seu elemento vinculante e cogente, em termos argumentativos e de convencimento, se ele simplesmente qualifica como irrazoáveis aqueles que se apresentarem como opositores aos elementos básicos do seu esquema explicativos, de modo a excluí-los de uma participação efetiva na determinação das opções políticas que deverão ser consensualizadas e compartilhadas por todos. Verifica-se, pois, que o critério do *Razoável/Irrazoável* é, em verdade, apenas o signo de adesão/rejeição ou comprometimento/repúdio ao projeto teórico do *Liberalismo Político*.

Assim, representando o *Razoável*, simultaneamente, o princípio necessário para a elaboração do raciocínio, bem como o elemento determinante do resultado final obtido após o desenvolvimento regular de todo o procedimento, verifica-se que se está, em verdade, diante exercício argumentativo auto-refereencial, não fundado em qualquer elemento substancial que pudesse, externamente, ser comunicado e justificado àqueles que ainda não compartilham ou àqueles que rejeitam seriamente algum dos elementos centrais do *Liberalismo Político*.

#### 2.4.3. A verdade prática em Aristóteles

Conforme antes destacado, a tradição aristotélica reconhece a existência de um traço comum entre as chamadas faculdades racionais que pertencem naturalmente aos seres humanos (ciência, intelecto não-discursivo, prudência, técnica e sabedoria), ou seja, o fato de todas elas, em alguma medida, manterem referência estrutural para com a verdade<sup>299</sup>. Não obstante o objetivo comum que se atribui a todas as faculdades intelectuais, ARISTÓTELES introduz o conceito de verdade prática (*alétheia praktiké*<sup>300</sup>) que se aplica exclusivamente ao campo da ação humana.

De acordo com tal entendimento, as virtudes intelectuais de ordem teórica (ciência e sabedoria) encontram-se estruturalmente referida à verdade teórica, a qual diz respeito à adequação de um enunciado predicativo com o seu objeto. Por outro lado, as virtudes intelectuais de

---

<sup>299</sup> VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 208 e ss.

<sup>300</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics, VI, 2* in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1798.

ordem prática – técnica e, especialmente, a prudência – terão suporte em conceito de verdade prática que indicará a adequação de um desejo reto a um termo médio verdadeiro de modo a indicar uma ação particular e concreta considerada boa. Tanto a técnica, quanto a prudência são disposições habituais que visam a determinar, em cada contexto particular de decisão e ação, os meios adequados para se atingir os fins desejados pelo agente, os quais deverão ser integrados e harmonizados em um plano racional de vida boa. O sucesso e o fracasso no desenvolvimento dessas disposições habituais pode ser aferido com base no conceito de verdade prática<sup>301</sup>.

Segundo VIGGO<sup>302</sup>, a especificidade do conceito de verdade prática não deve ser reduzida a uma noção meramente proposicional de verdade que apenas busque relacionar deonticamente determinados enunciados com a ação humana definida como boa. Buscando evitar precisamente essa simplificação, ARISTÓTELES destaca com maior riqueza e detalhes as três condições que são necessárias para se identificar a verdade prática: **1**) o desejo reto (*órexix*) que movimenta a ação humana deve ser moralmente reto (*orthé*); **2**) a determinação racional (*logos*) dos meios verdadeiros que poderão alcançar o fim almejado pelo desejo; e **3**) uma certa identidade (*tà autá*) entre o que afirma a determinação racional e o perseguido pelo desejo<sup>303</sup>. A atitude reducionista antes destacada normalmente se identifica naqueles que acreditam que apenas a condição “2” (adequação dedutiva de enunciados descritivos gerais conceituados como bom a uma ação humana) é suficiente para a caracterização da verdade prática. No entanto, para a tradição aristotélica as três condições mencionadas devem ser cumpridas integralmente para que haja a formação da verdade prática.

Para ilustrar didaticamente o modo pelo qual tais requisitos devem ser compostos e ordenados dentro de uma roupagem teórica, ARISTÓTELES recorre a um instrumento explicativo fundamental que veio a ser conhecido como “*silogismo prático*”<sup>304</sup>. Esse esquema teórico explicativo do movimento animal e da ação humana pode ser contrastado apenas em termos analógicos com o silogismo estritamente teórico, no qual de premissas verdadeiras extrai-se uma

---

<sup>301</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, p. 136.

<sup>302</sup> VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 209.

<sup>303</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics, VI, 2 in The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1798.

<sup>304</sup> Vide MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, p. 129; e VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, pp. 111 e ss./208 e ss.

conclusão também verdadeira. Isso porque, no que se refere à ação humana, deve-se rejeitar a interpretação do silogismo prático de viés estritamente dedutivista, a qual presume equivocadamente que a ação correta pode ser extraída por mera inferência de premissas gerais.

O que ARISTÓTELES pretende por meio do seu “*silogismo prático*” é demonstrar que a produção do agir humano pode ser explicada e justificada a terceiros por meio de estrutura lógica e formal, o que garante à ação humana uma unidade mínima de racionalidade (obviamente, o silogismo prático não deve ser compreendido como uma descrição direta de como um indivíduo prudente raciocina no momento em que vai executar uma ação concreta).

O silogismo prático, do mesmo modo que o teórico, também é formado por premissa maior e premissa menor que são causa suficiente e necessária para alcançar-se uma conclusão determinada. A diferença, porém, está no fato de o silogismo prático sempre ser representativo de uma ação concreta de um indivíduo em particular<sup>305</sup>. Além disso, a formação das premissas do silogismo prático partem da correta identificação dos dois fatores formadores da ação humana, quais sejam, o fator desiderativo, relacionado com a projeção de fins desejados, e o fator cognitivo, relacionado com a determinação dos meios necessários para o atingimento desses fins. O fator desiderativo permite a formação da premissa maior do silogismo (também chamada de “*premissa do bem*”<sup>306</sup>), já que irá conter um fim ou um bem declarado como valoroso pelo agente. Por outro lado, o fator cognitivo permite a formação da premissa menor (também chamada de “*premissa do possível*”)<sup>307</sup>, a qual irá conter os elementos circunstanciais e contextuais dentro dos quais o agente deverá identificar os meios para o atingimento do fim desejado. Por fim, a conclusão silogística irá apontar para a ação concreta que se exige racionalmente seja executada por aquele agente dentro daquele contexto particular. Um exemplo de silogismo prático, apresentado por ARISTÓTELES<sup>308</sup>, é esquematicamente apresentado nos seguintes termos:

- **Premissa maior:** *Eu desejo beber (para matar minha sede);*

---

<sup>305</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, p. 136.

<sup>306</sup> VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 111.

<sup>307</sup> VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 111.

<sup>308</sup> ARISTÓTELES, *De motu animalium*, 701<sup>a</sup>32, *Apud* VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 111; e MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, p. 130.

- **Premissa menor:** *Estou diante de bebida aqui e agora (bebida é meio adequado e suficiente para matar minha sede);*

- **Conclusão:** *Eu bebo a bebida.*

Conforme já ressaltado, no silogismo prático, a conclusão não deve ser compreendida como uma inferência lógica plena das premissas antes fixadas, mas sim como o indicativo de como é produzido o movimento animal ou a ação humana. De qualquer modo, dentro da estrutura silogística uma compreensão substancial da verdade ocupa um papel de destaque, já que a verdade se apresentará como critério determinante tanto na formação das premissas maior ou menor, quanto na qualificação da conclusão final como verdadeira. Isso ocorre, para que se identifique a verdade prática da conclusão obtida neste tipo de silogismo, o fim e o bem desejado pelo agente deverão ser verdadeiros (não pode ser meramente aparente), do mesmo modo que os meios identificados como necessários e adequados à persecução desse fim/bem também deverão se qualificar como verdadeiros. Somente dentro desse contexto integralmente veritativo é que o silogismo prático permitiria a identificação e justificação de uma ação humana bem sucedida e que poderia ser caracterizada como verdadeira em termos práticos.

É exatamente por essa razão que a estrutura do silogismo prático, além de ilustrar, em termos causais, o modo pelo qual conseguimos explicar aos outros como alcançamos boas razões para nosso agir, também nos fornece ele um modo de classificarmos os defeitos e falhas na racionalidade prática, em razão de falta de experiência (imaturidade) ou de deficiências na educação intelectual e moral do agente. O silogismo prático, portanto, permite também a organização de uma teoria do erro referente ao agir humano<sup>309</sup>. Assim, por meio do silogismo prático é possível esclarecer, estruturalmente, as diferenças, não só entre o agir virtuoso e o agir viciado, mas também a falha no agir que parte de *akrasia*<sup>310</sup>.

A ação virtuosa em termos aristotélicos será aquela em que há signo do exercício adequado da virtude da prudência (*phronesis*), já que, não apenas se promoveu a correta deliberação

---

<sup>309</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, p. 124.

<sup>310</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics*, VII, 3 e 4, 1146b e ss., in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1811 e ss. Vide, ainda, MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*: Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988, p. 128.

acerca de fins bons e meios verdadeiros, mas também se colocou em efetiva execução a conclusão verdadeira do silogismo prático<sup>311</sup>. Na ação viciada, o agente intencionalmente e por princípio se coloca a fazer o oposto do que é bom, em razão de juízos falsos no que diz respeito tanto à identificação dos fins bons<sup>312</sup>, quanto à qualificação e quantificação dos meios que deveriam ser adotados para se atingir o fim desejado<sup>313</sup>. Já na ação acrática o que se identifica, não é propriamente a falha na produção de juízos verdadeiros no que se refere ao preenchimento da premissa maior e menor do silogismo prático, mas o descontrole e a incontinência do agente no que se refere as suas paixões, o que o impede de executar a ação devida no caso concreto. O que motiva, portanto, a deficiência no exercício da racionalidade prático do acrático não são falhas cognitivas na produção de juízos verdadeiros sobre o mundo e sobre o seu agir, mas sim falhas no controle das paixões que o impede, por imaturidade ou intemperança, não propriamente de raciocinar a ação correta, mas de executá-la diante do contexto dado<sup>314</sup>.

Por fim, em sendo indispensável, na tradição aristotélica, o conceito de verdade prática para a correta compreensão e coordenação de uma ação humana individual e concreta, de modo a lhe atribuir uma dimensão objetiva perante terceiros e normativa-impositiva no que se refere ao agente individual, o mesmo conceito de verdade prática aplica-se ao projeto mais amplo e global de vida. Assim, a verdade prática, em última instância, incide sobre a atividade de integração e ordenação das ações individuais dentro de um plano racional de vida que possa ser qualificada

---

<sup>311</sup> No exemplo aristotélico acima traçado, o agente identifica corretamente a presença de água e a ingere em quantidade satisfatória para encerrar a sua sede, realizando, com isso, o fim da sua ação.

<sup>312</sup> Preencher a premissa maior do silogismo prático com o fim “assaltar um banco”, o que poderá, por certo, ser realizado satisfatoriamente em termos de eficiência e de estratégia, mas jamais poderá ser indicativo de uma ação humana boa e verdadeira nem de uma ação que poderia ser harmonizada dentro de um plano de vida compartilhável com o restante da comunidade política. (VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 211)

<sup>313</sup> Por exemplo, no preenchimento do conteúdo da premissa menor do silogismo prático, identificar equivocadamente não água, mas solvente, o qual não produziria o fim desejado – matar sede – mas provocaria fins indesejados, como danos à saúde (VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 211). Ou ainda, no preenchimento do conteúdo da premissa menor do silogismo prático, o agente não consiga comensurar a quantidade de água necessária para saciar sua sede, ingerindo líquidos aquém do necessário ou em excesso.

<sup>314</sup> “[W]ithin the case of having knowledge but not using it we see a difference of state, admitting of the possibility of having knowledge in a sense and yet not having it, as in the instance of a man asleep, mad, or drunk. But now this is just the condition of men under the influence of passions... It is plain, then, that incontinent people must be said to be in a similar condition to these. The fact that men use the language that flows from knowledge proves nothing; for even men under the influence of these passions utter scientific proofs and verses of Empedocles... so that it turns out that a man behaves incontinently under the influence (in a sense) of reasons and opinion, and of opinion not contrary in itself, but only incidentally – for appetite is contrary not the opinion – to right reason.” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachean Ethics*, VII, 3, 1146b11 e 1147b1, in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1812).

como boa ou feliz<sup>315</sup>. Assim, o objetivo final a que todos os seres humanos almejam atingir em comunidade, qual seja, uma vida plenamente realizada em todas as suas potencialidades (*eudaimonia*), também recebe, em ARISTÓTELES, o qualificador de verdadeiro, até porque tal projeto é composto e integrado precisamente por um conjunto de ações particulares que, por sua vez, puderam ser qualificadas como verdadeiras.

#### 2.4.4. A indefinição de Nussbaum entre o Razoável e a verdade prática

No que se refere a este tópico, mais uma vez a tese das capacidades humanas básicas de NUSSBAUM manifesta ambigüidade acerca da adoção ou não de um critério veritativo que possa ser aplicável na estruturação de sua teoria da justiça e na resolução final das questões políticas disputadas em uma sociedade democrática plural.

