

UMA BREVE RELEITURA SOBRE AS TEORIAS DA JUSTIÇA: ORDEM, IGUALDADE E LIBERDADE

*Marcos Antônio da SILVA¹
Willian Cleber ZOLANDECK²*

SUMÁRIO: 1 Introdução: o que é justiça? 2 Justiça como ordem. 2.1 Thomas Hobbes e John Locke 2.2 Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. 2.3 Thomas Hobbes e Montesquieu. 2.4 Quadro comparativo. 3 Justiça como igualdade. 3.1 O pensamento clássico da Antiguidade: os gregos e os romanos. 3.2 A Idade Média: a patrística e a escolástica. 3.3 Hannah Arendt. 3.4 Chaïm Perelman e a igualdade formal. 4 Justiça como liberdade. 4.1 Emanuel Kant. 4.2 O que é a metafísica dos costumes. 4.3 Moralidade e legalidade. 4.4 Legislação interna e Legislação externa. 4.5 Liberdade interna e Liberdade externa. 4.6 Autonomia e heteronomia. 4.7. Imperativos categóricos e imperativos hipotéticos. 4.8 A Definição do direito. 4.9 Conclusões acerca da justiça como liberdade. 5. Conclusão: enfim, o que é justiça? Referências.

RESUMO: Os vários aspectos, formas, nuances, conceitos e noções que o termo justiça suscitou e ainda suscita na humanidade é, quem sabe, o tema mais instigante da Filosofia do Direito, na medida em que, desde a Antiguidade Clássica até os nossos dias, pensadores de todas as vertentes filosóficas se debruçaram sobre a questão envolvendo o estudo de tão importante assunto para os indivíduos, a sociedade e o Estado. A exemplo do que ocorre com o próprio Direito, que, até hoje, não obteve, por parte dos juristas e dos jusfilósofos, uma definição sobre as suas características fundamentais e elementares, explicando-o epistemologicamente, haja vista a sua natureza eminentemente análoga e abrangente, o valor justiça também não encontrou, e não se sabe se algum dia encontrará, seja no plano da abstração, seja no plano da vida real, seu verdadeiro e eficaz sentido e razão de ser, muito embora todos a exijam, a reconheçam e a invoquem, sendo, portanto, considerada essencial à boa convivência entre as pessoas. O texto ora desenvolvido traz inúmeras acepções de justiça, cuja variação pode ser percebida no tempo e no espaço, de acordo com as condições absorvidas pelos doutrinadores citados, o que, por si só, revela o caráter complexo desta tarefa: imputar a algo ou a alguém a condição de justo.

SUMMARY: The various aspects, forms, nuances, concepts and notions that the term justice aroused and still arouses in humanity is perhaps the most compelling theme of the philosophy

¹ Analista Judiciário, Área Judiciária, Especialidade Execução de Mandados. Mestrando em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) de Jacarezinho, PR. Especialista em Direito Internacional e Econômico pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) em 2009. Graduado em Direito pela Universidade Estadual Norte do Paraná (UENP) em 2001.

² Advogado. Mestrando em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) de Jacarezinho, PR. Especialista em Direito Civil e Empresarial pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (ABDConst). Graduado em Direito pela UNICURITIBA. Professor da Faculdade Metropolitana de Curitiba (FAMEC).

of law, to the extent that, from antiquity to the present day, thinkers all aspects of philosophical bent over the issue involving the study of such an important issue for individuals, society and state. The example of what happens with the law itself, which until now have not obtained, by lawyers and law philosopher, a definition of its fundamental characteristics and elementary, explaining it epistemologically, given its comprehensive analogue and eminently, the value did not find justice, and do not know if I ever find, either in terms of abstraction, be it in the real life, his true and effective direction and purpose, though all require it to recognize and invoke, is therefore considered essential to good relationships between people. The text now features numerous developed senses of justice, whose variation can be detected in time and space, according to the conditions cited absorbed by scholars, which in itself reveals the complex character of this task: something or charge someone in fair condition.

Palavras-chave: justiça, ordem, igualdade e liberdade.

Keywords: justice, order, equality and freedom.

1 INTRODUÇÃO: O QUE É JUSTIÇA?

Houve por bem desencadear o desenvolvimento desta pesquisa com um questionamento instigante: *o que é justiça?*

Sem ter a pretensão de encontrar uma resposta de caráter absoluto, e sim respostas, o objetivo das considerações em seguida é demonstrar, ao menos, as múltiplas faces que envolvem a noção de justiça, com o intuito de vislumbrar os elementos que remontam a um ideal.

As teorias desenvolvidas e articuladas por pensadores das mais diversas vertentes filosóficas expressam a magnitude com que o tema de tão relevante importância é abordado no decorrer de toda a História da humanidade. Desde os clássicos da Antiguidade, passando pelos escolásticos e pelos patrísticos da Idade Média e pelos Iluministas da Idade Moderna, até os nossos pensadores contemporâneos, a questão do justo sempre inquietou o homem na busca desse ideal.

Com efeito, o singelo estudo a ser elaborado no presente texto pretende abordar o valor justiça a partir de três perspectivas, sob a influência direta da obra do jusfilósofo italiano Norberto Bobbio, em seu estudo acerca do pensamento kantiano atinente ao Direito e ao Estado.

A princípio, será procedida uma análise detida da justiça como ordem, priorizando, neste particular, as ponderações levadas a efeito pela filosofia de Thomas Hobbes

em sua monumental obra *Leviatã*, na qual preconiza, grosso modo, a ordem como sendo o mais alto manifesto da realização da justiça: garantidos a ordem social, a vida, a segurança e o patrimônio dos indivíduos, chega-se à justiça.

Após, serão suscitadas as reflexões feitas por uma gama maior, ampla e aprofundada, de pensadores e de escolas filosóficas, a fim de apresentar os principais aspectos da justiça agora sob a concepção da igualdade, entre os quais Platão, Aristóteles, Rousseau, Santo Agostinho, os estóicos, Hannah Arendt e Chaïm Perelman, o que nos faz considerar, forçosamente, que justiça e igualdade, invariavelmente, caminham lado a lado.

Por fim, já se concentrando mais especificamente nos ensinamentos de Immanuel Kant, depara-se a justiça sob a vertente da liberdade, em cujas nuances deslumbrase o fato de que a condição humana de ser livre por conta especialmente do livre arbítrio atribuído por Deus ao homem, levando-se em consideração sempre a liberdade alheia, na medida em que o Direito surge para regular estes campos de liberdades entre as pessoas, é o que configura a plena realização da justiça.

Destarte, a missão de discorrer sobre o tema justiça se constitui em tarefa, por si só, complexa, porém atual e imprescindível ao estudo das relações jurídicas, haja vista que o Direito, enquanto produto social, é instrumento, e não fim em si mesmo, para a consecução do valor maior, qual seja, a justiça, no constante desafio de preservar a paz social e a boa convivência humana, voltando, novamente, aos três valores já preconizados na Antiguidade: o bom, o belo e o justo.

