



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

DANIELA HRUSCHKA BAHDUR

JUSTIÇA E DESIGUALDADE GLOBAL:
UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE NUSSBAUM E RAWLS

DANIELA HRUSCHKA BAHDUR

**JUSTIÇA E DESIGUALDADE GLOBAL:
UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE
NUSSBAUM E RAWLS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Estadual de Londrina –
UEL, como requisito parcial para a obtenção do título
de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus.

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

H873j Hruschka Bahdur, Daniela .
Justiça e Desigualdade Global : um estudo comparativo entre Nussbaum e Rawls / Daniela Hruschka Bahdur. - Londrina, 2026.
160 f. : il.

Orientador: Charles Feldhaus.
Coorientador: Maria Cristina Muller.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia política - Tese. 2. contratualismo - Tese. 3. desigualdade global - Tese. 4. teorias da justiça - Tese. I. Feldhaus, Charles . II. Muller, Maria Cristina. III. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

CDU 1

DANIELA HRUSCHKA BAHDUR

JUSTIÇA E DESIGUALDADE GLOBAL:
UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE
NUSSBAUM E RAWLS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Estadual de
Londrina – UEL, como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus.

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Evandro Brito de Oliveira
Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná
UNICENTRO

Prof. Dr. Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Bruno Cunha
Universidade Federal de São João Del-Rei

Londrina, 20 de fevereiro de 2026.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Charles Feldhaus, meu orientador e amigo de todas as horas, que me acompanhou com generosidade acadêmica ímpar durante todo este período. Embora conhecedor profundo dos maiores escritos da humanidade, jamais agiu de forma soberba em relação aos seus orientandos, mas, ao contrário, consegue sempre identificar em qual etapa do conhecimento cada aluno se encontra e nos direciona ao aprendizado e crescimento como acadêmicos, como pessoas, como indivíduos e como parte do todo.

À Prof^a Maria Cristina Muller, que contribuiu de forma extraordinária para minha formação, com dedicação de uma vida voltada à academia e aos alunos.

Ao Prof. Heiner Klemme, da Universidade Martin Luther, em Halle na Alemanha, cujas aulas e cujo acolhimento em seu departamento me foram fundamentais para realizar as pesquisas de doutoramento no exterior.

Aos professores que contribuíram de inúmeras formas para este trabalho, em especial ao Professor Fábio Scherer, profundo conhecedor de Kant e extraordinário mestre, Professor Eder Soares, com dedicação basilar à pesquisa acadêmica e ao Professor Ari Marcelo Solon, que pela sua vida dedicada ao estudo do místico e do direito que me proporcionou uma visão lúcida da legitimidade de ambos.

Ao Corpo Docente e todos os servidores do programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como também à minha querida amiga Sigrun Röbler, responsável pelo secretariado do departamento de Filosofia da Universidade Martin Luther em Halle, Alemanha. À amizade infalível do Professor Frederico Diehl e sua esposa Hildegard sem os quais este trabalho seria mais árduo.

Ao final e não menos importante, agradecimentos ao meu marido Gustavo e à minha filha Lorena, por suportarem horas, dias e meses de ausência em razão da minha pesquisa e escrita. Ausências mesmo na presença, pois, quando se escreve até em horas de lazer estamos em pensamento na tese. Agradecimentos pelo apoio de todas as formas e que possibilitaram mais de quatro anos de dedicação ao doutoramento.

Aprende a conhecer a justiça e
a não desprezar os deuses.
Virgílio

RESUMO

HRUSCHKA BAHDUR, Daniela. **Justiça e desigualdade global**: um estudo comparativo entre Nussbaum e Rawls. 2026. 160 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

O presente estudo apresenta os principais conceitos de justiça ao longo da história ocidental afetos às contemporâneas teorias de justiça liberais para alcançar a reconstrução dos traços gerais das concepções de justiça de Martha Nussbaum e John Rawls buscando mostrar que a concepção baseada na noção de capacidades é superior sob a ótica da aplicabilidade e objetividade à concepção da justiça como equidade quando aplicada à resolução do problema da desigualdade global tendo o direito internacional como um instrumento relevante para realização da justiça. Em Rawls há o desenvolvimento de sua concepção de direito internacional na obra *O direito dos povos*, na qual realiza um tipo de extensão da teoria da justiça desenvolvida para a esfera doméstica em *Uma teoria da justiça e Liberalismo político*. Ele desenvolve uma abordagem contratualista para lidar com as questões do direito internacional em cenários de teoria não ideal como a questão da guerra justa, a questão da intervenção humanitária e a da tolerância para com povos intolerantes., diferentemente do que fez nas obras de justiça doméstica na qual trata principalmente de cenários de teoria ideal. Já Martha Nussbaum estende à esfera internacional sua concepção baseada nas capacidades em obras como *Fronteiras da Justiça*, *Cosmopolitismo* e *Sem fins lucrativos*. Nesta medida, realiza interlocução constante com a proposta similar desenvolvida por Rawls e por isso a presente pesquisa, inspirando-se nesse processo de aproximação entre ambos pensadores, desenvolve a defesa que a concepção baseada nas capacidades é superior em aspectos materiais à concepção baseada na justiça como equidade e por isso mais adequada à resolução da questão da desigualdade global. Entre as razões pelas quais se considera a superioridade da teoria das capacidades aplicada ao direito internacional nussbauniana em relação à teoria contratualista rawlsiana, na qual encontra-se a descrição equivocada das fontes da desigualdade global, o emprego da intervenção humanitária de maneira generalizada, a falta de sensibilidade e atenção aos contextos de injustiça globais, dentre outras insuficiências de análise da justiça como equidade rawlsiana.

Palavras-chave: contratualismo; desigualdade global; teorias da justiça

ABSTRACT

HRUSCHKA BAHDUR, Daniela. **Justice and global social inequality: a comparative study between Nussbaum and Rawls**. 2026. 160 f. Thesis (Doctorate in Philosophy) - Londrina State University, Londrina, 2026.

This study presents the main concepts of justice throughout Western history, that are relevant to contemporary liberal theories of justice, in order to reconstruct the general features of Martha Nussbaum's and John Rawls' conceptions of justice. It seeks to demonstrate that the conception based on the notion of capabilities is superior, from the perspective of applicability and objectivity, to the conception of justice as fairness when applied to solving the problem of global inequality, with international law as a relevant instrument for achieving justice. Rawls develops his conception of international law in *The Law of Peoples*, in which he extends the theory of justice developed for the domestic sphere in *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*. He develops a contractualist approach to address issues of international law in non-ideal theoretical scenarios, such as the question of fair war, humanitarian intervention, and tolerance towards intolerant peoples, unlike his work on domestic justice, which primarily deals with ideal theoretical scenarios. Martha Nussbaum extends her capabilities based conception to the international sphere in works such as *Frontiers of Justice*, *Cosmopolitanism*, and *Not for Profit*. In this respect, she engages in constant dialogue with the similar proposal developed by Rawls. Therefore this research, inspired by this process of convergence between the two thinkers, argues that the capabilities based conception is superior in material aspects to the conception based on justice as fairness. For this reason, more suitable for resolving the issue of global inequality. Among the reasons for considering the superiority of Nussbaum's capabilities theory applied to international law in relation to Rawls's contractualist theory are the flawed description of the sources of global inequality, the generalized use of humanitarian intervention, the lack of sensitivity and attention to contexts of global injustice, and other shortcomings in the analysis of Rawls's justice as fairness.

Key-words: Contractualism. Global Social Inequality. Theories of justice.

RESUME

HRUSCHKA BAHDUR, Daniela. **Gerechtigkeit und globale soziale ungleichheit**: eine vergleichende studie zwischen Nussbaum und Rawls. 2026. 160 f. Doktorarbeit (Doktorat in Philosophie) - Staatliche Universität von Londrina, Londrina, 2026.

Diese Studie stellt die wichtigsten Gerechtigkeitskonzepte der westlichen Geschichte dar, um die Grundzüge der Völkerrechtskonzeptionen von Martha Nussbaum und John Rawls zu rekonstruieren. Ziel ist es, aufzuzeigen, dass das auf dem Capability-Konzept basierende Konzept in mancher Hinsicht dem Gerechtigkeitsbegriff als angewandter Fairness im Völkerrecht überlegen ist. Rawls entwickelt seine Völkerrechtskonzeption in *Das Recht der Völker*, in dem er die für den innerstaatlichen Bereich in *Eine Theorie der Gerechtigkeit und Politischer Liberalismus* entwickelte Gerechtigkeitstheorie erweitert. Er entwickelt einen vertragstheoretischen Ansatz, um völkerrechtliche Fragen in nicht-idealen theoretischen Szenarien wie der Frage des gerechten Krieges, humanitärer Interventionen und der Toleranz gegenüber intoleranten Völkern zu behandeln. Dies steht im Gegensatz zu seinen Arbeiten zur innerstaatlichen Gerechtigkeit, die sich hauptsächlich mit idealen theoretischen Szenarien befassen. Martha Nussbaum überträgt ihr Capability-Konzept in Werken wie *Grenzen der Gerechtigkeit*, *Kosmopolitismus* und *Nicht gewinnorientiert* auf den internationalen Bereich. Insofern steht die vorliegende Arbeit in einem ständigen Dialog mit dem ähnlichen Ansatz von Rawls. Inspiriert von dieser Annäherung beider Denker, entwickelt sie daher die Hypothese, dass der fähigkeitsbasierte Ansatz dem auf Gerechtigkeit als Fairness basierenden Ansatz in mancher Hinsicht überlegen ist. Zu den Gründen für die Überlegenheit von Nussbauers Fähigkeitstheorie im Völkerrecht gegenüber Rawls' vertragstheoretischer Theorie zählen unter anderem die fehlerhafte Beschreibung der Ursachen globaler Ungleichheit, der generalisierte Einsatz humanitärer Interventionen sowie die mangelnde Sensibilität und Berücksichtigung globaler Ungerechtigkeitskontexte in Rawls' Gerechtigkeitskonzept.

Schlüsselwörter: Kontraktualismus; Globale soziale Ungleichheit; Gerechtigkeitstheorien.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 UMA HISTÓRIA DA JUSTIÇA.....	18
2.1 PROLEGÔMENOS: PRINCÍPIOS BÁSICOS DE JUSTIÇA: IGUALDADE E IMPARCIALIDADE ...	25
2.1.1 Circunstâncias de Justiça	28
2.1.2 Justiça e Igualdade: Igualitarismo e Não Igualitarismo	29
2.1.3 Tipos, Teorias e Princípios de Justiça	33
2.2 JUSTIÇA NA GRÉCIA, EM ISRAEL E NA ROMA ANTIGA	38
2.3 O CONCEITO DE JUSTIÇA NA IDADE MÉDIA	51
2.4 JUSTIÇA NO ILUMINISMO (<i>AUFKLÄRUNG</i>) E O CAMINHO PARA MODERNIDADE.....	54
2.5 TEORIAS DA JUSTIÇA NA ATUALIDADE.....	65
3 JUSTIÇA EM NUSSBAUM	75
3.1 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA.....	81
3.2 UMA TEORIA FORTE E VAGA DO BEM E A ABORDAGEM DAS CAPACIDADES.....	83
3.3 PRIORIDADE DOS DIREITOS.....	89
3.4 COSMOPOLITISMO EM NUSSBAUM.....	93
3.5 EDUCAÇÃO DE CIDADÃOS DO MUNDO	99
3.6 AS RAZÕES HISTÓRICAS DA FORMULAÇÃO DOS CONCEITOS DE JUSTIÇA DE NUSSBAUM E RAWLS	106
4 JUSTIÇA EM RAWLS	111
4.1 UMA TEORIA DA JUSTIÇA - JUSTIÇA E SEUS PRINCÍPIOS.....	113
4.2 POSIÇÃO ORIGINAL E IMAGEM DA HUMANIDADE	116
4.3 DIREITO DOS POVOS	119
5 CRÍTICAS (DE NUSSBAUM) A RAWLS	124
5.1 PRINCIPAIS CRÍTICAS AO MODELO CONTRATUALISTA RAWLSIANO	126
5.1.1 Diferenças Entre a Teoria Fraca de Bem de Rawls e a Concepção Forte e Vaga de Bem de Nussbaum	128
5.2 SUPERIORIDADE COMPARATIVA DA TEORIA DAS CAPACIDADES EM RELAÇÃO ÀS DESIGUALDADES.....	132
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS	151

1 INTRODUÇÃO

A presente tese tem por objeto o estudo da justiça, em particular uma comparação entre duas das principais teorias da justiça atuais (a justiça como equidade de Rawls e a abordagem das capacidades de Nussbaum) no que diz respeito às questões de justiça internacional. A fim de estabelecer o pano de fundo da discussão será realizada inicialmente uma breve incursão na história das teorias da justiça considerando que as perspectivas de Rawls e Nussbaum. Isto porque, em grande medida, ambas as teorias são devedoras de certos aspectos ou até mesmo acarretam na retomada e reformulação de conceitos importantes de seus predecessores. Para ilustrar isso basta lembrar que a teoria de Rawls é devedora da tradição do contratualismo clássico, mas não deixa de incorporar elementos da tradição empirista inglesa na formulação da justiça como equidade. A teoria de Nussbaum, por sua vez, tem forte inspiração na tradição aristotélica e no helenismo clássico de uma maneira geral. Obviamente, que não é objetivo e não será realizada a retomada de todos os elementos das teorias da justiça clássica que de uma forma ou de outra inspiraram os dois pensadores aqui comparados, mas apenas um itinerário mais amplo tentando construir o pano de fundo da discussão. E dentro da diversidade e amplitude das teorias da justiça já desenvolvidas na história da filosofia o recorte bibliográfico da pesquisa bibliográfica como método trará uma breve história dos principais conceitos de justiça ao longo da história ocidental para ao final limitar-se à teoria das capacidades de base aristotélica elaborada por Martha Nussbaum sob a hipótese de sua superioridade prática diante das teorias liberais existentes, em especial a teoria rawlsiana de justiça como equidade.

O problema central desta tese surge da urgência em refletir sobre a desigualdade global extrema e o descompasso entre o ideal de uma sociedade justa defendida ao longo da história da filosofia e a realidade material do século XXI, no qual bilhões de pessoas vivem sob condições materiais precárias não mais justificadas moral e materialmente e que por essa razão estão sob o risco de serem sentenciados à morte prematura sem que tenham sequer a oportunidade de se tornarem seres humanos plenos na acepção humanista da palavra. Por esta razão, uma importante questão filosófica aqui é a consideração da tradição, os clássicos, que tratam da questão da justiça global e de considerações acerca das teorias de justiça existentes a fim de examinar sua conformidade à nossa época e ao porvir, diante da perspectiva que a humanidade ainda não alcançou sequer um consenso sobre uma teoria de justiça satisfatória às necessidades mínimas de dignidade humana. O que se busca é uma teoria não só exequível, mas capaz de mobilizar a comunidade internacional para sua importância e por consequência sua realização global e regional. Estes escritos, pretendem, portanto, contribuir para a discussão

com a análise de duas específicas teorias. Ambas pautadas na tradição e consagradas como valiosas para a questão da justiça, de que justiça estamos tratando e como efetivá-la.

Os filósofos em apreço são Martha Nussbaum e John Rawls, visto que a teoria da justiça nussbauniana ancora sua própria nos escritos sobre justiça de Rawls. Nesta medida, não seria aconselhável o estudo apenas da Teoria das Capacidades de Nussbaum sem algum conhecimento básico de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. Assim, o estudo se dará sob o enfoque de uma justiça humanista e também na esfera do direito internacional dos direitos humanos, pois ambos os filósofos direcionaram suas teorias tanto para a esfera doméstica como para a internacional, com apresentação de mecanismos de implementação de suas propostas teóricas.

A forma como Nussbaum entende a justiça pode aproximá-la das questões de justiça relevantes para a realidade de grande parte dos “países do sul global” na atualidade, no enfrentamento dos dilemas e das grandes questões políticas do século XXI com demandas tanto de redistribuição como de reconhecimento. É importante ressaltar que, a distinção entre reconhecimento e redistribuição se tornou amplamente discutida e reconhecida a partir do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth (2003) na obra *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*¹ como uma estratégia de diagnóstico de época e de identificação e reparação das patologias sociais. Contudo, a teoria das capacidades de Nussbaum também é compreendida como um contribuição relevante no estabelecimento de critérios para definir o que são patologias sociais e como reparar tais patologias, ou seja, embora não seja o foco aqui adentrar profundamente nesse campo, teoria das capacidades deve ser considerada um modelo alternativo de explicação do surgimento das desigualdades sociais e como medir e enfrentar essas desigualdades assim como é feito com diferentes modelos de teoria crítica. Pois, como será explicitado ao longo da tese, Nussbaum promove uma fusão virtuosa entre materialismo e idealismo. Aqui é importante lembrar que o modelo das capacidades surge como uma resposta ao modelo de identificação e medida das desigualdades apenas do ponto de vista econômico sem considerar o que as pessoas eram capazes de realizar com os recursos que recebiam e sem considerar os efeitos negativos de outras discriminações como racismo, sexismo, etarismo, entre outros. Aqui se pretende avançar um pouco na esfera internacional e explorar as vantagens do modelo nesse âmbito. De acordo com a própria

¹ FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition?** a political-philosophical exchange. New York; London: Verso, 2003. Obra na qual há artigos de ambos os filósofos nos quais procuram identificar quais demandas são fundamentais para a realização da justiça, como demandas de redistribuição ou reconhecimento, ou ambas.

filósofa, a abordagem da teoria das capacidades como uma teoria parcial de justiça foi embasada e concebida como uma alternativa à teoria de John Rawls, que se tornou dominante dentre as teorias morais, filosóficas e políticas no final do século XX.

Tal trabalho de comparar teorias que têm a pretensão de desenvolver soluções para a questão da justiça com respostas concretas desvela a espécie de perspectiva sobre o mundo de cada filósofo. Assim, é fundamental não só o entendimento das diversas filosofias práticas em separado, mas sua comparação, pois privilegiam certos pontos da tradição em detrimento de outros, seja clara ou implicitamente. Por vezes pontos diferentes, porém conciliáveis, por outros, irreconciliáveis, até mesmo incompatíveis, sem que haja ruptura com a tradição que se almeja cotejar.

A questão da desigualdade global é o problema a ser solucionado com uso de duas teorias relevantes. Isso identificando os fundamentos, pontos de toque e paralelos, os argumentos que em verdade não pertençam àquela escola de pensamento e que não aceitariam conformação coerente diante dos pontos de partida de cada um entre a justiça como equidade rawlsiana e a teoria das capacidades de Nussbaum. Para tanto, há remissões à história da justiça apresentada nessa mesma tese. Assim, pretende-se demonstrar em que aspectos a justiça baseada na teoria das capacidades de Nussbaum consegue lidar de maneira mais sofisticada e adequada com problemas da esfera internacional da justiça como a problemática da desigualdade global, da intervenção humanitária, da teoria da guerra justa entre outras, em comparação às teorias contratualistas, além dos argumentos já apresentados por Nussbaum. Ou seja, também com uma visão crítica sobre a própria teoria nussbauniana e não apenas advogando em seu favor.

Se justifica por meio desta linha de trabalho não apenas o fato de que, apesar de haver acontecido uma melhora na qualidade de vida dos seres humanos em função do progresso tecnológico e uma relativa maior inclusão de grupos humanos anteriormente excluídos de diversos direitos fundamentais como o direito ao voto e à participação política, e até mesmo no mercado de trabalho nos últimos trezentos anos da história humana ainda existe muito a ser feito e as teorias da justiça de forma geral expõem diferentes abordagens a respeito de como identificar e como melhor responder às injustiças e muitas dessas teorias são o que há de mais elaborado no pensamento humano e em relação à vida em comunidade e que também é preciso reconhecer que mesmo após 100 mil anos da formação das sociedades primitivas ainda não há a prevalência da vida plena para a maioria dos humanos no planeta (e aqui é importante lembrar que a abordagem das capacidades é também denominada de abordagem do desenvolvimento humano) e muitas pessoas se encontram ainda hoje vivendo em condições de vida muito longe

do que poderia ser denominada de uma vida plena, realizada e de qualidade. Outro aspecto que é preciso lembrar diz respeito às catástrofes que podem ser produzidas pelo regime de exploração dos seres humanos, dos animais não humanos e até mesmo do meio ambiente e a abordagem das capacidades atribui um papel central a capacidades que valorizam a proteção do meio ambiente e da vida dos animais não humanos. Nussbaum recentemente publicou um livro devotado à questão da justiça em relação aos animais não humanos, *Justiça para animais, nossa responsabilidade coletiva*, como também já havia abordado os animais não humanos em outras obras anteriormente focando numa extensão da concepção de justiça baseada nas capacidades à proteção animal. Ao focar no debate entre duas teorias da justiça renomadas como a justiça como equidade e a abordagem do desenvolvimento, esse tipo de estudo pretende avançar na reflexão sobre como enfrentar esse descompasso entre o ideal de uma sociedade justa em que as pessoas sejam consideradas como livres e iguais e o que de fato acontece, mas também não deixar de reconhecer que o modelo focado apenas na dimensão econômica produz injustiças sociais aos seres humanos, aos animais não humanos e ao meio ambiente. Essa abordagem que foca apenas na dimensão econômica e exclui outros aspectos como a questão da qualidade de vida e as capacidades que podem ser desenvolvidas com os recursos recebidos em diferentes contextos sociais e por diferentes pessoas centra apenas no efeitos genéricos dos diferentes ordenamentos sociais ao corpo social como um todo ignorando as especificidades dos grupos e das pessoas e poderia ser compreendido como um tipo de utilitarismo (sem esquecer que o utilitarismo é uma visão bastante rica e diversa mesmo internamente) e dessa maneira a teoria da justiça de Rawls e a teoria das capacidades de Rawls seriam consideradas como adversárias em comum do predomínio de certas vertentes do utilitarismo como teoria da justiça padrão aos problemas sociais e aos problemas da desigualdade global e da paz global. O modelo economicista e utilitarista focado apenas na comparação entre os resultados gerais dos ordenamentos sociais na esfera global e na esfera local tem sido por muito tempo a regra e com isso se mostrou absurdo como teoria para o ordenamento das sociedades considerando que o sistema escolhido e aprofundado em sua implementação nos últimos duzentos anos foi capaz de causar danos materiais capazes de extermínio para a própria vida humana, expondo as limitações do utilitarismo mitigado. Mas sim a potencialidade da teoria das capacidades para o enfrentamento das questões de justiça global, mas que aqui se pretende avançar além disso, demonstrando como a abordagem apresenta vantagens não apenas em oferecer uma métrica da desigualdade que supera a dimensão econômica, mas lida de maneira mais sofisticada com os desafios tradicionais de teorias da justiça como guerra justa, desigualdade global, noção de dignidade reformulada, dentre outros.

Dá-se em razão da urgência de reflexão sobre como vivemos e sob quais organizações e ideologias, que sejam capazes de minimizar ou evitar o sofrimento à auto aniquilação da espécie humana pelo menos com as condições de vida conforme conhecemos. Quando não todos, grande número, na casa dos 3 bilhões de pessoas, com risco de morte prematura, após uma vida em condições precárias tendo em vista a falta de novas perspectivas lógico-rationais de uso de recursos em prol de uma vida digna. Assim, o problema da desigualdade extrema, será explicitado com dados no decorrer do texto, é que uma grande massa de pessoas entra no modus sobrevivência. Os comportamentos quotidianos são alterados de forma a incapacitar o desenvolvimento da amizade segundo Aristóteles como cimento da pólis e então, a cooperação é restrita a interesses imediatos mútuos e não de continuidade da vida. Não há espaço para a compaixão, como propõe Nussbaum e muito menos para atos altruístas. Assim, como realidade.

Além disso, teorias da justiça na esfera internacional como a de Rawls em *O direito dos povos* costumam errar na solução dos problemas de injustiça global em grande medida porque partem de um diagnóstico equivocado a respeito da maneira como a injustiça global é estabelecida, de um lado, porque atribuem a fatores errados as causas da assimetria na distribuição de renda e riqueza entre as nações, como se alguns povos fossem pobres ou altamente desiguais apenas em razão de fatores internos (regimes políticos ruins e pessoas com baixa capacidade de empreendedorismo ou inventividade) e por outro, ignoram que fatores externos como decisões de multinacionais, o sistema financeiro e mercantil internacional dentre outros fatores impactam significativamente na capacidade de um país desenvolver-se economicamente e, por consequência, ter a possibilidade de distribuir mais equitativamente renda e riqueza entre seus habitantes. Portanto, também a análise desta obra se fez presente neste estudo.

A exacerbação da animalidade na luta por recursos básicos impede o pensamento racional intergeracional, seja em relação ao vizinho (relação imediata) seja em relação à continuidade da vida humana. Com isso, qualquer espécie de pacto intergeracional é impossibilitada pelo encurtamento das possibilidades e perspectivas de vida. No limite é causa de guerras, podendo chegar à extinção da espécie. Tudo isso é conhecido e observável, porém permanece sem enfrentamento efetivo das instâncias administrativas das nações. As instâncias internacionais são enfraquecidas por desgaste e corrupção de seus membros, igualmente por interesses menores e individuais. Tanto Rawls, como Nussbaum trazem contribuições a respeito da justiça entre gerações igualmente abordadas neste estudo.

O objetivo principal não é apenas analisar as teorias isoladamente, mas incorporá-las na tradição e compará-las para identificar em que medida a teoria neoaristotélica de Nussbaum

lida de maneira mais sofisticada com a questão da distribuição global, a justiça social e o cosmopolitismo. Nesta medida, além de uma apresentação dos elementos essenciais das duas teorias comparadas, a tese estrutura-se em um percurso histórico sobre a justiça, seguido da análise individual de Nussbaum e Rawls, o embate crítico entre eles e, por fim, a conclusão comparativa.

No capítulo 2 é apresentada uma breve reconstrução e uma interpretação singular da história do pensamento ocidental a respeito da justiça, buscando brevemente apontar sua relação com teorias contemporâneas sobre a justiça, de alguma forma sob a inspiração quando da abordagem de Nussbaum, que antes de ser uma teórica renomada a respeito da justiça ocupou-se de temas de filosofia moral e política na antiguidade e buscou mostrar como certos aspectos da justiça dos clássicos gregos relevantes se perderam nas teorias contemporâneas a respeito da justiça. Este capítulo vai tratar da história da justiça iniciando por sua definição e análise das suas origens com a licença poética de citações mitológicas porque também fazem parte dessa origem, a inclusão do supra racional que forma o real.

Desta forma, inicia-se com Prolegômenos esclarecedores de princípios básicos de justiça, o significado de justiça e a definição ampliada de justiça e suas circunstâncias, com apresentação de postulados de igualdade: justamente porque há inclusive no âmbito acadêmico certa indigência intelectual no que se refere às questões de igualdade e seu significado. O intuito é buscar expor de forma clara o significado do termo, na intenção de impedir o rebaixamento do debate como é conveniente para ideologias muito atrativas ao senso comum. Por esta razão, os postulados, muito simples, de igualdade que são amplamente aceitos pela tradição, necessários para o entendimento da teoria não igualitarista da Nussbaum com total clareza.

Ainda no capítulo 2, há a exposição da justiça no mundo antigo, Grécia, Israel e Roma, passando pela Idade Média, a transição para Modernidade, até as teorias da justiça da atualidade, desde o nascimento do Liberalismo e como é entendido hoje, Comunitarismo, Multiculturalismo e seus limites, Libertarianismo como delírio neofeudal, Igualitarismo e Humanismo não-igualitário. O capítulo é encerrado com análise dos estados sociais, a questão do direito e justiça e justiça global – *Realpolitik*.

Após, passa-se para o núcleo da tese sem que se perca o norte, pois este escrito é sobre justiça, com elementos históricos e de direito material como instrumentos de sua realização: a análise especificamente de duas teorias importantes da contemporaneidade que trazem no seu âmago, respectivamente, Aristóteles/Nussbaum e Platão/Rawls. Porque como poderá ser constatado, os antigos ainda estão por aqui e o estudo da justiça não é uma troca de modelos com proposições derrotáveis como na ciência, mas além, uma somatória inclusiva e excludente

de entendimentos de acordo com cada sociedade, a questão da contingência e a necessidade quase de imaginar outra sociabilidade de forma quase utópica. Sendo o método aplicado para o tema da justiça o hegeliano de negar, conservar e elevar os conceitos. Isso com destaque de que, enquanto Rawls se apoia fortemente na tradição contratualista (Platão, Kant, Locke e Rousseau) focando na justiça ideal procedimental, Nussbaum resgata o modelo materialista de Aristóteles e Marx, com foco nas condições materiais necessárias para a felicidade e o desenvolvimento das capacidades eudemônicas.

Nos capítulos 3 e 4 encontra-se todo o desenvolvimento das teorias comparadas, analisando-se em que medida são mais vantajosas para tratar da desigualdade global. Este ponto de contato com uma questão explicitamente material é questão de primeira ordem quando se almeja aplicação prática e efetiva realização de sociedades justas e, por esta razão, é assunto incontornável quando o objetivo não é apenas conhecer a teoria a fundo, mas, acima de tudo, saber em que medida tal teoria é mais adequada à conjuntura contemporânea que outra. A que servem, quais dimensões da realidade privilegiam e sob quais pressupostos se ancoram².

No capítulo 3 – Justiça em Nussbaum, busco apresentar a teoria das capacidades, sua razão de ser, o contexto no qual ela foi criada, qual problemática pretende solucionar por meio de dados atualizados da questão da concentração de capital já nas primeiras páginas desse capítulo. Diferente da “teoria fraca do bem” de Rawls, que foca apenas em recursos, Nussbaum defende uma “concepção forte e vaga do bem”. Ela argumenta que, fornecer os mesmos recursos não gera a mesma justiça, dadas as imensas diferenças humanas. O que importa não é quanto se tem, mas ‘o que as pessoas são capazes de fazer e ser com esses recursos’. Analisa-se a realidade fática com a explicação da própria teoria e como esta teoria se formou nos estudos realizados pela filósofa ao longo dos anos até que ela pudesse apresentar a sua própria teoria ancorada em Rawls. Ancoramento este que será questionado, talvez realizado por questões contingenciais, pois quando comparadas expõem muitas premissas antagônicas.

Este capítulo é encerrado com o estudo do Cosmopolitismo revisitado em Nussbaum e a importância dada pela filósofa à educação e ao cuidado, a economia do cuidado. E é justo neste ponto que a questão da desigualdade se faz relevante aparecer, tendo em vista as diversas demandas por redistribuição e reconhecimento que se interrelacionam.

No capítulo 4 será apresentada a teoria da justiça como equidade de Rawls, dado que mesmo que a teoria do filósofo norte americano seja muito mais estudada que a teoria das capacidades e considerando que aqui se trata de uma pesquisa comparativa entre a teoria dele e

² Quais regras e medidas: *Kanon kai metron* aristotélico ou *regula et mensura* aquiniano.

a de Nussbaum, é altamente relevante ao menos apontar e reconstruir os principais aspectos da justiça como equidade aplicada ao direito internacional. A abordagem do constructo liberal de John Rawls tem a finalidade de contemplar e apontar os aspectos em que a teoria das capacidades enfrenta de maneira mais satisfatória certos problemas clássicos do direito internacional, como a questão dos direitos humanos, a questão da justificação da intervenção humanitária e principalmente a questão relacionada ao enfrentamento da desigualdade global entre os povos. Isto, na medida em que Rawls define a justiça como a “primeira virtude das instituições sociais”, com a proposição de um experimento mental a-histórico: a posição original coberta por um véu de ignorância, no qual indivíduos racionais e livres de egoísmos escolheriam princípios de justiça sem conhecer sua classe social, talentos ou gênero. Deste ponto de partida, Rawls formula sua teoria focada na distribuição justa de bens primários e na manutenção das liberdades básicas.

Como será possível observar, a teoria da justiça como equidade de Rawls reside em uma abordagem que consiste numa teoria que busca o consenso em uma sociedade plural e democrática, ou seja, parte do fato do pluralismo razoável, uma característica persistente de uma sociedade livre como é o caso das sociedades liberais e democráticas contemporâneas e por isso somente aquela teoria que respeitar esse fato e souber lidar com ele demonstra, nas palavras de Rawls, um compromisso com a justiça.

Assim, este estudo pretende trazer uma reconstrução do pensamento de Rawls em suas principais obras, mas é importante apontar que a análise aqui desenvolvida procura delinear os traços fundamentais das principais obras de Rawls como *Uma Teoria da Justiça*, *Liberalismo político*, *Justiça como equidade* e *Direito dos Povos*, que direta ou indiretamente se relacionam com a temática principal da pesquisa.

O capítulo continua com a extensão da teoria rawlsiana pelo próprio filósofo para a esfera internacional na obra *O Direito dos Povos*, na qual o cerne são as relações entre “povos liberais e decentes” num realismo utópico. No entanto, a abordagem desta tese aponta que Rawls não lida de forma abrangente em relação à exploração histórica entre as nações e as profundas assimetrias entre elas. Fato este que expõe pouca preocupação com a redução das diferenças materiais em nível global. Desta forma, este capítulo encontra seu término o com análise da obra *O Direito dos Povos*, em razão da sua importância para a teoria nussbauniana com pontos de contato e divergências entre estes dois autores.

No capítulo 5 é apresentada a efetiva comparação entre as teorias, o efetivo embate de ideias e cosmovisões, como os 3 problemas apresentados já por Nussbaum em sua teoria: a questão da espécie, nacionalidade e deficiência. Mas também questão não abordada por Rawls

da igualdade de gênero e uma explicação sobre as diferentes concepções de bem de Nussbaum e Rawls que nos levam a analisar outras diferenças como: Diferença na quantidade de recursos disponíveis e as diferentes necessidades; Diferença na definição prévia de bens que Nussbaum não adota; Diferença na teoria, a rawlsiana é um constructo volitivo, enquanto a de Nussbaum é investigativa e justificada nas contingências.

Este capítulo é finalizado com a análise da questão do trabalho e da propriedade privada por Nussbaum. A filósofa utiliza lentes aristotélicas e marxianas para lançar olhar crítico sobre as condições de trabalho e as relações de produção, análise relevante que inexistia de forma questionadora em Rawls. Por esta razão, identifica-se que Nussbaum carrega a tradição não apenas de Aristóteles, mas também de Hegel e Marx em grande medida. Ainda, a título de maior esclarecimento das diferenças entre as teorias há a elaboração de quadro comparativo das teorias como finalização.

Em último capítulo são apresentadas as considerações finais, com evidências da superioridade alegada por Nussbaum de sua teoria em relação às deficiências da Justiça como Equidade rawlsiana diante da realidade fática. A filósofa exige uma educação cosmopolita, um humanismo não igualitário, prescreve deveres práticos para os Estados-Nação, todas medidas eminentemente práticas e ausentes na teoria rawlsiana. Diante disso, a hipótese que se defende é a de que a concepção de justiça baseada na Teoria das Capacidades de Martha Nussbaum é superior, em termos práticos e de enfrentamento da desigualdade global, à teoria contratualista da Justiça como Equidade de John Rawls.

A presente tese defende ainda três questões relevantes afetas à Teoria das Capacidades. Primeiro, que é uma teoria normativa, certamente, mas como um desenvolvimento histórico, ou seja, de que há implícita na teoria nussbauniana, uma espiral histórica hegeliana não assumida pela filósofa. Segundo, de que sua teoria tem autonomia filosófica para sustentação independente da teoria rawlsiana, e, terceiro, de que Nussbaum é mais tributária do materialismo do que pretende assumir, contudo, logrou elaborar uma teoria que promove uma fusão virtuosa tanto de aspectos do idealismo como incorporou as bases da visão materialista.