Isso porque a exposição de NUSSBAUM inicia-se pela defesa dos méritos que são atribuíveis às posturas contratualistas, em especial as liberais, as quais representariam o melhor modo de se explicar como se produzem o conteúdo de princípios de justiça e a legitimidade política<sup>316</sup>. Defende ela, portanto, as vantagens que se obtém ao se estruturar uma teoria da justiça que pensa a sociedade a partir da idéia de um contrato, o qual será o resultado final de um procedimento hipotético por meio do qual será escolhido o conjunto de regras que deverão resguardar direitos e definir deveres<sup>317</sup>. NUSSBAUM vê, pois, na hipótese contratualista, a mais forte teoria da justiça que possuímos a nossa disposição:

*“Social contract models of justice have great strengths. Their conception of political principles as the outcome of a contract among rational independent adults rightly emphasizes the worth of each human being and the irrelevance, for (normative) political purposes, of the artificial advantages of class, wealth, status, and existing hierarchies of Power. Rawls’s moralized version of the starting point avoids some of the pitfalls of thinner versions, building impartiality and mutual respect into the basis from which political principles will be generated. My arguments being from the assumption that theories of*

---

<sup>315</sup> VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 112.

<sup>316</sup> “The idea of the contract made in the state of nature thus provides not only an account of the **content of political principles** but also a **benchmark of political legitimacy**.” (NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 13.)

<sup>317</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 12.

*justice in the social contract tradition are among the strongest theories of justice we currently have.*<sup>318</sup>  
(grifou-se).

Além disso, a tese das capacidades humanas centrais, não obstante pretenda oferecer uma exposição dos objetivos políticos materiais que poderiam ser compartilhados por todos e formariam um conceito substancial de vida humana digna, deverá, segundo NUSSBAUM, ser compreendida como uma concepção de justiça aberta que estaria completamente livre de qualquer “consideração metafísica específica” (em sentido rawlsiano, ou seja, rejeitando-se a adoção pública de considerações tomadas por alguns como “verdadeiras”<sup>319</sup>). Com base em tal imunização a considerações de ordem “metafísica”, entendidas aqui como imposições indevidas na esfera política, é que seria possível a formação do “*consenso sobreposto*” acerca dos elementos materiais que integram a sua tese das capacidades humanas centrais. E mais tal consensualização em torno das considerações substanciais poderia ser formada em sociedade de modo independente às mais variadas concepções de bem que as pessoas estariam a defender e adotar em suas vidas particulares. Tais idéias são defendidas por NUSSBAUM do seguinte modo:

*“Presented and commended by argument in this way, the capabilities, I argue, can become the object of an overlapping consensus among people who otherwise have very different comprehensive conceptions of the good.”*<sup>320</sup> (grifou-se)

Assim, considerando tais opções teóricas expressamente adotadas por NUSSBAUM em *Frontiers of Justice*, mostra-se plenamente plausível presumir-se que não tenha ela qualquer objeção ao critério do *Razoável* organizado por RAWLS em seus textos, mormente considerando a suposta capacidade deste conceito amplo e aberto em definir a matéria que seria aceitável por todos os cidadãos e para excluir aqueles argumentos que não poderiam ser aceitos na esfera pública, já que irrazoáveis. Como vimos, anteriormente, o *Razoável* para RAWLS é objetivo e vinculante a todos mesmo que não se arrogue da pretensão de ser “verdadeiro”. Ora, supostamente, o critério do

---

<sup>318</sup> Op. cit., pp. 68/9.

<sup>319</sup> “[T]o use John Rawls’s phrase: that is, it [a sua tese das capacidades centrais] is explicitly introduced for political purposes only, and without any grounding in metaphysical ideas of the sort that divide people along lines of culture and religion. As Rawls says, we can view this list as a ‘module’ ... that can be endorsed by people who otherwise have very different conceptions of the ultimate meaning and purpose of life.” (Op. cit., p. 79)

<sup>320</sup> Op. cit., p. 70.



*Razoável* representaria o modo pelo qual seria possível alcançar-se o *consenso sobreposto* acerca das dez capacidades humanas básicas descritas por NUSSBAUM, sem que, para tanto, fosse necessária a adoção explícita de uma concepção de verdade que se prestasse a aferir, em última instância, a retidão veritativa do conteúdo admitido como consensualizável e, em contrapartida, a falsidade das opções individuais e políticas que não se adequassem a tais capacidades básicas.

Ocorre que, curiosamente, em etapa posterior da explicação da sua proposta para uma teoria da justiça, NUSSBAUM vem a afirmar, de modo expresso, que o procedimento de justiça por ela organizado não será estritamente rawlsiano, uma vez que, não partirá de um mero formalismo hipotético, mas será ordenado, de início, com base nos resultados materiais que se deseja produzir (“*out-come oriented conception of justice*”), fornecendo, com isso, um critério externo e independente ao próprio procedimento<sup>321</sup>.

Assim, não obstante vislumbre as vantagens obtidas por força da adoção do procedimento tipicamente contratualista, NUSSBAUM defende a necessidade de se estruturar o seu procedimento de justiça por meio de um ponto de partida substancial que parta de “*uma idéia intuitiva básica*” relacionada com os elementos materiais que formam o “*verdadeiro funcionamento humano*”<sup>322</sup>. Os itens que integram a sua tese das capacidades humanas centrais devem ser, pois, compreendidos como finalidades objetivamente valorosas a serem perseguidas universalmente<sup>323</sup> por todos os seres humanos que almejam concretizar uma vida digna. Além disso, segundo NUSSBAUM, a sua lista de capacidades centrais agregariam considerações substanciais sobre habilidades e oportunidades (“*substantive account of certain central abilities and opportunities*”), indicariam objetivos gerais compartilhados por todos (“*general goals*”) e consagrariam um núcleo mínimo de prestações sociais (“*minimum core of social entitlements*”)<sup>324</sup>. Tal concepção substancial de vida digna indicaria, por fim, um critério objetivo e cogente que permitiria, em primeiro lugar, analisar, negativamente, quais ações individuais e coletivas não poderiam ser perseguidas sob pena de formação de uma vida humana indigna<sup>325</sup> e, em segundo lugar, aferir, positivamente, o sucesso de uma comunidade política em concretizar e estender a

---

<sup>321</sup> Op. cit., p. 82.

<sup>322</sup> Op. cit., p. 74.

<sup>323</sup> “*The capability approach is fully universal...*” (Op. cit., p. 78)

<sup>324</sup> Op. cit., p. 74/5.

<sup>325</sup> “*This basic ideia is that with regard to each of these, we can argue, by imagining a life without the capability in question, that such life is not a life worthy of human dignity.*” (Op. cit., p. 78)

todos os elementos indispensáveis à formação dessa vida digna, de modo a produzir uma sociedade integralmente justa<sup>326</sup>.

Verifica-se, pois, que, neste momento da sua explanação, NUSSBAUM assume uma clara pretensão de descrever em termos universais as finalidades básicas dos seres humanos que formariam a concepção mínima de vida boa que deveria ser compartilhada por todos em uma sociedade democrática plural.

Ocorre que não há com se defender, coerentemente, uma concepção universal de vida digna (mesmo que mínima) sem aceitar como proposições verdadeiras inúmeras considerações referente à composição essencial do ser humano, as quais, por sua vez, indicarão um outro conjunto de considerações também verdadeiras acerca do modo como este ser humano age e realiza-se em coletividade, o que, por fim, apontará para uma gama de fins necessários e objetivos a serem almejados por todos que desejem atingir o seu estado de plena realização. Somente assim o conteúdo da lista de capacidades centrais poderia ser entendido como dotado de objetividade e de carga vinculante perante os demais, apresentando-se como instância crítica final para se avaliar-se a retidão das opções de vida particular e das opções políticas adotadas por determinada sociedade. Não há, pois, como se evadir do fato de que uma concepção objetiva e universal de vida digna necessitará sempre partir de uma concepção verdadeira acerca do ser humano, do espaço em que vive e das finalidades mínimas que deverá concretizar.

E, por certo, o conteúdo de todas estas proposições não pode ser reconduzido nem justificado apenas com base no critério do *Razoável*. Isso porque o *Razoável*, como já exposto, é esclarecido tão-somente com base na sua capacidade de permitir a identificação daquelas visões parciais sobre o mundo em relação as quais todos os cidadãos livres e iguais poderão acordar. No entanto, as considerações iniciais sobre ser humano, sobre o espaço em que vive e sobre os fins indispensáveis para sua realização mínima representam tópicos iniciais do raciocínio prático que não se encontram absolutamente abertos à deliberação e à livre escolha dos cidadãos. Isso porque eles são pressupostos verdadeiros e necessários que tornam possível a deliberação política e a especificação das demais finalidades (secundárias e derivadas) que deverão ser buscadas individual ou coletivamente. Será, pois, a partir de tais considerações verdadeiras que o debate tornar-se-á possível.

---

<sup>326</sup> “...a minimum account of social justice: a society that does not guarantee these to all its citizens, at some appropriate threshold level, falls short of being a fully just society, whatever its level of opulence.” (Op. cit., p. 75)

Pode-se concluir, portanto, que o conteúdo da lista das capacidades humanas centrais não pode ser compreendido meramente como *Razoável* no sentido rawlsiano, uma vez que a objetividade e a força cogente de tais finalidades básicas não estarão agregadas ao fato delas poderem ser consensualizada por todos os cidadãos, mas por se prestarem a avaliar de modo universal quais ações e opções políticas contribuem para a concretização do conceito de vida humana digna.

O problema – não resolvido por NUSSBAUM –, portanto, diz respeito ao modo de compatibilização de uma intenção consensualista<sup>327</sup>, que pressupõe ser possível termos um consenso mínimo no que diz respeito a questões políticas e de justiça, com um ponto de partida que assume uma compreensão substancial de vida humana digna, a qual não será, propriamente, matéria nem objeto que se submeta à livre deliberação e consensualização, mas será, em verdade, o próprio critério a partir do qual se torna possível aferir a retidão das ações particulares e a adequação das decisões políticas adotadas à realidade social em que inseridas.

---

<sup>327</sup> “I still retain a role for the notion of overlapping consensus and the related notion of agreement. Thus it is part of what justifies the conception: that it can over time be justified to people who hold different comprehensive conceptions of the good life. Justification thus involves an idea of acceptability to all, or at least to the major conceptions of value. Acceptability is relevant to justification both for reasons of stability – a conception that is acceptable to all can be stable over time – and for reasons of respect.” (Op. cit., p. 163)

## 2.5. Perspectiva adotada na compreensão de um raciocínio prático:

Além das divergências epistemológicas até aqui apresentadas, outro ponto de extrema ruptura que se estabelece entre ARISTÓTELES e RAWLS diz respeito ao ponto de vista relevante que cada tradição identifica como sendo o caso central para a descrição e compreensão do correto agir humano e que, por esse motivo, deve ser utilizado para a organização de uma teoria ética e política.

Tal destaque é importante, uma vez que todo teórico que assume a pretensão de apresentar respostas concretas para problemas práticas estará privilegiando – expressa ou implicitamente – uma determinada espécie de perspectiva sobre o mundo, a qual, no final das contas, será determinante para o pleno entendimento do esquema teórico sendo elaborado, bem como para a compreensão das soluções práticas fornecidas por meio deste. Conforme a perspectiva adotada, diferente será a “*regra e a medida*” (*kanon kai metron*, em ARISTÓTELES; *regula et mensura*, em AQUINO)<sup>328</sup> ordenadora da teoria ética e política sendo estruturada, motivo pelo qual também serão, ao final, diferentes os critérios para se avaliar o mérito da determinada ação humana. Assim, considerando que diferentes pontos de vista assumem como relevantes diferentes dimensões da realidade como sendo valorosas, satisfatórias, prazerosas etc., é imperativo que se identifique com clareza qual espécie de perspectiva estará sendo adotada por cada tradição.

Iniciemos a análise da perspectiva privilegiada por RAWLS. Conforme já referido em tópicos antecedentes, a tradição rawlsiana pretende estruturar uma teoria da justiça ideal que parte de uma estrutura procedimental hipotética e ahistórica (posição original), na qual representantes de cidadãos pensados como livres e iguais, sob restrição informativa parcial sobre suas vidas e sobre o mundo (véu da ignorância) deverão, de modo racional (raciocínio eficiente sobre meios e fins) e razoável (capacidade de formar vínculos de cooperação recíprocos), eleger princípios de justiça que serão a base para a formação de uma concepção de justiça razoável, a qual, por sua vez, permitirá a formação de um *equilíbrio reflexivo* e um *consenso sobreposto* que garantirão uma sociedade bem ordenada. Assim sintetizada a sua teoria política, é possível perceber com facilidade que o puro procedimento de justiça organizado por RAWLS exige um certo distanciamento no que se refere ao

---

<sup>328</sup> FINNIS, John. *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004, p. 48.

conteúdo das concepções de bem que os cidadãos desejarão desenvolver em sociedade. É por essa razão também que o procedimento rawlsiano sustenta, com tamanho vigor, a necessidade de se excluir da situação inicial de escolha dos princípios de justiça (posição original) todo tipo de consideração que afirme “verdades” de ordem metafísica, ideológica, moral etc., considerações estas que ficam adstritas à esfera privada das doutrinas compreensivas.