2 JUSTIÇA COMO ORDEM

De início, convém ressaltar que a melhor e a mais coerente expressão do Estado absoluto tem no pensamento político de Thomas Hobbes sua expressão máxima, servindo-lhe de paradigma. Sucintamente, encontra-se na obra de Hobbes o entendimento segundo o qual a única fonte do Direito é a vontade do soberano, de modo que a Igreja não constituiria, pois, um poder de caráter estatal, porque seu ordenamento jurídico não se identifica com essa concepção. Salienta, ainda, que, nas relações dos Estados entre si, a saber, na seara do Direito Internacional, não existe nenhum poder superior ao dos Estados singulares, e que, portanto, vale entre eles o estado da natureza, vale dizer, o estado em que não existe outro direito a não ser o do mais forte. Por fim, sustenta a tese de que os ordenamentos jurídicos inferiores ao Estado adquirem relevância jurídica somente por meio

do reconhecimento conferido a eles pelo soberano, motivo pelo qual não podem ser considerados ordenamentos originários e nem autônomos.

Thomas Hobbes, nos dois clássicos de sua autoria, *Leviatã* e *De Cive*, assevera que a justiça, na condição de valor perpétuo a ser sempre ambicionado pelo homem, é representada ou é consolidada pela realização plena da segurança, da vida e da propriedade.

Nesta medida, após o estado de natureza, quando os homens renunciam à sua liberdade em prol do soberano, a fim de que este lhes garanta a segurança física e a propriedade privada, Hobbes afirma, com isso, que o valor justiça se concretiza pela consecução da ordem.

Vale dizer, então, que, vivendo no caos e na anarquia do estado natural, nem o mais forte e sábio dos homens tem a garantia à integridade física e patrimonial, de modo que, ao abrir mão da liberdade, saindo do estado de guerra constante, para o de paz e de segurança, ao atingir certo estágio de ordem, pode-se dizer que a justiça foi realizada (HOBBS, 2002, p. 102).

Desta lei fundamental da natureza, que ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: que um homem concorde, conjuntamente com outros, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.

A garantia dessa segurança é feita pelo poder soberano a cuja constituição todos os homens concorrem pela renúncia das liberdades individuais. Este poder soberano, em última análise, é o fiador da estabilidade e da ordem sociais (HOBBS, 2002, p. 102):

Ao se fazer um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens, a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Se houver, entretanto, **um poder comum situado acima dos contratantes**, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. (*Leviatã*).

A noção de justiça em Hobbes nos remete à ideia de pacto, que tem o significado de lei natural e retira o homem do constante estado de guerra e insegurança. Desta forma, qualquer ato que procure romper este pacto é tido por injusto: a definição de injustiça é o não cumprimento desse pacto (HOBBS, 2002, p. 111).

Daí, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter sentido, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos pactos, mediante o medo de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de

fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato de mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. (...) Onde não há, portanto, a propriedade, não pode haver injustiça. Onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há o Estado, não há propriedade, já que todos os homens têm direito a todas as coisas. Onde não há o Estado, entende-se, nada pode ser injusto.

Assim sendo, a passagem acima referida espousa a concepção segundo a qual a justiça, o justo e a equidade estão compreendidos em tudo aquilo que as teorias afirmam que a ordem do soberano é, enquanto tal, justa.

Na verdade, tratam-se de teorias extremas do absolutismo. Compreende-se que, se a ordem do soberano é, por definição, justa, o súdito não tem outro caminho a não ser o de prestar-lhe obediência, sem discussões, questionamentos ou resistências, incondicionalmente. Esta doutrina é, deveras, arrimada por Hobbes. Ele afirma que, no estado de natureza, onde cada um tem direito sobre cada coisa, não é possível distinguir o justo do injusto. A distinção somente é possível onde for instituído um estado civil, ou seja, onde a multidão de homens isolados se submete, voluntariamente, ao poder do soberano. Uma vez instituído o poder soberano, no caso, o Estado, existe um critério para distinguir o justo do injusto. O critério é o que se segue: é justo aquilo que o soberano manda; é injusto aquilo que ele proíbe.

Conclui-se, pois, que a justiça, isto é, a total observância dos pactos, é o que está de acordo com a razão: proíbem-se fazer todas as coisas que destroem a vida de cada um; isto, por conseguinte, seria uma lei da natureza. Daí segue que a ordem do soberano é justa por definição. É justa pelo único motivo de ser ordem de quem possui o poder supremo. Ao súdito, que renunciou voluntariamente a todos os próprios direitos naturais para atribuí-los ao soberano, não cabe o direito de julgar as ordens do soberano. Ele deve aceitá-las como justas, e, portanto, é obrigado a submeter-se a elas incondicionalmente.

Paradoxalmente, a teoria democrática extrema coincide, no que diz respeito à obediência do cidadão, com a teoria extrema do absolutismo. O que as diferencia, entretanto, é o comando *heterônomo* no absolutismo e o *autônomo* no democrático.

Percebe-se, naturalmente, que a afirmação dos limites do poder estatal, sejam eles constituídos pelas leis divinas ou pelas leis humanas, coincide com a representação da tirania como o poder que exorbita dos limites. Coerente com as suas premissas, Hobbes, pelo contrário, não aceitando limites para o poder estatal, tampouco admite a figura do tirano, ligada estritamente à doutrina dos limites do poder estatal.

Na obra *Oceana*, James Harrington preconiza que o poder segue a natureza da propriedade. Uma distinção intrínseca entre as formas de governo se baseia nos diversos modos de distribuição de terra, ou seja, distribuição do poder econômico, de modo que, mudando o regime econômico, mudar-se-ia o político. E se um regime político perdurar, não obstante a mudança do regime de propriedade, tornar-se-á um regime corrupto: da monarquia à tirania, da aristocracia à oligarquia, da democracia à demagogia, conforme nos ensina Aristóteles.

Por outro lado, os teóricos do Estado liberal ou constitucional têm por característica a concepção liberal ou constitucional do limite do poder estatal e da atuação dos remédios contra a possibilidade de que o Poder abuse das próprias prerrogativas soberanas. Não são teóricos democráticos, entretanto; pois viam a participação política somente aos proprietários de terras, de modo que a característica fundamental da teoria democrática e a igualdade política, ou seja, a participação do poder político de todos os cidadãos, ocorrem independentemente da posse de bens. Neste particular, percebe-se claramente que o termo liberal não se confunde com o termo democrático. Dessa forma, liberais e democratas não pertencem ao mesmo campo de pensamento acerca da condução do poder estatal.

2.1 Thomas Hobbes e John Locke

Particularmente, há de se ressaltar a coincidência do pensamento de Hobbes e Locke no sentido de que o estado de natureza não é suficiente; é sim um estado ideal, mas um estado ideal somente para seres racionais, a saber, para seres cuja conduta fosse inspirada somente pelos ensinamentos da lei natural (LOCKE, 2001, p. 83). Os homens, porém, não agem sempre como seres racionais; no estado de natureza, não havendo nenhum poder superior aos simples indivíduos, cada um é juiz em causa própria, e visa, quando seja ofendido, vingar a ofensa de maneira desproporcional. Disso resulta que o estado de natureza, embora derive de um estado inicial de paz perpétua, transforma-se num estado de guerra. E para sair dessa condição bélica, na qual acaba por reinar somente a força, que os homens constituem o estado civil. É claro, portanto, que a primeira razão por que o homem abandona o estado da natureza e se reúne com os outros no estado civil, submetendo-se a uma autoridade, é o desejo de conservar a vida, um dos primeiros direitos naturais.