2 UMA HISTÓRIA DA JUSTIÇA

צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדּוֹף

Tzedek, tzedek tirdof

Justiça, justiça, você deve perseguir³.

Este capítulo apresenta uma reflexão histórica diante de um conceito de tão difícil definição quanto exaustivamente invocado, pensado, contestado e modificado, pois admitiu e admite critérios morais mutáveis, como é a justiça. Aqui se encontra uma visão da história da justiça na tradição ocidental, com nascimento tanto no levante quanto na Grécia e em Roma. Aparece quando as necessidades e os interesses humanos divergem ou se concentram nas mesmas coisas escassas, mas, não somente, o ideal da justiça existe mesmo quando não abarcado pelo direito e quando não possa ser exigido. A justiça não é filha de Chronos e por isso jamais será devorada, apenas se faz ausente ou presente nas relações interpessoais e comunitárias e indica o que devemos uns aos outros: em termos de direitos e deveres, bens e encargos, conduta. Manifesta-se quando se faz necessário um compromisso entre os humanos sem privilégio não justificado. A justiça, como constante e base da vida em comunidade, permanecerá objeto de estudo e desenvolvimento não só até que seja alcançada a sua prevalência, como almeja Nussbaum, mas além, pois é luta dos contrários e devir heraclitiano⁴.

Aqui será abordado o ideal de justiça, ideal que indica o que devemos uns aos outros em termos de conduta, bens e encargos, direitos e deveres. Não há acordo sobre o que é justo em face a interesses e necessidades divergentes e frequentemente escassas. Assim, faz-se recomendável esta digressão histórica, com a apresentação de seus significados básicos, já encontrados nas primeiras obras sobre justiça, como a República (Politeia) de Platão (c. 427-347 a.C.) e a Ética a Nicômaco de Aristóteles (384-322 a.C.), que nos oferece as definições das virtudes como coragem, prudência, sabedoria e justiça, as conhecidas quatro virtudes cardeais, sendo a justiça a maior das virtudes cujas demais virtudes estão inseridas e a única que só é exercida em relação ao outro, à sociedade. A este respeito, a justiça representa uma atitude pessoal que motiva a ações justas. Por outro lado, é concebida como uma qualidade necessária e, portanto, como um requisito normativo para as instituições quando este ideal é transposto à

³ Deuteronômio, 16:20. Expressão hebraica que enfatiza a repetição da justiça e tem origem no Livro de Deuteronômio; ela clama por equidade absoluta, onde Tzedek (justiça/ação justa) e Mishpat (lei/decisão judicial) caminham juntas para garantir que todas as pessoas sejam tratadas de forma justa, sem suborno ou preconceito.

⁴ Heráclito de Éfeso (500 AEC), autor do conceito de realidade como mobilidade e luta dos contrários, filósofo do fogo, postulando a alquimia como representação do Logos governante perpétuo dos seres.

linguagem rawlsiana, denominando-a “primeira virtude das instituições sociais”⁵. Assim, nesta primeira parte esta pesquisa pretende relembrar a tradição e a aplicação contemporânea em um apanhado de significados formadores desse ideal fundacional das sociedades ocidentais. Não o é uma virtude pessoal, mas necessária como imanente às instituições públicas em sociedades cada vez mais complexas e em conflito.

Assim, para os gregos não se tratava de atitude pessoal; o que importava era a polis; pois, a ação de um refletia na ação do outro, e mais, na polis. Portanto é necessário diferenciar o mundo grego do mundo romano e a *civitas* romana; ou como é pensado o mundo a partir da modernidade, em que o foco é o indivíduo e a subjetividade, nada mais distante e anacrônico em comparação aos antigos. Para o mundo grego não se trata de virtude pessoal, e ainda, para Aristóteles a virtude mais importante é a justiça, pois, ele inclui nela a discussão sobre equidade. Sendo que até a modernidade o que se buscava era a felicidade, como se mostrou utópica mudou-se para a justiça, muitas vezes realizável, parcial ou totalmente e diferente da felicidade, exigível.

A justiça em nossa época transformou-se também em virtude pessoal, mas não somente, pois deve reger entidades metafísicas e físicas criadas por seres finitos, carentes e vulneráveis. A justiça kantiana “por dever” muitas vezes não encontra as “condições de aplicação da justiça” descritas por Rawls, menos ainda quando se vai além e há exigência de deveres de caridade e desenvolvimento das capacidades humanas como deveres de justiça. Apropriado citar aqui o direito a ser educado (*gebildet*) já presente em obra de filósofos modernos, como Christian Wolff⁶, além da inclusão de respeito a seres sencientes igualmente como deveres de justiça presente na obra de Nussbaum. Assim, este capítulo, como introdução à tese central faz-se incontornável como primeira atividade reflexiva diante desse ideal ampliado na contemporaneidade, para que se possa refletir como e se há condições de alcançá-lo em sociedades que devem ser majoritariamente justas, como propõe Nussbaum.

A questão da justiça e do bem, como explicitado nessas primeiras linhas e a seguir no capítulo, sempre foi um debate importante na antropologia política e na filosofia. Mesmo nos tempos antigos, os grandes filósofos e pensadores preocupavam-se em derivar uma teoria a fim de determinar o que é bom e o que é justo e em que medida isso afeta, ou deveria afetar, pessoas individuais e que, é uma constante ainda hoje, que estudiosos das humanidades lidem com essa

⁵ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Jussara Simões. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

⁶ Dos Princípios da Natureza e do Direito Internacional 111 §: “Também é claro que o homem está obrigado a manter a ciência das coisas que são necessárias para distinguir o verdadeiro bem e o mal daquilo que tem apenas meras aparências, e que são necessárias para agir corretamente”.

questão. E, nos capítulos seguintes, examinam-se de forma comparativa duas famosas teorias da justiça e do bem, assim como seus impactos nos indivíduos e sociedades.

Em primeiro momento, faz-se necessário relembrar que as bases nas quais se ancoram a formação do conceito de justiça na contemporaneidade são uma mescla e legado de três civilizações, a saber: Grécia, Israel⁷ e Roma, que nos formam e conformam até os dias de hoje. A não abordagem de filosofias orientais não ocorre por sua desimportância, mas pela ausência de seus conteúdos nas teorias de Nussbaum e Rawls. Isso, pela relativa pouca influência no ocidente e pelo conseqüente escasso e insuficiente conhecimento que proporcionasse discussão comparativa relevante no escopo deste recorte ora proposto.

De qualquer forma, o apanhado histórico aqui proposto pode servir como comparativo a outros estudos para investigação posterior da academia de sincretismos entre oriente e ocidente nos desenvolvimentos do conceito de justiça que se propõem universais. As reflexões deste trabalho podem servir ainda, como se diz em alemão, *als Denkanstoß*, ou seja, para incitar a pensar sobre a temática da justiça de modo a não reinventarmos a roda, mas a identificar soluções fora de lugar e tempo e outras que, apesar de milenares, seriam válidas e até mesmo atemporais. É um convite despretensioso a refletir, aos moldes da etimologia desta palavra, oriunda do verbo latino “*reflectere*” que significa “voltar atrás”. Mas, por óbvio, um voltar atrás filosófico, ou seja, radical (que alcance as raízes da justiça), com o devido rigor sistemático no que se refere ao método e que possa analisar a questão da justiça em sua amplitude⁸.

Como dito, a justiça é um ideal tão invocado quanto notoriamente contestado. Frequentemente, há desacordo sobre o que é justo. Mas, numa primeira aproximação, pode-se afirmar do que se trata a justiça, pois, é primordialmente relevante para as relações entre as pessoas e indica o que devemos uns aos outros: em termos de conduta, bens e encargos, direitos e deveres. David Hume chamou a justiça de “cautelosa” e até de “virtude suspeita”⁹, porque é

⁷ Aspectos de exegese bíblica e antropológicos não são abordados neste trabalho, visto extrapolarem o escopo da pesquisa. O místico é legitimado para fins de afetação das sociedades e formação de conceitos que passam à laicidade e à universalidade. Assim, deidades ugaríticas, sumérias, persas, dentre tantas que possivelmente deram origem ao deus hebreu (Israel) e posteriormente à cristandade (Roma) não serão abordadas como relevantes, sob o risco de regresso infinito. Embora a busca pela transcendência pelo humano (e justo por isso) seja uma constante em quase a totalidade das civilizações conhecidas, esse corte temporal também se justifica especialmente em relação ao surgimento do conceito de justiça, fruto da imagética humana e somente tido como relevante para o ocidente a partir, especificamente, destas três civilizações.

⁸ ATAIDE, Glauber. **Duvidar de tudo: ensaios de filosofia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Alma Revolucionária, 2022. p. 25.

⁹ HUME, David. **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals**. With Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. With text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 101.

a virtude que entra em cena quando as necessidades e os interesses humanos divergem ou se concentram nas mesmas coisas escassas.

Nas situações de conflito, a justiça luta por um compromisso aceitável em que ninguém deve ser privilegiado, mas que se encontre a justa medida aristotélica, que não é, a metade aritmética propriamente, como o senso comum pode imaginar. Mas o equilíbrio entre o excesso e o defeito, a busca da ordem e da harmonia que também pode significar desproporção ajustadora do referido equilíbrio. Isso também indica o que vai além das exigências da justiça, ou seja, aqueles comportamentos e atitudes que são moralmente dignos de admiração, mas que as pessoas não podem apelar com base na moral e exigir uns dos outros com base na justiça; por exemplo: benevolência e caridade, assim como deveres para consigo mesmo.

A palavra alemã “justo” (*Recht*) remonta ao século VIII e é inicialmente usada no sentido de “reto”, “certo”, “adequado”. Somente no alto alemão médio (1050-1350) também é empregada para significar “de acordo com o senso de justiça”¹⁰. Os termos usados em outras línguas são “justice” (inglês, francês), “*iustitia*” (latim) e “*dikaiosyne*” (grego). O que todos têm em comum é uma estreita conexão semântica entre justiça e direito. Portanto, não é de admirar que muitas questões de justiça possam ser enquadradas como questões jurídicas. No entanto, o horizonte do termo não se esgota aí. Justiça é mais que direito, que por vezes é mero instrumento.

Justiça é usada em dois significados básicos, que já podem ser encontrados em pioneiras obras sobre justiça, como a República de Platão e a Ética a Nicômaco de Aristóteles. Por um lado, encontra-se – além da coragem, da prudência e da sabedoria – entre as quatro virtudes cardeais. A esse respeito, a justiça pode representar uma atitude pessoal que motiva ações justas. Mas também é concebida como uma qualidade necessária e, portanto, como um requisito normativo para as instituições. Rawls chega a chamá-la de “primeira virtude das instituições sociais”¹¹.

Dediquemo-nos primeiro à justiça como virtude pessoal. Basicamente, as virtudes têm uma função “corretiva”. Isso significa que elas entram em jogo quando as tentações espreitam e a falta de motivação pode impedir o indivíduo de fazer a coisa certa e, portanto, precisa ser compensada, uma espécie de mecanismo que auto impele a sua realização. Isso, sob as quatro virtudes cardeais, sendo que “a justiça por si só não tem uma paixão específica que precisa ser

¹⁰ KLUGE, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. 24 Aufl. Berlin; New York, De Gruyter Brill, 2002. p. 348.

¹¹ RAWLS, ref. 5, p. 19.

correspondentemente temperada por essa virtude”¹². Embora a coragem normalmente impeça a covardia, a sabedoria, a tolice e a temperança, a ganância, quase qualquer desejo pode levar as pessoas a agirem injustamente ao deixarem de considerar adequadamente os direitos dos outros. Mas não apenas as emoções podem motivar ações injustas. Às vezes nos parece vantajoso – e racional, nesse sentido instrumental – não cumprir as exigências da justiça. É geralmente a intenção não visa primariamente agir injustamente, mas sim a injustiça é aceita como um efeito colateral do esforço para perseguir os próprios interesses da forma mais eficiente possível.

Tomando-se por base que a justiça é uma das quatro virtudes cardeais além de coragem, prudência e sabedoria¹³, a próxima questão seria determinar se é possível ensinar virtudes. Mas essa pergunta já foi realizada e é uma das teses de Platão em *Mênon*. A resposta é negativa: em resumo, as virtudes que se manifestam podem ser aperfeiçoadas, mas não é possível transmiti-las a outros¹⁴. No entanto, na contemporaneidade se poderia afirmar que essa impossibilidade foi resolvida pelo império da lei, na medida em que não se espera virtude dos cidadãos, mas lhes são “impostas” pelo direito vigente, certo exercício da virtude, mesmo que não as possuam, pouco importando que realmente seja, ou que compreenda que não é virtuoso, ou o que lhe falte em virtude. De qualquer forma, o problema permanece, se lembrarmos o dito anterior de que justiça é mais que direito. Já Rawls distingue entre o racional e a razoável¹⁵ e estabelece o razoável a serviço da justiça: aqueles que agem de forma razoável sempre incluem o que os outros justamente têm direito em sua própria ponderação de interesses.

Nesse sentido, dir-se-á que uma pessoa é justa no “sentido pleno” se ela age com justiça pela evidente virtude de ser vivida. Isso pode significar que ela suprime impulsos opostos “por dever” (Kant), ou que “ela simplesmente não consegue habitualmente agir injustamente”¹⁶; por exemplo, para obter uma vantagem de forma fraudulenta. Ela é caracterizada por um senso de justiça desenvolvido, que lhe permite reconhecer situações em que uma ação justa é necessária e que a motiva a agir com justiça. A virtude da justiça, portanto, sempre requereria ambos os elementos: uma atitude correspondente e a ação resultante.

¹² FOOT, Philippa. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 8.

¹³ PLATÃO. *A República*. Tradução: Fábio Meneses Santos. São Paulo: Principis, 2021. Livro 4.; ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção: Os pensadores).

¹⁴ Se a virtude fosse conhecimento, poderia ser ensinável, no entanto, não há mestres (claro que esta explicação é frágil e um ponto problemático da reflexão platônica), e, ainda, Sócrates considera que o conhecimento não é necessário para a virtude, mas a verdade é que com ela poderia se exercer a virtude. Ainda sobre mestres: há um ditado judaico que um mestre deve ser Gamir e Savir (conhecedor das tradições e inteligente). Um tipo de mestre necessário, com conhecimento e discernimento, inteligência para aplicá-lo.

¹⁵ RAWLS, ref. 5, p. 27.

¹⁶ ASCOMBE, Elizabeth. *Moderne Moralphilosophie*. In: GREWENDORF, Gunther; MEGGLE, Georg. *Seminar Sprache und Ethik: zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974. p. 217-243. p. 238

E por que a exigência de justiça se dirige também e sobretudo às instituições, não só aos indivíduos? A resposta a essa questão reside nos diversos desafios da convivência humana, que está sujeita às “condições de aplicação da justiça”¹⁷ em sociedades complexas e organizadas em forma de Estado-nação, pois, após a análise da justiça como virtude pessoal, cabe ainda a questão da exigência da justiça dirigida também e sobretudo às instituições afetas à administração e ao cuidado das pessoas. Isso se refere principalmente a duas circunstâncias inerentes à condição humana como seres finitos: são carentes e vulneráveis.

Em primeiro lugar, há uma condição objetiva, ou seja, a escassez moderada de bens necessários e desejáveis. A escassez pode resultar do fato de que esses bens são realmente escassos. Também pode acontecer que eles estejam disponíveis em quantidades suficientes, mas não disponíveis para todos que precisam e os desejam. Se não houvesse problema de escassez, não se colocaria a questão da justiça na distribuição dos bens. Em contraste, as chances de justiça diminuem quanto mais severa a escassez de que sofre uma sociedade. Se a parte justa for tão pequena que não possa garantir a sobrevivência, as pessoas tentarão obter mais, mesmo que não seja deles por direito.

Em segundo lugar, tem-se condição de natureza subjetiva para aplicação da justiça. As ideias do que se precisa para promover o próprio bem-estar são muito diferentes – e com elas os meios utilizados para realização de seus interesses. Os conflitos surgem como resultado de reivindicações concorrentes aos recursos disponíveis. Reivindicações que os indivíduos sentem que têm direito. No entanto, nem sempre é esse o caso. O fato de os afetados não verem isso não necessariamente é devido à imprudência, má-fé ou ignorância, mas muitas vezes é simplesmente o resultado do que Rawls chama de “fardos do julgamento”: a capacidade humana de pensar e julgar é limitada e dependente da perspectiva individual¹⁸. Daí também os conflitos e a necessidade de soluções justas de instituições de justiça de impossível ou de difícil composição pelas partes envolvidas.

As próprias instituições sociais devem ser justas e, portanto, capazes de criar condições justas. Nas teorias da justiça, essa tarefa é tipicamente delegada ao Estado. O Estado deve coordenar a reparação conjunta dos males (injustiça) e, assim, garantir que os agravos sejam efetivamente eliminados. Em sua forma moderna, o Estado parece predestinado a isso, na medida em que suas ações são legitimadas democraticamente, devem seguir certas regras legalmente geradas e devem pautar-se pelo intuito de proteger os direitos de todos aqueles que estão em sua esfera de influência.

¹⁷ RAWLS, 2016, p. 137.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

A transição do direito privado para o público pode ser encontrada nas leis bíblicas e talmúdicas, antes até do direito romano ou concomitante a ele. A responsabilidade de defesa própria do próprio direito é reconhecida e chega ao direito alemão com Rudolf Ihering, que afirma haver a necessidade de luta pelo direito e os tribunais seriam destinados a proteger os direitos dos fracos contra os fortes, quando não há meios de luta pelas próprias forças e a pessoa se nega a ser responsabilizada pela injustiça em virtude de sua inação.

No entanto, o uso dessa força deve ser limitado a uma causa justa. “Mesmo Deus, dizem os rabinos, não usa só a força, mas ama a justiça, ou seja, o processo legal”¹⁹. Na mitologia judaica, refletida mesmo que de forma precária no cristianismo, o próprio Deus conclama o céu e a terra, ou uma figura imaginária, para serem juízes entre Ele e seu povo. Vê-se nesta transição limitações e justificativas para o direito privado e a autotutela, um terceiro é invocado para mediar o impasse.

Por um lado, no Tratado de *Mishná Sanedrin* 8:7, o homicídio é justificado para proteger outra pessoa de ser atacada (hoje ainda causa de exclusão de punibilidade, a conhecida legítima defesa e, por outro, exige que “qualquer crime sério deve ser informado às autoridades” (*Mishná Sanedrin* 7:10). Assim, o sistema privado de justiça é levado à justiça pública. Em um sobrevoo histórico observa-se a transição de soluções tribais – antes levadas a sacerdotes – para agora estar sob a tutela do Estado. Direitos e deveres criados pelas próprias partes são levados à corte para instrução de como devem ser definidos²⁰.

Outro exemplo que remonta ao Talmud e permanece em nosso sistema jurídico contemporâneo é a não permissão de condenação baseado apenas na confissão do réu, mas a exigência de ao menos duas testemunhas, o que hoje é traduzido em exigências de provas, além da simples confissão, que pode ter sido gerada pelo uso da força ou até tortura. Ainda hoje, é claro que o Estado não é o único responsável por uma ação coordenada voltada para a criação de condições justas²¹.

¹⁹ FALK, Ze'ev Wilhelm. **O direito Talmúdico**. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 73.

²⁰ Em *Orestéia* de Ésquilo – trilogia composta pelas peças *Agamenon*, *Coéforas* e *Eumenidês*, encontrada em 458 a.C. – tem-se episódio similar de transposição do pensamento mítico para o horizonte político. Em episódio no qual Atenas é próspera e feliz, apresenta Orestéia com cenas sublimes e coros. Nestes versos encontram-se as relações de poder e a questão da Justiça na pólis por meio da linguagem mítica e da tradição. Pode-se dizer que em *Orestéia* está a “virada”, a transposição do mítico à justiça. Em *Agamenon*, os anciãos preveem, após reflexões sobre e na perspectiva da justiça, o futuro dos acontecimentos com descrição do sagrado, da guerra, da violência, dentre outros, sob poder democrático.

²¹ A Torá Escrita é *min ha-shamayim*, “do Céu”, mas sobre a Torá Oral o Talmud insiste *Lo ba-shamayim hi*, “Não está no Céu”. Portanto, o judaísmo é uma conversa contínua entre o Doador da lei no Céu e os intérpretes da lei na Terra. Isso é parte do que o Talmud quer dizer quando afirma que “todo juiz que profere um julgamento verdadeiro se torna um parceiro do Santo, bendito seja Ele, na obra da criação” (*Shabat*, 10a).

2.1 PROLEGÔMENOS: PRINCÍPIOS BÁSICOS DE JUSTIÇA: IGUALDADE E IMPARCIALIDADE

Como então, devem ser tratados os conflitos sobre o que é justamente devido a quem? Que padrões existem para julgar tais questões? Como primeira aproximação, pode-se fazer referência a fórmulas de justiça conhecidas desde a antiguidade. Platão, no texto *República* não define o que é justiça, como não define nenhum conceito em seus diálogos, mas após a discussão sobre os tipos de cidades, no livro IV, é possível concluir que justiça é o equilíbrio entre as 3 classes que compõem a cidade no sentido de que cada uma cumpra bem aquilo que lhe cabe²².

Em contraste, Aristóteles enfatiza a importância da igualdade como o núcleo da justiça. Seu princípio básico é tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais. Em ambos os casos, é claro, o problema é deslocado, porque outras questões surgem imediatamente: como se pode determinar o que uma pessoa tem direito. E, segundo, que critérios algo é “igual” e, portanto, deve ser tratado da mesma maneira? “Igual” não significa “idêntico”, mas “igual em aspectos relevantes”. A qualificação de algo como igual não ocorre por si só ou por natureza, mas é sempre o resultado de julgamento e avaliação humana. Sendo a análise platônica referente a distinção *a priori* entre seres ouro, prata, bronze ou ferro na alma²³ para solucionar a questão não mais aceitável moralmente.

Significado de justiça

Desde os tempos antigos, a justiça tem sido um dos princípios básicos geralmente desejados da organização social e é um, se não o conceito normativo central, na política. A busca da justiça como uma disposição e motivação individual pode ser corretamente entendida como uma constante antropológica universal na pesquisa sobre justiça disposicional. A justiça é, portanto, universal.

Mesmo que o conceito de justiça tenha um significado geral, uniforme e a-histórico, sempre houve debate sobre as concepções específicas de justiça. O significado geral pode ser

²² O diálogo inicial entre os interlocutores de Sócrates estabelece 3 conceitos de justiça, mas Sócrates rejeita cada um deles. 1. Céfalos - Dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou de alguém (331 d); 2. Polemarco - Dar a cada um o que lhe é devido (331e) 3- Trasímaco - O que está no interesse do mais forte (338c). Sócrates rejeita tais conceitos pois diz que são disposições de cada indivíduo se comportar, de modo louvável ou não, em suas relações com terceiros. Platão não define o que é justiça, como não define nenhum conceito em seus diálogos, mas após a discussão sobre os tipos de cidades, no livro IV, é possível concluir que justiça é o equilíbrio entre as 3 classes que compõem a cidade no sentido de que cada uma cumpra bem aquilo que lhe cabe.; justiça para o ser humano seria o governo dos apetites e da cólera pela razão.

²³ Concepção da alma em Platão na *República*, amplamente conhecida (racional, irracional e irascível ou racional, emocional e apetitiva).

melhor definido da seguinte forma, com referência à explicação de Simônides sobre o conceito de justiça, que foi discutido por Platão na *República* e expresso por Ulpiano na fórmula *suum cuique* (a cada um o seu). Uma ação é justa se dá a todos o que lhes é devido (*suum cuique*). Toda forma de justiça está obviamente relacionada com o que é devido ou apropriado.

Essa definição pode inicialmente ser entendida:

(1) simplesmente como significando que a ação justa significa a aplicação prática de padrões justos, ou seja, que, como regra, o padrão do que é devido, os padrões de justiça, já foram dados convencionalmente e só se aplicam a casos específicos e devem ser aplicados. Contudo, ainda pode ser duvidoso e controverso se as próprias normas são realmente justas. É por isso que se conserva a possibilidade de aplicação em abstrato, o que está implícito na definição de justiça como *Suum-cuique*²⁴;

(2) perguntar reflexivamente sobre a justiça desses próprios padrões. Este conceito abrangente estipula a justiça primeiro numa ligação estreita com a lei e a convenção (observância dos padrões de justiça), mas depois, no nível reflexivo seguinte, numa ligação estreita com a moralidade (a avaliação imparcial dos padrões de justiça). Ao somar-se esses dois elementos de significado juntamente com o conceito de justiça, esta pode ser definida, teoricamente, como um pouco mais exigente, pois essa metanálise se faz necessária, conforme exposto a seguir.

Definição ampliada de justiça

O que se almeja é uma definição mais ampla de Justiça, a qual referiria-se à totalidade das reivindicações e obrigações mútuas ou aos direitos e deveres morais que as pessoas têm umas para com as outras sempre considerando a imparcialidade. Ainda assim, esta definição permanece inteiramente formal porque não define materialmente sobre quem fica com o quê. O grau de abstração é tão evidente que a fórmula “cada um o que lhe pertence” pode estar cinicamente inscrita no portão do campo de concentração de Buchenwald. O que só explicita que um conceito geral de justiça contém imprecisões que devem primeiro ser esclarecidas para se possa chegar a concepções específicas de justiça.

O primeiro desafio de preencher ou fundamentar o conceito de justiça dessa forma é esclarecer como deve ser entendido o critério de imparcialidade, central para a justiça (no sentido da definição acima): imparcialidade significa inicialmente a exigência de que as normas

²⁴ CÍCERO, Marcus Tullius. **Sobre a República**. Traduzido por Isadora Prévêde Bernardo. São Paulo: Editora Unesp, 2024. Expressão latina cujo significado literal é: “O seu a seu dono”.

sejam justificadas imparcialmente, ou seja, que interesses puramente subjetivos, como interesses egoístas ou específicos de classe, sejam excluídos na justificação das normas. Esta exigência – como mostra a fórmula, *Suum-cuique*, abrange dois níveis: por um lado, a imparcialidade requer a aplicação imparcial de determinadas normas. Para simbolizar esta imparcialidade, as estátuas da Justiça, como as encontradas em frente aos tribunais, muitas vezes usam uma bandagem nos olhos e uma balança na mão²⁵. A bandagem simboliza a tomada de distância intencional, ou seja, ponto de vista imparcial, para poder julgar corretamente. A balança nas mãos da Justiça mostra a necessidade da equidade, talvez a escolha equiparada ou insuficiente para a realização da justiça que não raras vezes precisa ser imposta depois de “enxergar” o caso concreto sem empecilhos.

Por outro lado, a justiça também exige imparcialidade para as próprias normas: normas que se baseiam exclusivamente em razões particulares, subjetivas ou egoístas não são imparciais e, portanto, são injustas. Por isso, o que é necessário é uma justificação imparcial ou justificabilidade das normas em questão. A imparcialidade de segundo nível significaria que só estamos preparados para aceitar que temos deveres específicos e estamos sujeitos a determinados regulamentos se esses regulamentos puderem, em princípio, afirmar de forma convincente que foram desenvolvidos de forma imparcial e justificados a um nível superior.

Via de regra, a filosofia política preocupa-se principalmente com a questão dessa segunda forma reflexiva de imparcialidade, ou seja, examina a justificação geral dos princípios de justiça. Na filosofia contemporânea, quatro testes ou critérios de imparcialidade em particular foram representados de forma proeminente: de acordo com essas abordagens, um regulamento é considerado imparcial se for:

- (1) da perspectiva de qualquer pessoa que seja independente da própria decisão da regra, seria aceitável (como em Adam Smith) se;
- (2) as partes afetadas pela regra também pudessem aprovar o regulamento da perspectiva da outra parte (“inversão de papéis”, de acordo com a Regra de Ouro: “não fazer o que não quer que seja feito a você”), portanto, não deve ser feito a mais ninguém se;
- (3) a justificação da regra for universalizável, ou seja, se for moralmente justificável se todos, em todos os casos aos quais as condições de

²⁵ Diké ou Themis? Na mitologia grega, a principal diferença entre Diké e Têmis é que Diké é a deusa da justiça, enquanto Têmis é a deusa da justiça, da lei e da ordem.

Diké: a deusa da justiça, filha de Zeus e Têmis, que personifica a justiça divina que deve ser aplicada pelos mortais. Diké é também conhecida como Dice ou Astreia. Na representação, Diké é mostrada em pé, com os olhos abertos, e empunhando uma espada.

Têmis: a deusa da justiça, da lei e da ordem, protetora dos oprimidos. Têmis era a segunda esposa de Zeus e costumava sentar-se ao lado do seu trono para aconselhá-lo. Têmis é filha de Urano (Céu) e de Gaia (Terra). Têmis teve três filhas com Zeus: Irene (paz), Diké (justiça) e Eunômia (disciplina). Esta é a representação mais conhecida, a justiça aplicada (que deva ser) é a de Themis.

aplicação da regra se aplicam, na verdade agiriam de acordo com esta regra (como no imperativo categórico de Kant), ou se alguém;

(4) aceitasse a regra mesmo que não tivesse conhecimento de si mesmo, da sua própria situação e dos interesses especiais pessoais resultantes, de modo que só pensaria na regra do ponto de vista geral de todos para decidir (como acontece com o véu de ignorância de Rawls)²⁶.

Se entender-se o mandamento da justiça de uma perspectiva filosófica, principalmente como exigindo a justificação imparcial ou justificabilidade de normas ou regulamentos, então isso primeiro significa que deve ser dada uma explicação sobre as condições sob as quais essa lei realmente existe. Assim, o próprio princípio da justiça deve ser legitimamente aplicado, pois, os pontos de partida da justiça serão, portanto, as circunstâncias da própria justiça. Elas determinam sob quais condições sociais a justiça é necessária em vez de outros modos de coexistência, como amor, cuidado, competição ou conflito.

2.1.1 Circunstâncias de Justiça

David Hume caracterizou de forma pioneira as circunstâncias da justiça em termos de duas condições, nomeadamente escassez moderada e interesses concorrentes²⁷.

Somente quando há reivindicações conflitantes sobre bens escassos é que é necessária uma solução justa. Quando há abundância, todos os desejos podem ser satisfeitos; quando há escassez extrema, é duvidoso que uma solução justa possa ser encontrada, uma vez que a justiça

²⁶ CELIKATES, Robin; GOSEPATH, Stefan. **Grundkurs philosophie**. Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek, 2013. Band 6, p. 152-153.

²⁷ HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 536. Eis aqui, portanto, uma proposição que, acredito, pode ser tida como certa: a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades. Se olharmos para trás, veremos que essa proposição confere uma força adicional a algumas das observações que já fizemos sobre este assunto. Primeiramente, dela podemos concluir que um respeito pelo interesse público, ou uma benevolência forte e irrestrita, não é nosso primeiro motivo, ou o motivo original, para observar as regras da justiça, já que se admite que, se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido imaginadas. Em segundo lugar, podemos concluir do mesmo princípio que o sentido da justiça não se funda na razão, isto é, na descoberta de certas conexões e relações de ideias, eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias. Pois, como se reconhece que uma alteração tal como a acima mencionada, no temperamento dos homens e nas circunstâncias em que se encontram, alteraria completamente todos os nossos deveres e obrigações, torna-se necessário, pelo sistema comum de que o sentido da virtude é derivado da razão, mostrar a mudança que isso produziria nas relações e ideias. E evidente, porém, que a única causa pela qual uma irrestrita generosidade humana e a perfeita abundância de todas as coisas destruiriam a própria ideia de justa é que a tornariam inútil; e, por outro lado, uma benevolência restrita e a condição de carência só dão origem àquela virtude por torná-la necessária ao interesse público, bem como ao interesse de todo indivíduo. Foi, portanto, uma preocupação com nosso próprio interesse e com o interesse público que nos fez estabelecer as leis da justiça; e nada pode ser mais certo que o fato de que não é uma relação de ideias o que nos dá essa preocupação, mas nossas impressões e sentimentos, sem os quais tudo na natureza nos seria inteiramente indiferente e incapaz de nos afetar, por menos que fosse. O sentido de justiça, portanto, não se funda em nossas ideias, mas em nossas impressões.

não pode exigir nada; isso é ou pode ser insuportável. Os interesses conflitantes são, portanto, os bens subjetivos e escassos, a condição objetivamente necessária para que a justiça exista.

Essas circunstâncias sob as quais a justiça pode ser implementada moldam a vida humana e são, portanto, empiricamente inevitáveis (embora não em todas as situações) e, por conseguinte, tornam a justiça necessária. Esta tese não ficou sem contestação. Representantes das utopias sociais e do marxismo argumentaram que, num mundo ideal, tanto a escassez de bens como os interesses conflitantes que por vezes resultam de falsas necessidades poderiam ser superados e dar lugar a uma ordem social sensata, baseada na solidariedade e harmoniosa, para além da justiça.

No entanto, se aceitarmos a premissa de que, no mundo atual e imperfeito, as reivindicações de bens escassos competem entre si, surge então a exigência moral de justiça: nessas condições, a justiça não só é justificada, como é mesmo necessária. A justiça era vista como um tipo particular de justificativa parcial da norma. Se, tendo em conta a determinação de Hume das condições de aplicação da justiça, considerarmos que essas normas são regulamentos que se destinam a mediar entre reivindicações concorrentes a respeito de bens escassos, então torna-se claro que a questão de como uma norma pode ser justificada de forma justa ou imparcial pode ser traduzida na questão de como os bens escassos podem ser distribuídos tão igualmente quanto possível entre interesses concorrentes.

Neste caso, o problema da justiça é, portanto, geralmente discutido na filosofia política juntamente com o conceito de igualdade. Há posições que negam uma relação normativa positiva entre estes dois termos: tratamento justo das pessoas – ou seja, de que tratamento de acordo com o princípio “a cada um o que é seu” não exige qualquer igualdade ou tratamento igualitário (não-igualitarismo), e que determinadas circunstâncias, tratamento justo significa, pelo contrário, tratar as pessoas de forma desigual. Contudo, pode-se argumentar que mesmo essas posições se baseiam numa certa concepção de justiça como igualdade ou igualdade de tratamento. A esse respeito, todas as considerações da teoria da justiça na filosofia política podem sempre ser entendidas como reflexões sobre a igualdade.

2.1.2 Justiça e Igualdade: Igualitarismo e Não Igualitarismo

A igualdade tem sido tratada como uma característica constitutiva da justiça desde a Antiguidade. Se duas pessoas são consideradas iguais em pelo menos um aspecto relevante, essas pessoas devem ser tratadas igualmente nesse aspecto. Caso contrário, uma das pessoas será tratada injustamente. Este é o princípio formal de igualdade geralmente aceito, que

Aristóteles, apoiando-se em Platão, formula da seguinte forma: “coisas iguais devem ser tratadas igualmente”²⁸. Contudo, o postulado formal permanece vazio enquanto não for claro o que significam realmente os mesmos casos e o que seria o mesmo tratamento.