Não há, pois, na perspectiva assumida pelos cidadãos junto à posição original nenhuma pessoa ou grupo que possa deter algum dito de autoridade moral no que diz respeito a questões de ordem prática<sup>329</sup>. Todos se encontram em situação de perfeita equidistância no que diz respeito à avaliação do que seja certo e errado, bom e mal, adequado e inadequado etc. Esses elementos que são levados para dentro da organização da posição original almejam, prioritariamente, um objetivo específico, qual seja, a estruturação de um procedimento que seja, antes de mais nada, imparcial. Isso porque, acredita RAWLS que a só-imparcialidade conseguirá agregar ao redor de si todos os fatores que são indispensáveis para a formação de consenso em uma sociedade democrática e plural, sendo esta, portanto, a perspectiva central de sua visão:

*“The difficulty is this: we must specify a point of view from which a fair agreement between free and equal persons can be reached; but this point of view must be removed from and not distorted by particular features and circumstances of the existing basic structure. The original position, with the feature I have called the ‘veil of ignorance’ ... specifies this view. In the original position, the parties are not allowed to know the social positions or the particular comprehensive doctrines of the persons they represent.”*<sup>330</sup> (grifou-se)

Nesses termos, a imparcialidade que é injetada na posição original – mas apenas graças a restrições informativas que são artificialmente impostas aos cidadãos – representa o foco central a partir do qual a teoria política rawlsiana pode ser desenvolvida e compreendida pelos demais, já que será apenas por meio dessa visão imparcial e distanciada das inúmeras doutrinas rivais defendidas em sociedade que se torna possível projetar um amplo consenso político<sup>331</sup>. Esta suposta

---

<sup>329</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 15.

<sup>330</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 15.

<sup>331</sup> Para uma interessante crítica à pretensão de neutralidade dos princípios de justice de RAWLS vide SANDEL, Michael, *Liberalism and The Limits of Justice*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2ª edição, 1998, p. 11: “[T]he ideal of a society governed by neutral principles is liberalism’s false promise. It affirms individualistic values while pretending to a neutrality which can never be achieved.”

neutralidade moral necessária para o bom funcionamento do puro procedimento de justiça, RAWLS denomina de “*freestanding view*”<sup>332</sup>:

“[A] political conception of justice is presented as a freestanding view. While we want a political conception to have a justification by reference to one or more comprehensive doctrines, it is neither presented as, nor derived from, such a doctrine applied to the basic structure of society, as if this structure were simply another subject to which that doctrine applied. (...) the political conception is a module, an essential constituent part, that fits into and can be supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it.”<sup>333</sup>

Obviamente, nada semelhante ao ponto de vista livre e distanciado desejado por RAWLS poderá ser identificado na ética aristotélica. Muito pelo contrário, já que ARISTÓTELES, para expor sua teoria ética e política, assume abertamente um ponto de vista moral, ou seja, a sua descrição do correto agir humano pressupõe de antemão que existe, na comunidade política sob análise, determinadas pessoas que já conhecem verdadeiramente quais são os bens necessários aos seres humanos e já sabem como executar as ações concretas que permitem acessar tais bens. Assim, para compreendermos os elementos constitutivos da ação correta será indispensável a assunção da perspectiva daquele que já é portador de determinada característica moralmente substancial.

Portanto, ARISTÓTELES irá assumir como correta a perspectiva de determinado tipo de pessoa, alguém que já desenvolveu em sua vida particular, por hábito ou por educação, determinados traços de caráter que indicam ter desenvolvido a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom e útil para si e para outros. Dentro da tradição aristotélico-tomista, tal capacidade para bem deliberar sobre a correta ação humana a ser é identificada com a virtude da prudência<sup>334</sup> (*phronesis*), motivo pelo qual a perspectiva central que deve ser adotada para o desenvolvimento da teoria ética e política é precisamente daquele tipo de pessoa que já desenvolveu esta espécie de virtude (*phronimos*)<sup>335</sup>. Tais idéias são bem resumidas por AUBENQUE:

---

<sup>332</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996, pp. 12 e 40.

<sup>333</sup> Op. cit., p. 12.

<sup>334</sup> Vide PERINE, Marcelo. *Phronesis: um conceito inoportuno?* In Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles. São Paulo: Loyola, pp. 19 e ss.

<sup>335</sup> “A melhor forma de compreender o que é a prudência é considerar quais são os homens que chamamos prudentes.” (ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics*, VI, 4, 1140a24 in *The Complete Works of Aristotle*, Vols. II. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995).

“Seu ponto de partida não é uma essência, da qual convém analisar as possíveis determinações, mas um nome – *phronimos* – que designa um certo tipo de homem que todos sabemos reconhecer, que podemos distinguir de personagens aparentadas e, no entanto, diferentes, e do qual a história, a lenda e a literatura nos fornecem modelos. Todos conhecem o *phronimos*, mesmo que ninguém saiba definir *phronêsis*.”<sup>336</sup>

Na comunidade política, este tipo de pessoa é identificado por ARISTÓTELES como sendo o cidadão maduro, dotado de valor moral, cujas visões sobre o agir humano representariam a regra e a medida sobre as atividades humanas e, por isso, deveriam ser levadas a sério. Este tipo de pessoa é por ele denominado de “*spoudaios*”<sup>337</sup> (para AQUINO, o *studiosus* ou *virtuosus*<sup>338</sup>).

Ao *spoudaios* deve-se atribuir autoridade moral no que diz respeito às questões de ordem prática, pois se presume que, em razão da sua maturidade e de sua experiência, teve ele tempo suficiente para manter contato, tanto sensorial, quanto intelectual, com os mais variados contextos de ação, os quais lhe ofereceram inúmeras oportunidades para a deliberação prática e lhe exigiram, no passado, uma série de tomadas de decisões bem sucedidas no que diz respeito ao correto agir humano. É o desenvolvimento desse tipo de saber acerca de coisas contingente que permite a presunção de que o *spoudaios* adquiriu, por hábito, a virtude da prudência, a qual lhe atribui autoridade moral superior, de modo a diferenciá-lo dos demais cidadãos no que se refere à habilidade para a resolução de problemas práticos. Assim, da mesma forma como devemos recorrer à pessoa saudável para termos uma compreensão segura do que é amargo e do que é doce, também devemos recorrer ao *spoudaios* para termos uma visão adequada do que é o bem real, já que é ele que saberá diferenciar o bem verdadeiro do bem aparente<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Racional, 2003, p. 62.

<sup>337</sup> “A palavra evoca inicialmente a idéia de zelo, de ardor no combate, e posteriormente simplesmente a idéia de atividade séria: o *Spoudaios* é o homem que inspira confiança por seus trabalhos, aquele com quem nos sentimos em segurança, aquele que se leva a sério.” (AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Racional, 2003, p. 77)

<sup>338</sup> “[S]*tudiosus* is simply a translation handed to Aquinas for Aristotle’s key word *spoudaios* ... So *studiosus* is synonymous with *virtuosus* and ‘the measure according to which one is to judge about any and all human affairs is virtue, and the good person as precisely as virtuous’.” (FINNIS, John. *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004, p. 48).

<sup>339</sup> “[I]n all such matters that which appears to **the good man** is thought to be really so. If this is correct, as it seems to be, and excellence and the **good man as such are the measure of each things**, those also will be pleasures which appear so to him, and those things pleasant which he enjoys.” ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachaen Ethics*, X, 5, 1176a15-ss. in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1859 – grifou-se).

Exatamente por essa razão, defende ARISTÓTELES que a estruturação de uma teoria sobre “*as questões humanas*” deve assumir, não a perspectiva da completa imparcialidade nem de um absoluto igualitarismo relativamente a todos aqueles que desejam opinar, mas a perspectiva de determinado tipo de pessoa que existe na comunidade política e que manifesta a capacidade plenamente desenvolvida para bem deliberar sobre questões práticas<sup>340</sup>.

Diante de tais posturas antagônicas, NUSSBAUM assume expressamente a intenção de desenvolver uma teoria da justiça procedimental que, não obstante assumam um ponto de partida substancial, adote uma perspectiva pretensamente imparcial, ao estilo da visão livre e distanciada (*freestanding view*) desejada por RAWLS:

“*I consider the list to be a freestanding ‘partial moral conception’ to use John Rawls phrase: that is, it is explicitly introduced for political purposes only, and without any grounding in metaphysical ideas of the sort that divide people along lines of culture and religion.*”<sup>341</sup>

Percebe-se, pois, que, para NUSSBAUM, o conteúdo da sua lista de capacidades humanas básicas assume apenas uma concepção moral parcial, motivo pelo qual poderia ser endossada por pessoas com concepções bastante diferenciadas no que diz respeito ao sentido e objetivo da vida, de modo a permitir a produção de um “amplo acordo intra-cultural” (*broad cross-cultural agreement*<sup>342</sup>).

No entanto, essa suposta visão imparcial adotada por NUSSBAUM acaba gerando, mais uma vez, confusão na compreensão da sua tese das capacidades humanas básicas. Isso porque a afirmação de capacidades humanas com pretensão de objetividade, certamente, já pressupõe, de início, uma determinada visão substancial de vida plena para o ser humano, o que, por certo, não pode ser apresentado como sendo o resultado de uma análise neutra e distanciada da realidade. E mais, o afirmado distanciamento neutro diante da realidade humana que se analisa vem a

---

<sup>340</sup> A adoção da perspectiva do *spoudaios* na tradição aristotélico-tomista é, em regra, criticada por leitores modernos por conter argumento circular. Para respostas a tais objeções, vide FINNIS, John. *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004, p. 48 e ss.

<sup>341</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 79.

<sup>342</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 78.



contradizer diametralmente o enfoque realista que pertence, de modo indissolúvel, à tradição aristotélica.

Desse modo, tal pretensão de imparcialidade acaba, no final das contas, falsificando a própria validade do conteúdo das dez capacidade humanas centrais ilustradas por NUSSBUAM, já que o conceito de vida humana digna que se extrai do conjunto dessas capacidades, obviamente, não estará apresentando uma descrição do ambiente prático do ser humano que tenha partido do “*ponto de vista de ninguém*”<sup>343</sup>, mas assumirá necessariamente a perspectiva daqueles que já reconhecem, hoje, tais finalidades como sendo valorosas e indispensáveis à plena realização do ser humano.

---

<sup>343</sup> NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1986.

## 2.6. Concepção de ser humano:

Toda teoria ética e política, ao assumir pretensão de fornecer uma descrição precisa acerca do modo como seres humanos agem corretamente e organizam suas vidas em coletividade, necessita explicitar, com clareza, quais são os elementos da nossa humanidade que devem ser tomados como relevantes na estruturação dos esquemas explicativos acerca da *práxis* humana. Assim, o sucesso ou o fracasso no desenvolvimento da filosofia prática irá depender, invariavelmente, da concepção de ser humano que é adotada no ponto de partida. Isso porque a riqueza ou a simplicidade dos resultados obtidos e das respostas fornecidas pela teoria ética e política em desenvolvimento irá depender diretamente da complexidade ou do reducionismo com que se descrevem as dimensões relevantes do ser humano. Aliás, tais considerações básicas sobre o ser humano são ainda mais relevantes quando se analisa a tentativa de se organizar uma teoria da justiça que pretende combinar duas tradições filosóficas que se valem de concepções de ser humano extremamente diferenciadas. Cabe, pois, analisar quais elementos são tomados como relevantes por RAWLS e ARISTÓTELES para a definição do ser humano.

Em primeiro lugar, a teoria da justiça de RAWLS irá partir de uma concepção de pessoa que se auto-conceitua como sendo estritamente política, ou seja, aquela que não leva em consideração quaisquer elementos extraídos da “*metafísica, da filosofia da mente ou da psicologia*”<sup>344</sup>. Essa idéia política de pessoa, mesmo tendo carga normativa e vinculante aos demais, não será impositiva aos cidadãos, já que agregaria tão-somente aqueles traços e capacidades humanas que poderiam ser aceitos por todos que se pensassem como situados na posição original. A concepção rawlsiana de pessoa é suficientemente restritiva a ponto de permitir que todos os cidadãos de uma sociedade plural possam consensualizar acerca dos seus traços básicos. É por essa razão que a concepção política de pessoa afirma-se como sendo independente de qualquer visão particular de bem ou de esquema de fins últimos a serem perseguidos por seres humanos<sup>345</sup>.

Com isso, RAWLS tem a pretensão de discorrer sobre a ação do ser humano e sobre a sua organização social sem necessitar desenvolver nenhuma teoria densa sobre a natureza humana, o que, em sua visão, representaria matéria que adstrita à esfera parcial das doutrinas compreensivas

---

<sup>344</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 19.

<sup>345</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 21.

e que estaria, curiosamente, à livre deliberação política dos partícipes da posição original. Cabe recorrer às palavras do próprio RAWLS:

*“[I]t is also useful to distinguish between the roles of a **conception of person and of a theory of human nature**. In justice of fairness these ideas are distinct elements and enter different places. For one thing, the conception of the person is a companion moral ideal paired with that of a well-ordered society. ...hence the feasible ideals of the person are limited by capacities of human nature, and the requirements of social life. (...) A **theory of human nature**, by contrast appears in the general facts available to the parties for them to use in assessing the consequences of the various principles of justice ... a theory of human nature is an element to be filled in, depending upon the general facts about human being and the working of society which we allow to the parties in their deliberations.”*<sup>346</sup>.