Além da vida, Locke também reconhece, como outro direito natural, a propriedade, de modo que ele se torna um representante típico do estado burguês. Dizer que a propriedade é um direito natural significa que o direito de propriedade não deriva do Estado,

que precede a qualquer constituição civil, e que é um direito que cabe ao indivíduo, com ou sem a existência do Estado. Para Locke, o direito de propriedade é um direito natural porque não surge, como para Hobbes, da lei do estado. Hobbes, porém, acredita, ao contrário de Locke, aqui neste ponto acerca do direito da propriedade, que esta advém depois do estabelecimento do Estado civil, vale lembrar, após o fim do estado de natureza. Portanto, para Locke, o direito de propriedade não deriva da constituição civil e nem de um livre acordo entre indivíduos no estado de natureza, como pondera Puffendorf, mas surge de uma atividade pessoal do indivíduo, e esta atividade pessoal do indivíduo é o trabalho.

O estado civil nasce, pois, segundo Locke, do desejo que os homens têm de conservar os direitos naturais fundamentais, ou seja, a vida e a propriedade. Então é claro que ele, entrando no estado civil, não renunciava aos direitos naturais, como pensava Hobbes, mas pelo contrário, os querem garantidos ainda melhor do que acontecia no estado da natureza.

2.2 Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau

A propósito, a doutrina do jusnaturalismo pode ser dividida em duas grandes correntes: Hobbes e Rousseau acreditam que, na passagem do estado natural para o estado civil, consideram-se extintos os direitos naturais, ou pelo menos transformados, e que o estado civil se sobrepõe ao estado natural completamente, até suprimi-lo; Locke e Kant afirmam que fica conservado o que existe de melhor no estado da natureza, e apresentam o estado civil não na condição de uma substituição do estado da natureza, mas como a sua mais plena e eficaz conservação, de forma que a consequência lógica da afirmação dos limites do poder estatal é o direito de resistência.

Na verdade, Thomas Hobbes colocava todo o peso do seu engenho intelectual sobre um só prato da balança. Optava pelo Estado e, conseqüentemente, pela servidão. Ele partira da convicção de que, entre o medo recíproco, no qual os homens estão obrigados a viver no estado de natureza e o medo do soberano, era preferível, então, o segundo, e que, no fundo, os homens se submetem com prazer à obediência a um soberano para sair da anarquia. Esta reflexão, inevitavelmente, nos remete à filosofia da servidão voluntária em Ettiénne de la Boétie. Reconhecia que a anarquia e o Estado eram dois males; mas o mal menor era o segundo. Construiu sua teoria de maneira a mostrar a necessidade da passagem do estado natural ao estado civil, como a passagem de um estado de guerra permanente para o estado civil da segurança e da conservação da vida.

Para sair dele, os homens precisavam suprimi-lo e, para tanto, deveriam renunciar a todos os direitos naturais e os atribuir, segundo um acordo recíproco, a uma pessoa ou a um grupo de pessoas às quais conferiam o poder supremo de comandar e comprometiam-se a obedecer em qualquer circunstância (a não ser no caso em que estivesse ameaçada a própria vida). Os homens, desta forma, compravam a segurança pelo preço da servidão. Neste sentido, a posição política de Hobbes é totalmente radical.

Em sentido contrário, os demais jusnaturalistas optaram pelo meio termo. Enquanto a solução de Hobbes levava ao Estado absoluto, a de Locke, Montesquieu e Rousseau era a fórmula ideológica do Estado liberal. Rousseau não segue, entretanto, como Locke, o caminho do compromisso dos jusnaturalistas. Ele volta à posição radical de Hobbes, no sentido de que, entre estado natural e estado civil, fica com o segundo. Mas desenvolve a teoria de Hobbes sob o aspecto democrático. O Estado civil não é incompatível com a liberdade: é liberdade e Estado. O contrato social, para Rousseau, é a passagem do estado natural, da liberdade e da guerra, para um estado de paz e da liberdade. De liberdade mais plena que antes: o direito natural é bom, mas o direito do estado civil é melhor ainda.

Em Hobbes, **ou** a liberdade **ou** o Estado, o contrato constitutivo deste é um pacto de renúncia e de transferência dos próprios direitos naturais em favor de um terceiro, é dizer, o soberano. Rousseau também pensa em renúncia, mas não para um terceiro, mas renúncia de um em favor de todos, baseada no consenso. Por isso, ele é taxado de teórico do Estado Democrático, Locke, do Estado Liberal apenas, e Hobbes, do Estado absoluto.

2.3 Thomas Hobbes e Montesquieu

Já Montesquieu é adepto do que ele chama de governo moderado, que é o meio termo entre o governo despótico e o governo da liberdade plena dos homens e dos corpos intermediários. Montesquieu faz um diagnóstico preciso acerca do maior número de governos autoritários que eles são em maior número porque são baseados na paixão humana, de sorte que um governo fundado na razão é muito mais difícil de impor-se pelas complexidades inerentes à racionalidade. Por isso, defende tanto a liberdade, pois esta é que possibilita o desenvolvimento da razão. Assim, o governo moderado, dividido e descentralizado, inevitavelmente garante a liberdade.

O pensamento de Montesquieu destoa do de Hobbes principalmente no quesito liberdade e governo moderado, o que não é aceito por este último.

2.4 Quadro comparativo

A título de ilustração, se pudéssemos pintar um quadro comparativo entre os posicionamentos filosóficos até aqui esposados, talvez o teríamos com os seguintes contornos:

Para John Locke, o melhor Estado ou Direito seria o Estado civil e o Direito positivado, embora haja alguns direitos naturais por ele considerados inalienáveis: a vida, a liberdade e a propriedade. Nesta medida, a propriedade ganharia destaque, uma vez que representa o fruto da condição que diferencia o homem de outros animais: o trabalho.

Montesquieu reputa o Estado natural e o Direito natural como fundamentos da justiça, na medida em que a liberdade, oriunda da condição natural do homem é o valor supremo a ser resguardado pelo Direito.

Jean-Jacques Rousseau vê no Estado civil e no Direito positivo o estágio superior em relação ao Estado natural, pois, no Estado civil, há meios de conciliar segurança, paz e liberdade, ao passo que, no Estado natural, não se torna possível a coincidência desses três valores num mesmo momento.

Thomas Hobbes, por fim, acredita na superioridade do Estado civil, uma vez que o Estado natural é a selva, é o homem lobo do próprio homem, em constante estado de beligerância e de disputa, no qual não haveria garantia para o valor segurança, nem mesmo para o mais sábio e forte dos homens.