Todos os debates sobre a concepção correta de justiça, isto é, sobre quem merece o quê, como já observou Aristóteles, podem ser entendidos como controvérsias sobre a questão de quais casos são iguais e quais casos são desiguais. Quase nunca parece ser uma questão de saber se existe ou não igualdade, mas apenas uma questão de saber que tipo de igualdade é relevante. Platão e Aristóteles não apenas defenderam a igualdade formal, mas também um princípio de igualdade proporcional: se os fatores indicam uma distribuição desigual entre as pessoas, porque as pessoas são desiguais em aspectos relevantes, a distribuição justa é aquela que é proporcional a estes fatores distintivos, e assim, as reivindicações de distribuição desigual devem ser tidas em conta proporcionalmente.

Esse é o pré-requisito para que as pessoas recebam igual consideração. Esta explicitação da fórmula de justiça de cada um como o princípio da igualdade proporcional permite-nos mediar entre concepções igualitárias e não igualitárias de justiça. Fornece um quadro argumentativo dentro do qual é possível um debate racional entre os dois conceitos acerca de como a igualdade deve ser entendida. Porque contém a ideia, que é fundamental para o não-igualitarismo, de que a justiça pode, de fato, consistir em tratar as pessoas de forma desigual em determinadas circunstâncias, mas ao mesmo tempo exige que esse tratamento desigual, por sua vez, siga um princípio de justiça: deve levar em conta as desigualdades relevantes para a distribuição das pessoas e não ser proporcional. Além disso, ambas as partes devem admitir que, se não existirem diferenças relevantes, a igualdade de tratamento é efetivamente necessária.

Neste contexto, o debate entre concepções igualitárias e não igualitárias de justiça apresenta-se essencialmente como uma disputa sobre quais características devem ser usadas para decidir se duas pessoas devem ser vistas como iguais ou desiguais de uma forma que seja relevante para questões de distribuição. Este conceito se faz relevante, em especial, na teoria não-igualitária nussbauniana. A filósofa resgata estas justificativas para embasar deveres de justiça exatamente quanto à justiça redistributiva global, como será visto adiante.

Ao contrário de Platão e Aristóteles, a fórmula da igualdade proporcional foi substancialmente formulada ao longo da história. Existe agora um consenso generalizado sobre o respeito pelo qual todas as pessoas devem, pelo menos, ser tratadas como iguais: todos

²⁸ Os escritos de Aristóteles sobre a distribuição equitativa de bens e honras contribuíram para o desenvolvimento desse princípio, embora não tenha escrito literalmente essa fórmula.

merecem a mesma dignidade e respeito. Esta é a visão amplamente partilhada da igualdade universalista substancial hoje. Pois, como citado, não há mais hierarquia intrínseca entre seres humanos que possa ser justificada moralmente.

Postulados de igualdade amplamente aceitos:

Para entendimento sistemático dos postulados de igualdade faz-se a análise dos postulados quais sejam: de tratamento, da proporcionalidade e quanto à moralidade.

- (1) Iguais devem ser tratados igualmente: (a) é justo tratar igualmente pessoas que são iguais; (b) também é justo tratar de forma desigual as pessoas que são desiguais (em aspectos relevantes);
- (2) Igualdade proporcional: se existirem diferenças relevantes entre as pessoas a serem tratadas que justifiquem reivindicações desiguais, então as pessoas devem ser tratadas proporcionalmente à extensão das suas diferenças relevantes; e
- (3) Igualdade moral de todas as pessoas: cada pessoa tem o direito moral de ser tratada com o mesmo respeito e consideração que todas as outras pessoas²⁹.

Dado que o princípio “tratamento como iguais” é um padrão moralmente partilhado nas teorias contemporâneas, os debates atuais discutem que tipo de tratamento é normativamente exigido se respeitarmos uns aos outros como pessoas com igual dignidade. Aqui a controvérsia entre igualitarismo e não-igualitarismo continua:

- (1) na questão fundamental de saber se a igualdade é relevante quando se trata de determinar quais ações as pessoas são moralmente obrigadas a realizar; e
- (2) na questão de que tipo de igualdade é necessária, se houver.³⁰

As respostas à segunda questão sobre o tipo apropriado de igualdade conduzem a teorias e princípios de justiça mais ou menos igualitários³¹. Na primeira fase, o debate entre igualitários e não igualitários gira em torno de determinar a forma geral e o conteúdo de nossa concepção de moralidade e justiça. Já em relação ao não-igualitarismo se refere a casos de injustiça de tal forma que o sofrimento da pessoa em causa nos oferece uma boa razão e uma medida apropriada para a ação moralmente exigida. De acordo com o não-igualitarismo, a igualdade não desempenha um papel essencial em nenhum lugar na análise das obrigações e ações morais.

²⁹ CELIKATES, ref. 26, p. 156.

³⁰ *Ibid.*, p. 154.

³¹ *Ibid.*, p. 157.

Essa é a posição adotada por Nussbaum em sua teoria da justiça, na qual a obrigação moral permanece, não pela busca do igualitarismo, mas para a realização do desenvolvimento das potencialidades aos moldes aristotélicos. A máxima de que a justiça exige sempre que se dê a todos o que lhes é devido permanece, mas em alguns casos o que é devido, não deve ser determinado comparando as pessoas e as suas exigências concorrentes, porém, deve ser determinado de forma independente.

Os não-igualitaristas compreendem tanto o princípio moral fundamental quanto muitas exigências de justiça dele derivadas de tal forma que não são princípios comparativos e, *a fortiori*, também não são princípios de igualdade. O ponto central aqui é que pelo menos os padrões centrais, se não todos, de uma vida humana não se aplicam relacionalmente, isto é, que não se aplicam apenas quando as reivindicações de uma pessoa para ser tratada de forma justa são comparadas com as reivindicações concorrentes de outros, o que a coloca em perspectiva e os pondera de acordo, mas absolutamente. De acordo com a visão não-igualitarista, pode-se, portanto, saber sem comparação o que deveria ser feito moralmente. Um esforço pela igualdade em si é, portanto, equivocado. Como diz Harry Frankfurt, o que importa é se as pessoas levam uma vida boa, e não como as suas vidas se comparam às vidas dos outros³².

Em contraste, os igualitaristas estão convencidos de que a legitimidade das reivindicações não pode ser testada e julgada moralmente sem comparação. Em sua opinião, a justiça (distributiva) diz respeito a quais reivindicações, a que bens, podem ser justificadas, a quem e com que fundamentos. Para os igualitaristas os mandamentos de justiça, primeiro, têm sempre a ver com a parte justa, que só pode ser determinada por intermédio do processo de justificação comparativo.

Mesmo que a necessidade ou a consideração de interesses essenciais e não a relação com outros forneçam a base moral para toda distribuição justa, os direitos e deveres morais são constituídos apenas pelo princípio da justificação. Só têm validade normativa se puderem ser justificadas a todos os afetados. Esse procedimento de justificação deve ser aplicado individualmente para cada bem a ser distribuído, de modo que para alguns bens (por exemplo, alimentos) entrem em jogo menos razões comparativas e para outros (por exemplo, reputação) entrem em jogo mais razões sócio relativas.

E, ainda, mesmo que pudesse ser determinada uma lista aceitável de necessidades básicas que devem ser satisfeitas por meio de direitos de benefícios em todos os casos e, portanto, absolutamente vinculativas, na opinião dos igualitaristas ainda permanece um

³² FRANKFURT, Harry. Gleichheit und Achtung. **DZPhil**, Berlin, v. 47, n. 1, p. 3-11, 1999.

problema inevitável de determinação: como deveriam os escassos recursos serem distribuídos entre pessoas diferentes com necessidades diferentes? Diante este impasse, todo exame de uma reclamação deve levar em conta que todas as pessoas que estão ou estarão na mesma situação podem fazer a mesma reclamação com o mesmo direito. Afinal, casos semelhantes devem ser tratados igualmente.

Um terceiro ponto é que, os pedidos morais de ajuda em emergências também devem poder ser avaliados em relação a outras obrigações e recursos disponíveis numa sociedade, pois, caso contrário, poderia ser questionável se os pedidos constantes de justiça podem ser geridos de forma pratica sustentável. Portanto, para os igualitários, a igualdade é central para uma teoria da justiça por essas três razões. Eles não apoiam “a igualdade” aritmética, como foram acusados, como um valor supremo em si mesmo, e sim compreendem a igualdade como um objetivo constitutivo que contribui para a realização da justiça.

Numa segunda fase do debate sugerido nas atuais teorias da justiça há uma disputa entre igualitários e não igualitários sobre o nível normativamente correto de igualdade que deveria ser relevante na determinação dos princípios de justiça. Ou seja, em relação ao respectivo tipo de princípios (igualitários) de justiça que desde a diferenciação inovadora de Aristóteles no Livro V da *Ética a Nicômaco*, foram distinguidos como tipos de justiça.

2.1.3 Tipos, Teorias e Princípios de Justiça

A justiça em sentido amplo pode ser exigida tanto das pessoas, como das instituições. Em relação às pessoas, como uma virtude moral, parte do caráter ou personalidade. Já em relação às instituições o que se exigiria na esfera política é referente à lei e ao estado. Essa justiça afeta à ordem política e nominada justiça política tradicionalmente correspondeu à esfera doméstica, interna dos estados. No entanto, nas teorias da justiça a partir do século XX consolidou-se o entendimento expandido de que a “justiça política” também abrange aspectos da justiça global ou transnacional, ou seja, inclui a esfera internacional. Outro conceito, nesta mesma seara, igualmente consolidou-se nesse período. Agora a justiça que deve abranger instituições tanto políticas como sociais e mais recentemente consolidada exigência de “justiça social”.

Justiça no sentido mais estrito refere-se à regulação de conflitos interpessoais na distribuição de vantagens e encargos da convivência social. Desde Aristóteles, esse conceito mais restrito de justiça foi dividido em duas partes: Justiça distributiva e justiça compensatória. Distributiva é a justiça que exige uma distribuição justa de direitos, deveres, bens e encargos.

Já compensatória é a justiça que é realizada por meio do princípio da compensação nas relações de troca/contratuais ou, mais genericamente, nas relações sociais ou é restaurada após a ocorrência da injustiça.

Algumas das teorias de justiça que moldam a discussão de hoje já serão debatidas e apresentadas neste capítulo. Outras estão listadas adicionalmente para fins de completude e entendimento das duas teorias em estudo no presente trabalho. Neste sentido, Rawls, cuja abordagem influencia todas as teorias contemporâneas da justiça, representa um liberalismo político/social e defende um Estado constitucional social e democrático. Nisso, de acordo com o primeiro princípio de justiça de Rawls, as liberdades civis têm prioridade. E, de acordo com o segundo princípio de justiça, o chamado princípio da diferença, o rendimento e os bens devem ser distribuídos igualmente, a menos que a distribuição desigual beneficie a todos, especialmente aos mais desfavorecidos.

Em vez do segundo princípio de justiça rawlsiano, outros representantes do social liberalismo, como Ronald Dworkin, exigem um princípio de igualdade de oportunidades: uma ordem é justa quando se compensarem todas as desvantagens não intencionais das pessoas, tanto quanto possível e normativamente justificável, e ao mesmo tempo exigir que as próprias pessoas suportem as consequências das suas próprias decisões e ações intencionais.

O critério para a desigualdade justificada não é, portanto, a maior vantagem possível para os mais desfavorecidos, mas o princípio da responsabilidade. Entre os defensores de posições socialmente liberais, existem diferentes pontos de vista sobre até que ponto as pessoas devem ser tratadas de forma igual, seja em termos de bens básicos (Rawls), de recursos (Dworkin), de oportunidades de bem-estar (Gerald A. Cohen) ou de opções ou capacidades eficazes (Sen; Nussbaum)³³.

Outros teóricos exigem que a distribuição justa seja regulada de acordo com critérios de mérito. Os vários critérios de ganho às vezes entram em conflito entre si. Dependendo da variante da metodologia de rendimento utilizada, uma distribuição pode ser considerada justa se for distribuída de acordo com o desempenho de uma pessoa, o sucesso no mercado ou uma necessidade específica. Essas teorias também não são isentas de questões geradas pelas próprias teorias, como a necessidade de elaboração de soluções para conflitos de critérios de mérito para determinar o que é justo, além do aspecto da necessidade.

³³ A diferenciação das teorias destes dois autores será evidenciada ao longo dos próximos capítulos quando da explicação da teoria da justiça nussbauniana das capacidades. SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2018; NUSSBAUM, Martha C. **Political emotions**. why love matters for justice. Harvard: Harvard University Press, 2013.

O critério de desempenho é o padrão de distribuição mais popular no debate e na prática de determinação da renda. No entanto, surgem problemas ao utilizá-lo porque o desempenho de uma pessoa depende da sua dotação natural e do seu ambiente social. Contudo, muitas vezes, estes dois pontos não podem ser utilizados como razões moralmente relevantes para uma distribuição desigual porque os afetados não são responsáveis por eles, de acordo com a objeção de Rawls³⁴, entre outras. Portanto, o valor dos ganhos individuais por meio do desempenho não pode ser determinado de forma imparcial ou apenas com grande dificuldade. Além disso, o critério de desempenho também está em tensão com o princípio da oferta e da procura no mundo, - que é muitas vezes considerado relevante para a justiça na economia de mercado livre, - porque o rendimento que uma pessoa ganha no mercado não está necessariamente correlacionado com o desempenho econômico que ela proporciona (por exemplo, se se entender o desempenho como uma contribuição para a satisfação efetiva das necessidades dos outros).

Mesmo que existam razões teóricas e pragmáticas da justiça para a economia de mercado livre, este, a menos que seja enquadrado por princípios de justiça, não funciona necessariamente de acordo com qualquer critério de justiça. Pelo contrário, pode produzir resultados distributivos que são incompatíveis com os padrões de justiça aplicáveis (tais como o critério de desempenho). Este problema representa um desafio prático aos padrões apropriados de justiça.

Este liberalismo de mercado ou libertarianismo rejeita fundamentalmente qualquer concepção de justiça distributiva, especialmente quando a justiça distributiva só pode ser alcançada por intermédio da redistribuição, e em vez disso defende uma concepção de Estado mínimo, que assegura apenas alguns direitos básicos e o direito original à propriedade, como é o caso dos argumentos de Nozick³⁵, mas todas as distribuições posteriores são deixadas ao livre jogo das forças de mercado.

“A cada um de acordo com as suas necessidades”³⁶ é outro critério de distribuição comum que pode reivindicar grande plausibilidade, especialmente quando se trata da questão

³⁴ Um dos princípios fundamentais da teoria rawlsiana é o **Princípio da Diferença que determina que** as desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de modo que: a) Sejam de maior benefício dos menos favorecidos; e, b) estejam ligadas a cargos e posições abertos a todos sob condições de justa igualdade de oportunidades.

³⁵ NOZICK, Robert. **Anarchie, Staat und Utopie**. München: Olzog, 2006. Esta obra publicada em 1974 é a defesa do estado mínimo, no qual o estado deve limitar-se à garantir o cumprimento dos contratos e à proteção dos cidadãos contra fraudes, roubo e violência. Ressalta ainda, que qualquer “ajuda” a menos favorecidos seria uma violência aos direitos individuais. Desta forma, essa obra apresenta uma severa crítica ao estado de bem estar social e consolidou-se como uma crítica direta à teoria rawlsiana de justiça.

³⁶ MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 33. Expressão original de Karl Marx na Crítica ao Programa de Gotha (1875): “de cada um, de acordo com suas habilidades; a cada um, de acordo com suas necessidades”. Marx foi o responsável pela popularização

do tratamento justo das emergências sociais. Para que os bens sejam distribuídos de forma justa em tais casos, é necessário, de acordo com essa posição, primeiro determinar tão imparcialmente quanto possível quais e de quem necessidades devem ser tidas em conta na distribuição, e depois determinar até que ponto essas diferentes necessidades podem ser legitimamente satisfeitas. A abordagem mais influente que se baseia nesse critério bastante amplo é a das capacidades defendida por Amartya Sen³⁷, e Martha Nussbaum³⁸, segundo a qual as pessoas têm direito aos bens (e às condições institucionais) de que necessitam para desenvolver e concretizar as suas capacidades. O critério muitas vezes também representa a igualdade nos bens e serviços a que cada pessoa tem direito. No entanto, a igualdade estrita, que visa garantir a todos um nível idêntico de bens e serviços, é geralmente rejeitada como implausível, entre outras coisas porque não leva suficientemente em conta as diferenças moralmente relevantes entre os indivíduos e as suas situações.

Já segundo Michael Walzer em *Esferas da Justiça*³⁹, em vez de um simples conceito de igualdade, é necessário um conceito complexo de igualdade que considere diferentes classes de bens, esferas e critérios. Tal concepção de igualdade pressupõe igualdade para todos os bens que devem ser distribuídos politicamente, ou seja, que dá prioridade ao critério de igualdade na distribuição de bens e serviços relevantes para a justiça: todos os afetados devem inicialmente ser tratados de forma igual, independentemente das suas diferenças descritivas, a menos que certos tipos de diferenças sejam especificamente relevantes no contexto das considerações e justifiquem tratamento ou distribuição desigual por motivos geralmente aceitáveis. Dessa forma, as desigualdades na ordem de distribuição não estão excluídas, mas estão sujeitas a uma forte obrigação de justificação, inclusive na esfera internacional⁴⁰. Além dessas teorias políticas gerais, problemas ou aspectos especiais individuais da justiça são o foco do interesse político e, no debate político atual, são exigidos principalmente como princípios de justiça.

da expressão, mas não se sabe ao certo a origem da autoria.

³⁷ SEN, ref. 33. Aqui não se exige uma sociedade completamente justa, mas o que se almeja é a organização de arranjos sociais com o objetivo de reduzir as injustiças considerando as capacidades individuais, particularidades e necessidades, além do critério de recursos e renda.

³⁸ NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Trad. Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. Nesta obra a autoria apresenta sua teoria das capacidades com elementos tanto rawlsianos como abrangendo questões de capacidade de Sen em uma abordagem de justiça social que leva em consideração não apenas as capacidades, potencialidades, mas o resgate da tradição aristotélica da escolha para a satisfação, ou Eudaimonia.

³⁹ WALZER, Michael. **Sphären der Gerechtigkeit**: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. New York: Campus Verlag, 2006.

⁴⁰ Tal posição é representada por HINSCH, Wilfried; JANSSEN, Dieter. **Menschenrechte militärisch schützen**. Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen. München: Verlag C. H. Beck, 2006.; GOSEPATH, Stefan. **Gleiche Gerechtigkeit**: Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

As teorias contemporâneas de justiça abarcam, de forma geral, os seguintes princípios de justiça: Primeiro, a mencionada recompensa por mérito especial ou desempenho especial (justiça de desempenho), consistindo no direito de todos, especialmente daqueles que se encontram em necessidade, sem culpa própria, a um fornecimento básico de certos bens para satisfazer necessidades essenciais (justiça às necessidades). Segundo, garantir posições adquiridas na sociedade (equidade), Terceiro, superar a discriminação e compensar as desvantagens (por exemplo, igualdade de gênero). Quarto, criar regras que se apliquem igualmente a todos com a oportunidade de alcançar uma posição na competição que corresponda às próprias capacidades e esforços (equidade de oportunidades), tendo em conta as possíveis reivindicações dos membros das gerações futuras (justiça futura ou geracional). E quinto aspecto relevante: permitir o acesso ao mercado de trabalho, ao consumo, à educação, à cultura e ao conhecimento, quer passivamente, eliminando barreiras de acesso (por exemplo, para pessoas com deficiência), quer ativamente, por meio da participação (por exemplo, política) etc., para poder participar no progresso da sociedade e na sua prosperidade (equidade de participação).

Assim, diante do desenvolvimento histórico do conceito de justiça, esse capítulo tratará de forma didática e direcionado à tese ao final defendida, mais de 3000 anos da história da justiça ocidental. Desde a Grécia antiga, considerando Platão e Aristóteles, como expoentes incontornáveis, passando por reflexões da Idade Média, intimamente conectadas aos conceitos da Antiguidade, mas influenciados e amoldados ao pensamento dominante á época cristão. Após, o pensamento moderno, que apresenta outra mudança de ênfase com o protagonismo da questão da igual liberdade baseada na premissa iluminista de que todos os seres humanos nascem iguais em dignidade e direitos e que a justiça deve considerar esse fato (criação da igual dignidade). Até chegar na questão da distribuição das riquezas sociais, das oportunidades e dos riscos oriundos da Modernidade que representa um desafio inédito até então para o debate sobre justiça que reverbera até os dias atuais e possibilita entendimento a respeito da discussão central da tese. Isso porque, desde a reabilitação de Platão com a refundação de uma academia platônica com a relativa superação da supremacia aristotélica no medievo apenas na Modernidade foram elaborados questionamentos então inexistentes acerca de estamentos sociais e o que deve cada ser humano fazer jus quanto à recursos materiais ocorridos pela primeira vez na história a partir dos modernos.

No século XIX há uma intensificação das discussões sobre a justiça social, com o surgimento de doutrinas utilitaristas e da “questão social”. Já há o embrião de uma nova e fundamental filosofia crítica. Isso é particularmente evidente nos escritos do marxismo,

chegando ao desenvolvimento da Teoria Crítica, da Era dos Direitos⁴¹ e às contemporâneas teorias da justiça liberais objeto desta tese, após a suspeita ideológica generalizada desencadeada por Marx.

O marxismo contém uma teoria sobre a consciência do seu adversário: essa consciência está necessariamente enganada, porque sua classe social condiciona o adversário a pensar como capitalista. Portanto, a consciência não passa de um mascaramento de interesses. Com os marxistas não é diferente, só que seus interesses coincidem com os da humanidade. Por isso, sua consciência é a correta. Isso acarreta uma consequência terrível: já não existe uma consciência inocente. A consciência é moral ou imoral. Quem tem a consciência errada torna-se culpado [...].

A concorrência entre as teorias transformou-se em um jogo: “Vejo o que você não vê: as estruturas atrás de você condicionando o seu raciocínio⁴². E é diante das vastas opções ideológicas e teóricas que se identifica a necessidade de relembração de como chegamos até aqui, com uma breve retomada histórica sobre a questão da justiça dentro destas teorias e correntes ideológicas que as embasam, oferecendo uma exegese mais detalhada de pensadores formadores dessa estrutura de justiça nussbauniana como uma continuidade hegeliana da história com negações e retomadas justificadas pela filósofa.

2.2 JUSTIÇA NA GRÉCIA, EM ISRAEL E NA ROMA ANTIGA

A base do desenvolvimento do próprio conceito de justiça do Ocidente é fruto de cosmologias e cosmogonias de duas civilizações: a grega e a israelita. O mito de Hera e a criação da via láctea, de que vivemos no leite de Hera que formou nossa galáxia e o planeta terra e “no início Deus criou os céus e a Terra”⁴³. Diante de inúmeros povos da antiguidade o Ocidente é particularmente tributário de apenas esses dois, seja pela riqueza de seus mitos, seja por fatores históricos materiais. O desenvolvimento da sociabilidade ocidental carrega em seu âmago particularmente Grécia e Israel.

Presente nessas civilizações estava a ideia de justiça cósmica ou divina, ainda invocada em nossos dias. A justiça vista como superior ao humano, baseada na ideia de que certas leis da natureza têm estrutura incompreensível e inalcançável à ação humana. Como resultado, não

⁴¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Elsevier, 2004.

⁴² SCHWANITZ, Dietrich, **cultura geral**: tudo o que se deve saber. 2. ed. São Paulo: martins Fontes, 2009. p. 312-313.

⁴³ “Bereshit Barach Elohim.... Livro de Bereshit, tradução hebraica: No início. Tradução cristã: Gênesis. FRIDLIN, Jairo; GORODOVITS, David. **Tanah completo (Bíblia Hebraica)**: Hebraico e Português. Tradução David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Editora e Livraria Sefer, 2018. p. 3.

restaria outra função aos humanos além de reconhecer e agir de acordo com essa ordem pré-estabelecida e manifesta por meio de mandamentos e proibições divinas. Antígona⁴⁴, por exemplo, invocou os “mandamentos não escritos de Deus, os imutáveis, nem de hoje nem de ontem” quando se rebelou contra o rei Creonte de Tebas, quando este a proibiu de enterrar seu irmão Polinices. Outra notória passagem é a das cinco mulheres da tribo de Manassés⁴⁵ que invocaram seu direito de herança à Moisés, mesmo que inicialmente não estivesse escrito nas leis para que herdassem e ele, após reflexão e decisão de necessidade de consulta divina, concedeu a elas a herança do pai. A justiça era, portanto, inseparável da mitologia e da religião e também usada para criticar as condições vigentes que não estivessem de acordo com os mitos fundadores dessas civilizações e das regras “justas” deles decorrentes.

Por outro lado, o homem buscava sua emancipação do determinismo cósmico e religioso. “O homem é a medida de todas as coisas”, afirmou Protágoras⁴⁶. Haveria não só a possibilidade, mas o dever de questionamento para que se pudesse afirmar ser um conhecimento verdadeiro e correto. Assim, a arte dos sofistas era, fundamentalmente, a análise de cada questão de todas as perspectivas concebíveis a fim de encontrar argumentos convincentes (hoje diríamos, justificáveis pela razão) para cada resultado possível. A justiça também foi submetida a esse processo de escrutínio.

A reflexão filosófica passou então, para busca de outras fontes para a justiça, pois:

- a) o que é justo já estava predeterminado pela natureza, por Deus ou pelo cosmos; ou
- b) devia-se (exclusivamente) à posição humana (*thesis*); ou
- c) remontava à tradição e à origem (*nomos*)⁴⁷.

Do contato dos gregos com outras culturas que apresentavam diferentes ideias de justiça surgiu a dimensão da segunda perspectiva. Em princípio, tais diferenças podem ser

⁴⁴ Trilogia tebana (Sófocles, Antígona, versos).

⁴⁵ Números 27, 1-11: **27** Aproximaram-se as filhas de Zelofeade, filho de Héfer, neto de Gileade, bisneto de Maquir, trineto de Manassés; pertencia aos clãs de Manassés, filho de José. Os nomes das suas filhas eram Maalá, Noa, Hogla, Milca e Tirza. **2** Elas se prostraram à entrada da Tenda do Encontro diante de Moisés, do sacerdote Eleazar, dos líderes de toda a comunidade, e disseram: **3** “Nosso pai morreu no deserto. Ele não estava entre os seguidores de Corá, que se ajuntaram contra o Senhor, mas morreu por causa do seu próprio pecado e não deixou filhos. **4** Por que o nome de nosso pai deveria desaparecer de seu clã por não ter tido um filho? Dê-nos propriedade entre os parentes de nosso pai”. **5** Moisés levou o caso perante o Senhor, **6** e o Senhor lhe disse: **7** “As filhas de Zelofeade têm razão. Você lhes dará propriedade como herança entre os parentes do pai delas, e lhes passará a herança do pai. **8** “Diga aos israelitas: Se um homem morrer e não deixar filho, transfiram a sua herança para a sua filha. **9** Se ele não tiver filha, dêem a sua herança aos irmãos dele. **10** Se não tiver irmãos, dêem-na aos irmãos de seu pai. **11** Se ainda seu pai não tiver irmãos, dêem a herança ao parente mais próximo em seu clã”. Esta será uma exigência legal para os israelitas, como o Senhor ordenou a Moisés.

⁴⁶ Sofista (490-411 aC).

⁴⁷ HORN, Christoph; SCARANO, Nico. **Philosophie der Gerechtigkeit**. 9. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2021. p. 20.

interpretadas de duas maneiras: primeiro, como violação de princípios dados e inescapáveis de justiça; segundo, como expressão daquela legítima diversidade que decorre do fato de que as próprias pessoas criam os princípios e regras de sua convivência. Tudo isso porque, “com exceção dos sofistas, praticamente todos os antigos pensadores consideravam que os principais contornos de seus respectivos mundos sociais haviam sido fixados pela natureza ou por um agente não humano”⁴⁸. Aqui o debate a respeito da justiça concentrou-se menos na questão do que é o justo, mas houve a prevalência da questão das origens do que denominamos justo.

*[...] beginnt die philosophische Gerechtigkeitsdebatte im funften Jahrhundert mit den Sophisten. Die Leitfrage dieser Debatte bildet nicht so sehr das Inhaltsproblem (Was ist gerecht?) als vielmehr das Quellenproblem (Woher stammt das, was wir gerecht nennen?)*⁴⁹.

A invocação da natureza, no entanto, não significa uniformidade de argumentos: ao contrário, com a mesma “fonte” houve na antiguidade a elaboração de conceitos opostos. Como fonte há o exemplo de Cálicles⁵⁰, que deriva da natureza o princípio de que é justo conceder privilégios aos fortes, porque eles fariam a comunidade avançar com seu poder e força. Nessa perspectiva, o autor critica seu sistema jurídico contemporâneo por fazer muitas concessões aos fracos. Em contraposição há Antífon, defensor de tese oposta, embora igualmente fundamentada na natureza que acolhia de uma posição democrática, tecendo críticas às leis, pois elas violariam a igualdade natural de todos os seres humanos. Percebe-se, contudo, que ambos elaboram seus próprios conceitos de natureza para só depois de realizada a reflexão, supostamente, extraí-los dela.

As controvérsias não se esgotam no que tangem apenas às fontes e ao conteúdo da justiça, mas sim se aprofundam. Neste sentido, novamente Cálicles, em tom sarcástico, propõe a questão fundamental acerca do sentido de ser justo e Polos sustenta que fazer injustiça é “mais feio” do que sofrer injustiça. Cálicles o contradiz, argumentando que, o feio é sempre mais desvantajoso, e claramente sofre de injustiça. Quem age injustamente muitas vezes pode obter uma vantagem, e não há nada de ruim nisso, conforme citado por Platão (Górgias 482c4 – 484b1). Nos diálogos de Platão é Sócrates quem mobiliza toda a sua energia argumentativa para

⁴⁸ JOHNSTON, David. **Breve história da justiça**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018. p. 108.

⁴⁹ HORN e SCARANO, ref. 47, p. 20. Tradução nossa: ...o debate filosófico sobre a justiça tem início no século V a.C. com os sofistas. A questão chave neste debate não é tanto o problema do conteúdo (O que é justo?) mas o problema da fonte (Qual a origem do que chamamos de justo?).

⁵⁰ Personagem no diálogo platônico Górgias (380, AEC), sua existência não é comprovada; no entanto, a importância se constata diante dos argumentos, estes sim reais na sociedade ateniense diante de guerras, crises e substituição de formas de governo (tirania *versus* democracia).

superar tal atitude cínico-egocêntrica. Contra todas as objeções sofisticadas, ele consistentemente insiste que a conduta justa é necessária, não apenas quando produz resultados úteis e, portanto, prudentes, mas porque é boa em si mesma⁵¹.

Para Platão, a justiça é a maior virtude. Acima disso, há apenas a ideia do bem como uma norma universal contra a qual todas as virtudes, como suas manifestações, devem ser medidas. A justiça tem a função de criar um equilíbrio entre as três forças da alma, cada uma das quais associada a uma virtude: a sabedoria da razão; a coragem de ação; a moderação do desejo. A justiça é a autoridade mediadora, pois, ela garante que as três forças básicas sejam usadas da melhor maneira possível.

Justiça, portanto, denota um estado de ordem permanente. Isso se aplica não apenas à alma da pessoa individual, mas também à *polis*. Usando seu exemplo, Platão deixa claro na forma de uma analogia do que se trata a justiça: ele a considera “no Estado como o objeto maior”⁵². Aqui Platão chega ao seu ponto crucial, pois, segundo ele, a bondade do Estado é baseada em todos fazerem o que fazem de melhor, todos devem fazer o que possuem maior aptidão natural e não interferir nas coisas que não lhes dizem respeito. Só assim um arranjo residencial pode funcionar e estabelecer justiça.

Dessa forma, os governantes são obrigados a observar esse princípio ao resolver casos de injustiça. Em suas decisões, devem procurar “que não seja dado a ninguém nem tirado dele o que é seu”⁵³. A limitação do poder dos governantes ocorre pelo fato de que suas ações devem beneficiar os afetados, pois o cargo traz consigo responsabilidades e cumpri-la torna-se a base do governo legítimo. Essa abordagem representa um contraponto ao entendimento convencional de honra que prescindia de critérios de justiça⁵⁴.

Platão lida extensivamente com questões de justiça legal, com a boa ordem da *polis* e a harmonia interior das forças da alma. Em contraste, as relações entre as pessoas, por exemplo, em suas relações de troca, permanecem ocultas. Por isso, Aristóteles merece crédito por ter desenvolvido uma pioneira teoria elaborada da justiça, que se encontra no Livro 5 da *Ética à Nicômaco* e estabelece um vocabulário que ainda está em uso hoje. Primeiro, Aristóteles faz uma diferenciação muito fundamental ao distinguir a justiça universal como uma virtude perfeita da justiça particular. O que ambos os tipos de justiça têm em comum é que estão

⁵¹ PLATÃO, ref. 13, 358a.

⁵² *Ibid.*, 368e.

⁵³ *Ibid.*, 433e.

⁵⁴ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter.** 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 77.

fundamentalmente pautados no relacionamento entre as pessoas⁵⁵. É isso que distinguiria a justiça de todas as outras virtudes.

O Estagirita afirma que quem respeita a lei age com justiça no sentido da justiça universal, pois utiliza um conceito amplo de justiça e de lei. Aqui, não se trata apenas de decretos do legislador humano, mas também de leis que se supõe serem de origem natural ou divina, bem como de convenções sociais bem estabelecidas. A justiça é entendida de forma abrangente como bondade perfeita de “caráter”. Por esta razão, Aristóteles concorda com aqueles que consideram a justiça como a principal virtude, e proclama: “nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão maravilhosas”⁵⁶.

Da perspectiva da justiça como uma virtude abrangente, a inovação central aristotélica encontra-se na questão da justiça particular. Ela só é realizada quando os bens são distribuídos apropriadamente. Duas dimensões diferentes devem ser aqui consideradas: a distribuição de bens no sentido de justiça distributiva e a troca de bens no sentido de justiça compensatória, por exemplo no domínio das relações contratuais.

A justiça distributiva é necessária na distribuição de bens públicos: estes incluem cargos, bem como bens materiais ou reputação pública. Para Aristóteles, o critério de distribuição é o merecimento: se isso for respeitado, pode-se falar de um curso de ação adequado. Qualquer um que seja igual em reputação também obtém bens iguais. Dependendo da perspectiva, diferentes critérios são usados para determinar igualdade ou desigualdade de reputação. Assim, as relevantes considerações de Aristóteles referem-se aos defensores de várias formas de governo e suas correspondentes percepções:

todos concordam que o que é justo nas distribuições deve corresponder a algum tipo de merecimento, mas nem todos chamam o mesmo merecimento, mas os democratas chamam o *status* de homem livre, a riqueza dos oligarcas, alguns descendentes também nobres, a bondade de caráter dos aristocratas⁵⁷.

Por outro lado, no que se refere à questão da justiça nas relações contratuais entre as pessoas, a reputação ou o *status* da pessoa não devem desempenhar um papel. Aqui, trata-se exclusivamente do valor dos bens trocados ou, no caso de relações involuntárias por meio de ataques secretos ou violentos, do valor do dano. O objetivo em cada caso é estabelecer a equivalência. Assim, “uma troca é justa se todos receberem o valor que trouxeram”⁵⁸.

⁵⁵ ARISTÓTELES, ref. 13, 1129b.

⁵⁶ *Ibid.*, 1129b.

⁵⁷ ARISTÓTELES, ref. 13, 1131a.

⁵⁸ *Ibid.*, 1132b.