Assim, a teoria rawlsiana pressupõe um conceito político de pessoa que exigirá, para os fins do seu procedimento hipotético e idealizado de justiça, uma concepção também idealizada de pessoa, a qual adquire seu valor e seu sentido exclusivamente em razão do papel que poderá exercer na formação de consenso político e não pelo fato de colocar em evidência algum elemento verdadeiro e relevante do ser humano enquanto raciocinador prático. Quais são, porém, os elementos políticos da concepção de pessoa que poderiam ser compartilhados por todos em uma situação inicial de escolha? Pelo menos três elementos merecem destaque:

(a) a concepção política de pessoa destaca a existência dois “poderes morais” que seriam absolutamente fundamentais à formação de cooperação social, quais sejam, (a.1) a capacidade para o senso de justiça, que permitiria aos seres humanos agirem com base em princípios de justiça e cooperarem, bem como (a.2) a capacidade para uma concepção de bem, formação e a revisão racional de uma concepção de bem<sup>347</sup>. Tais poderes morais indicariam os traços políticos relevantes na compreensão dos partícipes da posição original;

---

<sup>346</sup> RAWLS, John. *Kantian Constructivism in moral theory*, in *Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999, pp. 321/2.

<sup>347</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 18/9.

(b) a concepção de pessoa de RAWLS assume os seres humanos como partes presumidamente livres, iguais e independentes que estarão engajadas em firmar um determinado tipo de acordo<sup>348</sup>. Ao considerá-los como livres assume-se a idéia de nenhum cidadão estará a sofrer coerção de outrem nem do Estado e que poderá escolher, desenvolver e perseguir, sem impedimentos, externos a sua concepção de vida boa. A noção de igualdade faz com que se projete na posição original representantes dos cidadãos que estejam simetricamente situados, de modo que todos possuam o mesmo grau mínimo de poderes morais, inexistindo supremacia de um sobre o outro<sup>349</sup>. Por fim, a independência das pessoas na posição original faz com que elas possam deliberar e eleger princípios de justiça sem nenhuma relação de subordinação aos demais.

(c) RAWLS atribui a sua concepção política de pessoa uma racionalidade instrumental e, em grande medida, auto-interessada<sup>350</sup>. Mesmo que RAWLS afirme que a sua concepção de pessoa não vislumbre apenas o auto-interesse, ele acaba qualificando, textualmente, o seu agente racional como sendo aquele que possui poder de julgamento e deliberação sobre fins e sobre a escolha de meios, de modo a escolher aqueles que se mostram mais eficientes para a concretização dos seus fins e dos seus interesses, de modo a estimar o local apropriado de cada interesse dentro do seu modo de vida particular.

O reducionismo descritivo e a dimensão meramente idealizada representam duas das mais contundentes críticas que são apresentadas à concepção política de pessoa adota por RAWLS, em especial por SANDEL<sup>351</sup> e CAMPBELL:

---

<sup>348</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, p. 30.

<sup>349</sup> *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004, p. 20.

<sup>350</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, pp. 50 e 56.

<sup>351</sup> “For a self totally detached from its empirically given features would seem no more than a kind of abstract consciousness (conscious of what?), a radically situated subject given way to a radically disembodied one. ... justice as fairness reverses this perspective [a perspective teleological criticada por RAWLS] and conceives the unity of the self as something antecedently established, fashioned prior to the choices it makes in the course of its experience.” (SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2ª edição, 1998, p. 21).

*“[D]oubts can be raised about the usefulness of the very idea of an abstracted acontextualized individual without a particular set of social involvements and commitments being able to make choices which bear any meaningful relationship to real life, in which being a person means being someone whose existence is embodied in a particular culture and community. Even if we could know what choices a socially unsituated ‘self’ would make in an original position, would these choices produce a society in which concrete human beings would flourish?”*<sup>352</sup> (grifou-se)

Por outro lado, a compreensão aristotélica do ser humano parte de considerações diametralmente opostas àquelas defendidas por RAWLS.

Em primeiro lugar, a concepção de ser humano na visão aristotélica (do mesmo modo como a maior parte de sua ética e de sua política), pressupõe necessariamente a visualização harmônica deste conceito com uma série de considerações metafísicas desenvolvida pelo Estagirita em outros dos seus escritos<sup>353</sup>. Assim, a noção de ser humano que somente se realiza plenamente quando bem integrado a sua comunidade política adquire sentido pleno apenas por meio da boa compreensão dos conceitos metafísicos de potência/ato, de perfeição/corrupção, bem como do princípio teleológico que perfaz toda a natureza e que direciona a realização de todos os seres<sup>354</sup>.

Em segundo lugar, ARISTÓTELES não assume a pretensão de fornecer uma concepção neutra de ser humano que adquiriria sua validade pelo só-fato de poder ser consensualizada por todos os cidadãos, independentemente de qualquer tese densa sobre a natureza humana. Na verdade, ARISTÓTELES, ao apresentar sua máxima fundamental acerca da natureza humana, qualificando os seres humanos como sendo animais políticos por natureza (*physei politikon zoon*), está fornecendo o que, em sua visão, representa um atestado evidente acerca da composição humana, cuja veracidade não depende da concordância dos indivíduos nem da convenção humana. Assim, uma concepção idealizada de ser humano, tal como proposta para RAWLS, seria para ARISTÓTELES um sem-sentido, cujo valor teórico estaria muito próximo do zero, já que teorizar sobre a ação humana e sobre a vida coletiva do ser humano pressupõe, obviamente, uma afirmação

---

<sup>352</sup> CAMPBELL, Tom. *Justice*. Estados Unidos da América: St. Martin’s Press, 2ª edição, 2001, p. 111.

<sup>353</sup> Divergimos da leitura de HÖFFE que afirma a ausência completa de elementos metafísicos na ética e na política de Aristóteles. (*Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 164).

<sup>354</sup> O argumento aristotélico acerca da natureza política do homem, bem como a existência natural da *polis* pressupõe a boa compreensão da premissa que se extrai da sua teologia natural, segundo a qual “a natureza não faz nada em vão”, contida na *Física* e conscientemente replicada na Política. Esta é a leitura de MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 32.

real e verdadeira sobre esse agente, não bastando, de nenhum modo, a adoção de um ponto de partida meramente ficcional.

Além disso, a afirmação evidente e realista do ser humano como animal naturalmente político tem a pretensão de permitir a extração de algumas conseqüências no que diz respeito a essa natureza humana. Não pretende afirmar que todos os seres humanos se dediquem, invariavelmente, à atividade política em sentido moderno nem que a sociedade humana representa um fato histórico dado *ab origine*, que dispensaria qualquer tipo de processo cultural<sup>355</sup>. Na verdade, trata-se de uma visão dinâmica acerca do processo formativo da sociedade humana, de modo que a afirmação inaugural sobre a natureza política do ser humano presta-se a apontar algo pertinente a sua essência e a indicar o caminho de sua auto-realização<sup>356</sup>. Essa essência política aponta para o fato de que o ser humano, naturalmente (*rectius*, racionalmente), possui uma potencialidade inata que lhe impulsiona para a vida em comunidade, mais especificamente na *polis*, pois será apenas dentro desse ambiente político fixado entre iguais que o ser humano estará habilitado a desenvolver-se plenamente e atingir o estado de plena realização (*eudaimonia*)<sup>357</sup>. Com efeito, o traço político inerente à natureza humana aponta para a existência de uma função comum que somente conseguirá ser realizada (atualizada) por meio de cooperação dentro da polis<sup>358</sup>.

Segundo HÖFFE, a natureza humana como sendo essencialmente política é justificada por ARISTÓTELES com base em três grupos de argumentos<sup>359</sup>.

Primeiramente, a natureza política é esclarecida com base em uma natural dependência do indivíduo nos seus semelhantes, o qual, segundo regra generalíssima, não pode se compreender como sendo integralmente auto-suficiente (pelo menos se compreendido do seu nascimento até a sua velhice). Assim, considerando que o ser humano não almeja apenas viver ou sobreviver (*zên*), mas sim viver bem (*eu zên*), ele naturalmente buscará superar suas deficiências e limitações particulares, transcendendo o escopo delimitado da sua família e do seu clã, fixando a sua atividade e realizando suas funções na comunidade política. Desse modo, a dimensão política do ser humano que pressupõe seu anseio natural de viver em coletividade mobiliza-se graças a vínculos de dependência que também são vislumbrados como inerentes aos demais seres humanos.

---

<sup>355</sup> VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 216.

<sup>356</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 166.

<sup>357</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 32.

<sup>358</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 31.

<sup>359</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 167.

É, aliás, a pressuposição de tais vínculos de dependência entre seres humanos na comunidade política que fundamenta e ilustra os outros dois extremos que não qualificariam propriamente a natureza humana, tal como anunciado na famosa frase de ARISTÓTELES ao identificar, por um lado, a existência de seres humanos que, não atualizando a sua racionalidade, não estão vocacionados a viver em comunidade – e, por isso, poderiam ser aproximado a bestas ou animais selvagens (*thêrion*) – e, por outro lado, a possibilidade de seres humanos que, graças a um nível inesperado de auto-suficiência, não necessitariam da comunidade – assemelhando-se, assim, a deuses (*theos*)<sup>360</sup>. Tais relações de dependência que se extraem da natureza política do ser humano podem ser entendidas a partir de dois significados distintos: (a) no “instinto” que leva à união sexual de homem e mulher para fins de procriação e de educação de crianças de modo a estabelecer a fundação da unidade econômica e pré-política que é a casa ou comunidade doméstica (*oikia*); (b) na insuficiência produtiva do indivíduo que leva à reciprocidade nas transações econômicas e à divisão do trabalho, as quais se prestarão, no ambiente da aldeia ou tribo (*kome*), a facilitar a disponibilização de bens externos necessários à manutenção e desenvolvimento da vida. São essas relações de dependência que fixarão, em etapa posterior, o pano de fundo que justificará a formação da comunidade aperfeiçoada que é a *polis* (dimensão política a ser analisada no tópico seguinte).

Percebe-se, pois, que a presunção rawlsiana que assume no ponto de partida da organização política o ser humano como livre e independente seria para ARISTÓTELES um erro grosseiro na percepção da realidade humana.

Além da dimensão da dependência, a natureza política do ser humano também estaria justificada com base no argumento aristotélico do dom humano da linguagem e da razão (*logos*)<sup>361</sup>. Assim, segundo a tradição aristotélica, a justificação antropológica do ser humano é esclarecida com base em um estreito relacionamento entre a sua habilidade lingüística e sua capacidade racional. Três são as etapas nas quais essa habilidade comunicativa é apresentada<sup>362</sup>. Na primeira etapa, compartilhada integralmente com os demais animais, o ser humano é capaz de perceber dor e

---

<sup>360</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). Politics, I, 2, 1253a3/4-27/9 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1987/8.

<sup>361</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). Politics, I, 2, 1253a7/18 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1988.

<sup>362</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 167.

prazer, manifestando-se apenas por meio da sua voz<sup>363</sup>. Já na segunda etapa, identifica-se uma dimensão estritamente racional (mas ainda não integralmente política) que permite aos seres humanos perceberem individualmente o que é, para si, útil e prejudicial. Por fim, a dimensão estritamente política do ser humano é identificada na terceira instância comunicativa, na qual, por meio do exercício articulado do *logos*, o homem mostra-se capaz de transcender a sua perspectiva meramente utilitária e assume a visão política da comunidade, habilitando-se a diferenciar o justo do injusto. Nas duas últimas instâncias comunicativas, os seres humanos manifestam-se por meio da articulação racional de palavras, habilidade que o diferencia dos demais animais. Com isso, a ação humana exercitada dentro da comunidade política pressupõe cidadãos dedicados, não apenas ao exercício da racionalidade instrumental e auto-interessada (tal como pressuposta na posição original de RAWLS), mas ao exercício de uma racionalidade prudencial, ou seja, aquela que exige um discurso dialógico<sup>364</sup> entre cidadãos concretos com o intuito de deliberarem politicamente sobre os meios adequados para se atingir fins comuns qualificados como bom.

Em terceiro lugar, a natureza política do ser humano não é esclarecida a partir da mera cooperação que se forma com o intuito de facilitar a promoção mútua dos interesses individuais, mas em razão de um anseio natural dos seres humanos buscarem a formação de vínculos de amizade (*philia*) dentro da *polis*, uma vez que há uma disposição natural do seres humanos que os levam a decidir viver em comum<sup>365</sup>. Assim, ao contrário do que vemos em HOBBS (de modo extremado, em que o “homem é o lobo do homem” e o Estado é um mal necessário para evitar-se a guerra de todos contra todos) ou em RAWLS (de modo mais ameno, em que cooperação social é justificada em razão das vantagens individuais que ela permite sejam alcançadas), a tradição aristotélica compreende a amizade como um pré-requisito e como limite da política, uma vez que ela, além de consagrar vantagens aos indivíduos que participam destas relações (como, por exemplo, na facilitação da auto-compreensão, pois “*um amigo é um outro eu*”<sup>366</sup>), também garante um parâmetro mínimo de reconhecimento entre os cidadãos, o que, por sua vez, fixa um quadro de

---

<sup>363</sup> Importante ressaltar que, segundo ARISTÓTELES, o animal humano é mais (*mallon*) político que outros animais como abelhas, formigas etc., o que indica a existência de outros animais que também são, em menor medida, políticos. Neste sentido, MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 31.

<sup>364</sup> Vide BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Editora Loyola, 2ª edição, 2002.

<sup>365</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics*, III, 9, 1280b29-40 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 2032.