Portanto, a teoria da justiça como ordem encontra nos ensinamentos de Thomas Hobbes seu referencial, na medida em que preponderam os valores da segurança e da estabilidade sociais, relegando a liberdade a segundo plano, pois esta foi alienada em favor do soberano. Talvez aí se encontre também toda a base do positivismo comteano do final do século XIX, sendo natural que, se levado ao extremo, como muitas vezes o foi, o pensamento hobbesiano justifica principalmente os regimes totalitários de direita e de esquerda que acometeram a Europa na primeira metade do século XX.

Mas, em síntese, pode-se concluir, segundo Thomas Hobbes e as teorias oriundas de seu pensamento, que se faz justiça na medida em que se garante cada vez mais a ordem social, ou seja, quando o Estado, a lei e as decisões judiciais definem, com precisão, o papel de cada indivíduo perante as coisas, os fatos, a sociedade e o Estado, a fim de garantir a segurança e a estabilidade das relações intersubjetivas. Neste sentido, cabe mencionar o que Ronald Dworkin discute em seu livro *“A verdade soberana: a virtude e a prática da*

igualdade”, de acordo com o qual, à medida que se tem mais liberdade, diminui-se a segurança, a certeza e estabilidade social, o que, de fato, aumenta a desigualdade política, social e, principalmente, econômica entre os membros da sociedade; ao passo que, à medida que se busca mais segurança para auferir um pouco mais de ordem social e, conseqüentemente, estabelecer um melhor nível de igualdade entre os cidadãos, a liberdade individual é reduzida (DWORKIN, 2005, p. 228 a 230).

Aliás, o próprio Norberto Bobbio, na obra intitulada *Teoria Geral do Direito*, menciona a tese segundo a qual o Direito, como instrumento de pacificação social, não tem por objetivo precípua a consecução da Justiça, mas a manutenção da ordem social (BOBBIO, 2008, p. 25). É óbvio que se, na prática do Direito, ocorrerem simultaneamente o estabelecimento da ordem e a prática da justiça, o Direito realizaria seu dever com plenitude.

3 JUSTIÇA COMO IGUALDADE

Inicialmente há de se expor que o presente estudo tem como referencial teórico o texto de Norberto Bobbio intitulado *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Outrossim, mesmo com subsídios de outros autores, não se pode deixar de focar a idéia kantiana de justiça como igualdade.

Antes de adentrar no centro do pensamento de Bobbio em relação a Kant, é forçoso traçar aqui algumas considerações acerca da Justiça como Igualdade.

3.1 O pensamento clássico da Antiguidade: os gregos e os romanos

O conceito de igualdade, *a priori*, surge mais nitidamente na Grécia, embora limitado às relações estabelecidas na *polis*, e apenas entre os considerados cidadãos, não existindo uma real igualdade entre os homens. Fora desse âmbito, a desigualdade era considerada natural e até desejável ao bom andamento da sociedade.

Para os gregos, o público tinha prevalência sobre o privado, e a igualdade existia apenas no domínio político, na ação entre pares inseridos na *polis*. Além disso, pressupunha a existência de desiguais, que acabavam por compor a maioria da população. Essa desigualdade, para eles, garantiria a harmonia da sociedade, na medida em que todos aceitassem sua condição social.

No tocante, especificamente, à igualdade como justiça para os gregos, existem alguns pontos essenciais a serem abordados em Sócrates e em Aristóteles, se não, vejamos.

Sócrates, segundo Platão, introduziu o conceito de justiça como igualdade sob uma dupla concepção: a justiça com idéia (plano metafísico) e a justiça como virtude (plano ético). Nessa linha, Platão, utilizando o mito das cavernas (mundo sensível e mundo das idéias) e o da reminiscência (imortalidade da alma e sua pré-existência no mundo dos inteligíveis, onde a alma contempla as essências), afirma que só conhece a justiça aquele que é justo. Segundo Platão, agir com justiça significava descartar o egoísmo e agir reconhecendo a igualdade do direito do outro (PLATÃO, 2002, p. 21).

Conceituava, ainda, que se deve dar a cada um o que lhe convém, não somente nas relações particulares, a saber, justiça comutativa, mas também no plano estatal.

No entanto, esse dar a cada um seria correspondente à função que o indivíduo pudesse exercer na sociedade ou para a sociedade, com suas aptidões particulares, com as virtudes características definidas em três tipos de indivíduos: sabedoria, aos filósofos; temperança e equilíbrio aos comerciantes e artesãos; e, por fim, coragem, aos militares. Ia mais longe: pregava que o mal do Estado, a injustiça, se concretiza na ambição que faz com que um indivíduo procure alçar-se acima das aptidões de sua classe (PLATÃO, 2002, p. 124).

Assim, a justiça consiste na harmonia de virtudes da alma, ou seja, o que diz respeito ao Estado, na harmonia das classes que o estruturam. É mais dar do que receber.

Aristóteles, a seu turno, pôs o conceito de felicidade como ponto central de sua ética e de sua justiça: o homem deve alcançar a eudemonia, a felicidade, o principal fundamento da vida moral. Todavia, concorda com Platão no que tange a ver a justiça como virtude: tornamo-nos justos agindo com justiça, mas, diferentemente deste último, o faz na razão prática e não num plano transcendental ou teórico. E, nesse sentido, definiu virtude como sendo um hábito que se destina a realizar uma função que é característica do homem. A característica principal que distingue o homem é ser racional, portanto, sua virtude primordial será desenvolver sua inteligência; e como, para Aristóteles, o homem é um animal social, ele deverá desenvolver sua racionalidade no âmbito da sociedade civil politicamente organizada (ARISTÓTELES, 2002, p. 25).

No entendimento de Aristóteles, o homem chega ao estado de excelência quando alcança a virtude obtendo um termo médio em relação a si próprio e aos seus pares: o

que nem é muito, nem é pouco; não é o único nem o mesmo para todos, nem carência nem excesso (ARISTÓTELES, 2002, p. 54 e 55).

A igualdade aparece como parte integrante de qualquer ato moral, isto é, como elemento constituidor da virtude, e sendo a justiça *a igualdade que define a virtude da justiça: a ação inclui outro ser humano, a ação para ser justa, deve respeitar a igualdade entre o sujeito que age e o que sofre a ação* (ARISTÓTELES, 2002, p. 118).

Desta forma segundo Aristóteles: *a justiça é uma virtude que só pode ser praticada em relação ao outro, conscientemente, para chegar à igualdade ou à observância das leis, tendo como fim último o bem comum, ou seja, a felicidade da polis* (ARISTÓTELES, 2002, p. 122). Em suma, *se o injusto é o desigual, o justo será o igual, o que, ainda que sem provas, é evidente para todos* (ARISTÓTELES, 2002, p. 123).

Porém, seu pensamento apresenta um problema típico para sua época: acreditar que o ser humano, em geral, não é livre. Mas, se todos são dotados de racionalidade, como isso poderia ocorrer? Julgava que os escravos possuíam natureza inferior à do senhor: *aquele que mesmo sendo um ser humano pertence por natureza não a si mesmo, mas a outros, é por natureza um escravo* (ARISTÓTELES, 2002, p. 32).