Isto porque, Aristóteles geralmente define a justiça e sua realização como a justa medida entre não fazer injustiça e não sofrer injustiça. Claramente, o que está em jogo não é simplesmente uma virtude humana ou atitude de retidão, mas o filósofo tem em mente ações e resultados que podem ser classificados como justos ou injustos. Além disso, também determina a justiça como uma atitude pessoal básica. Consiste em fazer justiça de livre e espontânea vontade. Aristóteles enfatiza a possibilidade de uma pessoa agir mal “sem ser injusta”⁵⁹. Uma ação só pode ser chamada de justa ou injusta se for baseada em uma livre escolha. Nesse sentido, uma ação só é justa se também pretende ser justa. Assim, um personagem injusto é apenas aquele que decidiu conscientemente agir de forma repreensível⁶⁰. Por outro lado, atos passionais injustos podem iludir até o mais justo.

Para a aplicação da lei e da justiça, a equidade é o princípio aristotélico por excelência capaz de afastar dificuldades de julgamento. O filósofo parte da experiência de que as normas generalizam situações hipotéticas. Em sua aplicação a casos individuais, elas podem, portanto, ter consequências indesejáveis se não fizerem justiça à constelação especial do caso ou à situação especial das pessoas envolvidas. Em tal caso, afirma Aristóteles, deve-se abster-se de aplicar a lei em toda a sua severidade, mas sim, deve-se decidir de acordo com a equidade. Isso corrige a lei onde ela erra devido à sua tendência à simplificação generalizada. O caso deve então ser decidido como o próprio legislador o teria regulado se tivesse conhecimento do problema⁶¹.

As conquistas das considerações aristotélicas a respeito da justiça são indiscutíveis. Apesar de toda a inovação, no entanto, uma limitação muito importante não deve ser negligenciada: a justiça é um ideal que só vale para cidadãos livres entre si e na *polis*. As relações no lar, entre o pai e os senhores de um lado e sua esposa, filhos e escravos do outro, são caracterizadas por dominação e subordinação. A lei e a justiça ainda não estão relacionadas com a humanidade como tal⁶². Até que as legislações globais incorporem os conceitos de justiça aristotélicos às relações acima citadas, tem-se séculos de distância.

Dessa forma, o grande mérito dos gregos é de inaugurar uma nova época da humanidade com a descoberta e legitimação do pensamento e a retirada das leis dos domínios divinos, entregando-as à lógica. Além disso, pensar é diálogo, discurso e contradiscurso, atenção ao

⁵⁹ ARISTÓTELES, ref. 13, 1134a.

⁶⁰ *Ibid.*, 1137b.

⁶¹ *Ibid.*, 1131a.

⁶² BÖCKENFÖRDE, ref. 54, p. 116.

discurso público e às normas sociais criadas, por e para aquela sociedade. Formava-se o terreno fértil à democracia, filha da dialética. O lugar da política é agora a comunidade política:

O que buscamos não é simplesmente justiça no sentido absoluto, mas também justiça política, i.e., a justiça dos cidadãos livres e (proporcional ou aritmeticamente) iguais que vivem juntos, visando à satisfação das necessidades⁶³.

Esse ideal foi materializado na Constituição de Atenas⁶⁴ atribuída à Aristóteles. Este documento é relevante porque continha a descrição do regime jurídico de Atenas. O que denota que Aristóteles pensa a sociedade política como baseada na noção de bem comum e não como mero contrato de interesse e por isso a paz deveria ser a meta das relações internacionais num modelo assim que reaparece na teoria de Nussbaum.

Já o legado dos hebreus chega para em parte modificar e em parte rechaçar a justiça grega. O mito fundador de Israel não é a concordância com diferentes “tipos de almas” para manutenção do equilíbrio justo da pólis, mas uma revolta de escravos que, por ordem divina devem libertar-se e seguirem o seu próprio destino como povo para uma terra prometida. Há aqui justiça entre iguais diante de uma lei tida como divina e vigente e obrigatória apenas para os membros dessa tribo. A justiça é interpretada como a liberdade para estes seguirem sua lei no local designado pelo seu criador em desacordo e em embate contra quaisquer poderes ou impérios que os impedisse de fazê-lo.

A disrupção com a ordem política anterior é latente, não apenas em relação as diferenças entre religiões politeístas, naturalistas ou o monoteísmo hebraico, mas fundamentalmente pelo sistema legal particular surgido a partir de uma “revelação” divina. Sistema este que se tornou uma “religião” nos moldes que conhecemos hoje a partir do século 18 e 19 conforme a pesquisa exposta em *How Judaism became a Religion*⁶⁵ e ainda assim somente diante das contingências

⁶³ ARISTÓTELES, ref. 13, 1134a.

⁶⁴ Disponível em: <https://www.efuturo.com.br/materialbibliotecaonline/2906Constituicao-dos-Atenienses.pdf>

⁶⁵ BATNITZKY, Leora. **How Judaism became a Religion**. New Jersey: Princeton University Press, 2011. p. 13: “For both biographic and philosophical reasons, Moses Mendelssohn is rightfully considered the founder of modern Jewish thought. While Mendelssohn lived before individual Jews had political rights, he articulates a vision of how Jews and Judaism could complement the modern nation-state. Mendelssohn gives voice to the claim that I will be exploring throughout this book: that Judaism is a religion. In fact, he invents the modern idea that Judaism is a religion. Yet his argument is fraught with the fundamental tension that would and still does define much of modern Jewish thought: religion is a modern German Protestant category that Judaism does not quite fit into. I will look at the development of this category in greater detail later in this chapter, but for now one can understand this Protestant notion simply as the view that religion denotes a sphere of life separate and distinct from all others, and that this sphere is largely private and not public, voluntary and not compulsory. Although Judaism as it has historically been practiced conflicts with this idea of religion for a number of reasons, which I will discuss, the most basic one is that Judaism and Jewish life have been largely, though not entirely, public in nature.”

políticas externas, permanecendo para os judeus como um modo de vida “*Lebenseintellung*” que abrange todas as esferas da vida, não se submetendo a essa separação de igreja e estado, vida pública e vida particular, permanecendo um sistema de leis formador de um povo, o judeu faz coisas que expressam sua religião. Por exemplo, as medidas de pesos corretas em vendas a granel não são só medida de justiça, ou questão de direito do consumidor, mas como o judeu deve agir e ser nos negócios. Como havia a lei dos judeus e a lei do local nos quais se encontravam, havia necessidade de agir também conforme a lei dos impérios, e posteriores estados-nações. Assim, consolidou-se que “a lei do local é a lei” sem que houvesse a supressão da lei judaica para dentro das comunidades.

Essa elucidação é importante, porque os direitos que se conformaram como judaicos para dentro da comunidade, ocorreram como modo de vida e, para fora, como lei estatal a ser respeitada pelo poder do príncipe (do estado). A vida judaica permaneceu em um mundo paralelo até os dias de hoje, reorganizando inclusive calendários e feriados para dentro e adaptação ao calendário comum para fora das comunidades. Isso, até a criação do estado de Israel aos moldes dos estados modernos, no qual também ambos os sistemas, o laico e o judaico coexistem, contudo, com a particularidade para a igual validade ou prevalência das datas judaicas. Isso é importante na medida em que, o modo de pensar judaico não é separado da religião até hoje para quem segue o judaísmo como “religioso”. Essa separação é ocidental e não judaica, o mundo paralelo “para dentro” é parte constituinte e permanente da tribo não só como religião, mas como lei e cultura comum. Contudo, as influências desse novo sistema também geraram efeitos que hoje são abarcados como parte do cosmopolitismo. Além dos casos já citados de surgimento de um processo legal público ainda primitivo, o que importa como princípio ao cosmopolitismo é a questão da paz, o ineditismo da questão da paz que é o principal objetivo do direito internacional. E desta mudança de paradigma decorrem todos os outros, inclusive o desenvolvimento dos direitos humanos.

À época em que esse povo do deserto se organizou sob um regime de leis claramente diferente de outros povos e sob o ponto de vista de hoje completamente contra intuitivo se comparados aos povos ao redor, a questão da paz, da busca pela paz, sequer existia. Daí escreve Arthur Nussbaum, na revista de direito privado de Madri, citado por Prosper Weil na obra *O direito internacional no pensamento judaico*⁶⁶: “a contribuição mais importante do povo judeu para a história do direito internacional é a ideia de paz na profecia de Isaías.” E que “essa profecia é hoje fundamento do direito internacional público”. No qual pretende-se que seja

⁶⁶ WEIL, Prosper. **O Direito internacional no pensamento judaico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985. p. 7.

estabelecido o “reino” do DIP – Direito Internacional Público, para que a paz possa ser assegurada. Portanto, embora o direito internacional contemporâneo pretenda ser visto isento de considerações metafísicas e religiosas, essa identificação com fontes oriundas da cultura de outros povos, em especial do judaísmo cujos escritos foram espalhados quando da apropriação de seus livros pelo cristianismo como religião de um império, as raízes podem ser claramente identificadas e são de substrato religioso judaico.

A evolução do Direito Internacional em direção à universalidade, bem como a importância crescente assumida pelo conceito dos princípios gerais do direito, reconhecidos pelas nações civilizadas, exigem do especialista do Direito Internacional certo conhecimento, não apenas dos grandes sistemas jurídicos contemporâneos, mas igualmente das religiões, filosofias e civilizações cujo pensamento conseguiu impregnar e influenciar o desenvolvimento do Direito Internacional. Na medida em que, além da diversidade destas contribuições for esboçada a existência de certos princípios fundamentais comuns a todas as filosofias e a todos os sistemas, a verificação desse patrimônio comum da humanidade haverá de reforçar consideravelmente não apenas a universalidade geográfica do Direito Internacional, como também sua unidade e sua coerência internas. Todavia, não deveria suceder que, a pretexto de liberar a qualquer custo alguns denominadores comuns, se venha a negar, pura e simplesmente, o pluralismo das filosofias e a diversidade das civilizações: ao contrário, como toda realidade humana, o Direito Internacional se enriquece desse pluralismo e dessa diversidade e seria condená-lo a uma triste monotonia negar-lhe o recrudescimento inevitável – e benfazejo – desses componentes culturais e ideológicos⁶⁷.

Depois dessa primeira e uma das mais importantes influências, se não a maior, podemos identificar inúmeros outros princípios judaicos de justiça que influenciaram o direito Ocidental. Os fundamentos, como não poderia ser diferente são: A Torá (Lei Mosaica) e a tradição judaica que não são apenas documentos religiosos, como fontes primárias de valores éticos e princípios jurídicos que moldaram a civilização ocidental.

Com o objetivo de começar a compreender os conceitos centrais e como eles se manifestam no direito contemporâneo e na ideia de justiça, faz-se necessária a compreensão de três conceitos centrais, a saber: *Tzedek* (צדק), como justiça no sentido de retidão; *Tzedaká* (צדקה), como justiça social, obrigação de ajuda; e, *Mishpat* (משפט), com significado de juízo, lei e devido processo. No primeiro caso, *Tzedek*, se trata da justiça moral, social e distributiva. O que seria correto e “reto” aos olhos do deus dos hebreus e também da comunidade. As aplicações práticas desse conceito dizem respeito à imparcialidade dos tribunais e da igualdade de todos os seres humanos perante a lei que, neste sentido tem dupla finalidade, não deve servir

⁶⁷ WEIL, ref. 65, p.11-12.

para apenas aplicar as regras, mas também promover a retidão social. No segundo conceito, o significado de *Tzedaká*, traduzido em dicionários como caridade tem sua explicação abrangente em um ato de justiça obrigatório, no sentido de reestabelecimento da dignidade humana a quem necessite. O fornecimento do mínimo existencial é questão de responsabilidade coletiva e não deve ser ignorado como acaso ou má-sorte. Finalmente, quanto a *Mishpat*, tem sua ênfase na aplicação propriamente dita da lei, do direito. É o juízo legal e o devido processo para a aplicação desse direito para realização da justiça.

Dessa forma, a tríade de significados forma o ideal de justiça dessa tribo, portanto, do judaísmo, é inseparável dessa ideia de justiça e de um sistema legal. Há outros tantos princípios que se tornaram universais, como o da dignidade humana em virtude da criação humana ser imagem e semelhança de Deus⁶⁸; proteção ao hipossuficiente com leis específicas para o órfão, a viúva e o estrangeiro; a igualdade perante a lei oriunda de proibições talmúdicas de favorecer o pobre ou honrar o rico no tribunal; e, ainda, a proporcionalidade na pena, sendo o “olho por olho” uma fórmula legal de compensação que impediria vinganças desmedidas na busca de certa razoabilidade e justiça em seu lugar. Os exemplos que alcançam os princípios legais que hoje formam os sistemas jurídicos e o conceito de justiça são inúmeros, seja pelo sincretismo de outros povos antigos condensados na lei judaica, seja pela posterior incorporação parcial do sistema dos judeus ao nascente cristianismo. Fato é que o legado ético, de valores com origem em “mandamentos divinos” permanece no direito laico, na ideia de justiça.

Já o desenvolvimento abrangente do direito, uma miríade de leis escritas – tanto para cidadãos romanos, como para estrangeiros – e a ideia de estado, contudo, fora realizado pelos romanos, os operadores do direito por excelência, com legado gigantesco para o ocidente. Em Roma, como seus predecessores gregos, o erudito romano Cícero também atribui um *status* especial à justiça, pois, para ele, como uma das quatro virtudes cardeais, a justiça é a “rainha das virtudes”⁶⁹, e serve para limitar o alcance das outras virtudes. Isso pode ser ilustrado com o exemplo da generosidade: ser generoso com os amigos só é permitido se não for injusto com os outros. Por certo, por meio do direito, Roma legou uma das mais duradouras e notáveis contribuições para a civilização. Suas instituições jurídicas/políticas, tão importantes por exemplo para a justiça de Rawls, constituem parte estrutural dos sistemas jurídicos

⁶⁸ *Tzelem Elohim* (צלם אלהים), Gênesis 1:26-27, combinado com o Tratado talmúdico de *Sanhedrin* 4:5: Qualquer dano ou humilhação (*bizayon*) infligido a um ser humano é considerado, em última análise, uma afronta direta a D'us. A vida humana (o direito à vida) é sacrossanta. A lei talmúdica é clara: salvar uma vida humana é salvar um mundo inteiro.

⁶⁹ CÍCERO, Marcus Tullius. *Cícero: De Officiis*. Traduzido por Walter Miller. Harvard: Harvard University Press, 1990. v. 20. p. 28.

contemporâneos para realização da justiça. E, para fins desse trabalho, a escolha será a apreciação dos escritos de Cícero como expoente relevante à questão da justiça.

O ponto central da abordagem de Cícero referente à justiça é sua suposição de que as pessoas estão fundamentalmente relacionadas à comunidade. Do seu ponto de vista, isso está ligado à obrigação de se envolver para o bem da comunidade. Por comunidade, Cícero entende não apenas a dos concidadãos, mas também “a comunidade universal da humanidade”. Respeitá-los significa mostrar consideração também pelos estrangeiros. Sob esses fundamentos, a justiça é um comportamento razoável que promove “a unidade dos seres humanos”⁷⁰. Cícero vê um requisito básico de justiça em não prejudicar ninguém. Isso se concretiza, por exemplo, atentando-se para a reciprocidade dos serviços trocados nas relações contratuais e provando-se ser digno da confiança depositada nessas relações. Trata-se de uma virtude muito fundamental: a confiabilidade, *agencia fides*⁷¹. Porque um sistema de dar e receber mútuo só pode funcionar se as pessoas cumprirem suas promessas.

Cícero aprofunda seus estudos sobre justiça por meio do exame de diferentes maneiras de fazer coisas injustas. Ao desenvolver isso, ele se concentra em particular em como a injustiça pode aparecer sob a forma de especificações supostamente justas. Tal inclui o sofisma legal de Cícero de como contornar acordos explorando brechas: um armistício pode ser interpretado como significando que é válido apenas durante o dia; quando os campos são devastados à noite, o que seria uma injustiça sob a forma de argumentação legal⁷². Mas a injustiça também pode acontecer quando a medida certa é ultrapassada na punição dos crimes. Cícero propugna por moderação nestes casos: “e talvez seja suficiente que aquele que agiu provocativamente se arrependa de seu erro, de modo que ele mesmo não cometa tal coisa no futuro e os outros sejam menos rápidos em cometer erros”⁷³, pois, quando supostas demandas por justiça são levadas ao extremo, podem acarretar mais prejuízos que benefícios. A célebre frase que resume a ideia de parcimônia necessária e que é aplicada até os dias atuais foi também por ele formulada: *summum ius, summa iniuria* (o direito supremo é a injustiça suprema)⁷⁴.

Outra questão peculiar abordada pelo filósofo é quanto a quem se dirige a justiça, que, segundo ele, deve também ser praticada para com os inferiores. Em suas considerações inclui também os escravos, que estão em hierarquia social mais baixa em seu tempo. Cícero recomenda tratá-los como “diaristas: seu trabalho deve ser exigido, um salário justo a ser

⁷⁰ CÍCERO, ref. 68, p. 20.

⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

⁷² *Ibid.*, p. 33.

⁷³ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.

concedido”⁷⁵. Nisso reside certo reconhecimento da condição de sujeito dos escravos, que por definição, por séculos eram considerados propriedade, coisa, *rex*.

Cícero é apenas um representante do que hoje denomina-se direito romano, aperfeiçoado em um milênio de pensamento e desenvolvimento (em especial no direito civil), cujo auge fora o direito clássico romano. No entanto, importa ao desenvolvimento do conceito de justiça porque a questão que interessa à nossa época globalizada ocorreu justamente ao tempo de Cícero, quando impérios surgiram e a realidade da pólis e sua justiça fora modificada para abarcar uma comunidade universal. Foi neste contexto e contingências históricas que Cícero escreveu a obra *Sobre a República*. Já na apresentação da obra Isadora Prévise Bernardo faz este esclarecimento de fundamental importância.

De acordo com Sabine e Smith, o pensamento político do período entre a morte de Aristóteles e o tempo da atividade literária de Cícero – ou seja, quase todo o período helenístico – foi, ao mesmo tempo, importante e obscuro. Obscuro porque não restaram muitos trabalhos da época. Importante porque nesse período ocorreu uma mudança dos grandes ideais sociais e políticos. A visão política de Platão e Aristóteles está atrelada à pólis e sua filosofia política é inteiramente dedicada a ideias e problemas relativos a esse tipo de organização política. Mas a pólis deu lugar a grandes impérios e os ideais políticos de comunidades urbanas centralizadas tiveram de ser reconstituídos para adequar-se à ideia de uma comunidade universal, ao mesmo tempo, humana e ampla. Tornou-se necessário aos romanos pensar em um novo modo de agir que se adequasse a novos espaço e tempo políticos. A filosofia estoica em Roma era capaz de refletir sobre as ideias dessa nova configuração política⁷⁶.

Desta forma, as condições históricas proporcionaram o florescimento do estoicismo na política e justiça, “os homens”, agora torna-se humanidade, o universal. Tudo é grandioso e fora do alcance do “homem” individualmente. Cícero é tributário do Estoicismo Médio⁷⁷, o que o levou a pensar a *res publica* não mais nos moldes da pólis (como os gregos) e não tanto em termos da Cosmópolis (primeiros estoicos). Na República Romana o que é valorizado é a pátria e a vida pública com a submissão à ordem do mundo.

[primeiro,] que a meta fundamental da vida é viver de acordo com, ou constantemente com, a natureza. Nossa natureza é parte do universo natural, que é racional ou compreensível pela reta razão. A razão pode determinar a lei à qual nossa natureza pode ser conforme. [...] [Segundo,] somos naturalmente feitos para viver em comunidades. A justiça, como a lei e a razão, é um assunto da natureza, não uma convenção. [...] [Terceiro,] temos

⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁶ CÍCERO, ref. 24, p. 11. Citação da autora sobre Sabine e Smith: Cícero, *On The Commonwealth*, p. 7-8.

⁷⁷ O estoicismo foi formulado através de séculos, assim, tem-se três fases desta escola filosófica: O Estoicismo Antigo, Estoicismo Médio e o Estoicismo Imperial que hoje é o mais conhecido com expoentes como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Cícero pensa a república romana na perspectiva de Panécio, pertencente ao Estoicismo Médio.

que pensar em todo o universo como uma única entidade política. A mesma natureza está em todos os seres humanos, a mesma razão, a mesma divindade vai relacionar todos nós, e a mesma lei natural é relevante para todos nós. [...] [Quarto,] os homens sábios devem ser engajados na vida ativa, na política, e devem ser homens políticos⁷⁸.

Desta forma, Cícero resgatou elementos estoicos para sua fundamentação política em uma espécie de integração dessa filosofia e a concepção da *res publica* romana que resultou na base para o desenvolvimento da política e da justiça até a atualidade. Há aqui o fundamento do cuidado (*oikeiôsis*) na base do vínculo político entre os homens. Essa elaboração reverbera em Nussbaum, corroborando ao reverso o princípio natural da república de que esta se desenvolveu pelo acúmulo da experiência de concidadãos (apontamento de Cícero) e a manutenção da coisa pública vinculada ao cuidado para sua legitimidade (Nussbaum).

Assim, somos tributários das mitologias, filosofias e culturas dessas três tradições, a israelita, a grega e a romana, que subsistem até os tempos atuais com suas definições e desenvolvimentos de justiça que remontam ao divino e ao homem. Todavia, cabe salientar que justiça na Antiguidade é majoritariamente a justiça divina, supra humana, do Deus de Israel ou dos deuses gregos e suas derivações desenvolvidas pela filosofia e pelos sincretismos até Aristóteles⁷⁹, que rompe com essa tradição e a posterior incorporação e criação do direito romano.

A cultura como patrimônio comum tem origem de natureza dual, divina e terrena, se considerarmos as duas principais obras da antiguidade, a Torá e as epopeias gregas *Iliada* e *Odisseia*. O autor da primeira? Deus. E das segundas, Homero. Mas a constatação dessa natureza dual (cultura mista) só foi possível após o Cristianismo com elementos neoplatônicos, Gutemberg e a Reforma, quando da tensão e divisão entre religião e Estado e o surgimento da igualmente mista sociedade aristocrático-burguesa.

Com isso em mente, e por haver a prevalência da filosofia eurocêntrica no Ocidente, há sempre a necessidade de volta às origens, da rebelião de Zeus à busca de retorno de Ulisses, da criação do pecado original a Jó, aos judeus e a criação do cristianismo, a nova religião do Império, que assim como o judaísmo é tributário do zoroastrismo, mas agora com muitos traços de neoplatonismo ausentes na “antiga-aliança”.

⁷⁸ RADIFORD, Robert T. *Cícero: a study in the origins of republican philosophy*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2002. p. 21.

⁷⁹ Em episódio relatado na história de Roma, um dos expoentes pouco lembrado e responsável pela expansão da filosofia grega em Roma foi Carnéades de Cirene (214-129 aec), que em defesa de Atenas promoveu o interesse pela filosofia de tal forma que fora expulso de Roma por seus discursos, dentre os quais afirmou que os deuses não existiam e que a justiça e injustiça são questão de pura conveniência. Ver: MONTANELLI, Indro. **Storia di Roma**. Milano: Rizzoli, 1957. Também alvo de críticas de CÍCERO, Marcus Tullius. **Da República**. Tradução de Amador Cisneiros. Bauru: EDIPRO, 1995. p. 48.

Tudo isso porque os valores fundantes de princípios de justiça que hoje acolhemos têm por fundamento esses três povos, pouco importando a crença ou não crença das sociedades contemporâneas, pois esses valores se laicizaram. Os romanos, os mais práticos dos três, foram os responsáveis por isso, ao universalizar Grécia e Israel por meio do direito. Somente após a relembração das raízes da justiça passa-se para a análise da justiça na Idade Média.

2.3 O CONCEITO DE JUSTIÇA NA IDADE MÉDIA

Os conceitos de justiça passam a ser influenciados por uma mutação das origens da cultura da Europa. Agora a Antiguidade já não é mais grega, mas greco-romana, e a cultura judaica fora apropriada pelo cristianismo e passou a figurar como judaico-cristã com a negação da antiga aliança⁸⁰. Exclusivamente pela análise dessas denominações já é possível inferir o movimento e que haveria a sobreposição de uma cultura a outra dentro de certo período. Este período de aparente confusão, queda de um império e surgimento de outros, é a Idade Média.

Quanto à justiça, o conceito medieval ainda é baseado em modelos antigos, mas difere por uma inovação: a influência do Novo Testamento, o cristianismo como religião oficial do Império⁸¹. Em oposição à justiça tem-se não somente a injustiça, mas também o pecado. Tudo o que viola os mandamentos divinos é pecado e injusto de forma simultânea. A justiça somente se realiza se há justiça diante de Deus, a ausência de pecado. Nesse sincretismo de cultura greco-romana e judaico-cristã os sacerdotes da Igreja Cristã tecem reflexões com referência também a Platão e, em especial, à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, preservadas em grego e árabe e, a partir de meados do século XIII, em latim. Seus próprios conceitos são, portanto, combinações de aspectos filosóficos e cristãos. A façanha de sincretizar pecado, submissão, lógica e dialética foi especialmente realizada de forma bem sucedida por um filósofo consagrado e santificado.

Tomás de Aquino pode ser tomado como base do pensamento no medievo, não só em razão de sua importância, mas também em virtude dos limites e objetivos da presente tese. Aquino era profundamente aristotélico, e neste sentido incorpora em especial a *Ética a Nicômaco* em suas reflexões. Assim como para Aristóteles, ele também endossa que o especial na virtude da justiça em relação às demais virtudes é seu aspecto social de inter-relacionamento entre as pessoas: “*iustitia est ad alterum*”⁸², justiça em relação ao outro individualmente.

⁸⁰ Somente em meados do século XX a primeira aliança fora reabilitada pela Igreja Católica. No Concílio Vaticano II, por meio da *Nostra Aetate*, promulgada em 1965, houve a condenação do antissemitismo e a declaração de que não houve abolição da aliança entre Deus e os judeus como antes afirmado durante mais de mil e setecentos anos.

⁸¹ Ano 325 dec.

⁸² TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Summa theologiae**. Lexington: New Advent LLC, 2017. q. 57, a. 1; ARISTÓTELES, ref. 13, 1129b25.

Seguindo a definição de termos de Aristóteles, Tomás de Aquino diferencia três tipos de justiça: justiça de troca na relação entre a comunidade, justiça de troca entre indivíduos, e justiça legal como uma virtude geral (Lutz-Bachmann, 2000, p. 9).

A justiça de troca trata da relação entre a prestação e a contraprestação, segundo a qual o valor dos bens trocados deve ser equivalente. Tomás de Aquino fala aqui de *restitutio*, ou seja, do restabelecimento de condições justas, e não apenas onde a prestação devida ocorre com intervenção (que exige um ato de justiça corretiva), mas em geral. Desta forma ele assume uma perspectiva puramente especial: a injustiça é considerada a norma, por assim dizer; A justiça é um ideal que só pode ser abordado de forma imperfeita quando se tentam corrigir circunstâncias injustas. A justiça distributiva aborda a questão da justiça no exercício do poder. Aqui o indivíduo enfrenta um poder que representa a comunidade. A situação é caracterizada pelo fato de que o indivíduo faz parte do todo social cuja tarefa é dar a ele o que ele tem direito do *bonum commune* (Pieper), tradução nossa⁸³.

Para Tomás de Aquino a necessidade de realizar a justiça resulta no foco na lei⁸⁴, pois a virtude geral da justiça deve fazer uso da lei se lhe incumbe, a saber, dirigir as virtudes individuais e as ações externas de modo que sirvam ao bem comum. Além da justiça, exige também outras virtudes como a coragem e a moderação. Com a lei, o foco recai principalmente sobre as ações externas perceptíveis das pessoas com quem se relacionam. Exatamente essas ações externas são a base para julgar as pessoas como boas ou más. Mas isso não significa que a atitude pessoal não desempenhe um papel importante. O que caracteriza o ato perfeitamente justo é que ele deve ser feito voluntariamente e decorrer de uma atitude coerente. Tomás de Aquino refere-se aqui à definição do jurista romano Ulpiano (170-232): “*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*” (a justiça é a vontade constante e duradoura de dar a cada um o seu direito), constante nas Súmulas I, 1, 10.

⁸³ HOLZLEITHNER, Elisabeth. **Gerechtigkeit**. Wien: Facultas.wuv Universitäts Verlag, 2009. p. 26. Trecho em alemão: Anknüpfend an Aristoteles Begriffsbestimmungen unterscheidet Thomas von Aquin drei Arten der Gerechtigkeit: die Tauschgerechtigkeit im Verhältnis zwischen dem Gemeinwesen und der einzelnen Person sowie die legale Gerechtigkeit als Allgemeine Tugend (Lutz-Bachmann 2000, 9).

Bei der Tauschgerechtigkeit geht es um das Verhältnis von Leistung und Gegenleistung, wobei der Wert der getauschten Güter äquivalent sein soll. Thomas von Aquin spricht hier jeweils von *restitutio*, also von der Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, und zwar nicht nur dort, wo der geschuldeten Leistung ein Eingriff vorangegangen ist (der einen Akt korrektiver Gerechtigkeit notwendig macht), sondern ganz generell. Damit nimmt ein reine spezielle Perspektive ein: Ungerechtigkeit gilt gleichsam als Normalzustand; Gerechtigkeit ist ein Ideal, dem man sich bei dem Versuch, ungerechte Verhältnisse auszugleichen, nur unvollkommen annähern kann. Die Verteilungsgerechtigkeit spricht die Frage der Gerechtigkeit bei der Machtausübung an. Hier tritt der Einzelperson eine Macht gegenüber, die das Gemeinwesen repräsentiert. Charakteristisch an der Situation ist, dass die Einzelperson selbst Teil des sozialen Ganzen ist, dessen Aufgabe darin besteht, ihr das zukommen zu lassen, was ihr vom *bonum commune* herzustellen (PIEPER, Josef. **Über die Tugenden**: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß. 2. Auf. München: Kösel, 2004. p. 125).

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, ref. 81, q. 57, a.1.

Tomás de Aquino permanece pré-moderno na medida em que ainda não assume que todas as pessoas são iguais. Isso é evidente, por exemplo, em suas observações sobre a justiça distributiva: de acordo com isso, cada pessoa deve receber a parte que lhe é devida. Questionado sobre como deve ser determinada essa proporção, ele afirma que os ricos devem ser honrados “porque ocupam uma posição mais elevada nas comunidades”⁸⁵. O que é devido a uma pessoa, portanto, depende de seu *status* social e econômico. Os direitos do pai e os direitos do senhor como relações entre dominação e dependência também não são questionados fundamentalmente. No entanto, a visão cristã de que o homem é feito à imagem de Deus também está incluída na avaliação desses relacionamentos. Tomás de Aquino afirma o direito do filho e do servo como seres humanos ao determinar sua posição em relação ao pai e ao senhor. Em relação a eles, escreve: “na medida em que cada um deles é um ser humano, existe também algum tipo de justiça”. Mas apenas “de alguma forma”, e os “fatos completos do que é justo ou certo”⁸⁶ não podem ser aplicados a esses relacionamentos – isso também se aplica em relação às mulheres que detinham situação ainda mais precária, consideradas como “um ser falho em sua natureza particular” e que, apenas na universalidade da criação, com o objetivo da geração, é considerado perfeito:

Na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude ativa, que está no sémen do macho, tende a produzir um ser perfeito semelhante a si, do sexo masculino. Mas o facto de ser a fêmea a gerada provém da debilidade da virtude ativa, ou de alguma indisposição da matéria; ou ainda, de alguma transmutação extrínseca, p. ex., dos ventos austrais, que são úmidos, como diz Aristóteles. Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho, mas também a fêmea⁸⁷.

Por mais inconveniente ou anacrônico que se faça transparecer, a filosofia de Aquino ainda reverbera nas relações de justiça, especialmente em questões de gênero para realização da justiça. Mesmo em países tributários de doutrinas liberais e com regimes políticos democráticos, a influência de questões religiosas e da justiça divina que além de ser justa não pode ser considerada pecado permanece viva, tanto nas relações sociais como nos tribunais e na elaboração de leis que objetivam a tutela/limitação de direitos e dos corpos femininos, mas agora por parte do Estado, revestidos de laicidade.

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, ref. 81, q. 63, a. 3.

⁸⁶ *Ibid.*, q. 57, a. 4.

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica**. [S. l.: s. n.], [2017]. p. 761.

2.4 JUSTIÇA NO ILUMINISMO (*AUFKLÄRUNG*) E O CAMINHO PARA MODERNIDADE

Após Antiguidade, Roma, a queda de Roma, o feudalismo e a superação do período medieval, o protagonismo de conceitos de justiça perde espaço para um outro: o de liberdade. A justiça passa a servir ao alcance da liberdade e deve ser medida pela sua contribuição para esse fim. Resta claro que isso não significa liberdade para todos. Neste capítulo são apresentados autores como Thomas Hobbes, Boécio (que está fora de lugar para fins didáticos), Bentham e Hume, até chegarmos a Kant e Rousseau.

Para início, toma-se aqui por base autor e obra fundacional da teoria política moderna: Thomas Hobbes⁸⁸ e seu *Leviatã* (1651). O ineditismo desta obra não ocorre pela mera defesa de que o um Estado deva ser governado por um poder supremo absoluto e arbitrário, pois fora escrito no século XVII e a importância da defesa da paz interna e duradoura para a realização da unificação e estabilidade dos Estados era obviamente latente. O novo está na justificativa para o poder absoluto, baseada em premissas individualistas. Para os antigos o valor supremo era a pólis, no medievo a glória de Deus e a evitação do pecado vinculado à realização da justiça, agora, para os modernos, o indivíduo.

Seu argumento é serem todos os seres humanos possuidores de um “direito natural” de uso do seu próprio poder conforme lhe for conveniente para autopreservação, preservação da própria vida e de tomada de medidas conforme seu próprio juízo na adoção da melhor forma para esse fim⁸⁹.

Entendemos por liberdade, conforme o significado da própria palavra, a ausência de empecilhos externos, que podem, muitas vezes, tirar parte do poder de cada um de agir como quiser, mas não impedir que cada pessoa use o poder restante de acordo com seu julgamento e razão.

A lei natural (*lex naturalis*) é a norma ou regra geral estabelecida pela razão que proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários a sua preservação. Em vista da confusão entre *jus* e *lex*, direito e lei, feita pelos que têm tratado desse assunto, é preciso fazer distinção entre esses enunciados. Assim, o direito é a liberdade de agir ou de omitir, enquanto a lei obriga a agir ou omitir. Portanto, entre a lei e o direito há a mesma diferença que existe entre a obrigação e a liberdade, que são incompatíveis quando dizem respeito à mesma matéria.

Uma vez que a condição humana (como vimos no capítulo anterior) é a da guerra de uns contra os outros, cada qual governado por sua própria razão, e não havendo algo de que o homem possa lançar mão para ajudá-lo a preservar a própria vida contra os inimigos, todos têm direito a tudo, inclusive ao corpo alheio. Assim, perdurando esse direito de cada um sobre todas as coisas, ninguém poderá estar seguro (por mais forte e sábio que seja) de que viverá durante todo o tempo que

⁸⁸ Filósofo inglês, tradutor de Homero e Tucídides, desenvolveu o chamado materialismo mecânico.