<sup>366</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Nicomachean Ethics*, IX, 4, 1166a32 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1988.



concordia (*homónoia*) mínima e de justiça<sup>367</sup> que são pressupostos para o bom funcionamento da *polis*<sup>368</sup>. Isso porque, dentro da tradição aristotélica a *polis* não é mera comunidade territorial, mas representa uma comunidade de fins compartilhados que permite a ordenação da vida plena dos cidadãos que se reconhecem mutuamente como amigos. Além da amizade entre iguais, que se pressupõe tipicamente entre os cidadãos, ARISTÓTELES reconhece a existência na *polis* de amizades assimétricas (entre pais e filhos, marido e mulher, mestre e servo/escravo etc.), de modo que a sua concepção política de seres humanos, não pressupõe, como RAWLS, um igualitarismo absoluto e artificial na posição original, mas admite expressamente a presença real de desigualdades naturais entre os membros da comunidade política.

Como se vê, as divergências entre RAWLS e ARISTÓTELES no que diz respeito à concepção de ser humano são radicais.

No que se refere à concepção de ser humano, NUSSBAUM rejeita a compreensão idealizada, auto-interessada e guiada por vantagem mútua do indivíduo racional de RAWLS. Isso porque, segundo ela, a tese das capacidades humanas centrais, ao adotar um ponto de partida substancial e uma concepção material de vida humana digna, necessitará escorar-se na concepção do ser humano como sendo “naturalmente” político. Assim, fiando-se, neste tópico, à tradição aristotélica, defende NUSSBAUM:

*“[T]he capabilities approach takes its start from the Aristotelian/Marxian (sic) conception of the human being as a social and political being, who finds fulfillment in relations with others.”*<sup>369</sup>

A adoção da dimensão política do ser humano seria vantajosa e retoricamente útil às intenções de NUSSBAUM, já que, por meio dela, conseguiria afastar o reducionismo e o ficcionalismo da versão idealizada e auto-interessada da pessoa política de RAWLS, a qual

---

<sup>367</sup> “...la amistad también concierne a su estrecha relación con la virtud de la justicia, la cual, en la forma de la justicia política, resulta también esencial para la posibilidad y el mantenimiento de la vida de la comunidad política como un todo”. VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006, p. 219.

<sup>368</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 170/1.

<sup>369</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 85/6.

falsificaria a descrição do ser humano como sendo simetricamente livre e independente<sup>370</sup>. Assim, a concepção aristotélica de ser humano estaria correta ao atestá-lo como politicamente orientado<sup>371</sup>, ao reconhecer uma dimensão necessária de dependência para com outros seres humanos<sup>372</sup>, o que impediria a sua conceituação como seres livres, iguais e independentes, interessados prioritariamente na promoção dos seus projetos privados e individuais<sup>373</sup>.

No entanto, mais adiante em sua exposição, NUSSBAUM vem a afirmar que a concepção do ser humano como sendo naturalmente política, no sentido estritamente aristotélico, deveria ser compreendida sem nenhuma consideração “metafísica”, o que garantiria a sua validade para fins de um amplo consenso sobreposto do seu conteúdo:

*“Although, as a type of political liberalism, it eschews reliance on any deep metaphysics of human nature, it does operate with a conception of the person that it develops for political purposes, a conception that can, it is hoped, be the object of an overlapping consensus.”*<sup>374</sup>

No entanto, conforme já defendido a concepção de ser humano na visão aristotélica, assim como a maior parte de sua ética e de sua política, não pode ser entendida e combinada com uma teoria da justiça sem levar-se a sério as inúmeras considerações metafísicas pressupostas na afirmação do ser humano como sendo naturalmente político. Além disso, a clássica proposição de ARISTÓTELES não extrai o seu valor teórico nem sua justificação da possibilidade de ser consensualizada pelos demais cidadãos, mas se justifica como um atestado evidente e verdadeiro acerca da essência humana que se mostra como válida, independentemente do consenso público.

Se tudo isso não bastasse, a concepção de uma natureza política do ser humano, certamente, não conseguirá ser reconduzida as pretensões formais e reducionistas de RAWLS, de

---

<sup>370</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 85.

<sup>371</sup> “[H]uman beings want to live together, and they want to live together well” (NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 86).

<sup>372</sup> “Human being as needy babies, grow up slowly, and require lots of care as they grow. (...) Because they are political animals they depend on others asymmetrically during certain phases of their lives, and some remain in a situation of asymmetrical dependency throughout their lives.” (NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 87/9).

<sup>373</sup> “Because they are political animals, their interests are thoroughly bound up with the interest of others throughout their lives, and their goals are shared goals.” (NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 87).

<sup>374</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, pp. 85/6.

modo que, ao ser rejeitada tanto por ARISTÓTELES quanto por RAWLS, encontrará graves dificuldades para se sustentar teoricamente por si só ou com base apenas em uma “*profunda intuição moral*” professada por NUSSBAUM.

Com isso, percebe-se que a adoção por NUSSBAUM deste importante componente da tradição aristotélica, mas desacompanhada dos seus pressupostos metafísicos e justificada a partir da sua suposta possibilidade de consenso, não passa de um mero argumento *ad hoc* ou de uma asserção retórica que não se conjuga minimamente com o escopo maior do seu projeto, qual seja, o de elaborar uma versão para o contratualismo rawlsiano com ponto de partida substancial.

## 2.7. Compreensão do ambiente social em que seres humanos irão viver e conviver:

Além da intensa divergência que se estabelece entre a concepção formal de pessoa de RAWLS e a natureza política do ser humano em ARISTÓTELES, também se identifica um radical desencontro entre tais pensadores no que diz respeito à natureza e ao modo de explicação do espaço coletivo no qual os seres humanos vivem de fato ou desejariam, utopicamente, viver. Assim, com o intuito de se demonstrar a dificuldade (e a possível inviabilidade) da combinação das tradições filosóficas aristotélica e rawlsiana, tal como pretendido em *Frontiers of Justice*, cabe averiguar como cada Autor apresenta respostas e justificações à pergunta: “*qual a natureza e como se dá a formação do espaço coletivo no qual os seres humanos vivem ou pretendem viver?*”

Neste tópico, comecemos por ARISTÓTELES.

Na política aristotélica, a *polis* ou a comunidade política existe por natureza<sup>375</sup>, tese fundamental esta que se conecta fortemente com a também fundamental afirmação dos seres humanos como animais políticos. A comunidade política que representa o local propício para os seres humanos coordenarem suas ações particulares de modo a atingirem a plena realização de suas potencialidades deve ser compreendida como um ambiente natural que não veio a ser elaborado exclusivamente pelo artifício humano. Assim como as demais substâncias colocadas na natureza que possuem uma causa final que orienta a seu estado de aperfeiçoamento, também é possível, na visão aristotélica, identificar no mundo um espaço racionalmente ordenado, que se apresenta com precedência à atividade intelectual do homem, não podendo, conseqüentemente, ser definida como um mero artifício ou produto humano<sup>376</sup>. Sobre os dois sentidos da existência por natureza da *polis*, cabe recorrer aos ensinamentos de MILLER JR:

“[A] thing exists by nature if, and only if, it has as **its function the promotion of an organism`s natural ends** and it results, in whole or in part, from the **organism`s natural capacities and impulses**. The polis satisfies both of these conditions for natural existence. First, it has as its function or end the promotion of human natural ends; in fact, it is only in the polis that humans can attain the level of self-

---

<sup>375</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). Politics, I, 2, 1252b30 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1987.

<sup>376</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle`s Politics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 37 e ss.

*sufficiency needed for them to achieve the good or full self-realization. Second, its natural existence is due, in part, to the natural impulse that human beings have to live in communities.*"<sup>377</sup> (grifou-se)

A tese aristotélica acerca da existência de um tipo comunidade política que representa o ambiente indispensável ao pleno florescimento humano é melhor esclarecida com base em três outras proposições<sup>378</sup>: **(a)** a *polis* é uma comunidade perfeita<sup>379</sup>, já que é o resultado final de um processo dinâmico de agregação de instituições sociais menores e que não subsistem por si só (cidadãos, família e aldeia), motivo pelo qual pode a *polis* ser compreendida como auto-suficiente<sup>380</sup>; **(b)** a *polis* é natural, pois sua ordenação racional não é fruto exclusivo da criação ou convenção humana<sup>381</sup> **(c)** a *polis* possui prioridade<sup>382</sup> e precedência aos indivíduos e as demais espécies de associações sociais, já que “*o todo é superior as suas partes*”<sup>383</sup>.

O ponto de partida “*naturalístico*”<sup>384</sup> da tese aristotélica acerca da comunidade política indispensável ao ser humano não chega a sucumbir à chamada falácia biológica, segundo a qual a admitir a existência e a precedência natural da *polis* seria reconhecer que ela se desenvolveu organicamente, por conta própria, sem qualquer participação intencional da atividade humana, como se possuísse consciência independente<sup>385</sup>. Isso porque ARISTÓTELES em nenhum momento defende que a *polis* seja fruto de uma geração espontânea que tenha sido causada sem qualquer participação humana. Na verdade, ARISTÓTELES reconhece em inúmeras oportunidades que a ordenação da *polis* possui inúmeras etapas nas quais a sua configuração dependerá da aplicação

---

<sup>377</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 40/1.

<sup>378</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 165.

<sup>379</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics*, I, 2, 1252b28, in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1987.

<sup>380</sup> Não há em ARISTÓTELES nenhuma previsão de relações entre comunidades políticas nem desenvolvimento de um direito internacional (HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 172/3).

<sup>381</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics* 1253a2 in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1987.

<sup>382</sup> Para um estudo detalhado dos possíveis sentidos da prioridade da *polis*, vide MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 46 e ss. “*Aristotle's provocative claim that the polis is prior by nature to the individual does not entail that he views the polis as an organism or substance. Rather, the priority claim rests on the principle of community that individuals can realize their potential only if they are subject to the authority of the polis... The polis is a whole in the sense of a community: its natural end is a common good in which individual members directly participate.*” (op. cit., p. 56)

<sup>383</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics*, I, 2, 1253b20/28, in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1988.

<sup>384</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 27.

<sup>385</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003, p. 166.

pelo homem de técnicas (*techné*) relacionadas à arte política, em especial no estabelecimento da constituição da *polis* (“o fundador da polis será um grande benfeitor”<sup>386</sup>), na fixação das instituições políticas concretas e no exercício da atividade legiferante (o político/legislador é equiparado a um artífice – *démiourgos*<sup>387</sup>). A técnica política, portanto, coopera com a natureza na formação da *polis*, mas não é ela, porém, que representa a causa específica que leva a origem da comunidade política<sup>388</sup>. O que é, pois, rejeitado por ARISTÓTELES é a noção – tipicamente moderna – de que a comunidade política seja integralmente artificial, pura fabricação humana.

A tese aristotélica foi aceita sem maiores críticas durante inúmeros séculos, vindo a receber algumas objeções durante o Renascimento, quando se passou a sustentar a idéia do “estado como um criação consciente e calculada, como uma obra de arte”<sup>389</sup>. No entanto, foi apenas com os filósofos políticos da Modernidade que a tese de ARISTÓTELES veio a ser sistematicamente rejeitada.

O expoente radical dessa divergência moderna é, sem dúvida nenhuma, Thomas HOBBS que anuncia já na introdução do seu *Leviathan*: “[B]y Art is created that great Leviathan called a Common-wealth, or State (no latim, Civitas) which is but na Artificial Man...”<sup>390</sup>. Percebe-se, pois, que, ao invés de tratar a comunidade política como sendo natural, HOBBS rompe com essa noção, contrastando-a com o seu artifício hipotético do “estado de natureza”, o qual é teorizado independentemente de qualquer configuração política existente de fato. No estado de natureza, os indivíduos não são naturalmente políticos/gregários, mas se vislumbram, reciprocamente, com intenso desagrado, desconfiança mútua e com espírito de competição<sup>391</sup>. Neste ambiente hipotético, encontram-se livres de qualquer espécie de vínculo coercitivo e são guiados apenas por leis da

---

<sup>386</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). Politics I, 2, 1253a29/31, in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1988.

<sup>387</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). Politics II, 12 e VII, 4, in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995.

<sup>388</sup> “...it is possible for human reason and natural impulses to function jointly as causes of a product. The existence of the polis is therefore due to two distinct causal factors: the aptitude and inclination of a given population for political life, and the application of politics by the politician.” (MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 42).

<sup>389</sup> BURCKHARDT Apud MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 29.

<sup>390</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan, Introdução*, Apud MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 23.

<sup>391</sup> “...men have no pleasure, (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company, when there is no power able to overawe them all.” (HOBBS, Thomas. *Leviathan, I, 13* Apud MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 64).

natureza. Mesmo que os indivíduos já estejam habilitados a consagrarem suas pretensões particulares no estado de natureza, não há nenhum tipo de instituição social, aparato ou técnica que garanta a sua efetivação de tais pretensões ou resguardá-las perante os demais indivíduos. Assim configurado o estado inicial e apolítico projetado por HOBBS, não haveria para os indivíduos senão a convivência em um ambiente de perpétuo conflito em que se configuraria a “*guerra de todos contra todos*”<sup>392</sup>. Seria, portanto, o raciocínio estratégico e auto-interessado dos indivíduos colocados em estado de natureza que provocaria a criação racional da sociedade política, na qual, por meio do exercício de poder em regime de monopólio pelo Estado, seria possível apaziguar os conflitos, controlar os exageros individuais e instaurar, ao final, a civilização pacífica entre os seres humanos.