Com isso, uma idéia de justiça distributiva ficava bastante vaga, dificultando, inclusive, a determinação do que é justo em cada caso específico.

Esse problema foi resolvido por Kant, que sustentou ser a liberdade a essência de todo ser racional.

Antes, porém, de incursionar no pensamento kantiano, deve-se passar primeiramente por outras teorias e estudos que asseveram a igualdade como forma de justiça.

Estoicismo: pensamento filosófico, conquanto de origem grega, teve grande influência no Império Romano, que, devido às condições de vida no Império e às conquistas de diferentes povos, sustentava uma obediência alienada dos indivíduos a uma lei universal, fundada na igualdade perante a lei: a razão é seguir o universal e não desenvolver pensamentos individuais isolados. O justo seria submeter-se à lei natural, isto é, à razão, que existe em todos os homens e que é a vontade de Deus. Contudo, esse Deus é impessoal, diferente do Deus cristão e do idealizado por Platão, que interfere na ordem. Na verdade, tratar-se-ia de um princípio que anima a matéria: cada ser humano é uma centelha da razão cósmica e, portanto, todos são iguais. Por conseguinte, deve-se dar a cada um o que lhe é

devido, conforme definido pela lei natural ou positiva e não como em Platão. Como vemos os estóicos seguiram Aristóteles e não a Platão.

As idéias estóicas apoiam-se ainda em Cícero: a lei natural é a reta razão, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna que se deve aplicar a todos os povos, em todas as épocas, e que determina o objeto da justiça como sendo também “dar a cada um o que é seu”.

3.2 A Idade Média: a patrística e a escolástica

Santo Agostinho concordou com Cícero e com a doutrina estóica, no entanto, observou em adaptar tais ponderações à crença na existência de um Deus pessoal e criador. Todos os homens são iguais porque são filhos de Deus e esta seria a justiça divina. No entanto, será dispensado tratamento igualitário dentro de uma ordem pré-definida, de acordo com seu mérito, que consiste na observância da lei divina, a *lex aeterna*, da lei natural, a *lex naturalis* e, depois, da lei dos homens, a *lex humana*. E segue dizendo que justiça é dar a cada um o que é seu, de acordo com a hierarquia da ordem natural criada por Deus: o corpo deve submeter-se à alma; a alma, a Deus; e as paixões, à razão.

A igualdade absoluta, a justiça perfeita, só existiria na *cidade de Deus*, no reino inteligível: ante Deus, todo homem é servo. A *cidade dos homens*, o reino sensível, tem de se submeter à Cidade de Deus: sua finalidade é apenas a paz temporária, enquanto a cidade de Deus objetiva a Paz Eterna.

São Tomás de Aquino sucintamente assevera que justiça é uma virtude; seu objeto é o direito; o outro, indivíduo, define a igualdade, enquanto lhe é devido o que lhe é adequado; o que lhe é adequado é determinado pela Lei, que é, em última análise, a própria vontade ou razão de Deus. A igualdade, que define a idéia de justiça, não se realiza, entretanto, de forma integral, neste mundo.

Retomando Thomas Hobbes, a desigualdade não era natural, mas constituída com a formação do Estado. Os homens, no estado de natureza, teriam igual vulnerabilidade à violência e à insaciabilidade dos apetites e dos desejos. Os homens, reconhecendo-se como iguais, se submetem igualmente a um poder soberano que lhes assegure a conservação da vida.

Locke compartilha da visão de Hobbes sobre a igualdade entre os homens no estado de natureza. No entanto, esse estado de igualdade não seria necessariamente

beligerante como na teoria hobbesiana, e, apesar da possibilidade da eventual deflagração de uma guerra, o estado de natureza tendia a ser pacífico e os homens viveriam num estado de liberdade e igualdade (LOCKE, 2006, p. 23):

[...] pois nada é mais evidente que criaturas da mesma e da mesma ordem, todas aquinhoadas aleatoriamente com as mesmas vantagens da natureza e com o uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição.

Oportuno ressaltar que, assim como Kant o faria mais tarde, enfatiza mais o conceito de liberdade do que o de igualdade como sinônimo de justiça. No entanto, um conceito está inserido no outro, já que só ao conceber aos homens na concepção de iguais pode-se admitir sua liberdade. A desigualdade, no seu entender, surge não só a partir da diferenciação do poder criado pelo Estado, mas também pela apropriação legal de porções da natureza além do necessário à sobrevivência e ao bem estar de cada um.

Jean-Jacques Rousseau reitera as teses de Hobbes e Locke, mas discorda deles quanto à índole do homem no estado de natureza. O homem natural seria simples, isolado, pacífico e despreocupado com características que não ensejariam o conflito. Admite que o desejo de autopreservação é um dos princípios norteadores da ação humana, todavia, ao contrário de Hobbes, não o toma como único motivo para esta ação. Rousseau aborda a questão da igualdade definindo as desigualdades morais ou políticas em oposição às desigualdades naturais ou físicas. O que almejava era que as desigualdades morais e políticas, ou sociais, refletissem as desigualdades naturais ou físicas ao invés de serem construídas socialmente.

Norberto Bobbio, o mestre de Turim, preleciona que o simples reconhecimento do direito à igualdade é insuficiente para conceituar justiça, pelo que pondera (BOBBIO, 1997, p. 14):

Enquanto liberdade e igualdade são termos muito diferentes, tanto conceitual como axiologicamente, embora apareçam com frequência ideologicamente articulados, o conceito e também o valor da igualdade mal se distinguem do conceito e do valor da justiça na maioria de suas acepções, tanto que a expressão liberdade e justiça é frequentemente utilizada como equivalente da expressão liberdade e igualdade.

Assim, entende o jusfilósofo italiano que as noções de liberdade e igualdade não podem ser colocadas sob a mesma concepção quando se fala em justiça: não haveria condições de se fazer uma alquimia axiológica em que esses dois valores emblemáticos pudessem ser combinados em benefício de uma ação justa.

3.3 Hannah Arendt

Para a presente pesquisa, torna-se obrigatória a menção do pensamento de Hannah Arendt voltado para o conceito de justiça, igualdade e liberdade, eis que a defesa incondicional pelos direitos humanos, baseados sobremaneira na cidadania ou no direito a ter direitos, na repressão ao genocídio, na obrigação política em conexão com o direito de associação, ou do indivíduo ter o direito inalienável de participar ativamente de uma comunidade política na construção do direito e do poder, e, por fim, no direito à informação como condição *sine qua non* dessa participação cidadã no poder, é o mote da doutrina arendtiana.

De início, Hannah Arendt (2007, p. 42), esclarece que para os gregos antigos, na percuente distinção proposta por ela que deve haver entre a seara pública e a privada, a igualdade lhes era de fundamental consideração dentro desta dicotomia.

A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer iguais, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar. Não significa domínio, como também não significava submissão. Assim dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe de família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais (...) ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados.