⁸⁹ HOBBS, Thomas. Da primeira e segunda leis naturais e dos contratos. *In*: HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução Rosina D’Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014. cap. 14, p. 99-107.

normalmente a Natureza nos permite viver. O esforço para obter a paz, durante o tempo em que o homem tem esperança de alcançá-la, fazendo, para isso, uso de toda as ajudas e vantagens da guerra, é uma norma ou regra geral da razão. A primeira parte dessa regra encerra a lei fundamental da Natureza, isto é, procurar a paz e segui-la. A segunda, a essência do direito natural, que é defendermo-nos por todos os meios possíveis⁹⁰.

Para chegar-se a Hobbes tivemos, no início da Idade Média, Boécio, que transmitiu os fundamentos para o entendimento de que os contornos das sociedades são produtos das ações humanas. Esse filósofo traduziu para o latim o sistema lógico de Aristóteles, que séculos após seguiu utilizado para sistematização do direito canônico, juntamente com fontes romanas. Essa junção de direito e lógica explicitou a possibilidade de realização prática de certa ordem no mundo, agora não mais pela intervenção divina, mas humana. A lógica trouxe entendimento do mundo e o direito o organizou:

Os efeitos dessa renovação foram evidentes ao longo dos séculos seguintes, tanto nos textos de filosofia e literatura como nas inúmeras transformações ocorridas nos hábitos humanos corriqueiros e importantes. Em, 1215, por exemplo, o Concílio de Latrão proibiu que os sacerdotes participassem da aplicação do ordálio⁹¹, enfraquecendo, na verdade, essa prática e obrigando os envolvidos no processo legal a substituir as aparentes certezas do julgamento divino pelas probabilidades que podem ser obtidas pela ação humana⁹².

Essa explicação, ainda presa ao item anterior a respeito da justiça na Idade Média, é essencial para que se tenha a dimensão do “novo” trazido por Hobbes, que avoca para si o aperfeiçoamento da associação humana para fins políticos. Analogia bastante conhecida utilizada por ele é o da casa e do construtor:

O tempo e a diligência produzem novos conhecimentos diariamente. E como a arte de bem construir decorre de princípios racionais, respeitados por homens diligentes que durante muito tempo analisaram a natureza dos materiais e os efeitos variados do desenho e da proporção, só muito tempo depois a humanidade começou (ainda que precariamente) a construir: assim também, muito tempo depois de os homens terem começado a construir comunidades imperfeitas e prestes a descambar na desordem é que podemos encontrar, por meio de uma reflexão diligente, princípios racionais que constituam [...] de forma duradoura. E assim são aqueles que eu anunciei neste discurso⁹³.

⁹⁰ HOBBS, Thomas. De outras leis de natureza. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução Rosina D' Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014. cap. 15, p. 111.

⁹¹ *Ordalium*: sistema aplicado em vários territórios como única forma de o acusado provar sua inocência. Este poderia ser jogado no fogo ou água, por exemplo, acreditando-se que este procedimento poderia assumir diversas formas que revelariam a vontade de Deus.

⁹² JOHNSTON, ref. 48, p. 135.

⁹³ HOBBS, Thomas. Da missão do representante soberano. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução Rosina D' Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014. cap. 30, p. 170-171.

Hobbes é um dos mais importantes pensadores do Iluminismo; visto inclusive como fundador da filosofia política moderna. Como demonstrado, desde Roma, direito e justiça sempre foram vistos como intimamente relacionados. A lei tinha a função de implementar a justiça; ao fazê-lo, assumiu-se um conceito amplo de lei, que também incluía princípios de lei natural e mandamentos divinos. Hobbes, antes da afirmação do novo paradigma de que as instituições políticas e os sistemas sociais são produtos da convenção humana, aguça essa concepção ao propor a tese de que não há justiça alguma fora da lei. Seu conteúdo é que as pessoas devem cumprir os contratos que fizeram diante do mercado de troca de bens e serviços no capitalismo nascente⁹⁴.

As afirmativas e reflexões hobbesianas tornaram-se um pilar da filosofia política ocidental durante todo o período iluminista, mas não só: sua obra repercute muito além do século XVIII e é base de conceitos de justiça remodelados até a contemporaneidade. Posteriormente, utilitaristas adotam a mesma base teórica de que as instituições políticas são produto do engenho humano, com responsabilização do ser humano pela compreensão e organização da esfera pública. Hobbes escreveu no século XVII, sua relevância se consolidou no século seguinte, mesmo com adversários de peso como Edmund Burke. Após Hobbes nada mais sobre justiça e política pode ser relegado a um poder superior se analisado com a devida honestidade intelectual e sob premissas da materialidade, aí está um dos seus principais méritos, a ruptura com mitologias diversas para justificação/realização da justiça⁹⁵.

Não tanto a resposta sobre justiça dada por Hobbes importa, pois muitas estão entranhadas em questões conjunturais específicas daquele momento histórico, mas a questão da tomada da justiça em mãos humanas, a responsabilização individual e a agência do indivíduo, antecipando o Iluminismo:

O impacto mais decisivo desse método de raciocínio nas ideias acerca da justiça foi sugerir uma nova pergunta, a saber: como os seres humanos podem redesenhar e reconstruir a

⁹⁴ HOBBS, ref. 89, cap. 15.

⁹⁵ Cabe aqui salientar que antes de Hobbes foi Tucídides quem buscou a precisão (akribéia), rompendo com discursos como de Heródoto que continham mitos e lendas. Na obra *História da Guerra do Peloponeso* Tucídides, que era general exilado durante este conflito embasou sua narrativa em documentos e relatos diretos. Aí nasce o realismo político, em especial no *Diálogo Meliano – Livro V* no qual Atenas declara: “O forte faz o que pode e o fraco sofre o que deve” estabelecendo a prevalência do poder na política internacional em detrimento de justiça ou qualquer moralidade. O realismo político de Tucídides se revelou a base de Hobbes que não só fundamentou sua própria obra *Leviatã* sob a visão clara de Tucídides em relação à natureza humana, mas fora o tradutor da obra sobre a Guerra do Peloponeso para o inglês. Em Tucídides nasce o discurso sobre o realismo político cujas consequências, que afetam até os dias atuais as relações entre as nações, tanto Rawls, como Nussbaum buscam mitigar-afastar por meio de suas teorias da justiça. Tucídides afastou Heródoto da narrativa, enquanto Hobbes superou narrativas religiosas da Idade Média promovendo a emancipação da política na modernidade, mas com uma visão prática e realista do poder assim como Tucídides.

esfera do mundo social de modo a torná-la justa? Essa pergunta começou a surgir no século XVIII como um elemento das reflexões sobre a justiça, permanecendo a mesma desde então. O que não era mais possível, para qualquer autor que quisesse ser levado a sério, era ignorar a pergunta⁹⁶.

David Hume inicia suas reflexões sobre a justiça com uma tese provocativa: “as considerações sobre as consequências benéficas dessa virtude que formam a única base de seu valor”⁹⁷. Ele entende que a virtude da justiça significa respeito às normas sociais, especialmente aquelas que regulam a disposição da propriedade. A necessidade da justiça está diretamente relacionada à escassez de bens disponíveis e à diversidade de interesses muitas vezes conflitantes entre as pessoas. Somente a virtude natural da benevolência é, para Hume, insuficiente para a resolução dessa questão, pois só alcança círculos muito pequenos de pessoas e muitas vezes sequer está presente no próprio círculo familiar.

Embora haja a impressão de ser o egoísmo o mote da justiça em sua argumentação – como presente em Hobbes (interesse próprio) – esse não é o caso. As pessoas querem segurança sobre suas propriedades que a justiça vista desta forma garantiria e, portanto, permitiria que tenham empatia com outros. A simpatia seria estendida a estranhos com o surgimento de certa “benevolência universal”. Essa ênfase na propriedade e aceitação das diferenças materiais faz com que Hume rejeite a ideia de igualdade “perfeita”, justo em razão das diferentes habilidades e atributos pessoais que levariam automaticamente à desigualdade material. Em linguagem contemporânea, as pessoas se sentiriam desmotivadas a fazerem coisas diferentes se não houvesse certa recompensa para o esforço extra. Assim, o comprometimento das pessoas em fazer o excepcional não estaria assegurado e certa desigualdade justificada seria, então, outro aspecto utilitário da justiça.

A prioridade em questões de justiça de seus argumentos o faz um dos primeiros filósofos a tecer críticas contundentes acerca da maneira com que os europeus tratam outros povos. A grande superioridade civilizada os levou à loucura quando entenderam que poderiam tratar todos os que se desviam como animais, com a consequência de que “todas as barreiras da justiça e até mesmo da humanidade”⁹⁸ foram derrubadas.

Ele é um dos primeiros também a reconhecer que mulheres são muitas vezes tratadas de forma semelhante à escravidão. No entanto seu argumento é no mínimo curioso quanto à

⁹⁶ JOHNSTON, ref. 48, p. 138.

⁹⁷ HUME, David. **Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral**. Stuttgart: Philipp Reclam 1984. p. 101.

⁹⁸ HUME, ref. 95, p. 110.

possibilidade de superação; por exemplo, do fato de as mulheres serem alijadas do direito de propriedade:

sujeitas a uma escravidão semelhante e, ao contrário de seus senhores, foram declaradas incapazes de possuir qualquer propriedade, porém a natureza cativante, ágil e encantadora das mulheres seria capaz de romper aquela conspiração dos homens e participar dos direitos sociais em pé de igualdade com eles⁹⁹.

A superação dessas injustiças é obviamente impossível somente por meio dos “encantos femininos”. Assim, a mulher, à sua época, está e permanece excluída como sujeito de direito perante a lei e a justiça. Mesmo com limitações, Hume e Bentham são os principais desenvolvedores dessa escola de pensamento que reverbera até a contemporaneidade. Com o *Treatise of Human Nature* (*Tratado da natureza humana*, 1739) de Hume e *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, 1789) de Jeremy Bentham, nasce o utilitarismo. O grande mérito, em especial de Bentham, foi desenvolver um modo diverso de refletir sobre a justiça e quais instituições humanas são necessárias, rompendo com as teorias aristotélicas (e tomistas) sobre serem a *polis* e a desigualdade naturais, havendo a ruptura definitiva de que o mundo social é determinado por um conjunto de propósitos “naturais”.

Já para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), a centralidade da propriedade nas teorias da justiça e a aceitação relacionada à desigualdade material atraíram sua atenção crítica em contraste com a acriticidade em relação a posição subordinada das mulheres e estrangeiros que não foram por ele questionadas. Em linguagem contemporânea pode-se afirmar que as questões de justiça em Rousseau abordam as questões de distribuição e não de reconhecimento. Para ele o processo descrito por Hume¹⁰⁰ como “uma civilização crescente” é uma história pouco louvável de decadência.

A primeira pessoa que cercou um pedaço de terra e pensou em dizer: 'Isto é meu' e encontrou pessoas que eram simples o suficiente para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quanto sofrimento e terror não teriam sido salvos da raça humana por aqueles que rasgaram as estacas ou encheram a vala e gritaram aos que estavam ao seu redor: “Cuidado, não dê ouvidos a este enganador. Você está perdido se esquecer que os frutos são de todos e a terra não é de ninguém!”¹⁰¹.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁰ Processo de ressurgimento da sociedade comercial na Europa após o feudalismo na visão huminiana. HUME, ref. 95.

¹⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts**. Stuttgart: Reclam, 1977. p. 74, tradução nossa.

Assim, o processo de cercamento de terras da forma como ocorreu e seu respectivo cultivo resultou em uma distribuição de propriedades individuais com regras de justiça correspondentes para a proteção destas novas propriedades. Rousseau, interpretando a conhecida fórmula de Platão “dar a cada um o que é seu” afirma que apenas faz sentido quando já se possui algo, e, como todos têm alguns bens e também têm medo de perdê-los, a concordância com as novas regras ocorre rapidamente. Todos querem ter certeza de sua propriedade, no entanto, a possibilidade de aquisição especialmente de bens imóveis desencadeia, aos olhos de Rousseau, uma dinâmica extremamente problemática: quem tem quer sempre mais. Isso alimenta certos traços de caráter menos desejáveis nas pessoas: ambição, insidiosidade e a vontade de aumentar a própria riqueza apenas para ter mais e não porque haja uma necessidade real de mais bens.

O grande mérito de Rousseau é identificar, no nascimento desse novo sistema econômico/jurídico/político, a injustiça ingênita na distribuição dos recursos materiais. A desigualdade resultante dessa dinâmica e as relações de dominação e servidão, agora baseadas na distribuição desigual da propriedade (e, portanto, justificada de uma nova maneira), mergulham em crise, o *pathos* da liberdade igualitária nas teorias iluministas. A questão da igualdade não existia no Antigo Regime, no entanto, a nova sociedade burguesa destruiu as contingências antes postas e as substituiu por uma promessa: a de que o sucesso pessoal se daria por meio do desempenho e a consequente felicidade individual tornou-se responsabilidade individual. As pessoas foram enredadas por novas circunstâncias e ordem social por este novo sistema de liberdade, igualdade formal e propriedade privada.

A filosofia kantiana é um espelho e efeito deste novo mundo. Kant, como defensor da burguesia e sua independência, entende a questão da responsabilidade individual como favorável ao esclarecimento (*Aufklärung*).

A preguiça e a covardia são as razões pelas quais tantas pessoas, depois que a natureza os libertou há muito da liderança estrangeira (*naturaliter maiores*), ainda gostam de permanecer menores de idade pelo resto de suas vidas; e por que se torna tão fácil para os outros se estabelecerem como seus guardiões. É tão fácil ser menor de idade”¹⁰².

Aqui, Kant busca explicar as razões individuais pelas quais as pessoas não queriam abraçar sua liberdade como uma falha de caráter (preguiça e covardia) e por consequência, também abdicariam das responsabilidades de ser livre. No entanto, vale lembrar que esta exigência não era universal, diante do novo e das novas condições materiais, o binômio

¹⁰² KANT, Immanuel. **Was ist Aufklärung?** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977. p. 53.

liberdade/responsabilidade não se aplicava a empregados, por exemplo, pois devem continuar dependentes de ordens alheias, e também em relação às mulheres que por razões antropológicas tinham sua “maturidade” negada. Nesta obra, *O que é o Iluminismo?* de 1784, que busca emancipar a razão humana de qualquer submissão que não à própria razão, deve, portanto, ser entendida como restrita aos seres humanos do sexo masculino (providos de razão). Para Kant, as mulheres deveriam permanecer sob tutoria orientadora das suas ações, chegando a nominar a mulher como “um animal doméstico”¹⁰³.

De qualquer forma e a despeito da condição feminina nos escritos kantianos, a concepção de justiça de Kant, assim como em Hobbes e Hume, tem como cerne a propriedade. A justiça na distribuição dos bens ocorreria porque haveria uma apropriação justa destes bens e, após, uma transferência justa pela ausência de critério outro satisfatório de justiça social aplicável no alcance de igualdade nessa distribuição. Ainda assim, ele diverge fundamentalmente de Hobbes a respeito de que as pessoas, como as coisas teriam um preço. Kant sustenta, ao contrário de Hobbes, que as pessoas possuem obrigatoriamente “respeito direto pela razão”¹⁰⁴.

A autonomia do homem em sua essência é a causa da dignidade singular para Kant, o que impede sua mensuração em termos de preço e valor. A famosa expressão de que o ser humano “é um fim em si mesmo” tem sua formulação em seu imperativo categórico: “Aja de tal maneira que você sempre use a humanidade, tanto em sua pessoa quanto na pessoa de todos os outros, como um fim e nunca apenas como um meio”¹⁰⁵, que passou a nortear as relações de justiça diante das contingências históricas de queda das monarquias e implementação do direito burguês, mesmo que apenas em relação ao direito formal. Desta forma, nenhuma consideração utilitária de benefício poderia se sobrepor ao mandamento de respeito à dignidade humana.

No entanto, o argumento da dignidade humana não se provou forte o suficiente diante da crescente miséria e pobreza que acometia as sociedades do século XIX. A tensão entre a liberdade formal igualitária e o crescimento das desigualdades sociais nesta nova economia de mercado também inerente à teoria kantiana restou problemática e não passou despercebida. Suas lacunas foram expostas por outros filósofos, como Rousseau. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau desvela as injustiças ocorridas no decorrer histórico, no percurso do estado de natureza para o estado civilizado. Já no primeiro

¹⁰³ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Célia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006. 7: 303.

¹⁰⁴ KANT, Immanuel. **Über den Gemeinspruch**: das mag in der theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977. p. 143.

¹⁰⁵ Kant, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Barcarolla, 2009. p. 61.

parágrafo da II parte desta obra Rousseau explicita sua posição contrária à apropriação primitiva e cercamentos:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou e dizer, *isto é meu*, e encontrou gente simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os mourões ou tapando o fosso, houvesse gritado: não escutem este impostor; vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém! Mas é bem possível que então as coisas já não houvessem chegado ao ponto de não poder mais continuar como eram, porque essa ideia de propriedade, dependendo muito de ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de golpe no espírito humano: foi necessário muito progresso, adquirir muita indústria e muitas luzes, transmiti-las e aumenta-las de época em época, antes de chegar a este derradeiro termo do estado de natureza. Retomemos, portanto, as coisas de amis alto e procuremos reunir num só ponto de vista essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos em sua ordem natural¹⁰⁶.

A individualização da “culpa” e ou “carência de virtudes do homem” kantiana pela própria sorte é posta em perspectiva por Rousseau diante dos acontecimentos históricos alheios à ingerência meramente individual. Por outro lado, o grande mérito de Kant e que se fez realidade na contemporaneidade reside em outros escritos, como por exemplo, *A paz perpétua*, que foi a idealização não apenas da Liga das Nações, mas se realizou séculos após, de certa forma, com a Fundação das Nações Unidas. Rousseau por um lado analisou a questão basal da pobreza extrema que acometia as sociedades do Século XIX. Kant, por outro, privilegiou questões de Estado, mas ambos com intuito de alcance real da justiça, porém, em esferas distintas e eivados de preconceitos e limitações contingenciais de suas épocas.

O caminho para a contemporaneidade tem seu contínuo com o projeto liberal de John Stuart Mill, uma combinação do liberalismo clássico com uma teoria utilitária de justiça. Dois expoentes hoje reconhecidos são Mill e Jeremy Bentham, este último considerado como fundador do utilitarismo. Há aqui o resgate de Cícero para justificação do que seria bom e justo, ou seja, útil para a sociedade.

Diferente das abordagens deontológicas de Kant, o nascente utilitarismo é consequencialista. O julgamento das medidas e ações a serem adotadas tem sua legitimidade em razão das consequências que estas produzem, se há a consecução dos objetivos desejados. A justiça, portanto, não é reconhecida como um conceito normativo básico, mas “como uma

¹⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 71.

função do bem-estar coletivo”¹⁰⁷. Como expõe Mill, o agir justo o é se de acordo com dois interesses, o individual e o comum, “que todos os seres racionais podem adotar em benefício de seu interesse comum”¹⁰⁸.

Em consonância à Mill, Bentham sistematizou a abordagem utilitarista em reforma legal e institucional com o desenvolvimento de uma teoria abrangente e ao mesmo tempo rigorosa cujo fundamento seriam a criação de legislação e instituições que visem a maximização da felicidade. “é a maior felicidade para o maior número de indivíduos é a medida do certo e do errado”¹⁰⁹. Modificando este acerto à posteriori para apenas “princípio da maior felicidade”¹¹⁰. Tudo isso em busca de ordenação legislativa formadora de instituições estáveis, pois estas constituiriam a base para geração de prazer pela garantia de realização de expectativas que seriam realizadas.

A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores poderosos: a dor e o prazer. Cabe unicamente a eles indicar o que nos convém fazer, bem como decidir o que devemos fazer. De um lado, o critério de certo e errado; de outro, a sequência de causas e efeitos, estão presos a seu trono [...] ¹¹¹, tradução nossa.

Novamente a grande questão é a reforma da sociedade a fim de evitar a fome recorrente, o sofrimento da inanição e as demais mazelas (sofrimentos) sociais por meio de adaptações do próprio sistema que agora aparentava ser possível. Seja em virtude dos avanços tecnológicos da revolução industrial, seja pela conjuntura política de estados nações, legitimados pela lei produzida em colegiado e sob as quais todos estariam sujeitos. A justiça está agora vinculada não só à propriedade privada, mas também ao bem estar social.

No entanto, a partir de meados e fim do século XIX, este ideal de justiça que fomentaria uma estrutura capaz de produzir bens necessários para a satisfação geral das sociedades e legislação garantidora de propriedade em prol do bem comum não se realizou. A questão social se agudizou justamente devido aos desenvolvimentos tecnológicos com o consequente empobrecimento das massas de operários das fábricas. Diante desta realidade material, Karl Marx afirma ser esta uma sociedade de classes cujas principais características são a exploração (da força de trabalho) e a alienação (deste trabalho realizado).

¹⁰⁷ HÖFFE, Otfried. **Politische Gerechtigkeit**: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt: Suhrkamp 2002. p. 15.

¹⁰⁸ MILL, John Stuart. **Der Utilitarismus**. Stuttgart: Reclam Philipp Jun, 1976. p. 91.

¹⁰⁹ JOHNSTON, ref. 48, p. 158.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹¹ BENTHAM, Jeremy. **The principles of morals and legislation**. New York: Prometheus, 1988. p. 1.

Para Marx, justiça é justiça material, ele mesmo evita “nomear o sentimento de injustiça como um motivo para indignação da classe trabalhadora”¹¹². Por certo, pela análise geral que foge à questão moral, pois trata da análise de um sistema que leva as pessoas a agirem de acordo com seu maior ganho, e por esta razão material, é disfuncional. Não há o julgamento moral da classe burguesa como boa ou má e o intuito não é produzir mais um “ideal de justiça”, mas justo o oposto, desvelar a legitimidade legal utilizada pela classe dominante para manutenção de poder e não modificação social. A mera questão da justiça social é posta de lado para que não haja confusão com outras ideologias liberais. Agora a análise avança para enfrentar o próprio sistema e não seus efeitos e possíveis consertos de rota.

Em sua crítica ao programa de Gotha, Marx fica indignado com a demanda por uma “distribuição justa dos rendimentos do trabalho”: “Os burgueses não afirmam que a distribuição de hoje é justa? E, de fato, não é a única distribuição justa baseada no modo de produção atual?” (Marx 1891, 293). Do ponto de vista da sociedade capitalista, o fato de os trabalhadores serem explorados pela apropriação da mais-valia de sua força de trabalho não é censurável porque isso está de acordo com os princípios da justiça de troca. Segundo Marx, uma crítica das condições vigentes com recurso à justiça não pode fazer sentido porque não pode ir além das condições vigentes¹¹³.

Marx infere que, diante das incongruências do próprio sistema este tenderia ao colapso, sendo a única saída viável a socialização dos meios de produção e a distribuição do produto do trabalho dentre a classe trabalhadora. Tudo isso por meio de uma revolução proletária, sendo o atual sistema, no século XIX, apenas uma fase do capitalismo até a sua extinção e o surgimento de uma sociedade sem classes. A justiça que se extrai de suas formulações poderia ser representada por “a cada um de acordo com suas habilidades, a cada um de acordo com suas necessidades”¹¹⁴.

A sociedade sem classes marxiana jamais se realizou, a despeito da existência de revoluções capitaneadas pela classe trabalhadora terem ocorrido e gerado seu legado a partir do século XX, com sociedades socialistas instigadoras de mudanças substanciais em todo o globo, mas ainda incapazes de alcançar a “forma superior do capitalismo”, como dispunha Marx. Entretanto, após o advento do marxismo a filosofia viu-se obrigada a enfrentar problemas reais de justiça como centrais e esta questão irá afetar todas as demais teorias de justiça da atualidade.

¹¹² EUCHNER, Walter. Marx’ Aufhebung der Gerechtigkeit in der kommunistischen Gesellschaft. In: MÜNKLER, Herfried; LLANQUE, Marcus (hrsg.). **Konzeptionen der Gerechtigkeit: Kulturvergleich, Ideengeschichte, moderne debatte**. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1999. p. 173-188. p. 177.

¹¹³ HOLZLEITHNER, ref. 82, p. 35.

¹¹⁴ MARX, Karl. **Randglossen zum Program der Deutschen Arbeiterpartei**. Berlin: Frankes Verlag, 1922, p. 296, tradução nossa.

A história pode ser a história da luta de classes como preconiza Marx, mas também é a história de luta distributiva com suas demandas por redistribuição e reconhecimento na justiça política, diante de uma complexidade muito mais abrangente de demandas, mas sempre em conjunto com as questões incontornáveis expostas por Marx.

A influência do século XIX para as questões de justiça irá direcionar de forma inovadora as concepções de justiça antes inexistentes e que agora passam a ser as únicas aceitáveis. Isto, diante e em razão dos desenvolvimentos de Smith, Kant e Bentham (século XVIII), acabam por ampliar as demandas de justiça que nos séculos XX e seguintes, não mais é possível ignorar.

Eles conceberam a ideia de utilizar padrões ideais de justiça como base para uma avaliação radical do conjunto das instituições sociais, avaliação essa que teria como foco o modo pelo qual os benefícios e os ônus da sociedade são distribuídos e poderia ser invocada para defender uma transformação global da sociedade. Os conceitos visionários que abrangentes que eles inventaram a partir dessa nova perspectiva privilegiada acabaram ajudando a reconfigurar a própria esfera observada¹¹⁵.

Assim, a ideia de justiça social, aos moldes contemporâneos, tem seu nascimento no século XIX, com destaque a dois princípios específicos: o do merecimento e o da necessidade. Antagônicos, em grande parte das vezes, mas agora indissociáveis em questões de justiça. Seus fundamentos, contudo, estão em Aristóteles cujas ideias foram não somente incorporadas por Marx, mas também por Adam Smith de que “toda riqueza gerada em sociedades com complexa divisão do trabalho é mais bem compreendida como um produto social do que como a soma dos produtos de produtores individuais tomados isoladamente”¹¹⁶. Desta forma, entender que a teoria de Aristóteles moldou os principais conceitos e afirmações sobre a justiça ao longo do desenvolvimento da filosofia sob esta temática inscreve a teoria nussbauniana na tradição com resgates e rechaços não mais compatíveis com as sociedades contemporâneas do pensamento aristotélico como mais adequado para questões de justiça, pois, nenhum outro pensador tem impacto mais relevante sobre o ideário da justiça. Isso, a despeito das contribuições indispensáveis de Platão, porém, quando a análise recai sobre o fenômeno a justiça é visceral e material e Aristóteles deve ser revisitado de forma necessária. Por isso o fizeram, Smith, Marx e agora Nussbaum. E por isso importa o resgate histórico tanto na academia como para intelectuais públicos e legisladores.

O conhecimento dos fundamentos históricos propicia a identificação dos princípios de justiça na principal organização global para manutenção da paz e promoção da justiça como a

¹¹⁵ JOHNSTON, ref. 48, p. 201.

¹¹⁶ Johnston. *Uma breve história da justiça*, p. 105.

ONU. Seja por meio de seus órgãos como também dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, a promoção da justiça se dá embasada, por exemplo na moralidade Kantiana, assim como também Rawls influenciou esta organização, por meio de sua teoria, na questão da igualdade e que as instituições sejam eficazes como é o caso da ODS 16¹¹⁷ sobre Paz, Justiça e Instituições Eficazes da Agenda 2030, cujo foco são sociedades pacíficas, o acesso universal à justiça, instituições responsáveis e promoção da identidade para todos, como parte da justiça global. Isso significa a integração de teorias filosóficas sobre justiça na prática jurídica e políticas globais.

A tradição kantiana (que levou a Rawls) é considerada fonte inspiradora das Nações Unidas, mas também o conceito de IDH usado pela ONU para lidar com a desigualdade foi formulado com base em Sen e sua teoria das capacidades, anterior à teoria homônima de Nussbaum, razão pela qual a presente pesquisa entra no debate entre duas vertentes da filosofia política que tiveram impacto direto na maneira como as questões da paz e da desigualdade global foram e são entranhadas na história da justiça.

2.5 TEORIAS DA JUSTIÇA NA ATUALIDADE

O debate sobre a justiça na filosofia teve seu reavivamento no século XX especialmente com a publicação de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls em 1971. Esta análise crítica do liberalismo político colocou em debate principalmente duas questões: existiria em vista do pluralismo social em questões éticas, culturais e religiosas, algo como um conjunto abrangente de princípios de justiça que pudesse orientar a convivência social? E, a segunda questão, até que ponto o Estado moderno deve não apenas possibilitar a liberdade, mas também consagrar, fomentar a igualdade material? A primeira questão se refere à justiça política, a segunda abrange demandas de justiça social.

As teorias da justiça na atualidade lidarão com essas questões rawlsianas somadas a outras teorias liberais, assim como, comunitarismo, multiculturalismo, teorias libertárias, igualitarismo e humanismo não igualitário. Este capítulo será finalizado com as demais teorias aqui expostas, visto que a teoria de justiça de Rawls será analisada, diante de sua importância para os fins deste escrito, em capítulo apartado e de forma pormenorizada e em comparação

¹¹⁷ Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs/16>, último acesso em 16 de janeiro de 2026.

com a teoria das capacidades de Nussbaum, em especial, sob o aspecto da desigualdade/justiça social.

As teorias liberais remontam a uma grande tradição desenvolvida por ou com base em John Locke, Immanuel Kant, John Stuart Mill e Jeremy Bentham, como anteriormente visto. O liberalismo pode ser condensado em teorias que entendem a justiça vinculada à exigência de igual liberdade diante dos seguintes preceitos:

[...] cada pessoa deve ter a oportunidade de levar uma vida (a melhor possível) de acordo com suas próprias ideias; ela deve ser protegida de intervenções do Estado, bem como de concidadãos malévolos e bem-intencionados (Mill 1859). Nesse contexto, diz-se que o Estado deve ser neutro em relação ao modo de vida das pessoas e não deve ditar a elas como devem viver, desde que isso não restrinja a liberdade dos outros (Kant) ou não sofra nenhum dano (Mill)¹¹⁸.

Já abordagens comunitaristas entendem que o indivíduo inserido na comunidade extrai e gera dela os princípios de uma convivência justa. A justiça está, portanto, intimamente ligada ao entendimento tradicionalmente ancorado do bem comum. Também pode haver uma base religiosa. Assim, justo é o que foi acordado coletivamente como justo, e portanto, a justiça surge de uma prática comum. Princípios abstratos como os gerados por Rawls e demais teorias liberais, bem como o método por ele utilizado, são distantes demais da realidade fática para o comunitarismo. Não é possível nem desejável abstrair-se das circunstâncias da comunidade a tal ponto que surjam normas de justiça universalmente obrigatórias. Assim, a justiça, para os comunitaristas, resulta da história e das práticas vividas por uma comunidade e também deve ser cultivada na comunidade, pois com ela se expressa a essência desta comunidade. Seu verdadeiro conteúdo é extraído de ideias de vida boa - e não o contrário, como postulam os liberais.

Teorias comunitaristas expõem ceticismo em oposição às reivindicações universais das teorias liberais, pois nestas últimas o individualismo se basearia em uma imagem pessoal falsa, alienada de si mesma e na busca da realização sempre de seus interesses individuais. Há uma incontornável oposição entre si mesmo, seus semelhantes e por consequência, oposição à sua comunidade. O comunitarismo se opõe às teorias liberais, pois o indivíduo estaria inserido na comunidade estatal e ainda assim, agiria em seu desfavor e o que o favoreceria seria unir forças na construção desta comunidade, o que imporia deveres que deveriam resultar em ideias compartilhadas de bem viver. Segundo Charles Taylor, um de seus principais expoentes: ‘A

¹¹⁸ HOLZLEITHNER, ref. 82, p. 39.

comunidade requer cuidado e, às vezes, sacrifícios para mantê-la. Isso pode ir tão longe quanto a própria vida quando se trata de defender sua pátria pela força das armas”¹¹⁹, argumenta.

Uma tentativa de conciliação entre liberalismo e comunitarismo é apresentada por Michael Walzer que advoga por uma teoria mediadora no intuito de combinar os princípios liberais com o comunitarismo. Conforme descreve, “uma das questões centrais do liberalismo é a arte de traçar fronteiras”¹²⁰. Sua teoria diferencia a sociedade em esferas e em cada uma das quais certos bens são direcionados. A natureza desses bens também é diversa, tendo como exemplos: pertencimento, segurança, bem estar como bens, recursos, cargos, lazer, educação, amor, poder, etc. Para ele estes bens diversos devem ser distribuídos de acordo com os critérios corretos. Assim, a justificação do que é correto ou não está no seu significado genuíno para aquela comunidade, valores historicamente cultivados e baseados nas práticas estabelecidas naquela determinada comunidade. Assim, Walzer cria seu princípio central de justiça: o princípio da distribuição aberta ou igualdade complexa, resultante da união de dois aspectos, da separação em esferas e da importância social dos bens.

Já em questionamento à justiça nos moldes liberais surgem e são elaboradas as teorias multiculturalistas. Nessas, são apresentadas críticas em relação à igualdade de direitos entre diferentes e grupos em uma sociedade com a alegação de que há um déficit de igualdade de tratamento das majorias em relação às minorias culturais, étnicas e religiosas. A crítica do multiculturalismo é, portanto, em relação à justiça universalizante e uniformizante que invisibiliza questões de justiça de grupos detentores de menor poder efetivo de defesa de seus interesses.

Há aqui, portanto, a centralidade da questão da justiça entre os diferentes grupos sociais com ênfase na busca por relações em menor desvantagem entre minorias e majorias. As teorias multiculturalistas expõem experiências de exclusão e assim desvantagem não justificadas vividas por pessoas de grupos minoritários pelo simples fato de pertencer a eles. Estas experiências desabonadoras podem abarcar diversos aspectos do grupo e do indivíduo, desde discriminações até impedimentos sociais de exposição de características pessoais perante o grupo majoritário, agência na esfera pública e consequências em âmbito individual não mais justificáveis se o princípio da dignidade humana, prevalente em democracias liberais, forem tomados a sério.

Diante da dificuldade latente de grupos minoritários perante a sociedade maior em serem aceitos como iguais em dignidade, direitos e obrigações a própria teoria liberal é

¹¹⁹ HONNETH, Axel. **Kommunitarismus**: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt: Campus Verlag, 1993. p. 117.

¹²⁰ WALZER, ref. 39, p. 12.

fragilizada, pois, quando se tem uma cultura que identifica a igualdade como ser igual, o ceticismo em relação a qualquer grupo dissidente se intensifica promovendo uma ruptura no tecido social que vise a promoção de igual respeito e consideração a todos. Desta forma, sob este aspecto, o multiculturalismo deveria ser incorporado como complemento e assegurado dos princípios liberais para a própria continuidade e estabilização de sociedades liberais.

A fim de corrigir tal fenômeno, a não aceitação plena de grupos minoritários, o multiculturalismo visa promover a institucionalização do reconhecimento de grupos e assim são fomentados os chamados “direitos de grupos ou coletivos” com o reconhecimento legal de grupos étnicos, culturais e religiosos. Os direitos coletivos aplicados em sociedades liberais buscam, portanto, promover a igualdade por meio do reconhecimento das peculiaridades humanas de grupos minoritários ou minorizados. Por meio da separação e exaltação de certos direitos busca reunificar sociedades cindidas por preconceitos e desigualdades contingenciais.