Em resumo, HOBBS compreende **(a)** os seres humanos como originariamente seres apolíticos, que se movimentam estrategicamente com o intuito de promover o auto-interesse. Além disso, de acordo com a visão hobbesiana, percebe-se o estado político como sendo **(b)** fruto exclusivo da fabricação intelectual dos seres humanos, não contando com nenhum elemento natural que seja precedente ou prioritário ao artifício dos homens. Por fim, segundo HOBBS, **(c)** há uma necessária prioridade dos indivíduos em relação ao Estado, tendo em vista ser este um produto intelectual dos primeiros. Como se vê, todas essas proposições contraditam diametralmente as teses políticas de ARISTÓTELES.

Dito isso, não se pode negar que os elementos formadores do espaço político na visão hobbesiana compartilham em grande medida as considerações assumidas pelo contratualismo rawlsiano (ressalvada, obviamente, o pessimismo da antropologia hobbesiana). Dos traços acima destacados que marcam a filosofia política de HOBBS, RAWLS compartilha e integra expressamente à descrição do espaço social em que poderão viver harmonicamente cidadãos livres os seguintes elementos: **(a)** o fato de a “sociedade bem ordenada” não ser uma ordem moral que exista por natureza, de modo independente e prévio à razão humana, mas sim ser fruto exclusivo de um construtivismo racional<sup>393</sup>; **(b)** a dimensão do auto-interesse humano que exerce importante papel na construção da posição original e que guia a escolha dos princípios de justiça sob o véu da ignorância (mesmo que tal traço seja minorado pelo conceito de *Razoável* a contar do Liberalismo

---

<sup>392</sup> “.. that during the time men live without a common power to keep them in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.” (HOBBS, Thomas. *Leviathan*, Apud MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 57).

<sup>393</sup> RAWLS, John. *Kantian Constructivism in moral theory*, in *Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999.

Político); (c) a prioridade absoluta das liberdades individuais sobre toda e qualquer consideração que se escorre no bem-estar da coletividade, premissa essa que visa a ser uma rejeição inconteste a qualquer espécie de utilitarismo. Percebe-se, pois, que, ao menos nessas instâncias, o contratualismo de RAWLS é extremamente hobbesiano.

Vemos, pois, que RAWLS, partindo de um procedimento hipotético e idealizado, compreende o espaço social, no qual poderão cooperar cidadãos livres e iguais, como sendo um constructo racional do intelecto humano, o qual se articula, não por meio da análise da realidade humana, mas por força de um verdadeiro experimento mental (“*a thought experiment*”). Assim, para RAWLS, o ser humano está plenamente capacitado a fabricar, por meio do seu intelecto, os princípios práticos que estruturarão o espaço social e político no qual poderá viver e conviver com os demais<sup>394</sup>.

No que se refere à justificação da origem da comunidade política dos seres humanos, NUSSBAUM mais uma vez adota postura que parte de proposições entre si inconciliáveis. Isso porque, por um lado, diz valer-se da dimensão procedimentalista típica do contratualismo liberal (alega que sua tese das capacidades humanas básicas é uma versão para o liberalismo político), razão pela qual adota, como ponto de partida, a estrutura hipotética de uma situação inicial de escolha que se prestará a eleger princípios (ao estilo da posição original rawlsiana)<sup>395</sup>. Com isso, pode-se supor, sem maiores dificuldades, que a sociedade política seria para NUSSBAUM, não uma entidade surgida por natureza, mas sim o resultado da criação racional do ser humano.

No entanto, a consideração da comunidade política como sendo puro artifício humano não pode ser combinada com a premissa aristotélica adotada por NUSSBAUM de que o ser humano é um animal político por natureza. Isso porque as duas teses, em ARISTÓTELES, estão umbilicalmente conectadas, já que, por um lado, a natureza política do ser humano somente se justifica em razão da existência também natural do espaço político no qual poderá ele desenvolver plenamente as suas potencialidades. Por outro lado, a comunidade política existe por natureza para o homem porque é somente dentro dela que este poderá exercer a sua função (*ergon*) típica e compartilhada com os demais animais humanos<sup>396</sup>. Assim, não há como se utilizar de a tese da

---

<sup>394</sup> *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996; e *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003, p. 95.

<sup>395</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 09.

<sup>396</sup> MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford: Clarendon Press, p. 40.



natureza política do ser humano sem adotar-se, a reboque, a tese também fundamental da existência por natureza da *polis*.

Além disso, NUSSBAUM, que se autodenomina uma participante das correntes do Liberalismo Político, reconhece, necessariamente, a prioridade do indivíduo sobre toda e qualquer dimensão da coletividade, já que este deverá ter acesso prioritário ao exercício das capacidades centrais que compõe a sua lista, independentemente de qualquer balanceamento das vantagens sociais. Defende NUSSBAUM tal prioridade do indivíduo, dizendo:

*“[M]y version of the capabilities approach has long asserted a basic principle of each person as an end: in other words, **the persons, not the group, is primary subject of political justice**, and policies that improve the lot of a group are to be rejected unless they deliver the central capabilities to each and every person. In these ways, my approach to the issue of care lies squarely within the liberal tradition.”<sup>397</sup>*

No entanto, ao adotar a prioridade do indivíduo sobre a comunidade NUSSBAUM está rejeitando explicitamente uma das teses centrais da política aristotélica antes explicitada<sup>398</sup>, o que, por conseqüência, acaba por invalidar a sua intenção de caracterizar, em termos também aristotélicos, o ser humano como um animal político.

Se tudo isso não bastasse, a concepção da existência natural da comunidade política dos seres humanos não pode ser entendida plenamente sem se adotar inúmeras das considerações metafísicas de ARISTÓTELES (em especial a sua teleologia da natureza), o que, porém, veio a ser expressamente rejeitado por NUSSBAUM.

Trata-se, pois, de mais um elemento fundamental para qualquer teoria da justiça, o que, porém, no projeto de NUSSBAUM, não encontra qualquer critério que autorize ou que justifique a conjugação entre “*a existência por natureza da comunidade política*” de ARISTÓTELES e “*a fabricação idealizada da sociedade bem ordenada*” de RAWLS.

---

<sup>397</sup> NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007, p. 216.

<sup>398</sup> ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *Politics I, 2, 1253b20/28*, in *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995, p. 1988.

## 2.8. Natureza da atividade política:

Cabe, por fim, identificar que tipo de atividade material específica está envolvida no desenvolvimento correto e bem sucedido da atividade política entre seres humanos, segundo a compreensão de ARISTÓTELES e de RAWLS. Com isso, pretende-se ressaltar o que, na visão de cada Autor, motivaria o ser humano a se engajar na atividade política, bem como o que representaria o fim último que justificaria a prática e o desenvolvimento da atividade política em sociedade, de modo a lhe atribuir um sentido objetivo e compartilhável entre os seres humanos.

Os sete tópicos até aqui analisados já se mostram como suficientes para ilustrar o amplo contraste que marca as duas tradições que NUSSBAUM pretende conjugar, razão pela qual bastaria, neste momento, a recapitulação de alguns dos argumentos ventilados anteriormente.

Conforme já ressaltado, o puro procedimento de RAWLS idealiza uma situação inicial e artificial de escolha, conceituada como “*posição original*”<sup>399</sup>, a qual é estruturada de tal modo a garantir a imparcialidade na eleição de princípios, o que é viabilizado por força de um artifício teórico que pressupõe restrição informativa (“*véu da ignorância*”) das partes localizadas nesta posição original. Tal procedimento, uma vez executado, irá produzir princípios políticos que são moralmente neutros e que são, conceitualmente, qualificados como justos, independentemente do conteúdo final obtido. Já para ARISTÓTELES, a dimensão política é justificada a partir da própria natureza humana que qualifica o ser humano como sendo dotado de essências animal, racional e política. Esses traços essenciais ao ser humano fixarão relações necessárias de interdependência entre seres humanos, que somente poderão ser bem coordenadas por meio de um diálogo racional-político.

A atividade política, para RAWLS, encontra seu ápice na escolha racional, por meio de um artifício mental, de princípios políticos de justiça que poderão ser consensualizados por todos. Já em ARISTÓTELES, não obstante haja princípios primeiros do raciocínio prático que se afirmam como evidentes e verdadeiros, a atividade política somente se desenvolve efetivamente no momento

---

<sup>399</sup> Para um conceito claro e sintético de posição original, vide *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004: “*In short, the original position is to be understood as a device of representation. As such it models our considered convictions as reasonable persons by describing the parties (each of whom is responsible for the fundamental interests of a free and equal citizen) as fairly situated and as reaching an agreement subject to appropriate restrictions on reasons for favoring principles of political justice.*”

em que é travada a deliberação prudencial concreta, por meio do diálogo entre cidadãos livres, iguais e que mantém vínculo de amizade (*philia*), o qual almeja identificar os fins a eles indispensáveis, bem como especificar os meios adequados para a correta persecução destes.

Para RAWLS, o que leva o indivíduo racional a interagir dentro de esquemas de cooperação social e que o motiva a pensar-se como dentro da situação inicial de escolha de princípios de justiça é a vantagem mútua dos partícipes envolvidos neste empreendimento cooperativo. Em contrapartida, para ARISTÓTELES, dada a natureza essencialmente política do ser humano, a interação social do indivíduo se apresenta para ele como sendo a via natural (necessária e racional) para que este consiga atingir, do melhor modo possível, o estado objetivo de plena realização (*eudaimonia*)<sup>400</sup>. Assim, sendo a vida em comunidade um bem objetivo para o ser humano, será somente dentro deste contexto político que ele conseguirá viver de modo pleno; fora dele fracassará certamente, abdicando de importante parcela de sua essência humana.

Em RAWLS, o objetivo último da política está caracterizado na eleição, por meio de procedimento racional, núcleo de princípios políticos de justiça capazes de produzir um consenso sobreposto e um equilíbrio reflexivo acerca das concepções plurais de vida boa. Já em ARISTÓTELES, o objetivo último da política agrega-se à idéia de deliberação prudencial com o intuito de se identificar os fins mínimos objetivamente compartilhados pelos cidadãos de uma determinada comunidade política, bem como de se especificar os meios adequados para sua efetivação visando a concretizar, simultaneamente, o bem comum dos cidadãos e da comunidade política.

No que se refere a este último tópico de contraste, NUSSBAUM, mais uma vez, não manifesta clareza quanto ao seu enfoque de adesão, indicando, em um momento, agradar a idéia rawlsiana de situação inicial de escolha, mas apontando, por outro lado, que as relações humanas, naturalmente políticas, necessitam ser compreendida a partir de vínculos mínimos de dependência e interconexão<sup>401</sup>.

NUSSBAUM rejeita expressamente que uma concepção política de justiça possa se fundamentar exclusivamente na vantagem mútua que é produzida em favor dos indivíduos com base no contrato social. Na verdade, segundo ela, a atividade política deve almejar uma cooperação

---

<sup>400</sup> AKRILL, J. L. *Aristotle on Eudaimonia in Essays on Plato and Aristotle*. Inglaterra Oxford University Press, p. 179 e ss.

<sup>401</sup> NUSSBAUM, op. cit., p. 89.

social que vislumbre a possibilidade de benevolência entre os indivíduos, que adote a justiça como um fim em si mesmo e que fixe, de início, finalidades complexas que sejam compartilhadas por todos.

A atividade política não representaria, pois, apenas o manejo e a composição de interesses parciais dos setores das sociedades, como compreendemos tipicamente a contar da Modernidade, mas sim o compartilhar de fins mínimos entre todos os cidadãos. Isso porque, seguindo viés estritamente aristotélico e diametralmente oposto a RAWLS, defende NUSSBAUM que o bem dos outros não pode ser compreendido como estando em oposição ou em paralelo ao bem de um indivíduo determinado. Na verdade, ressalta ela que a concretização do bem de uma pessoa encontra-se, invariavelmente, em relação de estrita interdependência com o bem dos demais. Explicitando a sua visão acerca da motivação que leva o indivíduo a se engajar na atividade política, sustenta NUSSBAUM:

*“The good of others is not just a constraint on this person’s pursuit of her own good; it is a part of her good. Thus, instead of being a matter left to individual conceptions of the good, as in Rawls’s theory, a strong commitment to the good of others is part of the shared public conception of the person from the start. The person leaves the state of nature (if, indeed, there remains any use for this fiction) not because it is mutually advantageous to make a deal with others, but because she cannot imagine living well without shared ends and shared life. Living with and towards others, with both benevolence and justice, is part of the shared public conception of the person that all affirm for political purposes.”<sup>402</sup> (grifou-se)*

No entanto, se tais afirmações podem ser acatadas como verdadeiras ou afirmadas como passíveis de amplo consenso político e se também é plausível que saímos de “*um estado de natureza*” com o intuito de compartilharmos fins e concepções de vida boa, cabe questionar qual a efetiva participação da tradição contratualista dentro do projeto sendo realizado por NUSSBAUM, bem como questionar a sua efetiva adesão à chamada corrente do Liberalismo Político. Ora, ao se aceitar, de início, que seres humanos compartilham fins e concepções de bem, rompe-se, por completo, com a tradição liberal e esvazia-se a força argumentativa que normalmente se atribui ao contratualismo, já que, certo ou errado, a doutrina do contrato social sempre se vale da vantagem (retórica) de pretender justificar a legitimação política e a estabilidade do posicionamento social dos

---

<sup>402</sup> NUSSBAUM, op. cit., p. 158.

indivíduos partindo de uma situação especulativa em que se projeta a máxima adversidade possível em que seres racionais terão de interagir. Se se reconhece, de início, a benevolência humana, a justiça como um fim em si mesmo e a existência efetiva de fins objetivos que são compartilhados por todos os seres humanos, cabe questionar qual o valor teórico que se agrega a tais considerações ao se recorrer ao artifício hipotético de um contrato social. Todas essas afirmações podem ser defendidas de modo independente de uma situação inicial de escolha e a utilização de tal procedimento hipotético em nada acrescenta a tal justificação.