Hannah Arendt, sobre a sociedade contemporânea, discorre sobre a impossibilidade da igualdade plena, afirmando que a modernidade confundiu a igualdade política com a igualdade social, e somente a primeira seria realizável. Os indivíduos não são iguais por nascimento no sentido em que cada um possui capacidades e necessidades diferentes. A igualdade é legítima ao permitir que cada um mostre seu desempenho de acordo com sua capacidade, e a partir daí se diferencie dos demais. Nesse ponto se aproxima de Rousseau ao defender, de certa forma, a proporcionalidade da desigualdade, ou seja, a desigualdade de cada um de acordo com suas características naturais e não por imposição social.

Aliás, exorta Celso Lafer (1997, p. 02), quando em comentário aprofundado sobre o pensamento arendtiano, nos termos assim expressos:

No mundo contemporâneo continuam a persistir situações sociais, políticas e econômicas que, mesmo depois do término dos regimes totalitários, contribuem para tornar os homens supérfluos e sem lugar num mundo

comum. Entre outras tendências, menciono a ubiqüidade da pobreza e da miséria; a ameaça do holocausto nuclear; a irrupção da violência, os surtos terroristas, a limpeza étnica, os fundamentalismos excludentes e intolerantes.

Enfim, muito embora os regimes totalitários tenham sido eliminados no plano político, o fato é que ainda continuam existindo situações totalitárias de exclusão e eliminação dos seres humanos ditos descartáveis, reproduzindo várias situações de injustiças no plano global, o que configura o maior desafio eminente da humanidade na efetivação da justiça, mediante a adoção radical dos princípios universais dos direitos humanos.

Relativamente à importância atribuída por Hannah Arendt aos direitos humanos, sobretudo pelo fato de ter vivenciado pessoalmente os abusos do totalitarismo, é imperioso, num relance que seja, expor-lhe as ponderações, na seguinte síntese (LAFER, 1997, p. 04):

A experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a *cidadania é o direito a ter direitos*, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é esse acesso ao espaço público – *o direito de pertencer a uma comunidade política* – que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos.

Portanto, a condição de apátrida a que foi submetida Hannah Arendt conduziu seu pensamento em definir a liberdade de participação do indivíduo em uma dada comunidade como a manifestação suprema do reconhecimento dos direitos humanos a serem perpetrados a todo custo pela Humanidade, pelos Estados, pela sociedade e pela pessoa humana individualmente considerada, de modo que o acordo mútuo sobre eles e a garantia a eles emprestadas somente seriam possíveis no âmbito da comunidade internacional, daí o caráter imprescindível do reconhecimento e do implemento dos direitos humanos em sede de convenções internacionais, com a rigorosa exigência de seus princípios.

3.4. Chaïm Perelman e a igualdade formal

Chaïm Perelman, em sua *Ética e Direito*, preconiza o conceito de justiça sob o aspecto formal, vinculado à igualdade: suas ideias se fundamentam sobre uma pauta valorativa (PERELMAN, 2005, p. 20 a 28). Postula que os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma, de maneira que, em certo sistema normativo, é imprescindível a existência de três elementos da justiça, quais sejam:

- a) o valor que a fundamenta;

b) a regra que a enuncia; e

c) o ato que a realiza.

Assim, para encontrar a justiça, o justo ou o equo, devem-se superar estes três estágios, de modo que os dois últimos elementos podem ser submetido às exigências racionais; quanto ao valor, não podemos submetê-lo a nenhum critério racional, pois ele é arbitrário. Eis o problema a ser enfrentado. Perelman desenvolve, para a solução das questões atinentes à justiça, sete concepções, cujas considerações e críticas passamos a expor:

a) A cada qual a mesma coisa. É a igualdade levada às últimas consequências, sem qualquer juízo de proporcionalidade. Todos os homens pertenceriam à mesma categoria essencial. Neste caso, a morte seria o único ser perfeitamente justo, pois daria o mesmo tratamento a todas as pessoas, sem qualquer distinção;

b) A cada qual segundo os seus méritos. O que se avalia aqui não é o resultado em si, mas o processo todo pelo qual se chegou a determinado fim, sendo o fim parte desse processo, de modo que o importante é estabelecer, para este caso, os graus de mérito de cada um, na sociedade, para se fixar a recompensa. Concepção inerente ao sistema liberal-capitalista.

c) A cada qual segundo as suas obras. A obtenção de justiça, neste particular, se concentra apenas no resultado e não no processo por meio do qual se chegou ao fim pretendido, à obra final. Não se consideram o tempo gasto e o método empreendido. Citem-se como exemplo os concursos públicos e as competições esportivas.

d) A cada qual segundo as suas necessidades. Devem-se levar em conta as necessidades essenciais do ser humano. Mas o que vem a ser necessidade essencial? Determinar as necessidades essenciais é o poder soberano hierarquizar as necessidades de acordo com o que ele achar mais fundamental. Aplica-se tal acepção de justiça nas comunidades socialistas ou comunistas.

e) A cada qual segundo sua posição. Assume-se, pois, uma atitude diferente para com os membros das diversas classes, perante os quais haverá uma proporcionalidade de privilégios com a responsabilidade das classes hierarquizadas. É, entretanto, este sistema próprio da aristocracia, das sociedades escravocratas e das sociedades divididas em castas.

f) A cada qual segundo o que a lei lhe atribui. O juiz não é livre para aplicar a fórmula da justiça que desejar: deve observar a regra estabelecida. Cabe aqui diferenciar a justiça moral, em que a regra de conduta advém da livre adesão da consciência, da justiça jurídica, em que se deve levar em conta a ordem estabelecida pela lei. O Estado Democrático de Direito se inspira neste princípio de justiça (*cuique suum*).

Concluindo a abordagem justiça como Igualdade, embasada nos termos propostos acima, Bobbio reconhece o direito à igualdade semelhante à justiça:

remédio primeiro e fundamental para as disparidades entre os homens, que podem derivar, seja das desigualdades naturais, seja das desigualdades sociais. Um ordenamento jurídico não pode ser considerado justo se não protege os fracos dos fortes, os pobres dos ricos, se não estabelece com as próprias regras uma medida, ou uma série de medidas, com as quais seja impedida a prevaricação, e todos os membros de uma sociedade recebem igual tratamento com base em certos critérios fundamentais (ora o trabalho, ora o mérito, ora a necessidade, etc.).

Entretanto, segue dizendo, no que tange à essência da doutrina kantiana, que: *parece-me claro que todo o pensamento de Kant visa a teorizar a justiça como liberdade*, vista sob o conceito de não impedimento, base teórica do Estado Liberal (BOBBIO, 1997, p. 71).

Porém, Kant numa das três fórmulas de Imperativo Categórico expõe que *age (indivíduo) sempre de forma a tratar a humanidade, na tua pessoa como na dos outros, com um fim e não como um simples meio...*

Numa conotação de que a nossa vontade ou razão prática iguala toda a humanidade, dominando nossa sensibilidade que é a nossa individualidade, e agir de acordo com o dever, sem influências externas, isto é, com liberdade.