Tem-se aqui a defesa de direitos em dois níveis, o individual e o coletivo. Por um lado, busca-se a defesa de indivíduos como pertencentes a um grupo para que não sejam vítimas de discriminação, de prática de determinada religião ou que usem trajes pertencentes ao seu grupo, por exemplo. E, por outro lado, a defesa em abstrato da continuidade coletiva e inclusão social de grupos, ou seja, direitos que digam respeito à existência coletiva de determinada expressão humana.

Os argumentos e fins das teorias multiculturalistas são justificáveis moralmente e assentados em fenômenos sociais reais, no entanto, enfrentam limites tanto de natureza interna como externa para sua realização. No âmbito interno, leis especiais que particularizam grupos e indivíduos podem promover uniformização interna, como se todos daquela etnia, por exemplo, devessem agir de certa forma, ou fossem merecedores de tal tratamento legal em função deste pertencimento. O que ocorre na vida real/realidade material, contudo, é bem mais complexo. Tem-se minorias dentro das próprias minorias que muitas vezes não são consideradas pelas normas gerais que justamente visavam a sua defesa e esta é uma das principais críticas em relação ao âmbito interno a respeito do multiculturalismo. Aqui encontram-se práticas realizadas em grupos étnico-religiosos em desfavor da regra geral da sociedade maior aplicadas às minorias dentro das minorias. Como exemplos pode-se elencar a posição de mulheres dentro desses coletivos, muitas vezes castradora de liberdades individuais há muito reconhecidas pela maioria, a questão de crianças e práticas de mutilação corporal que visem a supressão de prazer sexual em meninas como prática tradicional do grupo e ainda exclusão de indivíduos desviantes de seu grupo social e até mesmo familiar, dentre outros.

No que se refere às maiorias, tem-se ainda a tensão entre aceitação e respeito à diferentes cosmovisões de diversas minorias (dificuldade em aceitar leis justas que visem reestabelecer certa igualdade), mas ainda, a questão do limite ético aceitável diante de práticas inconciliáveis com o senso comum e legislações estabelecidas. Na medida em que o impasse social e, por consequência, o sentimento de injustiça mútuos entre minorias e maiorias e minorias e minorias dentro das minorias permanece, as teorias multiculturalistas se diferenciam na forma como procuram solucionar a questão.

Teorias liberais procuram solucionar esta problemática estabelecendo direitos coletivos ou de grupos não prejudicando os membros que porventura já sejam prejudicados no âmbito interno, ou seja, por meio da legislação igualitária de direitos para todos no grupo a desigualdade/desvantagem é mitigada. Desta forma, a sociedade maior não endossa a continuidade de normas ou visões de mundo prejudiciais a parte de seus próprios membros, contudo também não impede a continuidade da prática no âmbito interno. Os efeitos positivos das normas liberais, embora apenas para fora de determinado coletivo, podem gerar efeitos internos no decorrer do tempo na medida em que práticas ofensivas são abandonadas ou não são mais consideradas legítimas ou necessárias. Isto seria uma espécie de intervenção indireta, por exemplo, na esfera da proteção infantil ou do direito penal e tópico central da reflexão teórica liberal multicultural na medida em que certa conformidade social é necessária para o alcance do equilíbrio social sob o império das leis de determinado local.

Outras teorias defensoras de um forte multiculturalismo assumem não ser nem necessário, muito menos legítimo intervir em questões internas de grupos ou coletivos culturais ou religiosos. Isso porque, sendo as teorias multiculturalistas oriundas e componentes do liberalismo contemporâneo tem-se gradações de um forte ou fraco multiculturalismo na medida em que questões mais ou menos opressivas aparecem e afetam ora a sociedade maior, ora componentes de grupos.

A discussão que importa à justiça social atravessada pelo multiculturalismo é trazida à filosofia especialmente por Fraser e Honneth, além da própria teoria de justiça de Rawls e Nussbaum. Esses autores não se fixam de forma unilateral ao reconhecimento das diferenças, mas têm em alta conta a intersecção em relação às desigualdades sociais e econômicas, ou seja, questões de reconhecimento importam, mas não isoladas das questões materiais de redistribuição. A crítica de Fraser ao multiculturalismo puro, por exemplo, é que “As diferentes chances das culturas serem educadas e socialmente mediadas também são ignoradas”¹²¹.

¹²¹ FRASER, Nancy, **Die halbierte Gerechtigkeit: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2007. p. 272.

Já a fragilidade do princípio da diferença rawlsiano que pretende abordar questões afetas ao multiculturalismo estão em capítulo próprio em comparação com a teoria das capacidades nussbauniana. Para o momento resta salientar sua fragilidade e alta abstração em relação a estudos posteriores aparentemente mais adequados para a resolução dessas questões de justiça diuturnas em democracias liberais. Chega-se assim a questões complexas de justiça social, distributiva e de reconhecimento com desenvolvimentos muito diversos como é o caso no libertarianismo e a seguir, o igualitarismo e o humanismo não igualitários somados às dificuldades dos estados sociais e o papel do direito em relação à realização da justiça.

O filósofo mais proeminente do século XX e ainda em voga quando se trata de teoria libertária é Friedrich August von Hayek (1899-1992). Em seus escritos há clara rejeição ao conceito de justiça social, pois estaria em contradição com a “ideia moderna de pessoa livre que assume responsabilidade moral por si mesma e por suas ações”¹²². Hayek não considera as contingências e a questão da má-sorte como variáveis que interfeririam na questão da justiça, mas sim, considera como justo o jogo de forças do mercado caso haja adesão majoritária às regras do jogo. A justiça social é vista como uma quimera, um faz de conta, devaneio, mas não só, o fato de haver a possibilidade de responsabilização estatal fundamental na busca de certa justiça social, por exemplo, por meio de medidas redistributivas levaria diretamente à “destruição de nossa prosperidade, liberdade pessoal e de toda a civilização moderna”¹²³, ou seja, um risco às democracias liberais e, portanto, o autor é veementemente contra qualquer intervenção estatal nos mercados alegando ser este um caminho para sociedades totalitárias.

Outro expoente do libertarianismo é Robert Nozick que desenvolve uma teoria do direito puramente histórica da justiça na qual estabelece apenas duas condições baseadas na ausência de injustiça, seja na aquisição ou transferência da propriedade privada. Para Nozick, não deve haver apropriação ou transferência injusta de propriedade complementado com outro princípio regulador decorrente destas duas condições: o de que enriquecimentos sem causa decorrentes das relações patrimoniais – mesmo as justas – devem ser corrigidos¹²⁴. Nozick é tributário de John Locke e sua teoria é apresentada na obra *Anarquia, Estado e Utopia*.

Ponto comum entre ambos e importante para o presente estudo é o fato de que, para eles, não cabe ao Estado corrigir quaisquer desigualdades materiais por maior que elas sejam. Isso ao ponto de afirmar que tributos sobre “salários seria equivalente a trabalho forçado”¹²⁵. O que,

¹²² HAYEK, Friedrich August von, **Die Anmaßung von Wissen**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. p. 182.

¹²³ HAYEK, ref. 118, p. 195.

¹²⁴ NOZICK, ref. 35, p. 222.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 225.

do ponto de vista das teorias tanto de Rawls como de Nussbaum perfaz uma visão precária das diversas facetas e variáveis da vida humana e até uma visão pueril e simplista da realidade que visa não à justiça, mas a justificar injustiças como se a categoria “mercado”, “direito”, “liberdade” não fossem construções humanas, mas fenômenos na natureza imutáveis. Por esta razão, o libertarianismo não será abordado como teoria correlata para a temática em tese sobre justiça neste escrito, exceto, quanto aos seus efeitos e base para políticas neoliberais que efetivamente existem como verdade factual.

A justificativa para tal rechaço está justamente nas inconsistências basais desta teoria, Primeiro, na ênfase exagerada na propriedade e na verdade factual de que a apropriação primitiva e cercamentos ocorreram não em poucas ocasiões sob violência, assim, o próprio instituto da propriedade estaria (e está) eivado de injustiça em seu nascimento. Segundo, tributos não são arrecadados apenas com a finalidade de redistribuição social, mas sim destinados ao funcionamento de uma sociedade como um todo, nenhum país do planeta vincula todos os seus tributos a este fim, mas há a necessidade de construção e manutenção de bens públicos em benefício de todos em sociedades complexas cujas demandas por bens e serviços desinteressantes à iniciativa privada são crescentes.

Diante das crises financeiras cíclicas analisadas à exaustão por economistas e historiadores e demandas globais latentes por certa redistribuição pelo menos ao mínimo existencial, assumir que teorias libertárias apresentem instrumentais para realização ou busca de justiça revela-se no mínimo precário ou não suficientemente abrangente em assunto no qual diletantismo ou discurso panfletário seriam um acinte não apenas àqueles que se dedicaram a pensar a justiça desde a antiguidade, mas ao porvir, às futuras gerações que dependem de decisões a serem postas em prática hoje. Não é necessário muito discernimento para perceber que o capitalismo tende à concentração de riquezas e monopólios, nem tampouco aderir a doutrinas socialistas, mas apenas certa medida de lucidez e bom senso racional na linguagem rawlsiana para identificar tais teorias como tentativas rudimentares de justificação de injustiças.

Já as teorias igualitárias emergem em um plano diametralmente oposto, nas quais a igualdade está no centro de suas considerações. Leia-se, igualdade social como centro de todo pensamento sobre justiça. Essas teorias não desconsideram que algumas desigualdades sempre existirão e devem ser admitidas, mas a questão é a definição de quais seriam, conjugando com o esforço em eliminar desigualdades, que não poderiam ser legitimadas sob o aspecto moral e que, portanto, exigem nivelamento.

Questões relevantes estão ligadas a essas teses. Primeiro, aspectos considerados são a questão da má sorte ou más condições, da concorrência ou não para o evento danoso que causou

a desigualdade e quais desigualdades. Segundo, e não menos controversos, são questionamentos sobre a que se deve referir os esforços compensatórios, se o objetivo é apenas igualdade de resultados ou certa compensação frente à desigualdades. Em resposta às primeiras questões Angelika Krebs em sua obra *Gleichheit oder Gerechtigkeit – Igualdade ou Justiça*, sugere correção “apenas para aquelas desigualdades para as quais alguém não pode fazer nada”¹²⁶. Por exemplo, em casos de acidentes nos quais o risco não era evitável. Ou seja, haveria direito à compensação por eventualidades geradoras de desigualdades pelas quais não são responsáveis. Apenas neste recorte já salta aos olhos a questão da culpa e do livre arbítrio, do grau de autonomia real da tomada de decisões e quão subjetivo se torna este critério que pode ser adotado de forma ainda mais restritiva do que inicialmente proposto pela autora que denomina sua teoria de igualitarismo da felicidade.

Por outro lado, a definição de “acidente” pode ser expandida de forma a proporcionar interpretações de aplicação altamente abrangentes. Exemplos de “acidente” poderiam ser nascimento na pobreza, doença grave ou congênita ou falta de incentivos durante a vida para especializar-se, tudo isso gerando em oposição, um aprofundamento do conceito em expansão do escopo das teorias igualitárias. Em relação às segundas questões são diversas as abordagens com objetivos inerentes similares, Dworkin vai referir-se a recursos¹²⁷, já Rawls trata de bens básicos¹²⁸, Cohen fala de acesso à vantagens¹²⁹, Arneron de bem estar/oportunidades¹³⁰ e para citar apenas mais um autor, Van Parijs trata de renda básica incondicional¹³¹. O que importa aqui, para diferenciação destas teorias é identificar o objetivo de cada proposta. Se a pretensão é obter a igualdade no resultado ou se há o intento de apenas mitigar, reduzir desigualdades. As questões suscitadas pelas teorias devem novamente passar por escolhas e novo refinamento de por exemplo, quais bens deverão ser considerados primários, definição de bem estar para fins de políticas igualitárias, criação de oportunidades igualitárias e valores correspondentes de renda para diferentes contextos e localidades.

Justamente por conta das dificuldades das teorias igualitárias surge uma nova corrente teórica denominada “humanismo não igualitário”, na qual a teoria das capacidades nussbauniana se adequa, assim classificadas por não manterem foco central na questão da

¹²⁶ KREBS, Angelika. *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2000. p. 12.

¹²⁷ DWORKIN, Ronald. What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, Baltimore, v. 10, n. 4, p. 283-345, 1981.

¹²⁸ RAWLS, ref. 5.

¹²⁹ COHEN, Gerald. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, Chicago, v. 99, n. 4, p. 906-944, July 1989.

¹³⁰ HONNETH, Axel. *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt: Fischer, 1994.

¹³¹ VAN PARIJS, Philippe. Why surfers should be fed: the liberal case for an Unconditional Basic Income. *Philosophy and Public Affairs*, Baltimore, v. 20, n. 2, p. 101-131, 1991.

igualdade, mas que pretendem abordar a questão da justiça social em relação às reais necessidades das pessoas em diversas situações que de partida não são iguais. Nesse aspecto caberia a máxima aristotélica de tratamento igual aos iguais e (tratamento) desigual aos desiguais na medida de sua desigualdade e não por acaso a teoria das capacidades nussbauniana pode ser enquadrada nesta corrente teórica em contraste com a teoria da justiça rawlsiana de base igualitária liberal que, embora não sejam excludentes entre si, ambas as teorias, possuem pontos inconciliáveis por um lado e por outro procuram corrigir ou evitar problemas gerados pelas teorias igualitárias puras. A teoria da justiça nussbauniana, desta forma, situa-se em posição mista, por um lado baseada em Rawls e por outro trazendo elementos novos não presentes no liberalismo clássico e suas teorias decorrentes.

Na medida em que as teorias humanistas não igualitárias modificam o foco de sua abordagem da igualdade para busca das necessidades humanas para uma vida decente elas eliminam discussões sobre culpa ou obrigatoriedade de definições de conceitos e abrangência sobre o que seriam acidentes, bens básicos, responsabilidade pessoal, má sorte, dentre outras. O que não significa que os motivos pelos quais as desigualdades existam não importem, no entanto, a primazia está no direito a condições dignas de vida e não se há culpa ou responsabilidade na precariedade, seja em situação de emergência, contingências de nascimento ou escassez. Esse “direito ao desenvolvimento” para uma vida digna foi tipificado em Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas em 1986 sob uma *Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento*¹³².

O humanismo não-igualitário nussbauniano se utiliza de documentos jurídicos já estabelecidos em organismos internacionais, por exemplo, para ampliar seu escopo de significação trazendo materialidade e legitimidade à questões de justiça antes restritos ao âmbito acadêmico teórico. O humanismo não igualitário tem como foco o que as pessoas realmente precisam para levar uma vida decente, com a abandono da questão da “culpa” de que as pessoas só teriam direito a serem ajudadas se não forem elas mesmas responsáveis por suas situações de precariedade, emergência ou escassez. Neste caso, o que importa é o direito à uma vida digna, porque isso importa tanto individualmente, como para toda a sociedade. E, este

¹³² Resolução A/41/128 da Assembleia Geral a respeito do direito ao desenvolvimento de 04 de dezembro de 1986 (Declaration on the Right to Development), que estabelece o direito de todos os indivíduos e povos a participarem, contribuírem e desfrutarem do desenvolvimento econômico, social, cultural e político. Este direito é considerado inalienável e fundamental para a realização de todos os outros direitos humanos e liberdades fundamentais. Disponível em: UNITED NATIONS. **Declaration on the Right to Development**. Geneva: UN, 1986.

direito deve ser garantido independentemente de como a “má sorte” ocorreu. Por certo, há críticas aqui em relação à questão da responsabilidade pessoal que é ignorada.

De qualquer forma, o humanismo não igualitário reivindica certa medida de igualdade. Primeiro, no sentido de que todas as suas teorias partem do princípio de igual dignidade de toda pessoa. E, segundo que, seja no intuito da mitigação da pobreza ou do sofrimento, há a aplicação de padrões comparativos e neste sentido também aqui a igualdade desempenha um papel quando teorias como a de Nussbaum ou Sen visam que as pessoas vivam em condições nas quais possam desenvolver suas habilidades da melhor forma possível. Assim, a reivindicação da igualdade pode ser vista como implícita inclusive nestas teorias.

O que está definitivamente posto nas atuais teorias da justiça é a busca de certo equilíbrio compreendido entre liberdade e igualdade com gradações moralmente aceitáveis em democracias liberais de busca de maior igualdade justificadas na dignidade, nas potencialidades, na busca legítima pela vida boa e felicidade e evitação do sofrimento e até morte prematura. Razões suficientes para análise mais acurada de duas fortes teorias amplamente discutidas e formadoras de políticas públicas em estados sociais, legitimadoras de legislações internas das nações e protagonistas para o avanço da justiça global em fóruns internacionais mesmo frente à *Realpolitik* e ao império da força que majoritariamente se impõe desde a formação dos estados nações.

Finaliza-se, portanto, este capítulo como proposta de uma leitura comparativa das diferentes concepções de justiça ao longo da história da civilização. E, assim, munidos desse conhecimento prévio passa-se à análise especificamente de duas teorias importantes da contemporaneidade que trazem no seu âmago, respectivamente, Aristóteles e Platão. Ou seja, os antigos ainda estão por aqui e nos formam e conformam, pois o estudo da justiça não é uma troca de modelos com proposições superáveis como na ciência, mas além, uma somatória inclusiva e excludente de entendimentos de acordo com cada sociedade e contingente e utópica em simultâneo. Tanto Rawls como Nussbaum incorporaram todos esses conceitos da história da justiça na elaboração de suas teorias, seja de forma integral, reformulando-os ou rechaçando-os de forma justificada.

3 JUSTIÇA EM NUSSBAUM

A teoria das capacidades de Martha Nussbaum é baseada em Aristóteles na tentativa de desenvolver para a contemporaneidade uma concepção de justiça intimamente ligada à questão do que significa viver uma vida boa. Além disso é apresentada como um modelo de medida do desenvolvimento humano alternativo ao IDH¹³³. Desta forma, considera questões materiais imprescindíveis para a realização finalista da felicidade a que almeja. No entanto, expõe a autora que não podemos medir o ser humano, a dignidade e a justiça de determinada sociedade por fatores exclusivamente econômicos. E, portanto, elabora uma teoria parcial da justiça com proposta de uma lista de *capabilities* básicas que devem ser priorizadas pelos governos e que garantam o desenvolvimento pleno de seus cidadãos.

As teorias de justiça social devem ser abstratas. Isto é, elas devem ter uma generalidade e um poder teórico que lhes permitam um alcance para além dos conflitos políticos do seu tempo, ainda que tenham neles suas origens. Até mesmo a justificação política requer tal abstração: pois não podemos justificar uma teoria política a não ser que possamos mostrar que ela pode ser estável ao longo do tempo, recebendo o apoio dos cidadãos por razões maiores do que simplesmente de autoproteção ou instrumentais. Além disso, não podemos mostrar que ela pode ser estável sem nos afastarmos dos eventos imediatos.

Por outro lado, as teorias de justiça social também devem ser sensíveis ao mundo e aos seus problemas mais urgentes, e devem estar abertas a mudanças em suas formulações, e até mesmo em suas estruturas, em resposta a um novo problema – ou a um velho – que estava sendo ignorado de propósito¹³⁴.

Em sua teoria encontra-se uma “concepção forte e vaga do bem”, uma teoria das necessidades humanas para uma vida plena, não apenas nivelada ao mínimo existencial, mas que forneça os bens necessários para uma vida diversificada e autônoma. Por focar em um estado de satisfação humana, há o rechaço do utilitarismo por considerá-lo deficiente em relação à agência/ação individual, daí a importância da existência das condições de desenvolvimentos necessárias à vida plena.

A ideia intuitiva básica de minha versão do enfoque das capacidades é que devemos começar com uma concepção da dignidade do ser humano e da vida que seja apropriada a essa dignidade – uma vida que tenha à sua disposição

¹³³ O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é uma medida resumida do progresso a longo prazo em três dimensões básicas do desenvolvimento humano: renda, educação e saúde. O objetivo da criação do IDH foi o de oferecer um contraponto a outro indicador muito utilizado, o Produto Interno Bruto (PIB) *per capita*, que considera apenas a dimensão econômica do desenvolvimento. Criado por Mahbub ul Haq com a colaboração do economista indiano Amartya Sen, ganhador do Prêmio Nobel de Economia de 1998, o IDH pretende ser uma medida geral e sintética que, apesar de ampliar a perspectiva sobre o desenvolvimento humano, não abrange nem esgota todos os aspectos de desenvolvimento. Disponível em: PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Desenvolvimento Humano e IDH**. Brasília, DF: PNDU, [2021].

¹³⁴ NUSSBAUM, ref. 38, p. 1.

“funcionamentos verdadeiramente humanos”, no sentido descrito por Marx em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844. Utilizo esta expressão marxista apenas para propósitos políticos, não como fonte de uma doutrina abrangente da vida humana; Marx, entretanto, não faz uma distinção desse tipo.) Marx fala do ser humano como um ser que “necessita de uma pluralidade rica de atividades vitais”, e o enfoque das capacidades também se aproveita dessa ideia, insistindo que as capacidades para as quais todos os cidadãos estão autorizados são muitas, e não uma, e são oportunidades para atividade, não simplesmente quantidades de recursos. Os recursos são inadequados como índice de bem estar, porque seres humanos têm necessidades variadas de recursos e também habilidades variadas de fazer funcionar tais recursos¹³⁵.

Sua teoria das *capabilities* surgiu nos anos 1980, justamente em quadra histórica de primeiros efeitos do desmonte dos estados de bem estar social idealizados, e em grande parte realizados, nos países ricos desde o pós segunda guerra mundial. Já nos primeiros escritos de Nussbaum, pesquisadora de filosofia antiga, em especial aristotélica, com textos bastante vinculados a uma particular interpretação de Aristóteles, ela apresenta “sob uma perspectiva aristotélica” sua espécie de defesa de um essencialismo aristotélico, em prol da redução das desigualdades.

O enfoque das capacidades não pretende fornecer uma explicação completa da justiça social. Não diz nada, por exemplo, sobre como a justiça trata desigualdades acima do nível mínimo. ... É uma explicação do mínimo de garantias sociais centrais e é compatível com diferentes visões sobre como lidar com questões de justiça e distribuição que surgiriam uma vez que todos os cidadãos estivessem acima do nível mínimo¹³⁶.

Se tomarmos como base algumas estatísticas já é suficiente para comprovar as disparidades abissais de oportunidade de vida (e consequente comprometimento do desenvolvimento das capacidades propostas por Nussbaum), que hoje se observam ao redor do globo. Cerca de 724 milhões de pessoas vivem com menos de 2,15 dólares por dia¹³⁷, valor considerado como pessoas sobrevivendo em pobreza extrema. Nestas condições, nenhuma sociedade pode sequer almejar a “prevalência da justiça” proposta pela filósofa. E, segundo esse estudo, será improvável que o mundo consiga erradicar a pobreza extrema até 2030. O presidente do Banco Mundial, David Malpass, ainda declarou:

¹³⁵ NUSSBAUM, ref. 38, p. 89-90.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹³⁷ Dados expressos no relatório do Banco Mundial: WORLD BANK. **Poverty and shared prosperity 2022: correcting course**. Washington, DC: World Bank, 2022.

O avanço rumo à redução da pobreza extrema foi praticamente interrompido pelo quase imperceptível crescimento econômico global. [...] Diante de nossa missão, nos preocupa o aumento na pobreza extrema e o declínio na prosperidade compartilhada resultantes da inflação, da depreciação de moedas e das crises mais amplas e sobrepostas que desafiam o desenvolvimento. Isso gera uma perspectiva sombria para bilhões de pessoas em todo o mundo. As políticas macroeconômicas devem ser ajustadas visando melhorar a alocação de capital global, promoção da estabilidade das moedas, redução da inflação, e retomada do crescimento da renda mediana. A alternativa é o *status quo* – desaceleração do crescimento global, taxas de juros mais altas, maior aversão ao risco e fragilidade em diversos países em desenvolvimento¹³⁸.

Em oposição à extrema pobreza tem-se a realidade da extrema riqueza, sendo que os 10% mais ricos detêm 76% da riqueza global, enquanto os 50% mais pobres têm apenas 2% desta riqueza produzida no planeta¹³⁹.

A fortuna dos mais ricos cresceu ainda mais em razão do evento pandêmico, assim como a pobreza global também aumentou. Se quiser se evidenciar ainda mais o grau de disparidade pode-se expor em um gráfico a diferença de renda e riqueza dos maiores bilionários na atualidade em relação ao cidadão comum e aos mais pobres.

¹³⁸ Parte de relatório citado e disponível em: WORLD BANK. **Global progress in reducing extreme poverty has stalled**. Washington, DC: World Bank, 2022.

¹³⁹ LUHBY, Tami. 10% mais ricos controlam 76% da riqueza global; 50% mais pobres ficam com 2%. **CNN Brasil**, São Paulo, 7 dez. 2021.

Gráfico 1 - Bilionários no Mundo



Fonte: Cruz (2024).

A concentração no Brasil é uma das mais extremas do mundo, pois cerca de 90% da população têm renda de até três salários mínimos. Em 2022, cerca de 60,1% da população vivia com até um salário mínimo *per capita* por mês. Esta parcela significativa retrata a realidade econômica da maioria dos brasileiros, enquanto 31,8% tiveram renda entre um e três salários mínimos *per capita* mensalmente, 8,1% receberam mais três mínimos mensais *per capita* todo mês. Apenas 0,6% tem renda superior a vinte salários mínimos e patrimônio de cerca de 5 milhões de reais, mas de longe não alcançando o patamar de multimilionários. O valor do salário mínimo atualmente é de R\$ 1.412,00; em dólar, se tomar-se a cotação a R\$ 5,00 é de \$282,40 dólares/mês, ou \$9,41/dia. O número de bilionários no Brasil é de 69 pessoas, 0,000032% da população brasileira¹⁴⁰. Esta não é uma questão individual e nada tem a ver com mérito de qualquer espécie, mas é uma questão política, de dinâmica social, que reitera e reconcentra renda e riqueza, na medida em que o poder econômico é instrumentalizado para consecução de poder político e manutenção desse sistema deletério.

¹⁴⁰ Fontes: MOTA, Camilla Veras. Calculadora de renda: 90% dos brasileiros ganham menos de R\$ 3.500; confira sua posição na lista. **BBC News Brasil**, São Paulo, 13 dez. 2021; LUZ, Barbara. Mais de 60% dos brasileiros vivem com até um salário mínimo. **Galo Vermelho**, Brasília, DF, 9 dez. 2023; CAVALLINI, Marta. Menos de 1% dos ocupados no país recebem mais de 20 salários mínimos; veja o perfil desses trabalhadores. **G1**, São Paulo, 3 dez.2022; BRASIL é o 7º país com mais bilionários; os números e curiosidades da lista. **UOL**, São Paulo, 2 abr. 2024.

Gráfico 2 - Bilionários no Brasil¹⁴¹

Fonte: Os 10 homens [...] (2024).

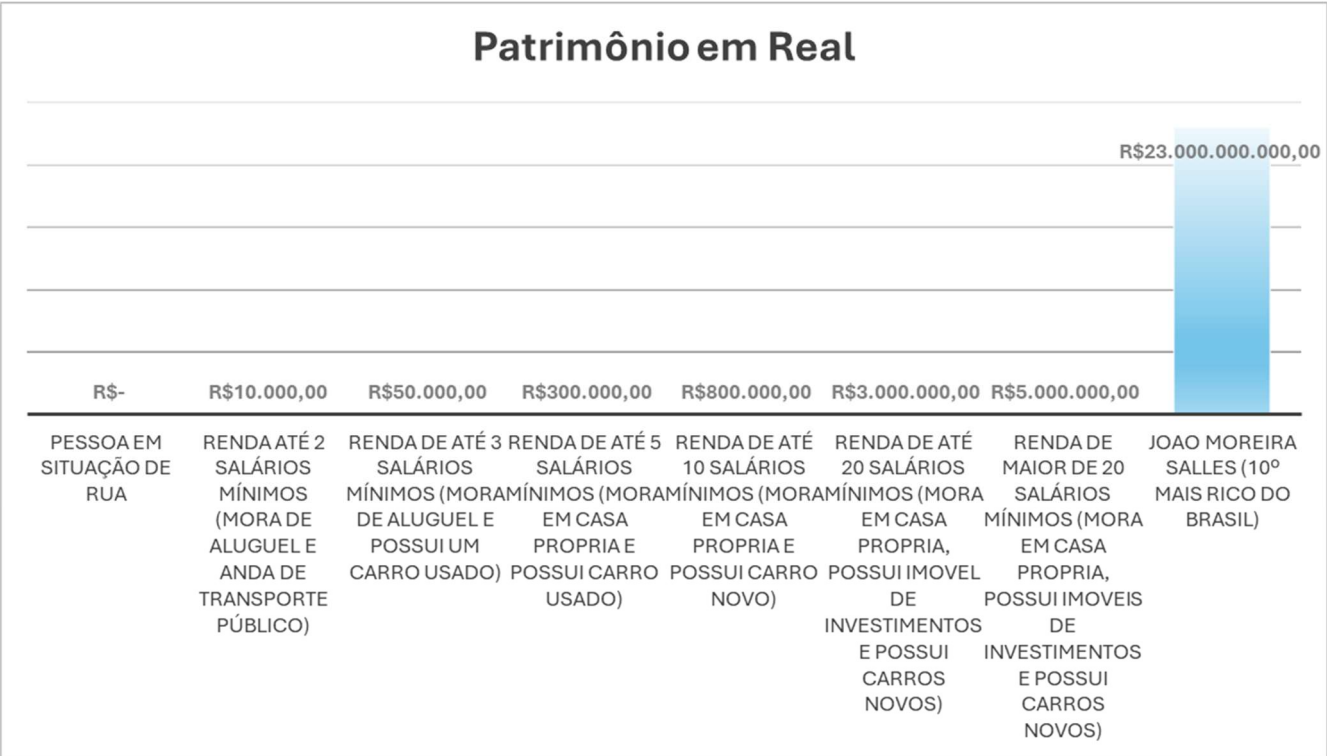
Ao fim e ao cabo, bilionários com seu poder econômico descomunal capturam estados nacionais inteiros e “compram” poder político absoluto corrompendo qualquer sistema democrático que desejem, seja com o direcionamento de eleições por financiamento, seja após, com sistemas de *lobbies* e financiamento de parlamentares para feitura de legislações que os beneficiem em detrimento de toda a população. Com este poder político absoluto transformam um sistema democrático legítimo (mesmo que com déficits democráticos) em simulacros de democracias que em verdade escondem uma espécie de neoabsolutismo¹⁴² não esclarecido combinado com nascente tecnofeudalismo¹⁴³.

¹⁴¹ Elaboração minha com uso de dados oficiais divulgados em reportagem citada.

¹⁴² Na medida em que há centralidade na figura do líder e reacionário ao liberalismo e nacionalismos, contudo, com diferenças históricas do conceito original de neoabsolutismo surgido no século XIX, em especial na Áustria, após as Revoluções de 1848.

¹⁴³ Conceito elaborado pelo economista grego Yanis Varoufakis, para descrever a atuação de grandes empresas de tecnologia como senhores feudais contemporâneos, na medida em que controlam a infraestrutura digital, a nova “terra”, a nuvem e os dados digitais.

Gráfico 3 - População em geral no Brasil



Fonte: Baseado em: IBGE (2015).

É diante dessa realidade de disparidade econômica interna dos países¹⁴⁴ e entre as nações que Nussbaum pretende desde o início de seus escritos definir quais seriam os aspectos centrais da vida humana para que, após, se pudesse definir quais seriam as realizações elementares para que uma pessoa possa se desenvolver em consonância com sua teoria das capacidades e de forma eminentemente humana. Assim afirma Nussbaum:

No que diz respeito às nações pobres, vigora uma sensação segundo a qual a hierarquia de riqueza e poder que hoje existe entre as nações é tão artificial quanto as hierarquias de nascimento e riqueza que a tradição do contrato foi projetada para destruir. Assim sendo, a tradição contratualista possui uma intuição importante de acordo com a qual é altamente relevante pensar criticamente a respeito das desigualdades globais. E ainda, a crítica adequada à hierarquia entre as nações requer um esforço radical para repensar os limites nacionais e os acordos econômicos básicos, o que não pode ser feito se apenas colocarmos a doutrina do contrato aplicada uma segunda vez entre nações já constituídas, imaginadas como pessoas virtuais que são proximamente iguais, e que estabelecem um contrato a fim de alcançar o acordo mais cooperativo existente entre elas¹⁴⁵.

¹⁴⁴ IBGE. **PNAD** - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2015.

¹⁴⁵ NUSSBAUM., ref. 38, p. 40.

Nussbaum desvela a situação de desigualdade material que afeta as relações entre Estados para reflexão de outros tipos de acordos necessários, caso haja desejo genuíno de alcance de certa justiça. Há em sua teoria, portanto, a denúncia de que a chamada “igualdade aproximada em capacidades e poderes”¹⁴⁶ em verdade não existe e por consequência a cooperação para alcance de objetivos comuns entre nações com vantagem mútua (todas resultantes justificadoras da manutenção do contratualismo) de fato não ocorre.

Em *Violência e a história da desigualdade*, Walter Scheidel, historiador austríaco, traz comparativo de quantos bilionários são necessários para igualar o patrimônio líquido de metade da população mundial:

Em 2015, as 62 pessoas mais ricas do planeta eram donas de um patrimônio líquido privado igual ao da metade mais pobre da humanidade – mais de 3,5 bilhões de pessoas. Se decidissem fazer uma excursão juntas, elas caberiam confortavelmente num ônibus grande. No ano anterior, tinham sido necessários 85 bilionários para ultrapassar esse patamar, o que talvez exigisse um ônibus de dois andares, mais espaçoso [...].

Mas a desigualdade não é criada apenas pelos multibilionários. O 1% mais rico das famílias mundiais detém agora pouco mais da metade do patrimônio líquido privado global¹⁴⁷.

Nestas situações, qualquer medida de justiça apenas procedimental apenas conformam e justificam a manutenção de situações flagrantemente injustas, pois, para a filósofa, “o que importa para a justiça é a qualidade de vida das pessoas e, no final das contas, rejeitaremos qualquer procedimento, não importa o quão elegante seja”¹⁴⁸, como é o caso da justiça como equidade rawlsiana.

3.1. A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA

Nussbaum é famosa pelo fato de suas teorias se referirem à filosofia antiga e à Aristóteles. Assim, a sobrevivência da espécie humana, o respeito aos seres sencientes e a preservação do planeta só é possível se o bem-estar geral e a justiça forem considerados. O conceito aristotélico pretende servir a esse propósito, pois lida com os pressupostos opressivos que formam a base para conversas além das fronteiras políticas. E porque quer que as pessoas realizem determinadas atividades através da disponibilidade de determinados recursos.

¹⁴⁶ NUSSBAUM., ref. 38, p. 80.

¹⁴⁷ SCHEIDEL, Walter. **Violência e a história da desigualdade**: da idade da pedra ao século XXI. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 13.

¹⁴⁸ NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 100.

Nussbaum, no entanto, se distancia de Aristóteles no mínimo em cinco aspectos: primeiro, Aristóteles tem por base a comunidade política da *polis* especificamente e não deixou indícios que pretendia aplicação além do mundo grego, enquanto Nussbaum pretende que sua teoria alcance abrangência global. Segundo, Aristóteles e Platão entendiam a diversidade de potencialidades, a diversidade entre as pessoas como tão díspares que haveria papéis funcionais a serem executados por determinadas “classes” de pessoas justificados por esta diferença conforme esclarecido em capítulo anterior. Tal afirmação jamais foi defendida por Nussbaum. Terceiro, referindo-se à construção da comunidade, em Aristóteles há um elemento de *polis* como natural, constituído de propósitos e características por natureza. Esse elemento é inexistente na filosofia nussbauniana. Em quarto lugar, é sabida a exclusão das mulheres da esfera de decisões políticas na política aristotélica, o que, por óbvio, Nussbaum jamais endossaria. Por fim, a legitimação aristotélica da escravidão não tem qualquer recepção na teoria das capacidades de Nussbaum.