A indecisão NUSSBAUM, novamente, apenas provoca maiores confusões acerca do caminho trilhado na elaboração e exposição da sua tese das capacidades humanas básicas.

### 3. Quadro-comparativo

<b>Critério</b>	<b>Aristóteles</b>	<b>John Rawls</b>
<b>Ponto de partida epistemológico</b>	Realismo ontológico.	Idealismo construtivista.
<b>Pressupostos metafísicos</b>	Assunção necessária.	Negação expressa.
<b>Primeiros princípios do raciocínio prático</b>	Verdadeiros e ontológicos.	Hipotéticos e imparciais.
<b>Concepção de Verdade</b>	Existência de verdade prática, enquadrada no conceito de verdade enquanto adequação.	Ausência de uma concepção expressa Substituição pelo conceito de Razoável.
<b>Perspectiva</b>	Ponto de vista moral conforme perspectiva de determinado tipo de pessoa com traços de caráter específicos (“ <i>spoudaios</i> ”)	Ponto de vista moralmente neutro (“ <i>Freestanding view</i> ”)
<b>Concepção de ser humano</b>	Animal racional naturalmente político que manifesta, durante sua vida, graus variáveis de dependência. Possui racionalidade prudencial e dialógica.	Partes contratuais presumidamente livres, iguais e independentes. Possui racionalidade instrumental e auto-interessada.
<b>Compreensão do ambiente social</b>	Ambiente natural ao ser humano racionalmente ordenado.	Constructo racional do intelecto humano.
<b>Natureza da atividade política</b>	Deliberação prudencial concreta acerca dos fins indispensáveis aos cidadãos, bem como dos meios adequados para a persecução destes.	Escolha racional, por artifício mental, de princípios políticos de justiça que poderão ser consensualizados por todos.
<b>Motivação individual para a adesão política</b>	Via natural (necessária e racional) para o ser humano atingir o estado objetivo de plena realização ( <i>eudaimonia</i> ).	Vantagem mútua dos partícipes envolvidos em um empreendimento cooperativo.
<b>Objetivos últimos da política</b>	Identificar, por meio do diálogo, os fins objetivamente compartilhados e especificar os meios adequados para sua efetivação visando a concretizar, simultaneamente, o bem comum dos cidadãos e das comunidades política.	Eleger, por meio de procedimento racional, núcleo de princípios políticos de justiça capazes de produzir um consenso sobreposto e um equilíbrio reflexivo acerca das concepções plurais de vida boa.

## CONCLUSÃO

Na presente dissertação, pretendeu-se realizar um estudo comparativo de distintas tradições filosóficas, mais especificamente da ética aristotélica e do contratualismo rawlsiano. Como enfoque para o tratamento desse tema, escolheu-se realizar uma análise crítica da recente obra de Martha NUSSBAUM, *Frontiers of Justice*, na qual a Autora propõe-se a realizar a instigante tarefa de apresentar uma teoria da justiça híbrida em que se conjuga a tradição moderna do contrato social, na vertente desenvolvida por John RAWLS, com elementos extraídos do realismo ético de ARISTÓTELES.

A escolha de tal obra justificou-se precisamente em razão do amplo esforço realizado por NUSSBAUM ao tentar combinar tradições filosóficas que partem de princípios primeiros e conceitos básicos tão distanciados (talvez até inconciliáveis). Assim definido o escopo do presente trabalho, a análise crítica aqui produzida almejou, não obstante os méritos do esforço especulativo de NUSSBAUM, demonstrar a incompatibilidade inaugural que se estabelece entre o paradigma de pensamento aristotélico e o rawlsiano. Não se pretendeu de modo expreso nem consciente demonstrar a superioridade ou a maior complexidade de uma tradição em relação a outra, mas tão-somente justificar que a tentativa de combiná-las dentro de uma única estrutura explicativa tende à incoerência, à contradição e à nebulosidade conceitual.

Com o intuito de se demonstrar a natureza inconciliável de tais tradições filosóficas, foram apresentados oito questionamentos acerca dos pontos de partida adotados por cada pensador, os quais estariam relacionados a tópicos de ordem epistemológica, antropológica, ética e política. Assim, uma vez respondidos e esclarecidos tais questionamentos a partir da perspectiva de cada tradição, foi possível identificar-se as discrepâncias radicais e extremas que se formam entre uma tradição e outra, de modo a apontar para a conclusão de que se mostra inviável a tentativa de se produzir uma espécie de “contratualismo rawlsiano-aristotélico”, ao menos nos termos em que propostos por NUSSBAUM.

Os questionamentos aqui apresentados e as dificuldades/confusões provocadas pela oscilação de NUSSBAUM entre ética aristotélica e contratualismo rawlsiano, podem ser sintetizados nos seguintes termos:

**(1) Ponto de partida epistemológico adotado:** Enquanto ARISTÓTELES trilha um realismo ontológico, em que se assume, como evidente, a existência de uma dimensão ontológica da realidade que não está à completa disposição constitutiva dos sujeitos, RAWLS adotada a postura do idealismo kantiano que desenvolve um construtivismo, segundo o qual se deve elaborar um modelo de pensamento que parta de um procedimento hipotético e ideal de construção, organizado a partir de uma posição original. Mesmo que venha a contradizer algumas das suas manifestações posteriores, NUSSBAUM defende abertamente as vantagens teórica de se adotar, como ponto de partida, o construtivismo típico da doutrina contratualista.

**(2) Admissão de pressupostos metafísicos:** Enquanto ARISTÓTELES desenvolve uma ética e uma política que pressupõe a correta compreensão de uma série de conceitos tratados em sua Metafísica, RAWLS repudia por completo qualquer participação de considerações metafísicas no campo da política. Relativamente a essa idéia, NUSSBAUM novamente manifesta adesão integral ao pensamento de RAWLS, reprochando a intromissão de conceitos metafísicos na sua tese de capacidades humana centrais, o que, em sua visão, é necessário para que se possibilite a formação de um consenso sobreposto acerca do conteúdo de sua tese. Isso, porém, representará, mais uma vez, uma radical ruptura com a tradição ética e política de ARISTÓTELES.

**(3) Natureza dos primeiros princípios do raciocínio prático:** O pensamento de RAWLS parte de uma proposição primeira que é explicitamente afirmada como hipotética, ou seja, a sua posição original, a qual é o pressuposto necessário para o correto funcionamento do seu procedimento de justiça. Já ARISTÓTELES não vislumbra outra forma de se teorizar que não seja partindo de primeiros princípios que sejam evidentes e verdadeiros. Relativamente a este importante tópico, a posição de NUSSBAUM é novamente ambígua, pois defende que a adoção de uma proposição hipotética de escolha teria a vantagem de produzir tanto o conteúdo de princípios políticos, bem como representaria o ápice da legitimidade política. No entanto, as suas



capacidade humanas centrais apresentam-se como finalidades necessárias que deverão ser perseguidas como relevantes por todos os seres humanos e que formarão o seu conceito objetivo de vida digna, o que, porém, somente se sustenta se forem estas capacidades reconhecidas como valiosas a partir de critérios externos, independentes e anteriores ao procedimento hipotético que se pretende estruturar.

**(4) Adoção explícita de uma concepção de verdade:** ARISTÓTELES adota expressamente a concepção de verdade enquanto adequação/correspondência, o que, levando para o campo ético e político, permite a identificação de um conceito de verdade prática, o qual permitiria identificar, dentro de um contexto particular, o agir humano qualificado não apenas como correto, mas também como verdadeiro. Já RAWLS rejeita expressamente qualquer concepção de verdade como sendo fundante de sua concepção política de justiça, o que poderia ser interpretado como representando a sua intenção de se afastar, inclusive, da chamada concepção de verdade enquanto consenso. Em substituição ao conceito de verdade, RAWLS elabora, com alguma dificuldade, o seu critério do *Razoável*, o qual teria a pretensão de fornecer uma regra de objetividade e de vinculação a sua teoria. NUSSBAUM, por sua vez, ao rejeitar em sua tese toda e qualquer consideração metafísica, aparenta aderir à postura consensualista que o critério do *Razoável* visa a fornecer. Ocorre que, por outro lado, a visão objetiva e universal de vida humana digna necessitará sempre partir de uma concepção verdadeira acerca do ser humano, do espaço em que vive e das finalidades mínimas que deverá concretizar, o que, conceitualmente, extrai sua validade não do consenso nem da aceitação/justificação proposicional, mas sim da sua efetiva adequação à realidade em que vivemos.

**(5) Perspectiva adotada na compreensão de um raciocínio prático:** ARISTÓTELES, para expor sua teoria ética e política, assume abertamente o ponto de vista daquele que já é portador de determinada característica moralmente substancial, ou seja, pressupõe de antemão que existe, na comunidade política, determinado tipo de pessoa que já conhece verdadeiramente quais são os bens necessários aos seres humanos e já sabem como executar as ações concretas que permitem acessar tais bens (o *phronimos* ou o

*spoudaios*). Para RAWLS, o foco central a partir do qual a sua teoria política deve ser compreendida pelos demais é o da visão imparcial e distanciada (*freestanding view*) das inúmeras doutrinas rivais defendidas em sociedade que se torna possível projetar um amplo consenso político. NUSSBAUM assume expressamente a intenção de desenvolver uma teoria da justiça procedimental que, não obstante assuma um ponto de partida substancial, adote uma perspectiva pretensamente imparcial, ao estilo da visão livre e distanciada desejada por RAWLS. No entanto, essa suposta visão imparcial adotada por NUSSBAUM gera novas confusões, pois a sua tese das capacidades humanas básicas tem a pretensão de objetivamente determinar (em termos avaliativos e normativos) as visões substanciais de vida plena para o ser humano que podem ser consideradas dignas, o que, por certo, não pode ser defendido como sendo o resultado de uma análise neutra e distanciada da realidade.

**(6) Concepção de ser humano:** RAWLS irá partir de uma concepção de pessoa que se auto-conceitua como sendo estritamente política, ou seja, aquela que não leva em consideração quaisquer elementos extraídos da “*metafísica, da filosofia da mente ou da psicologia*”, de modo que agregaria tão-somente aqueles traços formais dos seres humanos que poderiam ser aceitos por todos que se pensassem como situados na posição original. Contrapondo tal visão, ARISTÓTELES qualifica os seres humanos como sendo animais políticos por natureza (*physei politikon zoon*), apresentando, com isso, o que seria, em sua visão, um atestado evidente acerca da composição humana, cuja veracidade não dependeria da concordância dos indivíduos nem da convenção humana. No que se refere à concepção de ser humano, NUSSBAUM rejeita a compreensão idealizada, auto-interessada e guiada por vantagem mútua do indivíduo racional de RAWLS, escorando-se na concepção aristotélica do ser humano como sendo “naturalmente” político. No entanto, a adoção por NUSSBAUM deste importante componente da tradição aristotélica, mas desacompanhada dos seus pressupostos metafísicos e justificada a partir da sua suposta possibilidade de consenso, não passa de um mero argumento *ad hoc* ou de uma asserção retórica que não se conjuga

minimamente com o escopo maior do seu projeto, qual seja, o de elaborar uma versão para o contratualismo rawlsiano com ponto de partida substancial.

**(7) Natureza do ambiente social em que seres humanos irão viver e conviver:** De acordo com a teoria política de ARISTÓTELES, a *polis* ou a comunidade política existe por natureza, de modo que representa o local propício para os seres humanos coordenarem suas ações particulares de modo a atingirem a plena realização de suas potencialidades. Por esse motivo, deve ser compreendida como um ambiente natural que não veio a ser elaborado exclusivamente pelo artifício humano. Já RAWLS, partindo de um procedimento hipotético e idealizado, compreende o espaço social no qual poderão cooperar cidadãos livres e iguais como sendo um constructo racional do intelecto humano, o qual se articula, não por meio da análise da realidade humana, mas por força de um verdadeiro experimento mental (*“a thought experiment”*). NUSSBAUM mais uma vez adota postura que parte de proposições entre si inconciliáveis, já que não há elemento estrutural da dimensão procedimentalista típica de um contratualismo liberal que aparenta compatibilizar-se com a premissa aristotélica adotada de que o ser humano é um animal político por natureza e que, por conseqüência, somente se realiza em uma comunidade a ele natural.