4 JUSTIÇA COMO LIBERDADE

Conforme se pôde observar, várias são as teorias sobre a concepção de justiça, destacando-se, no magistério de Kant, o ideal de justiça como liberdade, já apontado por Norberto Bobbio.

4.1 Emanuel Kant

Antes de tratar do ideal de justiça e o pensamento de Kant, importante destacar-lhe as obras, sobretudo, aquelas utilizadas por Bobbio, no livro *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, que serviu de referencial teórico ao presente estudo.

Immanuel Kant ou Emanuel Kant nasceu em Königsberg, Prússia, atual Alemanha, no dia 22 de abril de 1724, e faleceu no mesmo lugar em 12 de fevereiro de 1804.

Suas principais obras foram: *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível* (1770); *Crítica da Razão Pura* (1781); *Prolegômenos para toda metafísica futura que se apresente como ciência* (1783); *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1784); ***Fundamentos da metafísica da moral*** (1785); *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* (1786); *Crítica da Razão Prática* (1788); *Crítica do Julgamento* (1790); *A Religião dentro dos limites da mera razão* (1793); ***A Paz Perpétua*** (1795); *Doutrina do Direito* (1796); *A Metafísica da Moral* (1797); *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798); *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura e Metafísica dos Costumes* (1797).

As obras em destaque (negrito) foram utilizadas por Norberto Bobbio para identificar o pensamento de Emanuel Kant sobre Direito, Estado e Justiça.

Bobbio observa que Kant pode ser considerado, em certos aspectos, uma síntese das teorias iluministas acerca do Estado, situando-se entre Locke e Descartes, em especial porque utiliza por fundamento do poder de fazer lei tanto o direito natural, quanto a separação de poderes e a vontade geral.

4.2 O que é a metafísica dos costumes

A metafísica é entendida por Kant como sendo o saber *a priori*, derivado da razão pura.

Já por costumes pretende se referir ao objeto da filosofia moral ou da ética, distinta da lógica, física ou filosofia natural.

Portanto, a metafísica dos costumes pode ser, resumidamente, concebida pelo estudo dos princípios racionais *a priori* em relação à conduta humana.

Disso tudo, conclui-se que o estudo sobre os fundamentos da doutrina moral é racional e não depende da experiência empírica.

4.3 Moralidade e legalidade

Para distinguir a moral do Direito, Kant utiliza-se de alguns critérios, de sorte que o principal a que ele se refere é a vontade pura. Ou seja, pelo critério da intenção, se a conduta é baseada somente para obedecer à lei do dever, sem interesses, de forma pura,

enfim de puro respeito ao dever, é moral. No entanto, se a atitude é realizada para agir em conformidade com a lei, levado por impulsos diversos ou interesses diferentes do puro respeito ao dever, trata-se de mera legalidade ou juridicidade.

4.4 Legislação interna e legislação externa

A distinção entre o aspecto interno e externo se vincula, do mesmo modo, à distinção entre o legal e o moral. Nesta toada, a ação legal é externa, consistente numa adesão exterior às suas próprias leis, independentemente da pureza de intenção que levou ao cumprimento. A legislação moral, por sua vez, é interna, vale dizer, refere-se à adesão íntima de suas próprias leis, uma adesão, no entanto, dada como pura.

Sobre isso, referido por Bobbio, Kant, categoricamente, observa (BOBBIO, 1997, p. 155):

A legislação ética é a que não pode ser externa, a legislação jurídica é a que pode ser também externa. Assim, é dever externo manter as próprias promessas em conformidade ao contrato, mas o imperativo de fazê-lo unicamente porque é dever, sem levar em conta qualquer outro impulso, pertence somente à legislação interna.

Ao agir moral corresponde a uma força interna, peculiar ao indivíduo, é a relação que se estabelece entre ele e a sua própria consciência; ao passo que ao agir jurídico corresponde a uma força externa, proveniente da lei, da sentença judicial ou do contrato, para cuja execução o indivíduo deve respeito, sob pena de sofrer uma sanção.

4.5 Liberdade interna e liberdade externa

Outro aspecto de que Kant lança mão para distinguir direito e moral é o que chama de liberdade interna e externa: a liberdade moral é interna e deve ser entendida como a faculdade de adequação às leis que nossa própria razão dá a nós mesmos; ao passo que, por liberdade jurídica, deve-se entender a faculdade de agir no mundo externo, não sendo impedidos pela liberdade igual dada aos outros. Em outras palavras, pode-se dizer que a liberdade moral é a liberdade dos impedimentos que provem de nós mesmos, por exemplo, as inclinações, as paixões e os interesses; já a liberdade jurídica é a libertação dos impedimentos que provêm dos outros, é a libertação exterior, ou seja, alcançar a esfera de liberdade que possibilite o meu agir segundo meu talento, sem ser perturbado pela ação de outrem.

4.6. Autonomia e heteronomia

Entende-se por autonomia da vontade, segundo preceitua Kant, a qualidade que a vontade tem de ser lei para si mesma, independente de qualquer condição. Assim, a chamada vontade moral é por excelência uma vontade autônoma, baseada na lei moral, cuja condução não sofre interferências de outros interesses.

Importa lembrar que esta definição de autonomia atribuída por Kant coincide com a definição dada por Rousseau à liberdade, segundo o qual era assimilada pela obediência à lei que cada um prescreve para si mesmo.

A contrario sensu, o direito e a legalidade se vinculam à esfera da heteronomia, justamente porque não há liberdade de escolha segundo sua própria convicção moral. As razões morais do indivíduo não controlam mais as direções e as escolhas para as quais o sujeito deve encaminhar-se. Estas serão agora controladas e determinadas pelas leis naturais ou pelas leis positivadas pelo legislador legitimado a tanto.

4.7 Imperativos categóricos e imperativos hipotéticos

Os imperativos chamados de categóricos e hipotéticos se referem, naturalmente, à conduta humana. Porém, são ditas categóricas as condutas que prescrevem ações boas em si mesmas, sem condições preestabelecidas ou fins a serem atingidos. Impõem-se pela sua própria moralidade ou eticidade. Por exemplo: “Você não deve mentir”. Tal conduta espelha uma ação eticamente boa e virtuosa, sem necessidade de justificar os princípios e os fins que, por ventura, estimulem o comportamento de não mentir.

Os imperativos hipotéticos dizem respeito às condutas que prescrevem uma ação boa para alcançar um fim determinado. Assim, “se você quer evitar de ser condenado por falsidade, você não deve mentir”.

E, para Kant, a vontade jurídica é um imperativo hipotético, porque possui condição determinante. Ao contrário do que ocorre com a vontade moral e categórica, que se manifesta sem um fim determinado (BOBBIO, 1997, p. 63 a 66).

4.8 A definição do Direito

Consoante o que foi destacado por Bobbio, Kant define o direito nos seguintes termos: *O direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um*

pode estar de acordo com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade (BOBBIO, 1997, p. 66).