Esse contorno epistemológico do neoaristotelismo nussbauniano é fundamental para o entendimento da sua filosofia, que extrapola sua teoria específica em filosofia política. De acordo com essa concepção, a tarefa de um Estado só pode ser compreendida se se basear numa teoria do bem, uma vez que sem o reconhecimento da necessidade de busca da boa vida humana não há boa constituição. Também estipula que a tarefa do Estado é concebida para ser “ampla, bem como profunda”, o que explicita sua defesa de alta intervenção estatal para a consecução do desenvolvimento das potencialidades humanas. Amplitude significa que uma vida boa é o desejo de todos os membros da sociedade e, portanto, todos os membros têm o direito de levar uma vida boa. A profundidade afirma que a totalidade das habilidades e atividades constituem uma vida boa, e não apenas os recursos fornecidos pelo Estado.

Contudo, de acordo com Nussbaum, uma vida boa precisa primeiro de uma definição do que pode realmente ser descrito como bom e do que é relevante para uma vida humana boa. Isso também serve ao governo para mostrar às pessoas quais recursos precisam ser distribuídos e como. Para fazer isso, Nussbaum faz uso da concepção forte e vaga do bem. Tal é necessário para dar prioridade ao próprio bem. Em contraste com a teoria fraca do bem apresentada por Rawls, ela inclui a totalidade dos objetivos humanos em todas as vidas humanas. Nussbaum usa o termo “vago” porque a teoria forma o esboço de uma vida que pode ser descrita como boa:

O enfoque das capacidades não pretende fornecer uma explicação completa da justiça social. Não diz nada, por exemplo, sobre como a justiça trata desigualdades acima do nível mínimo [nesse sentido, não responde a todas as questões respondidas pela teoria de Rawls]. É uma explicação do mínimo de

garantias sociais centrais e é compatível com diferentes visões sobre como lidar com questões de justiça e distribuição que surgiriam uma vez que todos os cidadãos estivessem acima do nível mínimo.

A lista é, ela mesma, aberta e tem sofrido modificações ao longo do tempo; não há dúvida que sofrerá mais modificações à luz da crítica¹⁴⁹.

3.2. UMA TEORIA FORTE E VAGA DO BEM E A ABORDAGEM DAS CAPACIDADES

Como já indicado, a teoria do bem é usada para determinar o que deve ser dado às pessoas como bom. O ponto de partida aqui é uma concepção do ser humano. Isso é importante para que as pessoas possam reconhecer-se a si mesmas e aos outros como tais e assim afirmar uma ideia partilhada do bem para todos.

Nussbaum divide sua “concepção vaga e forte do bem” em dois níveis, sendo que o primeiro nível corresponde às condições constitutivas do ser humano, como o próprio corpo humano e sua mortalidade, a experiência de prazer e dor, razão prática e a conexão com outros humanos, animais e natureza. Essa é base de sua descrição de habilidades humanas que o estado deveria garantir. Contudo, sua concepção de bem não se confunde com conceitos comunitários, não são ideias particulares de bem acordadas em consenso, mas sim baseadas na condição material corpórea humana e a garantia de que existam condições favoráveis à vida plena em direção à prevalência da justiça.

As condições constitutivas dos humanos que segundo Nussbaum devem ser consideradas incluem o seguinte¹⁵⁰:

1. A mortalidade, que molda todos os níveis da vida humana e cuja aversão é partilhada por todas as pessoas, por assim dizer;
2. O corpo humano, que é comum a todas as pessoas e determina as suas possibilidades;
3. A capacidade de sentir prazer e dor. Existem diferenças culturais, mas estas competências são consideradas naturais e, portanto, não podem ser aprendidas;
4. As capacidades cognitivas, que são consideradas capacidades valiosas e levantam a questão de até que ponto uma pessoa deve ser deficiente ou limitada na sua vida para que já não possa ser definida como ser humano;
5. O desenvolvimento na primeira infância é igual para todas as pessoas porque no início da vida, independentemente da cultura de origem, estão sempre dependentes de outras pessoas;

¹⁴⁹ NUSSBAUM, ref. 38, p. 91.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 91-93.

6. No referente à razão prática, Nussbaum acusa as pessoas de planejarem suas vidas e tentarem respondê-las com base na questão do que é bom;

7. A ligação com outras pessoas é importante porque uma vida humana sem ligação com outras pessoas, não podem ser descritas como digna de ser vivida. Seguindo Aristóteles, Nussbaum opta por dois tipos de laços: laços familiares próximos e laços sociais e políticos;

8. A ligação com outras espécies e com a natureza. Os humanos vivem naturalmente juntos com outras criaturas não humanas e partilham um sentimento inerente de respeito por elas e pela natureza em geral;

9. O humor e a brincadeira têm formas diferentes, mas ambos estão entre os primeiros momentos da experiência mútua das pessoas;

10. A separação significa que cada pessoa é só para si, pois só vivencia as suas próprias experiências psicológicas e físicas e não as dos outros; e

10a. A forte separação reforça a experiência das pessoas para que percebam que estão sozinhas para o resto da vida.

Essa lista é conhecida como lista das capacidades. Contém limites e capacidades que, por meio da sua natureza avaliativa, formam a concepção fundamental do bem.

O segundo nível são as capacidades básicas das pessoas, que são de fundamental importância e inclui:

1. A capacidade de viver uma vida humana plena até ao fim;
2. A capacidade de gozar de boa saúde;
3. A capacidade de evitar dores desnecessárias e ter experiências alegres;
4. A capacidade de usar os cinco sentidos;
5. A capacidade de ter apegos a coisas e pessoas externas a nós;
6. Capacidade de imaginar o que é bom e de pensar criticamente sobre os próprios planos de vida;
7. A capacidade de viver para e em relação aos outros;
8. A capacidade de viver em ligação com os animais, as plantas e toda a natureza;
9. A capacidade de rir, brincar e desfrutar de atividades recreativas;
10. A capacidade de viver sua própria vida e não a de outra pessoa;
- 10a. A capacidade de viver a própria vida no seu próprio ambiente e no seu próprio contexto¹⁵¹.

¹⁵¹ NUSSBAUM, ref. 38., p. 94-98.

Percebe-se, portanto, que Nussbaum não considera humano nada que não se enquadre nesses dois níveis básicos ou pelo menos duvida que seres vivos sem essas habilidades possam realmente ser seres humanos. Assim, a ideia da teoria vaga forte, baseada nas duas listas, é que contamos a nós mesmos histórias sobre a forma ou estrutura geral da vida humana. Assim, distancia-se dos mitos até agora frequentemente contados que não definiram a vida humana como tal, esclarecendo sua validade nas seguintes premissas:

Primeiro, considero a lista aberta e sujeita a contínua revisão e reconsideração, do mesmo modo que qualquer explicação da sociedade, de seus direitos mais fundamentais, também está sempre sujeita a complementação (ou a eliminação).

Segundo, também insisto que os itens na lista devam ser especificados de um modo um tanto abstrato e geral, precisamente a fim de que deixem espaço para as atividades de especificação e de deliberação dos cidadãos seus parlamentares e seus tribunais¹⁵².

A elaboração de sua teoria teve início com *Women and Human development: the capabilities approach* (WHD) e em seguida com *Fronteiras da justiça* (FJ) e na sua obra mais recente *Creating capabilities: the human development approach* (CC). Com essas três obras ela completa sua proposta dentro de uma política liberal de fazer das capacidades básicas espécies de objetivos políticos específicos. Contudo, não é possível tratar da teoria das capacidades sem que haja o entendimento prévio da obra de Amartya Sen¹⁵³ e a correlação das teorias das capacidades desenvolvidas por ambos.

Aspectos em comum das abordagens de Sen e Nussbaum em suas teorias são:

- a) a definição dos *functionings* e das *capabilities* e sua relevância como base informacional para avaliações de bem-estar, do desenvolvimento humano ou mesmo da justiça social;
- b) enfoque nos fins, não nos meios;
- c) a escolha entre os *functionings* e *capabilities* como foco de análise; e
- d) a seleção das *capabilities* relevantes.

A questão filosófica de necessidade de equilíbrio justificado entre liberdade e igualdade agora se expande, pois, tendo em conta os clássicos existentes que trataram a questão da justiça, tanto Sen como Nussbaum almejam contribuir agora para a justiça global com a elaboração de teorias da justiça mais adequadas a nossa época e ao porvir. Teoria essa que atenda às necessidades mínimas de dignidade humana, que sejam não só exequíveis, mas capazes de

¹⁵² NUSSBAUM, ref. 38., p. 94-95.

¹⁵³ SEN, ref. 37.

mobilizar a comunidade internacional para sua importância. Essa discussão sobre uma justiça humanista não igualitária vai gerar também na esfera do Direito Internacional dos Direitos Humanos, na medida em que apresenta mecanismos de implementação e razões de efetividade práticas. Nussbaum é, em certa medida, uma das autoras que mais se aproxima das questões de justiça relevantes para a realidade de grande parte dos “países do sul global” na atualidade, no enfrentamento dos desafios de redistribuição e reconhecimento e das grandes questões da política no século XXI.

A teoria apresentada pela filósofa classifica-se como “parcial” e próxima a uma teoria “ideal” por vislumbrar estrutura de justiça política, mas não pressupor a perfeição dessas estruturas. Os requisitos destas estruturas devem ser universalmente aceitos por todos os indivíduos livres e iguais. A finalidade desta teoria ideal das “*capabilities*”¹⁵⁴ é de fixar concepções parciais de justiça que podem ser fundamentadas pelas normas. Parece dar prevalência aos direitos sociais, econômicos e culturais¹⁵⁵ para assegurar a continuidade dos direitos civis e políticos¹⁵⁶ e, por consequência, dos próprios regimes democráticos se quisermos analisar sua teoria em comparação aos Pactos Globais de Direitos Humanos¹⁵⁷.

Em *Fronteiras da Justiça* (2013), Nussbaum tanto acolhe como apresenta um conjunto de críticas à teoria da justiça rawlsiana¹⁵⁸, em particular quanto a desigualdades moralmente inaceitáveis e que “qualquer teoria da justiça que proponha princípios políticos que definam os direitos humanos básicos deve ser capaz de confrontar essas desigualdades e os desafios que elas representam”¹⁵⁹. A autora expõe o grau de absurdidade dos pressupostos e crenças sob as quais o sistema global funciona. Os tipos patriarcais (patriarcalismo e respectivos), teológico (teocentrismo, bíblico, corânico e respectivos) e da direita (capitalismo e respectivos) que

¹⁵⁴ Amartya Sen elaborou teoria homônima que, no entanto, é uma teoria não ideal e que, ao contrário da teoria de Nussbaum, parte de discussões empíricas para a abstração (*bottom up*). Sen objetiva comparar sociedades distintas para influenciar políticas públicas. Elaborou *Uma ideia de justiça* como orientação teórica, mas descartou elaborações normativas substanciais. Não há em sua teoria abordagens “transcendentais”, por exemplo, com discussões a respeito de instituições justas.

¹⁵⁵ Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC): tratado multilateral adotado pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1966 e em vigor desde 3 de janeiro de 1976. Este pacto em nível onusiano prevê que seus membros devem promover de forma efetiva os direitos econômicos, sociais e culturais e inclui direitos trabalhistas, à saúde, assim como o direito à educação e a um padrão de vida adequado.

¹⁵⁶ Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (PIDCP): tratado multilateral aprovado pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1966 e em vigor desde 23 de março de 1976. Este pacto assegura que os Estados membros assegurarão as liberdades individuais e garantias procedimentais de acesso à justiça e participação política dos seus cidadãos. Sendo um dos três instrumentos que constituem a Carta Internacional dos Direitos Humanos. Os outros dois são a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais acima citado.

¹⁵⁷ Trecho já abordado em: HRUSCHKA-BAHDUR, Daniela. **Martha Nussbaum**: a filósofa do cuidado. Londrina: Ed. da Autora, 2023. *E-book*.

¹⁵⁸ RAWLS, ref. 5.

¹⁵⁹ NUSSBAUM, ref. 38, p. 278.

criaram um mundo fálico, machista, misógino, perverso, desumano, explorador, especulador, miserável e nazifascista. Pensar sobre isso e expor o quão ilógico e até mesmo ridículo podem ser esses pressupostos é o papel primordial da filosofia.

Assim, a filósofa não expõe apenas sugestões em listas de capacidades a serem desenvolvidas somadas a princípios globais, mas explica de forma justificada e pormenorizada como criar as capacidades listadas em obras subsequentes. Isso porque, para ela, o uso de teorias utilitárias clássicas não é suficiente para satisfazer demandas de justiça em um mundo globalizado. Assim, o argumento da “vantagem mútua” rawlsiano ou mesmo imperativos categóricos não abarcam demandas de redistribuição e reconhecimento no século 21. Não após o desmantelamento da “ordem” da Guerra Fria, a contestação da hegemonia estadunidense, o surgimento do *neoliberalismo*, e a nova relevância da globalização em uma realidade de multipolaridade de poderes. Na mesma linha argumentativa, também Nancy Fraser argumenta em favor do alargamento das concepções de justiça¹⁶⁰:

Assim, seguindo a transnacionalização da produção, finanças globalizadas em mercado e regimes de investimentos neoliberais, as reivindicações por redistribuição frequentemente invadem limites de gramáticas centradas no estado e fóruns deliberativos. Da mesma forma, dadas as migrações transnacionais e o fluxo global da mídia, as reclamações por reconhecimento de pessoas outrora distantes, assumem uma nova proximidade, desestabilizando horizontes de valores culturais previamente desprezados. Finalmente, numa era de contestação da hegemonia das superpotências, da governança global, e de políticas transnacionais, clamores por representação põem à prova cada vez mais o quadro anterior do estado territorial moderno. (Fraser *apud* Hruschka-Bahdur).

Diante disso, dada a necessidade de alargamento teórico para efetivação dessas demandas, num mundo cada vez mais plural e interconectado, Nussbaum argumenta que “não é verdade que cooperar com os outros em termos justos seja vantajoso para todos”¹⁶¹. Daí a primordialidade de garantia de direitos básicos que assegurem oportunidades básicas a todos os seres humanos, mesmo que isso signifique sacrifícios econômicos de países e indivíduos mais ricos. Ou seja, mesmo contra a lógica do capital para que paradoxalmente se protejam democracias liberais pela aplicação de valores ideologicamente socialistas. Argumenta ainda a filósofa que mesmo a “versão moralizada kantiana” da teoria do contrato social clássico “não é

¹⁶⁰ A partir deste parágrafo até a parte final do tópico 2.2 deste capítulo há publicação anterior e é parte de publicação em livro eletrônico: Martha Nussbaum, a filósofa do cuidado, disponível em formato Kindle. HRUSCHKA-BAHDUR, ref. 153, p. 742.

¹⁶¹ NUSSBAUM, ref. 38, p. 337.

suficiente para estabelecer uma forma inclusiva de cooperação social que trate todos os seres humanos com igual respeito”¹⁶².

Claro está que não é produtivo criticar uma tradição, especialmente uma que é fértil e muito bem estabelecida, sem oferecer uma alternativa. O segundo propósito, construtivo, do meu projeto é argumentar que há uma abordagem das questões básicas de justiça que pode nos levar mais além do que as doutrinas do contrato social, particularmente nas três áreas em discussão. Porque essa abordagem alternativa compartilha algumas ideias intuitivas com a versão rawlsiana do contratualismo e porque os princípios que gera possuem uma semelhança bem íntima com os princípios de justiça, podemos vê-la como uma extensão ou um complemento da teoria de Rawls, mas tendo esses novos problemas em foco¹⁶³.

Ainda a respeito dos argumentos apresentados por Fraser em *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*, trata também dos desafios da justiça tradicional na esfera da linguagem: a respeito do quem, diante das disputas de linguagem, de tipos de linguagem, heteroglossias. Reflexões que, somadas às de Nussbaum, explicitam a divisão da sociedade por extratos morais e não sociais, a luta de classes fora eliminada pelo neoliberalismo do vocabulário filosófico. Mesmo autores com formação marxista abandonaram a análise das desigualdades com o uso de termos como “proletários”, “burguesia” e “meios de produção”. Fraser alega que essa diversidade de linguagem é produzida por forças sociais em disputa, como entre cosmopolitas, nacionalistas, comunitaristas, patriotas, entre outros. Uma diferenciação que Nussbaum também utiliza.

A relevância dessa análise é não somente pela observação do atual cenário de reavivamento de movimentos nacionalistas contrários à globalização, mas porque os efeitos de quaisquer desequilíbrios, sejam de ordem econômica, humanitária, ambiental, sanitária ou quaisquer outras, se fazem sentir em velocidade maior do que os Estados nacionais estariam preparados para mitigá-los ou reagir de forma satisfatória com os instrumentos jurídicos desenvolvidos no século passado elaborados em resposta às questões prementes à época, quais sejam, duas Grandes Guerras e pós Segunda Guerra com um mundo dividido geopoliticamente de forma totalmente diversa da atual multipolaridade de poderes e influências.

Diante dessas inquietações oriundas da realidade fática da contemporaneidade, analisam-se os argumentos da teoria cosmopolita de Nussbaum considerando filósofos diversos que complementam sua análise, além de sua proposta de implementação, baseada numa educação ético-moral que considera os Estados nacionais e, portanto, não advoga um Estado

¹⁶² NUSSBAUM, ref. 38, p. 337.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 83.

mundial, mas que exige a revisão do rol de destinatários dignos de serem detentores de direitos efetivos. Direitos sociais, econômicos e culturais não comportam o *status* de “programáticos” para a autora, mas devem ser levados a sério, parafraseando Dworkin¹⁶⁴, por parte dos Estados nacionais e comunidade internacional em colaboração permanente.

3.3 PRIORIDADE DOS DIREITOS

Na medida em que Nussbaum favorece o “enfoque do desenvolvimento humano” e que para ela esse enfoque é compatível com sua teoria das capacidades, e também com as demais teorias contratualistas, para que uma teoria de justiça global seja adequada é necessária a reflexão sobre “o que” seres humanos precisam para uma vida boa aos moldes aristotélicos.

Minha tese principal será a de que não podemos chegar a uma teoria adequada da justiça global encarando a cooperação internacional como um contrato para vantagem mútua entre partes que se encontram em situação semelhante entre si no estado de natureza. Podemos produzir tal teoria somente se refletirmos sobre o que todos os seres humanos precisam para ter uma vida humana rica¹⁶⁵.

Desta forma, para que haja certa definição do “o que”, a filósofa inicia com um conjunto de direitos básicos - estendidos ou ampliados, se compararmos com os direitos humanos que temos hoje - e com a diferença de que ela apresenta mecanismos de implementação das suas propostas inicialmente em “Fronteiras da Justiça” detalhando suas propostas em outras obras, dentre elas: Criar capacidades, Sem fins lucrativos e Cosmopolitismo

Na obra Fronteiras da Justiça, Nussbaum inicia o Capítulo 5 já com uma citação de Hugo Grotius, o que já nos direciona em relação à linha argumentativa a ser defendida.

Mas entre os traços característicos do ser humano está um desejo irrefreável por companhia, isto é, por uma vida em comum, não qualquer tipo de vida, mas uma vida pacífica e organizada de acordo com a medida de sua inteligência, junto a seus congêneres [...] Proclamada como uma verdade universal, a afirmação de que todo o animal é impelido pela natureza a procurar somente o seu próprio bem não pode ser aceita¹⁶⁶.

Essa inteligência, segundo Nussbaum, é inteligência moral que abarca a dignidade do ser humano ético, a sociabilidade humana e os múltiplos fatos da necessidade humana como indicativos da importância da vida em comum para a consecução de uma vida boa. Cita ainda Cícero, que desenvolveu uma concepção política aristotélica mais rica e inclusiva de

¹⁶⁴ DWORKIN, Ronald. **Justiça para ouriços**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coimbra: Almedina, 2012.

¹⁶⁵ NUSSBAUM, ref. 38, p. 280.

¹⁶⁶ GROTIUS *apud* NUSSBAUM, ref. 38, p. 337.

cooperação humana do que a doutrina do contrato social clássico. Cícero e os estóicos romanos atestam que o ser humano é capaz de raciocínio ético, e também quer, e precisa, viver com outros. Esta seria a ideia combinada na teoria grotiana citada.

Assim, a primazia de direitos e não de deveres é justificada pela impossibilidade de “dizer a quem devemos algo sem pensar sobre as necessidades dessa pessoa” e que até mesmo o procedimentalismo kantiano de Rawls parte das circunstâncias de justiça, que incluem as necessidades dos seres humanos por bens de vida básicos, e a sua explicação da redistribuição justa baseia-se enormemente na concepção dos “bens primários”. Assim, nenhum enfoque moralmente aceitável seria um enfoque baseado em deveres *prima facie*. “Deveres não poderiam ser gerados em um *Vacuum*: a ideia de necessidades e de direitos baseados em necessidades sempre aparece para nos informar por que o dever é um dever e por que ele é importante”¹⁶⁷.

O segundo argumento de Nussbaum por uma primazia dos direitos é que “o dever de não usar as pessoas como um meio não pode ser separado plausivelmente do escrutínio crítico da economia global e de seu funcionamento, e por consequência, do exame acerca de uma possível redistribuição global e de outros direitos sociais e econômicos associados.” E que “a ideia de tratar os seres humanos como fim tem ocupado lugar destacado na reflexão crítica sobre as condições de trabalho pelo menos desde Marx, ou antes, até”¹⁶⁸.

O que ocorreu foi uma intensificação dessa exploração humana pela atual globalização do capitalismo e da cultura da realização do lucro. “É claro que muitas pessoas estão sendo usadas como meio, apesar de não estar de todo claro quem tem o dever de evitar isso”¹⁶⁹. Este conceito é próprio à tradição dos direitos, que esclarece por meio das normas o que significa respeitar a dignidade humana. Então, no que diz respeito à precisão, a primazia dos direitos é para a filósofa muito mais clara e definitiva acerca do que todos os cidadãos do mundo deveriam ter do que conceitos abstratos de deveres:

Minha abordagem faz isso de um modo aristotélico-marxista, pensando sobre os pré-requisitos para uma vida plenamente humana ao invés de sub-humana, uma vida de acordo com a dignidade do ser humano. Incluímos aqui a ideia de sociabilidade e, além disso, a ideia do ser humano como um ser com “rica necessidade humana” na frase de Marx. Insistimos que necessidade e capacidade, racionalidade e animalidade são completamente entrelaçadas, e que a dignidade do ser humano é a necessidade de um ser materialmente necessitado¹⁷⁰.

¹⁶⁷ NUSSBAUM, ref. 38, p. 341.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 342.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 342.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 343.

Direitos básicos com a exigência de serem “efetivados/implementados” e a necessidade da cultivo da cooperação social tanto em relação à solidariedade quanto em relação à vantagem mútua são, portanto, a estrutura de sua teoria, cujo o objetivo é o resgate de tradições adaptado às novas realidades e aspirações humanas, “é oferecer algo tanto novo quanto velho, ressuscitando as concepções mais valiosas de solidariedade humana transnacional que encontramos em Grotius e outros expoentes da tradição da lei natural”¹⁷¹.

Se considerarmos que direitos básicos efetivados são mecanismos eficazes para mitigar a desigualdade extrema como ocorre no Brasil e é uma tendência do próprio sistema econômico sua majoração, pode-se entender que Nussbaum tem respostas que correspondem à realidade factual e não só a respeito das origens das desigualdade – da questão sistêmica e institucional da manutenção da desigualdade, em sociedades nas quais as pessoas que sofrem as consequências de sua “má-sorte” e pouco pode fazer com suas próprias forças, a proposta da autora de medidas a serem implementadas na forma de direitos para o desenvolvimento das capacidades se comprovam não só um caminho para a vida plena, mas efetivas para mudanças na qualidade de vida e, principalmente, de consecução de dignidade.

A principal capacidade a ser desenvolvida, segundo a autora é a da “razão prática”. Com ela seriam preservados preceitos básicos tanto do liberalismo, a autonomia de decisão individual, quanto questões sociais relevantes mediante reflexão e entendimento da necessidade da vida em comunidade. Sendo razão prática a capacidade de formar uma concepção de bem para si mesmo e de refletir criticamente sobre o planejamento da própria vida, assim pormenorizado pela filósofa:

1. Capacidade de raciocinar adequadamente a respeito de temas políticos que afetem a nação, de examinar, refletir, argumentar e debater, não se submetendo nem à tradição, nem à autoridade.
2. Capacidade de reconhecer seus concidadãos como pessoas com direitos iguais, mesmo que sejam diferentes quanto à raça, religião, gênero e orientação sexual: olhá-los com respeito, como fins, não apenas como ferramentas a serem manipuladas em proveito próprio.
3. Capacidade de se preocupar com a vida dos outros, de compreender o que as diferentes políticas significam para as oportunidades e experiências dos diferentes tipos de concidadãos e para as pessoas que não pertencem a seu próprio país¹⁷².

¹⁷¹ NUSSBAUM, ref. 38, p. 281.

¹⁷² NUSSBAUM, *Ibid.*, p. 33-34; NUSSBAUM, Martha C. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015. p. 26.

Para tanto, Nussbaum descreve o caminho para realização desta capacidade tanto na obra *Criar capacidades* como também na obra *Sem fins lucrativos* de forma detalhada de como desenvolver essas habilidades nas pessoas demandando as instituições de estado para a consecução destes objetivos, de ênfase no desenvolvimento do pensamento crítico com a necessidade de ensino:

- a) das artes, jogos, história e geografia mundiais, história do trabalho com ênfase aos estudos de história econômica, relações internacionais (e esta com especial atenção aos pactos assimétricos que definiram relações entre as nações, à exemplo das relações coloniais / implantação de corporações multinacionais, investimentos externos no mercado financeiro);
- b) de disciplinas articuladas de direito, cultura e política;
- c) de disciplinas sobre religiões para aquisição da prática da tolerância.

Somando-se ao papel das escolas, na medida em que são as principais formadoras e responsáveis pelo desenvolvimento mental das crianças ao lado das famílias, sendo inclusive capazes de sabotar ou reforçar instruções familiares, seja de maneira positiva ou negativa. Dentro desta realidade, Nussbaum propõe o que as escolas podem e devem fazer para a formação de cidadãos críticos e capazes, reconhecendo a enorme abrangência de suas propostas e, portanto, admitindo adaptações às necessidades e ou possibilidades locais.

Desenvolver a capacidade dos alunos de ver o mundo do ponto de vista dos outros, especialmente daqueles cujas sociedades tendem a retratar como inferiores e como “meros objetos”.

Ensinar posturas com relação à fragilidade e à impotência humanas que sugiram que a fragilidade não é algo vergonhoso e que precisar dos outros não significa ser fraco; ...

Desenvolver a capacidade de se preocupar genuinamente com os outros, tanto os que estão próximos como com os que estão distantes.

Combater a tendência de evitar os diversos tipos de minoria manifestando asco e considerando-os “inferiores” e “contaminantes”.

Ensinar coisas reais e verdadeiras a respeito de outros grupos...

Promover o sentimento de responsabilidade, tratando cada criança como um agente responsável.

Promover atividade de raciocínio crítico, a competência e a coragem que ele exige para manifestar uma opinião discordante¹⁷³.

Para tanto, medidas legais e educacionais devem somar-se à formação pedagógica para esse tipo de educação emancipatória para realização das capacidades. E, este é só um dos desdobramentos das capacidades centrais que são propostas pela filósofa. Não se tratando, assim, de mera “lista”, mas um estudo profundo e detalhado na busca de um modelo alternativo

¹⁷³ NUSSBAUM, ref. 168, p. 45-46.

tanto ao IDH, como muito superior ao índice Gini, com propostas de políticas públicas embasadas em reflexões filosóficas das mais complexas até chegar em seus 10 princípios para a estrutura global que vai embasar seu cosmopolitismo revisado.

3.4 COSMOPOLITISMO EM NUSSBAUM

O cosmopolitismo apresentado por Nussbaum resgata a tradição estoica com a ideia de cidadania global e obrigações morais mútuas entre seres humanos a despeito de fronteiras, nacionalidades e diferenças culturais. A filósofa dedica a esta questão a obra denominada, *A Tradição Cosmopolita: um ideal nobre, mas imperfeito*, na qual tece argumentos de reconhecimento da tradição, na mesma medida em que apresenta críticas de natureza prática e as dificuldades de implementação da tradição como historicamente elaborada.

Na busca de um reequilíbrio entre as nações ricas e pobres, Nussbaum já havia elaborado em *Fronteiras da Justiça* os 10 princípios para a estrutura global que são uma espécie de “critérios para acordos entre Estados e regramentos mínimos para empresas transnacionais justificando sua solução em dois níveis que abarcam a desigualdade de prestígio e a força internacional desses entes. Conjugando responsabilização interna (na esfera doméstica dos estados) e sua força na esfera externa (internacional) elaborados nos seguintes princípios de justiça global.

1. Sobredeterminação da responsabilidade: a esfera doméstica nunca escapa. A maioria das nações bem e honestamente governadas pode promover muitas ou mesmo a maioria das capacidades humanas, até um certo nível razoável.
2. A soberania nacional deve ser respeitada, dentro dos limites da promoção das capacidades humanas.
3. As nações prósperas têm a responsabilidade de fornecer uma parte substancial de seus PIB às nações mais pobres.
4. As empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões em que operam.
5. As principais estruturas da ordem econômica global devem ser planejadas de tal modo que sejam justas com os países pobres e em desenvolvimento.
6. Deveríamos cultivar uma esfera pública global tênue, descentralizada, mas ainda assim contundente.
7. Todas as instituições e (a maioria dos) indivíduos deveriam prestar atenção aos problemas dos desfavorecidos em cada nação e em cada região.
8. A assistência aos enfermos, idosos, crianças e deficientes deveria constituir um foco importante de atenção da comunidade mundial.
9. A família deve ser tratada como uma esfera preciosa, mas não “privada”.
10. Todas as instituições e indivíduos têm a responsabilidade de apoiar a educação como chave para a autonomia de pessoas atualmente desfavorecidas¹⁷⁴.

¹⁷⁴ NUSSBAUM, ref. 38, p. 388–397.

Esses princípios elucidam a intenção da filósofa de estabelecer parâmetros de reequilíbrio de desigualdades e poderes que igualmente alega serem inexistentes na teoria contratualista e, em contrapartida seriam supridos pela sua teoria das capacidades na busca por relações internacionais mais equilibradas e, por consequência, mais justas. Um exemplo é o que Nussbaum propugna no terceiro princípio, no qual ela busca reequilibrar diversos poderes e possibilidades entre as nações e para as pessoas que, por obvio são afetadas.

As nações prósperas do mundo têm responsabilidade de apoiar as capacidades de seus próprios cidadãos, como afirma o princípio 1. Mas elas também possuem outras responsabilidades.

[...]

o percentual de 2% do Produto Interno Bruto (PIB), apesar de arbitrária, é um bom sinal do que poderia começar a ser moralmente adequado.

[...]

O percentual preciso é discutível: o princípio geral, não¹⁷⁵.

Observe-se que este percentual sugerido pela autora para que haja o desenvolvimento das potencialidades humanas de forma mais igualitária tanto nas nações como entre as nações é flagrantemente inferior aos atuais percentuais dos PIBs dos países ricos destinados à insumos bélicos e à economia de guerra como um todo, pois, nos últimos anos, países da Otan aumentaram seu limite de gastos para 3,5% de seus PIBs, na Rússia os gastos militares representam nada menos de 7,1% de seu PIB, sendo o aumento de gastos desta natureza uma tendência global¹⁷⁶.

Já na obra *Cosmopolitismos revisitado*, Nussbaum expõe que a direção à perspectiva cosmopolita defendida não pressupõe a existência de um Estado mundial como forma jurídica, política e institucional. Conforme a autora, uma vasta tradição filosófica, desde Cícero, Grocio, Kant e Adam Smith, até chegar ao moderno direito internacional, utilizou valores estoicos para justificar atuações na política nacional e internacional.

A tradição nos legou profundas reflexões sobre a dignidade e a igualdade humanas, bem como sobre a conexão entre dignidade e uma política de tratamento dos seres humanos como fins em si mesmos. Embora o termo "cosmopolitismo", por si só, seja hoje vago demais para ser útil, designando inúmeras posições distintas, os textos filosóficos que examinei aqui delineiam uma tradição filosófica singular, com posições e argumentos distintos. Essa tradição nos legou a ideia geral de que, em nossas relações com os seres humanos, em qualquer lugar, não podemos explorá-los ou usá-los como meras ferramentas, e não devemos sequer permitir que sejam explorados ou violados, se estiver ao nosso alcance ajudá-los¹⁷⁷.

¹⁷⁵ NUSSBAUM, ref. 38, p. 389.

¹⁷⁶ OS GASTOS militares globais disparam. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 30 abr. 2025, reportagem de **Queralt Castillo Cerezueta**, publicada por El Salto, 30-04-2025

¹⁷⁷ NUSSBAUM, Martha C. *The cosmopolitan tradition*. A noble but flawed ideal. Harvard: Harvard University

Para essa tradição, portanto, pouco importa se há um “estado mundial” para que se possa atuar como cidadão do mundo, seria uma covarde maneira de se evitar o preço a pagar para ajudar outras pessoas, de modo que sempre se podem encontrar maneiras de ajudar, se nos pensarmos como membros dessa comunidade kantiana do “reino dos fins”. Pois, em um contrato social global a partir desses termos “dignidade e política de tratamento dos seres humanos como fins em si mesmos” perceberíamos que nosso próprio mundo apresenta oportunidades de praticar a cidadania mundial, concepção que nem os estoicos, nem Kant possuíam. Organizações de diversos tipos se mobilizariam para influenciar ações em assuntos que vão da economia à violência doméstica, e qualquer pessoa poderia apoiar ou unir-se a elas, uma vez que a revolução da informação multiplica as possibilidades de atuação dos cidadãos do mundo.

Assim, esta obra reconhece que o cosmopolitismo, com suas raízes na filosofia estoica, fora de certa maneira, acolhido pela comunidade das nações, há uma desvinculação das realidades práticas e matérias dos interesses nacionais, das contingências nacionais materiais fundamentais para sua realização. Como base de seus argumentos estão Cícero, Kant, Smith e Rawls sob a alegação de que a nobreza de seus ideais é insuficiente para abordar a amplitude das realidades materiais e políticas que moldam a vida humana.

A visão estoica sobre os bens externos tem estado presente, fornecendo uma motivação para alguns dos argumentos de Cícero e um consolo em relação a outros. Mas, na medida em que Cícero, ou seus descendentes modernos, se dispusessem a responder apelando para a doutrina estoica de que os bens externos são desnecessários para uma boa vida humana, devemos agora afirmar que essa doutrina é falsa.

[...]