**(8) Natureza da atividade política:** NUSSBAUM, seguindo viés estritamente aristotélico e diametralmente oposto a RAWLS, defende que a política não poderia estar fundamentada apenas na vantagem mútua dos partícipes de uma espécie de contrato, já que tal atividade não representa apenas o manejo e a composição de interesses parciais dos setores da sociedade, mas sim o compartilhar de fins mínimos entre todos os cidadãos, mormente considerando que a concretização do bem de uma pessoa encontra-se, invariavelmente, em relação de estrita interdependência com o bem dos demais. No entanto, se é plausível a justificação que saímos de uma situação inicial de escolha com o intuito de compartilharmos fins e concepções de vida boa, rompe-se, por completo, com a tradição liberal e esvazia-se a força argumentativa que normalmente se atribui ao contratualismo, já que, certo ou errado, a doutrina do contrato social sempre se vale da

vantagem (retórica) de pretender justificar a legitimação política e a estabilidade do posicionamento social dos indivíduos partindo de uma situação especulativa em que se projeta a máxima adversidade possível em que seres racionais terão de interagir. Se se reconhece, de início, a benevolência humana, a justiça como um fim em si mesmo e a existência efetiva de fins objetivos que são compartilhados por todos os seres humanos, cabe questionar qual o valor teórico que se agrega a tais considerações ao se recorrer ao artifício hipotético de um contrato social.

Com efeito, dada a intensidade de tais contrantes, verifica-se a clara inviabilidade de se pretender conjugar livremente os distintos paradigmas filosóficos acima confrontados. Percebe-se, pois, que, em *Frontiers of Justice*, Martha NUSSBAUM opta por realizar uma combinação duvidosa de pressupostos teóricos partem de duas tradições filosóficas opostas e inconciliáveis, tendo em vista a clara oposição entre seus princípios iniciais e seus elementos conceituais básicos<sup>403</sup>. Como resultado de tal combinação, NUSSBAUM de modo algum produz uma estrutura teórica mais esclarecedora acerca do modo como devemos justificar e legitimar questões de justiça social, o que, na visão de MACINTYRE, seria precisamente o signo de uma conjugação bem sucedida de tradições filosóficas aparentemente rivais<sup>404</sup>. Muito pelo contrário, pois se acaba apenas diluindo a pujança da estrutura original dos conceitos elaborados e dos argumentos apresentados por cada uma das mencionadas tradições.

Aliás, tendo em vista a tamanha descaracterização dos elementos rawlsianos e dos pontos de partida aristotélicos, permanece a dúvida acerca dos reais motivos que justificariam a combinação de tais tradições<sup>405</sup>. Isso porque, ao final, não temos mais nem ARISTÓTELES nem

---

<sup>403</sup> A aparência que se tem ao analisar a sua obra é a de que, muitas vezes, a opção por se adotar o elemento de uma ou outra tradição soa como aleatória, com se estivesse a sua livre disposição uma ampla gama de idéias e conceitos que poderiam ser adquiridos e combinados de acordo com o gosto pessoal da Autora. Seria como se NUSSBAUM tivesse ido às compras em um “*supermercado filosófico*”, no qual pudesse retirar de variadas prateleiras o argumento da marca filosófica que mais lhe agradasse naquele momento específico.

<sup>404</sup> *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990.

<sup>405</sup> Poder-se-ia especular que, em verdade, a real intenção de Martha NUSSBAUM ao propor a conjugação teórica de tradições filosóficas tão distanciadas seria a de conseguir utilizar sem embaraço, no período contemporâneo, bons argumentos que se encontram presentes na ética aristotélica, mas que foram considerados ultrapassados a contar da Modernidade, o que somente se mostraria viável, em sua compreensão, caso tais conceitos recebessem a maquiagem moderna por meio de uma adequação ao vocabulário rawlsiano. Com isso, proposições corretas e verdadeiras da ética aristotélica poderiam ser gradualmente sorvidas, sem rejeição imediata, por um auditório moderno que cultive a tradição analítica de John RAWLS.

RAWLS, mas apenas uma estrutura desconexa de partes incomunicáveis. Essa pasteurização conceitual provoca uma completa perda de identidade de cada uma das tradições, de modo que se produz, não uma nova versão teórica reforçada a partir de elementos positivos de cada tradição, mas, em verdade, uma total perda de sentido tanto da ética aristotélica, quanto do contratualismo rawlsiano. Tal “*frankenstein*” filosófico, além de se apresentar como intragável tanto para o aristotélico, quanto para o rawlsiano, resulta, portanto, em um corpo teórico incoerente com as suas premissas iniciais, cujas peças internas, aparentemente, não sabem mais para onde se reconduzir de modo a localizar o seu fundamento inicial.

## BIBLIOGRAFIA

ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. Estados Unidos da América: Yale University Press, 1980;

\_\_\_\_\_; ASLTOTT, Anne. *The Stakeholder Society*. Estados Unidos da América: Yale University Press, 1999;

AKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Inglaterra: Oxford University Press;

APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Espanha: Paidós, 1ª edição, 2ª reimpressão, 1998;

AQUINO, Tomás de. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2002;

\_\_\_\_\_; *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Estados Unidos da América: Dumb Ox Books, 1993;

\_\_\_\_\_; *Summa Teológica. I – II. Cuestión 94. De la Ley Natural*. Espanha: Mare Nostrum Comunicanión, 2000;

\_\_\_\_\_; *Truth (Quaestiones disputatae de veritate)*. Estados Unidos da América: Hackett publishing Company, Inc., Volumes I-III, 1994;

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. Estados Unidos da América: Penguin Books, 1977;

ARISTÓTELES. BARNES, Jonathan (editor). *The Complete Works of Aristotle, Vols. I & II*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1995;

- AYER, A.J. *Logical Positivism*. Estados Unidos da América: The Free Press, 1959;
- AYESTA, Cruz González. *La verdad como bien según Tomás de Aquino*. Espanha: EUNSA, 2006;
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Racional, 2003;
- BANKOWSKI, Zenon. *Living Lawfully – Love in Law and Law in Love*. Holanda: Kluwer Academic Publisher, 2001.
- BARRY, Brian. *The Liberal Theory of Justice – A critical examination of the principal doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Inglaterra: Oxford University Press, 1973;
- \_\_\_\_\_. *Justice as Impartiality*. Inglaterra: Oxford University Press, 2004;
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Editora Loyola, 2ª edição, 2002;
- BLACKBURN, Simon. *Truth – A Guide*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2005;
- CAMPBELL, Tom. *Justice*. Estados Unidos da América: St. Martin's Press, 2ª edição, 2001;
- CARPINTERO, Francisco. *Derecho e Ontologia Jurídica*. Espanha: Actas, 1993;
- CORREAS, Carlos I. Massini. *Razón práctica e objetividad del derecho*. Inédito.
- DAVIDSON, Donald. *Uma Teoria Coerencial da Verdade e do conhecimento*. In CARRILHO. Manuel Maria. *Epistemologia: Posições e Críticas*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2005.

DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1978;

\_\_\_\_\_. *Justice in Robes*. Inglaterra: Harvard University Press, 2006;

FINNIS, John. *Aquinas*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2004;

\_\_\_\_\_. *Natural Law and Natural Rights*. Reino Unido: Oxford University Press, 2000;

\_\_\_\_\_. *Natural Law and Legal Reasoning*, in GEORGE, Robert P. (Ed.), *Natural Law Theory – Contemporary essays*: Estados Unidos da América, Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Fundamental of Ethics*. Estados Unidos da América: Georgetown University Press, 1983;

FREEMAN, Samuel (editor). *Cambridge Companion to Rawls*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2003;

HABERMAS. Jürgen. *The Theory of Communication Action – Reason and Rationalization of Society*. Londres: Heinemann, 1984.

\_\_\_\_\_. *Verdad y justificación*. Espanha: Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004;

HARE, R. M. *A Linguagem da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1996;



- HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003;
- \_\_\_\_\_. *Categorical principles of Law*. Estados Unidos da América: Penn State Press, 2002;
- \_\_\_\_\_. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2006;
- HONNETH, Axel. *Disrespect – The Normative Foundations of Critical Theory*. Estados Unidos da América: Polity, 2007;
- JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003;
- KALINOWSKI, Georges. *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. Argentina: Editorial Universitária Buenos Aires, 1979;
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*: Portugal, Edições 70, 1994;
- \_\_\_\_\_. *Critique of Pure Reason*. Estados Unidos da América: Bedford/St. Martin, 1965;
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Portugal, Edições 70, 1994;
- \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Portugal, Edições 70, 1994;
- \_\_\_\_\_. *La Metafísica de las Costumbres*. Espanha: Tecnos, 3ª edição, 2002.

KELLER, Mauro de Medeiros. *Notas para a compreensão do conceito de sindérese no pensamento aristotélico-tomista e suas principais implicações práticas*. Fonte: <http://www.hottopos.com/mirand11/mauro.htm>, acesso em 08/02/2008;

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Inglaterra: Oxford University Press, 1996;

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Estados Unidos da América: University Of Chicago Press, 2ª edição, 1970;

LAMAS, Felix Adolfo. *Los principios y el Derecho Natural em la metodología de las ciencias prácticas*. Argentina: Universidade Católica Argentina, 2002;

LUCE, J. V. *Curso de Filosofia Grega – Do séc. VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992;

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 2ª edição, 1984;

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?:* Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1988;

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990;

\_\_\_\_\_. *A Short History in Ethics – A History of Moral Philosophy from Homeric Age to the Twentieth Century*. Reino Unido: Routledge, 1991;

\_\_\_\_\_. *Truthfulness, Lies and Moral Philosophers: What can we Learn from Mill and Kant?* Estados Unidos da América: The Tanner Lecture on human values, 1994;

- \_\_\_\_\_. *The Tasks of Philosophy – Selected Essays, Volume I*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2006;
- MACKIE, J. L. *Ethics*. Reino Unido: Penguin Books, 1978;
- MARITAIN, Jacques. *Introdução Geral à Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 18ª edição, 1994;
- MICHELON JR, Cláudio. *Being Apart from Reasons – The Role of Reasons in Public and Private Moral Decision-Making*. Holanda: Springer, 2006;
- MILLER JR., Fred D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995;
- MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. Reino Unido: Routledge Press, 2001;
- NAGEL, Thomas. *Concealment and Exposure – And Other Essays*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2002;
- \_\_\_\_\_. *The view from nowhere*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 1986;
- NEDEL, José. *A Teoria ético-política de John Rawls – Uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000;
- NEUMANN, Ulfried. *La pretensión de la verdad en el derecho*. Colômbia: Universidade Externado de Colômbia, 2006;
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Estados Unidos da América: Basic Books, 1974;

NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness – Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 1988;

\_\_\_\_\_. *Poetic Justice – The Literary Imagination and Public Life*. Estados Unidos da América: Beacon Press, 1995;

\_\_\_\_\_. *Hiding From Humanity – Disgust, Shame, and the Law*. Estados Unidos da América: Princeton University Press, 2004;

\_\_\_\_\_. *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, 2007;

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003;

OLLERO, Andrés. *Derecho a la verdad – Valores para uma sociedad pluralista*. Espanha: EUNSA, 2005;

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000.

POGGE; Thomas W. *Realizing Rawls*. Estados Unidos da América: Cornell University Press, 1989;

\_\_\_\_\_. *John Rawls – His Life and Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Oxford University Press, 2007;

PUTNAM, Hilary. *Ethics without ontology*: Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2004;

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2001;

- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. Estados Unidos da América: Columbia University Press, 1996;
- \_\_\_\_\_. *Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *Outline of a Decision Procedure for Ethics, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *Two concepts of Rules, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *Justice as fairness, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *The Sense of Justice, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *Kantian Constructivism in moral theory, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *The Idea of an Overlapping Consensus, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *The Idea of Public Reason Revisited, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *Commonweal Interview with John Rawls, in Collected Papers*. India: Oxford University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2000;

- \_\_\_\_\_. *Law of Peoples*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2003;
- \_\_\_\_\_. *Justice as fairness – A restatement*. Estados Unidos da América: Universal Press, 2004;
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 2007;
- REALI, Giovanni, *Aristóteles*. Portugal: Edições 70, 1997;
- \_\_\_\_\_. *Saber dos antigos – Terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 1999;
- ROSS, David. *Aristotle*. Reino Unido: Routledge, 1995;
- RÜPPEL, Ernesto. *A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino*. Portugal: Livraria Cruz, 1974;
- SANDEL, Michael, *Liberalism and The Limits of Justice*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2ª edição, 1998;
- SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy – A History of Modern Moral Philosophy*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 2005;
- SEGURA, Carmen. *La dimension reflexiva de la verdad – uma interpretacion de Tomás de Aquino*. Espanha: Eunsa, 1991;
- SEN, Amartya. *Development as freedom*. Estados Unidos da América: Anchor Books, 2000;

- \_\_\_\_\_. *On Ethics and Economics*. Índia: Oxford University Press, 7ª impressão, 2004;
- TARSKI, Alfred. *Logic, Semantics, Meta-Mathematics*. Estados Unidos da América: Hackett Publishing Company, 1983;
- TAYLOR, Charles. *Sources of Self – The Making of the Modern Identity*. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1989;
- TUGENDHAT, Ernst. WOLF. Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*: Rio de Janeiro, Vozes, 2005;
- WALZER, Michael. *Spheres of Justice – A Defense of Pluralism and Equality*. Estados Unidos da América: Basic Books, 1983;
- WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999;
- WILLIAMS, Bernard. *Morality*. Estados Unidos da América: Cambridge University Press, 1993;
- \_\_\_\_\_; SMART, J.J.C. *Utilitarianism – for and against*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1973;
- ZEPEDA, Jesús Rodríguez. *La política del consenso – Uma lectura crítica de El Liberalismo Político de John Rawls*. Espanha: Antropos, 2003;
- VIGO, Alejandro G. *Aristóteles – Una Introducción*. Argentina: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006.