Nesta definição kantiana, Bobbio encontra três requisitos fundamentais, a saber:

- a) o direito pertence ao mundo das relações externas;
- b) ele se constitui na relação de dois ou mais arbítrios;
- c) a sua função não é de prescrever este ou aquele dever substancial com relação aos sujeitos de vários arbítrios, mas de prescrever-lhes a maneira de coexistir, ou seja, as condições por meio das quais o arbítrio de um possa coexistir com o arbítrio de todos os outros.

Em outras palavras, para Kant o direito é a forma universal de coexistência dos arbítrios simples. Ou seja, é o limite da liberdade de cada um, de modo que todas as liberdades externas possam coexistir segundo uma lei universal.

4.9 Conclusões acerca da justiça como liberdade

Destarte, Kant dá à liberdade importância primordial, a ponto, então, de vincular o ideal de justiça à liberdade. Nesta concepção kantiana, o fim último do direito é a liberdade; mas a liberdade externa, que envolve a relação entre os arbítrios. Para ele, o ordenamento justo é somente aquele que consegue fazer com que todos os consorciados possam usufruir de uma esfera de liberdade, que permita a cada um desenvolver sua própria personalidade, de acordo com o talento peculiar de cada um. Daí talvez sua aproximação com Platão, quando este afirma que a justiça se configura no plano da realidade à medida que cada homem possa exercer suas virtudes e habilidades. O direito é concebido, portanto, como um conjunto de limites às liberdades individuais. A função preponderante do Direito seria estabelecer e regular os limites entre as liberdades existentes entre cada um dos componentes de determinada sociedade.

Logo, não basta que ordenamento jurídico estabeleça a ordem ou mesmo garanta a igualdade; é necessário, ainda, que todo o grupo usufrua da mais ampla liberdade, a qual, todavia, deve ser compatível com a própria existência deste grupo. A liberdade aqui referida é a liberdade de não-impedimento.

Sob este aspecto, o fim do Estado, segundo a concepção liberal, é a liberdade individual. Isso significa que o Estado não tem um fim próprio, mas que seu fim coincide com os fins múltiplos dos indivíduos.

Por isso, sua função não seria prescrever fins para cada indivíduo, mas atuar de maneira com que cada indivíduo possa livremente alcançar seu fim.

Neste sentido, Kant lança pesadas críticas sobre o Estado paternalista ou protetor. Para ele, o Estado não deve buscar a felicidade de todos. Deve sim, mediante a lei, garantir a liberdade de todos, a fim de que cada qual, dentro de sua esfera de liberdade, busque sua própria felicidade.

Portanto, segundo Kant, não haveria relação entre direito, justiça e felicidade. Sobre isso, Bobbio observa (BOBBIO, 1997, p. 78):

Do que foi dito até agora, e do conceito que Kant tem do direito, não há dúvida de que a concepção que Kant tem do Estado é uma concepção jurídica, no sentido em que a característica da atividade do Estado é a atividade jurídica, ou seja, a instituição e a manutenção de um ordenamento jurídico como condição para a coexistência das liberdades externas.

É, sem dúvida, uma concepção formal do direito, que não se preocupa com o conteúdo das normas, e sim pelo fato de que elas representam medidas coercitivas para possibilitar a coexistência dos cidadãos.

É forçoso ressaltar, ainda, que Kant preconiza que a noção de Direito está ligada à noção de coação, de força ou de intimidação, diante da qual o questionamento que poderia ser feito é seguinte: mas a liberdade não é incompatível com a coação?

A resposta de Kant é negativa, na medida em que o direito é liberdade, mas a liberdade é limitada pela presença da liberdade dos outros, em face da qual pode haver transgressão, cuja caracterização é intitulada de não-liberdade.

Portanto, Kant vê a coação como um remédio contra a não-liberdade. Em outras palavras, a coação serve para restaurar a liberdade. Desta maneira, ainda que aparentemente contraditória em relação à liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade.

Sobre isso, Kant possui postura bem esclarecedora, conforme a exegese feita por Bobbio (BOBBIO, 1995, p. 79):

Quando um certo uso da própria liberdade é um impedimento para a liberdade segundo leis universais (ou seja, é injusto), então a coerção oposta a tal uso, enquanto serve para impedir um obstáculo posto à liberdade, está de acordo com a própria liberdade, segundo as leis universais, ou seja, é justo.

Desse modo, o ideal de justiça para Kant pode ser traduzido através de três premissas:

- a) Reconhecimento da liberdade como direito natural, inato ao ser humano;
- b) Respeito às liberdades individuais de todos os homens, que são limitadas pela organização da sociedade, ou seja, pelo Estado; e
- c) Liberdade como autonomia: racionalidade como expressão da vontade geral, da qual todos participam.

5 CONCLUSÃO: ENFIM, O QUE É JUSTIÇA?

Da mesma forma com que se deu o início deste texto, por meio de uma indagação, ocorre também seu encerramento, haja vista a natureza eminentemente complexa do assunto proposto ao estudo.

Pelo que foi exposto, ficou evidente que a tarefa de conceituar justiça está longe de ser perpetrada a contento, tanto pelo Direito quanto pela filosofia, pois a noção de justiça tem variações no tempo e no espaço, e dentro de uma determinada realidade social historicamente considerada, de modo que, conforme se pôde perceber, cada pensador enfatizou uma das várias vertentes da justiça, de acordo com a sua concepção de mundo.

Todavia, esta indefinição não pode servir de pretexto para renúncia do árduo empenho de se realizar justiça, pois tanto o legislador, quanto o intérprete e o aplicador do Direito têm o dever ético de encontrar a justiça do possível, concreta, palpável, tangível, em face dos casos e fatos a que são constantemente chamados a intervir. Com efeito, a falta de definição filosófica e jurídica do que seja o valor justiça jamais poderá servir de pretexto ou de subterfúgio para eximi-los de tal mister. Enfim, a pretensão de justiça assemelha-se ao homem que caminha incansavelmente em direção ao horizonte no firme propósito de um dia alcançá-lo.

Talvez o melhor método racional que nos aproxime cada vez mais dela – agora parafraseando os ideólogos liberais da Revolução Francesa – seja a liberdade como

princípio, a igualdade como meio e a fraternidade, ou deveríamos, neste momento, dizer a felicidade social, como fim.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. De Alfredo Fait. 4ª. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. Rev. tec. e da trad. Cícero Araújo e Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Justiça e direito).

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martins Claret. 2002.

KARAM, Fabiana Silveira. *Das relações entre o Direito e a Moral (Um ensaio sobre o pensamento de Kant)*. In: <http://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br>. Acesso em: 09.04.2011.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt (sinopse aggionatta)*, 1997.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3ª. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

NUNES Jr., Armandino Teixeira. *As modernas teorias da justiça*. In: <http://jus.uol.com.br/revista/texto/4386/as-modernas-teorias-da-justica>. Acesso em: 14.04.2011.

OLIVEIRA, Clara Maria C. Brum de; TROTTA, Wellington. *A liberdade como fundamento do pensamento político-jurídico kantiano*. In: http://www.achegas.net/numero/36/claratrott_36.pdf. Acesso em 09.04.2011.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Rev. da Tradução: Eduardo Brandão. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Justiça e Direito).

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2002.