Precisamos dizer isso? Existe algum perigo de que nossos seguidores modernos de Cícero se aproveitem de uma doutrina tão evidentemente falsa? Temo que sim, e veremos a má influência dessa doutrina sobre Adam Smith, apesar de suas muitas percepções valiosas sobre os danos da pobreza. E, igualmente importante, muitos americanos contemporâneos acreditam que a pobreza não afeta realmente a vontade e que, quando vemos a vontade afetada, isso deve ser resultado de fraqueza ou fracasso pessoal. Essa é a falsa dicotomia dos estóicos: ou irrelevante ou sob o controle da vontade. Assim, como bem sabemos, a pobreza é frequentemente tratada como uma falha moral, mesmo por pessoas que não tratariam dessa forma os danos causados a uma pessoa por estupro, tortura ou mesmo discriminação racial. No âmbito dos deveres da assistência material, o estoicismo persiste¹⁷⁸.

Press, 2019. p. 209, tradução nossa.

¹⁷⁸ NUSSBAUM, ref. 173, p. 51-52, tradução nossa.

A medida da insuficiência apresentada por Nussbaum são, portanto, as condições materiais e o fato de o estado ainda ser a unidade política fundamental não impede questionar até que ponto a sorte de nascer em um determinado país influencia oportunidades de vida, por exemplo. Essa expectativa pode oscilar desde 83,4 anos, na Suíça, até os 54,5 anos, na Nigéria. E no caso do Brasil, essa expectativa é de 75 anos¹⁷⁹. Portanto, o fato de não existir um Estado mundial não impede a conduta cosmopolita, que se pretende universal, para quem com ela se comprometa. Outro exemplo relevante no qual o cosmopolitismo importa são as migrações internacionais anuais – de 281 milhões registrados atualmente¹⁸⁰ – provenientes do sul global na sua maioria e em razão de conflitos bélicos ou migração econômica. Situação esta que aumenta a necessidade de dispor de regras que protejam os direitos dos migrantes e proporcionem normas acordadas a nível internacional para o fluxo de migrantes entre países de origem e de acolhimento considerando a dignidade ampliada por ela proposta.

Mesmo em épocas de paz, Cícero e Kant, por exemplo, destacam o dever de hospitalidade para com os estrangeiros, e Kant, especialmente, insiste na estrita denúncia de todos os projetos de conquista colonial, mas, para que esta situação seja ao menos minorada, há a necessidade de renúncia às guerras de agressão, imposição de limitações sobre a mentira em época de guerra, a absoluta proibição de guerras de extermínio e o tratamento humano aos prisioneiros e vencidos. Medidas estas claramente negligenciadas pela comunidade internacional.

Diante dessas situações concretas, a postura cosmopolita de Nussbaum nesta obra busca reafirmar a tradição também quanto aos escritos de Adam Smith, em especial à sua obra *A Riqueza das Nações*, na qual ele destaca as ineficiências dos monopólios, das restrições comerciais e das limitações à mobilidade laboral. Nussbaum reconhece a importância moral dos argumentos de Smith, especialmente a sua afirmação de que uma sociedade não pode ser próspera e feliz se a maioria dos seus membros for pobre e miserável. No entanto, o foco de Smith apenas na eficiência é insuficiente para realização de certa justiça como ela pretende e, portanto, deve ser complementado por uma consideração mais abrangente das capacidades humanas, que ela elabora em sua teoria das capacidades.

A obra de Smith, portanto, situa-se num momento crucial da tradição. Ela aplica as ideias da tradição sobre a dignidade humana de uma forma que reconhece, de maneira inovadora, os fundamentos materiais do

¹⁷⁹ Dados: NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **OMS**: expectativa de vida sobe 5 anos de 2000 a 2015 no mundo, mas desigualdades persistem. Brasília, DF: Nações Unidas Brasil, 2016.

¹⁸⁰ Dados: ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES BRASIL. **Relatório mundial sobre migração de 2024 revela as últimas tendências e desafios mundiais para a mobilidade humana**. Brasília, DF: OIM Brasil, 2024.

funcionamento humano. Smith argumenta que a maioria das diferenças marcantes entre os seres humanos são produto do hábito e da educação. Como essas influências afetam o desenvolvimento das capacidades humanas, Smith não pode aceitar a ideia estoica de que as diferenças econômicas e políticas são irrelevantes para o verdadeiro bem-estar. Em vez disso, devemos considerar de suma importância o fato de que um ser humano, frequentemente, recebe uma vida na qual suas capacidades humanas são "mutiladas e deformadas"¹⁸¹.

Assim, Nussbaum destaca questões práticas faltantes no cosmopolitismo tradicional e não apenas argumentações teóricas na medida em que ela reconhece os limites do direito internacional, as questões morais decorrentes da ajuda externa (entre nações) e elege os estados como realizadores por excelência dos direitos humanos. Admitindo que Smith pavimentou o caminho para sua teoria. “Em suma, argumentarei que a obra de Smith abre caminho para a minha "Abordagem das Capacidades", que apresentarei no capítulo final como a melhor alternativa contemporânea à tradição cosmopolita”¹⁸².

A esta altura da obra, a filósofa reapresenta sua lista de capacidades, explicitando a inseparabilidade dos direitos materiais e civis na busca da justiça. Nussbaum argumenta que os direitos à educação, à saúde e à integridade física são tão cruciais para a dignidade humana quanto os "deveres de justiça" mais tradicionalmente reconhecidos, como os direitos à liberdade de expressão, de consciência e de participação política. A Abordagem das Capacidades mescla deliberadamente esses direitos, desafiando a tradicional dicotomia entre "direitos civis e políticos" e "direitos econômicos e sociais", que no direito internacional são categorizados como "direitos de primeira e segunda geração". Nussbaum critica essa divisão, enfatizando que todos os direitos exigem recursos materiais para serem realizados e protegidos. Por exemplo, um sistema de liberdades e a execução de contratos necessitam de investimento financeiro, o que torna tênue a linha divisória entre direitos civis/políticos e direitos econômicos/sociais.

Por estas razões, Nussbaum argumenta que sua teoria não prescinde do Estado-nação para sua implementação. O Estado é o garante dos direitos, seja da propriedade privada, por meio do sistema cartorial, por exemplo, seja pela necessidade de adaptação de sua “lista” às circunstâncias históricas e materiais únicas de cada nação. Ambas, a esfera interna, como a externa como um espaço para as discussões morais no qual sua teoria tem proeminência, são importantes, mas com prevalência das nações pela possibilidade de defesa direta de seus cidadãos.

¹⁸¹ NUSSBAUM, ref. 173, p. 143, tradução nossa.

¹⁸² *Ibid.*, p. 144, tradução nossa.

O que Nussbaum defende é a ampliação do escopo da justiça, a fim de abarcar problemas tradicionalmente insolúveis, como a questão da desigualdade global entre nações. Ela o faz baseada em Grotius na medida em que ele tratou de questões de direitos mínimos de bem-estar social também no âmbito do direito internacional, seja na ajuda para nacionais de outros países, seja na ajuda material a pessoas migrantes que são forçadas a deixarem seu local de origem.

O que Grotius parece buscar é um conjunto de direitos mínimos de bem-estar social, em um contexto global: todos os cidadãos do mundo têm direito ao que precisam para viver, incluindo alimentação, moradia e saúde; e essas coisas lhes pertencem por direito, mesmo que precisem vir de outro país. Mesmo que não haja um mecanismo sugerido para tornar esses direitos efetivos, eles são considerados moralmente justificados. Assim, as nações que não atendem às necessidades das pessoas em países mais pobres estão violando a lei moral¹⁸³.

Nesta medida, Nussbaum busca relembrar que o que ela pretende não é novo, embora seja mais contundente em seus argumentos pela especificidade de sua lista, por exemplo, para que o debate em política internacional reconheça a necessidade de ajuda material e redistribuição de riquezas para que esteja em conformidade com a lei moral (lei natural). Justificando sua releitura sobre o cosmopolitismo nesta obra e tecendo sugestões de incorporação de sua teoria com a finalidade de revisar este ideal cosmopolita para prevalência da justiça sem fronteiras.

Mas sempre podemos fazê-lo, e a omissão do direito internacional em incorporar essa vertente do pensamento de Grotius, apesar de ter sido tão fortemente influenciado por ele em outros aspectos, demonstra um quietismo lamentável diante das decisões atuais, algo que o próprio Grotius não tolera¹⁸⁴.

Esta obra de vanguarda é finalizada pela filósofa com em parte rechaço da tradição, medidas de correção e propostas de ampliação do cosmopolitismo. Primeiro, com a afirmação de que a igual dignidade não se baseia meramente nas capacidades racionais do ser humano, mas deve ser estendida na mesma medida a pessoas com capacidades racionais reduzidas e assim, rejeita abordagens cosmopolitas da tradição clássica do contrato social baseadas na superioridade humana entre os animais como único valor localizar-se no poder do raciocínio moral. Segundo, com a inclusão de seres sencientes na equação, pois deveríamos evitar o cometimento de atrocidades não só em relação a nossa espécie, mas também em relação a eles, sendo esta uma medida que arrefece o antropocentrismo justificador de tratamento de

¹⁸³ NUSSBAUM, ref. 173, p. 130, tradução nossa.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 133, tradução nossa.

subjugação dos animais. E, terceiro, com a proposta de ampliação do cosmopolitismo justificado tanto na tradição, como a defesa de Bentham dos animais, como em sua própria teoria das capacidades e os 10 princípios globais exigindo maior grau de refinamento e visão acurada do mundo que exige cuidado e reverência inexigíveis de seres necessitados e, por consequência, embrutecidos. Daí decorre sua guinada materialista e defesa veemente de redistribuição de recursos e riquezas.

Obviamente, uma tradição só serve como um bom guia para os filósofos de hoje se estivermos atentos às suas fraquezas e deficiências. Aprendemos ao lidar com ela e constatar suas limitações, bem como ao apreciar as ideias que ela continua a oferecer. Escrevi este livro para tentar apresentar as valiosas ideias da tradição, bem como ilustrar suas falhas. Agora, munidos do que aprendemos, precisamos abordar o mundo natural ameaçado com fatos científicos e imaginação filosófica, e continuar nosso trabalho. Os portões da cidade cósmica devem se abrir para todos¹⁸⁵.

3.5 EDUCAÇÃO DE CIDADÃOS DO MUNDO

Para que “os portões da cidade cósmica” se abram, Nussbaum argumenta fortemente em seus escritos sobre a necessidade do desenvolvimento das virtudes. O que de novo não segue a lógica do capital, como é relativamente comum dentro das teorias liberais mitigadoras da brutalidade do sistema como a rawlsiana, mas não de forma tão radical como apresentada por Nussbaum. É muito mais ampla, pois não se trata aqui de formação profissional e, de forma secundária, a aquisição de um conhecimento das subjetividades humanas, como temos atualmente nos melhores sistemas existentes no globo. Esta defesa do desenvolvimento humano da filósofa está em plena concordância com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que propugna que:

A educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos¹⁸⁶.

Ela inverte a lógica atual, para que o desenvolvimento das virtudes humanas esteja em primeiro plano, como prevê a Declaração e a profissionalização em segundo. Isso não é um movimento utópico e irrealizável; ao contrário, passa a ser nesta quadra histórica uma necessidade, na medida em que se têm previsões sérias de que não haverá postos de trabalho,

¹⁸⁵ NUSSBAUM., ref. 173, p. 252, tradução nossa.

¹⁸⁶ UNICEF BRASIL. **Declaração Universal dos Direitos Humanos:** adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Brasília, DF: Unicef Brasil, 1948.

nos moldes de hoje, para pelo menos 60% da força de trabalho, pelo desaparecimento das profissões hoje existentes¹⁸⁷. Seja pela substituição da força de trabalho por máquinas, seja pela evolução da sociedade em relação às suas necessidades e demandas.

E hoje, como dependemos de pessoas que nunca vimos, a educação cosmopolita é necessária porque, apesar de em primeiro lugar serem cidadãos de um Estado, devem respeitar os direitos humanos de todos os cidadãos do mundo, ou deverão eles, independentemente de dedicarem uma especial atenção à história e à situação de sua nação, saber muito mais do que normalmente sabem sobre o resto do mundo e a forma como vivem.

Esta referência de Nussbaum à “cidade cósmica” pode ser lida em oposição a realização da “cidade de Deus” e da “cidade terrena” de Agostinho¹⁸⁸, na medida em que ela trata de bens materiais, virtudes e realização das capacidades humanas na “cidade da terra”, a transcendência, se há, é eminentemente humana com respeito às buscas de diversas culturas e religiões sem que seja este o foco de sua teoria. Não é a “glória de Deus” a realização da justiça para a filósofa, mas a diminuição do sofrimento e a busca da eudaimonia calcada na matéria e ciente das contingências, sendo a educação um pilar fundamental para tal fim.

Por isso, a estratégia defendida por Nussbaum na obra *Sem fins Lucrativos, Por que a democracia precisa das humanidades*, preconiza uma educação cosmopolita, capaz de propiciar o reconhecimento da humanidade onde quer que ela se encontre, mesmo nos casos em que os contornos que a definem pareçam estranhos, bem como propiciar um aprendizado suficiente acerca da diferença para poder reconhecer objetivos, ideais e valores comuns e, por fim, proporcionar um saber suficiente acerca desses objetivos para ser capaz de entender até que ponto eles são variados nas suas diferentes culturas e histórias.

Essa educação para a cidadania global deveria incluir, segunda a filósofa, as contribuições da história, da geografia, dos estudos culturais interdisciplinares, da história do direito e dos sistemas políticos e do estudo das religiões – todos interagindo entre si, e todos agindo de modo cada vez mais sofisticado à medida em que as crianças amadurecem¹⁸⁹.

Isso permitiria:

1. Adquirir um maior autoconhecimento;
2. O progresso conjunto a partir da construção de resposta às questões que implicam cooperação internacional;
3. O reconhecimento de que o resto do mundo tem obrigações morais

¹⁸⁷ Pesquisa realizada pela Universidade de Oxford com relato em: QUASE 60% das profissões que existem hoje vão desaparecer no futuro; confira por que esta não: de acordo com estudo, o cenário é mais grave entre as posições informais. **Exame**, São Paulo, [5 nov. 2024].

¹⁸⁸ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. 7ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes, Rio de Janeiro, Editora: Vozes, 2002. Parte I e Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, Editora: Vozes de Bolso, 2012. Parte II

¹⁸⁹ NUSSBAUM, ref. 168, p. 86-87.

concretas e, obviamente, se assim não fosse, ninguém seria capaz de reconhecê-las. Este ponto reflete a respeito de questões como a finitude do modelo de vida dos países desenvolvidos, o qual países em desenvolvimento almejam. Uma aceitação séria da moral kantiana teria que ajudar as pessoas a se preocuparem sobre tal situação, do contrário, seriam nações moralmente hipócritas, que empregam a linguagem da universalidade, mas cujo universo auto utilitário tem um diminuto alcance. Desse modo, acreditar que todos os seres humanos são iguais e possuem direitos moralmente dignos de respeito exige refletir a respeito das ações concretas para com o resto do mundo. Tal consideração não implica a desconsideração da área de influência mais próxima, uma vez que a ação política empobreceria se cada um se considerasse responsável por todos e deixasse de dar atenção particular ao ambiente mais próximo; e

4. Esclarecimento e limitação de sentimentos patrióticos. Nesse caso, deve-se questionar principalmente sentimentos patrióticos e nacionalistas que apregoam a união a alguns e a separação a outros. Devemos ser capazes de educar a imaginação e o pensamento para ultrapassar tais fronteiras, vencendo velhas práticas de enunciar o respeito à humanidade como um valor, enquanto a concreta valorização moral é restrita aos “nossos”.

A autora cita ainda Rousseau, que já fazia alusão à tendência da imaginação a comprometer-se empaticamente com os semelhantes, cujas possibilidades são similares às nossas e que nos diz também o quão fácil é supor que, na realidade, as pessoas que não se parecem conosco não sofrem tanto quanto sofremos, porque, na realidade, não sentimos sua dor. Tais sentimentos foram manipulados pelo nazismo, cujas barreiras mentais distanciavam os judeus de outros cidadãos, exortados a imaginá-los como insetos que não sofriam o que sofrem os seres humanos. No entanto, lembra Nussbaum, essa é uma estratégia fácil e falsa, que induz ao erro¹⁹⁰.

Para Nussbaum, as desigualdades entre nações são acentuadas pelo controle da economia global nas mãos de poucas nações. Mesmo que se procure estabelecer uma justiça global que repare os danos causados pelo colonialismo, é preciso comprometer as nações ricas com os direitos dos indivíduos das nações pobres e em desenvolvimento. Como todo ser humano, os indivíduos socialmente desfavorecidos dessas nações possuem o direito a uma vida digna, na qual possam fazer uso de suas capacidades de modo minimamente apropriado.

A proposta de Nussbaum para esse quadro aponta para a revisão do contrato em dois níveis proposto por Rawls e o estabelecimento de um contrato global que considere que o mundo não seria justo se não assegurasse uma lista de dez capacidades básicas para todas as pessoas. Abordar o cosmopolitismo pressupõe, acima de tudo, valorar a diversidade humana, uma vez que o ideal do cosmopolita inclui uma abordagem positiva da diversidade das culturas,

¹⁹⁰ NUSSBAUM, ref. 33, p. 168.

línguas e formas de vida humanas. Este pluralismo é o que faz com que os cosmopolitas estabeleçam a prioridade do justo sobre o bom, outorgando à primeira prioridade as estruturas de igual liberdade, que protegerão a capacidade individual de escolher uma forma de vida segundo o próprio critério, quer seja cultural, religioso ou pessoal. Desse modo, os próprios princípios da cidadania mundial valoram a diversidade, tanto que fazem da liberdade de escolha a premissa básica de toda a ordem constitucional: “em minha opinião, valorar a diversidade implica prestar um grande apoio a uma cultura pública compartilhada que anteponha o correto ao bom”¹⁹¹.

Para o cosmopolitismo, a questão fundamental torna-se fomentar a diversidade sem hierarquizar, uma vez que o compromisso com a liberdade pressupõe a igualdade, a qual limita as formas de diversidade que razoavelmente possam ser promovidas. O objetivo da cidadania mundial consiste, portanto, em avançar para um estado de coisas no qual todas as diferenças se entendam de maneiras não hierárquicas, não discriminatórias e não opressivas, não valorizando a diversidade nos termos em que esta se define enquanto domínio e submissão.

Naturalmente, essa pressuposição exige considerar que questões humanas profundas se manifestam de maneiras distintas, e que, apesar de toda essa diversidade e divisões, podemos reconhecer uns aos outros. Nunca conhecemos um mero ser humano abstrato, mas conhecemos o comum no que há de concreto, assim como o concreto no que há de comum.

Essa questão fica mais compreensível se a analisamos a partir do conjunto da teoria de Nussbaum e de seu enfoque das capacidades. Sob a moldura das capacidades reconhece-se a heterogeneidade humana e a diversidade, constituindo-se em uma abordagem que, compreendendo o fato de que pessoas, culturas e sociedades diferentes podem ter diferentes valores e aspirações, estabelecendo a todos um tratamento moral igual.

Embora provavelmente não possamos criar pessoas que resistam a todas as manipulações, podemos criar uma cultura social que represente, ela própria, uma poderosa “situação” ambiente, fortalecendo as tendências que combatem a estigmatização e a dominação. Por exemplo, o ambiente cultural pode ensinar as crianças a considerar os grupos de imigrantes ou de estrangeiros como uma massa anônima que ameaça sua hegemonia – ou pode ensinar a perceber os membros desses grupos como indivíduos iguais a elas, compartilhando direitos e responsabilidades comuns¹⁹².

Desse modo, a proposta teórica cosmopolita aqui desenvolvida requer, para sua consecução, a manutenção dos axiomas fundamentais do liberalismo igualitário: os

¹⁹¹ NUSSBAUM, ref. 185, p. 173.

¹⁹² NUSSBAUM, ref. 168, p. 45.

pressupostos da igualdade moral humana e do individualismo ético. Segundo o individualismo ético, de inspiração kantiana, o valor e unidade última de preocupação moral são os indivíduos, de modo que todas as pessoas são fins em si mesmas, não podendo ser instrumentalizadas em nome de outros fins ou de qualquer tipo de coletividade, o que exige, como ponto de partida, a igualdade moral fundamental, que afirma que todos os seres humanos possuem igual direito e liberdade de escolher que concepção de boa vida seguir.

Por isso, a pressuposição partilhada tradicional de que os sujeitos da justiça seriam os cidadãos de determinado Estado-nação é questionada a partir do avanço da globalização, seja por universalistas, localistas, regionalistas, patriotas ou comunitários. Porque é como o caso do indivíduo excluído do pertencimento a qualquer comunidade política, semelhante à perda do que Hannah Arendt chamou de direito a ter direitos, cuja espécie de mau enquadramento representa a morte política¹⁹³. E nesse aspecto converge com as reflexões nussbaunianas.

Nessa incerteza diante do quem da justiça, especialmente diante da disputa entre patriotas e cosmopolitas que tem se acentuado a cada dia, populações se sentem ameaçadas pelo avanço do processo migratório, pelo avanço do reconhecimento de minorias e dos direitos humanos em escala mundial. Também pelos debates acerca da intervenção e ajuda estrangeira e pelo crescimento do convívio entre pessoas de diversas religiões. Nesse sentido, sentimentos fáceis de apego às fronteiras nacionais se intensificam e passam a figurar como padrões morais e éticos de valorização e classificação de seres humanos, inclusive quanto ao acesso à esfera pública e aos direitos.

Conforme a proposta aqui defendida, uma resposta adequada a esses questionamentos, tal como defendida por Nussbaum, consistiria no cosmopolitismo, uma postura moral segundo a qual deve-se valorar igualmente todas as pessoas do mundo, independentemente de diferenciações moralmente irrelevantes que possam ser estabelecidas e que, na verdade, apenas serviriam para estabelecer diferenciações quanto ao acesso a direitos. Tal postura cosmopolita constitui-se na única capaz de se relacionar de forma não excludente com os fenômenos da atualidade, que aproximam os seres humanos apesar das distâncias, ao mesmo tempo que os afastam a partir do realce a suas diferenças. Para o alcance desse ideal a filósofa elenca ações direcionadas às escolas¹⁹⁴ em prol da democracia e do desenvolvimento humano para a igualdade.

¹⁹³ LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 166.

¹⁹⁴ NUSSBAUM, ref. 168.

Desta forma, o que a filósofa traz nesta obra é uma grande reflexão e crítica aos sistemas de educação que não fomentam competências essenciais para sistemas democráticos e sua manutenção. Nussbaum critica o abandono do ensino das artes e humanidades que por sua vez seriam a base do desenvolvimento não só das potencialidades, mas das virtudes. Tais virtudes éticas são sempre importantes em um mundo complexo, especialmente no cenário brasileiro e mundial da atualidade, e devem ser cultivadas por meio de uma educação cosmopolita, que ressalte o cultivo da humanidade. Embora considere-se o quanto a caminhada rumo a esse mundo, capaz de respeitar igualmente a todos os seres humanos, é árdua. E o fato de não desconhecer que vivemos em um mundo complexo e interconectado, e sermos conscientes de nossa própria ignorância em relação a esse mundo, essa proposta pode ser o início do processo de mudança. A filósofa, porém, aponta para uma crise educacional, caso não haja mudanças em vários aspectos na formação das próximas gerações.

Estão ocorrendo mudanças radicais no que as sociedades democráticas ensinam a seus jovens, e essas mudanças não têm sido bem pensadas. Obcecados pelo PNB, os países – e seus sistemas de educação – estão descartando, de forma imprudente, competências indispensáveis para manter viva a democracia. Se essa tendência prosseguir, todos os países logo estarão produzindo gerações de máquinas lucrativas, em vez de produzirem cidadãos íntegros que possam pensar por si próprios, criticar a tradição e entender o significado dos sofrimentos e das realizações dos outros. É disso que depende o futuro da democracia¹⁹⁵.

Todas essas reflexões visam o fortalecimento das democracias ou, como aqui proposto, a realização de democracias, visto que o que temos hoje são plutocracias legalmente validadas e moralmente injustificáveis, se observarmos com olhar mais acurado, com a manutenção da maior parte da população global em situação análoga aos animais não humanos, ou até mesmo tratados de forma ainda mais indigna.

Enfim, busca-se o comprometimento com o valor igual da humanidade por meio do conhecimento e respeito de vidas diversas e plurais como algo central. Num mundo no qual decisões tomadas em um Estado impactam as vidas dos que estão fora dele e são permeadas por ações de organizações supranacionais, governamentais ou não governamentais, corporações transnacionais, especuladores financeiros internacionais, grandes investidores, bem como da opinião pública transnacional, que se desenvolve sem fronteiras, por intermédio dos meios de comunicação de massa globais. Neste mundo, as relações ocorrem nas mais diversas combinações entre agentes, gerando uma profunda interdependência entre as dimensões

¹⁹⁵ NUSSBAUM, ref. 168, p. 3-4.

econômica, política e cultural, em termos de ameaças e riscos compartilhados, não só vantagens. Tudo isso constrói permanentes trocas de influência e relações de poder que afetam a todos.

Nesse sentido, Nussbaum alerta para a necessidade de uma educação cosmopolita voltada para a manutenção das democracias com a manutenção da autonomia individual, da liberdade e o respeito à diversidade, não apenas tolerância, mas profundo respeito ao diferente na perspectiva do encontro com o outro para autodefinição se quisermos, aos moldes de Martin Buber¹⁹⁶, o eu e o tu. E, portanto, é preciso ação para que esses valores sejam transmitidos às próximas gerações. Esse grau de profundidade e conexão com problemas reais faz-se ausente na teoria rawlsiana.

Ainda hoje afirmamos que gostamos da democracia e da autonomia, e também pensamos que gostamos da liberdade de palavra, do respeito à diversidade e da compreensão dos outros. Defendemos esses valores da boca pra fora, mas pensamos muito pouco sobre o que é necessário fazer para transmiti-los à próxima geração e garantir sua sobrevivência. Entretidos com a busca da riqueza, pedimos cada vez mais que nossas escolas produzam geradores de lucro competentes em vez de cidadãos. Pressionados a cortar os custos, eliminamos justamente os elementos da atividade educacional que são cruciais para preservar uma sociedade saudável¹⁹⁷.

Em suma, Nussbaum propõe uma educação sob o ponto de vista multicultural que exige a implementação de políticas públicas capazes de realizar esse ideal de inclusão, cuidado e voltado à manutenção das democracias. Contudo, reconhece que governos agem em sentido contrário, com foco em formação técnica e que seja no menor tempo possível. Assim, a filósofa das “listas” elabora, de forma contra majoritária à políticas educacionais vigentes, uma lista de capacidades decisivas que devem ser desenvolvidas pelo sistema educacional.

1. Capacidade de raciocinar adequadamente a respeito de temas políticos que afetem a nação, de examinar, refletir, argumentar e debater, não se submetendo nem à tradição, nem à autoridade.
2. Capacidade de reconhecer seus concidadãos como pessoas com direitos iguais, mesmo que sejam diferentes quanto à etnia, religião, gênero e orientação sexual: olhá-los com respeito, como fins, não apenas como ferramentas a serem manipuladas em proveito próprio.
3. Capacidade de se preocupar com a vida dos outros, de compreender o que as diferentes políticas significam para as oportunidades e experiências dos diferentes tipos de concidadãos e para as pessoas que não pertencem a seu próprio país.
4. Capacidade de conceber cabalmente diversos assuntos complexos que

¹⁹⁶ O encontro autêntico do outro, reconhecido em sua totalidade não objetificada e insubstituível. Obra de BUBER, Martin. *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag Publisher, 1923., para descrever formas primárias de relação.

¹⁹⁷ NUSSBAUM, ref. 168, p. 142.

afetam a história da vida humana em seu desenvolvimento: refletir acerca da infância, da adolescência, das relações familiares, da doença, da morte e muito mais, de forma que se caracterize pela compreensão de um amplo conjunto de histórias humanas, não apenas pela reunião de informações.

5. Capacidade de julgar criticamente os líderes políticos, mas com uma compreensão fundamentada e realista das possibilidades de que eles dispõem.

6. Capacidade de pensar no bem da nação como um todo, não somente no bem de seu próprio grupo local.

7. Capacidade de perceber seu próprio país como parte de um mundo complexo em que diferentes tipos de assunto exigem uma discussão transnacional inteligente para que sejam solucionados¹⁹⁸.

Como é sabido, Rawls não elabora “listas”, sua teoria é baseada em princípios e há diferenças fundamentais sobre o conceito de justiça entre ambos, visto que Rawls a denomina como “virtude primeira das instituições sociais, assim como a o é verdade dos sistemas de pensamento”¹⁹⁹, e a virtude justiça como uma qualidade das instituições políticas. Desta forma, é apropriado o entendimento a seguir sobre as razões históricas de cada um destes filósofos quando da formulação de suas teorias e conceitos fundamentadores.

3.6 AS RAZÕES HISTÓRICAS DA FORMULAÇÃO DOS CONCEITOS DE JUSTIÇA

A primeira teoria em apreço será *Uma teoria da Justiça* de John Rawls, e a justificativa rawlsiana à sua teoria da justiça que é, senão a principal, uma das mais importantes do século XX no espectro das teorias de justiça liberais. Em seguida, passa-se a apresentar as justificativas históricas da teoria da justiça de Nussbaum, pois esta tem por base justamente a teoria da justiça como equidade de Rawls. Como objetivo de sua teoria, Rawls justifica seus escritos: “meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant”²⁰⁰.

Nesse esclarecimento a respeito de sua teoria não está contida qualquer fórmula para determinada sociedade ou forma de governo, mas a proposição de princípios de justiça para que sirvam de norteadores de uma sociedade. Princípios que formarão a estrutura básica de uma sociedade justa com uma atualização temporal em relação aos teóricos citados e dos quais Rawls obteve seu ponto de partida. De Locke, Rawls tem por base o *Segundo tratado do governo*, de Rousseau, o *Contrato social* e, quanto a Kant, em especial, *Os fundamentos da*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 26

¹⁹⁹ RAWLS, ref. 5, p. 4.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 13.

metafísica da moral. Para além dos autores citados, é explícito em sua teoria ser profundo conhecedor da obra de Hobbes, particularmente, *Do cidadão* e *Leviatã*. Ainda há influências de Otto Gierke, Ernst Baker, entre outros contratualistas.

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant. Para isso, não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original²⁰¹.

Os princípios de justiça rawlsianos se aplicam a pessoas livres e racionais com base exclusivamente na cooperação social para a vantagem mútua, e neste ponto se diferenciam das bases da teoria de Nussbaum a serem expostas em capítulo próprio. Assim, o objeto do acordo original (contrato social) é ampliado por Rawls, tratando-se dos princípios, que abarcam direitos e deveres fundamentais onde já há a decisão do que é justo e injusto:

Esses princípios devem reger todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governo que se podem instituir. Chamarei de justiça como equidade essa maneira de encarar os princípios da justiça²⁰².

Para isso, Rawls equipara a chamada situação original (hipotética) de cada indivíduo ao estado de natureza rousseauiano. Para a realização hipotética dessa situação original, faz uso do por ele denominado “véu de ignorância”, no qual nenhum indivíduo conheceria seu lugar em uma sociedade, nem mesmo suas concepções de bem, propensões ou recursos que irá dispor, dentre outros atributos. Esta seria a situação equitativa que justifica a denominação de sua teoria: “a posição inicial deve caracterizar-se por condições amplamente aceitas”²⁰³.

Após estes pressupostos, Rawls ainda tinha outra questão a ser resolvida para sua teoria: a definição dos princípios de justiça, pois estes teriam o condão de alcançar certo consenso. Sob este aspecto, e meramente para fins comparativos, há certa analogia com as listas de capacidades de Nussbaum, e, com mais proximidade com os princípios para a estrutura global da Teoria das Capacidades nussbauniana. No entanto, os princípios rawlsianos não excluem o utilitarismo, como faz Nussbaum de forma mais evidente. Rawls, sustenta suas bases principiológicas em dois aspectos: em igualdade atributiva de direitos e desigualdade mitigada,

²⁰¹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰² RAWLS, ref. 5, p. 14.

²⁰³ *Ibid.*, p. 17.

que resulta em um subprincípio denominado *maximin*²⁰⁴, que se revelou de uma engenhosidade ímpar e definitivamente inovador se analisadas as teorias do contrato social pré-existentes.

Diante dessa escolha de princípios tão diversos, fora necessária a divisão da teoria também em duas partes, a primeira que interpreta a situação inicial e as questões nessa situação inicial apresentadas e uma segunda parte de um conjunto de princípios formadores e conformadores da teoria em si. O autor reitera ainda que não tem a pretensão de induzir à formação de sociedade específica (nos moldes esclarecidos por Montesquieu) com formas de governos pré-determinadas, mas elabora princípios morais aplicáveis a quaisquer sociedades que se pretendam justas.

Nesse aspecto, a teoria de Nussbaum também não pretende sugerir determinada forma de governo, além de ambos serem autores de tradição liberal. Essas similaridades de fundo teórico permitem, assim como fez Rawls em relação aos autores citados nos primeiros parágrafos deste subtítulo, que Nussbaum continue o aperfeiçoamento e ampliação de uma teoria contratualista liberal a partir da teoria da justiça como equidade de Rawls com ressalvas de natureza estrutural. Com análise dos acertos e deficiências teóricas, ela propõe algo além de uma revisão da teoria existente²⁰⁵. Traz aspectos não abordados por Rawls, como questões éticas em relação ao meio ambiente e animais não humanos para dentro de sua teoria das capacidades, claramente mais ampla e menos aristocrática do que a teoria rawlsiana de base platônica.

Mesmo que já existisse uma teoria da justiça suficientemente abrangente e universal, novas questões éticas e demandas fáticas surgiriam (e surgiram) entre a publicação e revisão de *Uma teoria da justiça* rawlsiana e o desenvolvimento da teoria das capacidades de Nussbaum. Também esse aspecto de modernização e adaptação teórica pelo decurso do tempo fora observado pela autora. A teoria da justiça rawlsiana é da década de 70 do século XX, já a teoria das capacidades nussbauniana veio à luz na primeira década do século XXI, por volta de 40 anos após, em um outro mundo, com desenvolvimentos tecnológicos e demandas sociais e políticas diversas. Somente este fato já faz com que haja diferentes preocupações da academia e diferentes pontos de vista e valorizações da tradição.

²⁰⁴ O princípio *maximin* como um conceito fundamental na teoria da justiça de John Rawls significa "maximizar o mínimo". Em outras palavras, sugere que, ao escolher entre diferentes opções, deve-se optar por aquela que maximiza o bem-estar dos indivíduos que estão na pior situação.

²⁰⁵ Esse trabalho de revisar a própria teoria já fora realizado pelo próprio John Rawls em: RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020; RAWLS, John. **A lei dos povos e a ideia de razão pública revisitada**. São Paulo: Edições 70, 2014.

Assim como a teoria rawlsiana, toda a legislação de Direito Internacional dos Direitos Humanos foi desenvolvida no século XX²⁰⁶, que também foi o século da estabilização dos estados nacionais em oposição ao século XIX, que é caracterizado como o século dos impérios e ausência legislativa em proteção de direitos individuais e coletivos em nível global. E toda essa organização, essa ficção jurídica que é o estado, baseado nas teorias contratualistas, tem, ou deveria ter, uma única finalidade: a melhoria das condições de vida de indivíduos e da respectiva sociedade como um todo e por consequência ser esta a base de manutenção de existência desse mesmo estado. Para reequilíbrio de forças (Estado vs. indivíduo), houve a necessidade de uma outra invenção, a submissão do Estado, de seus agentes e instituições a princípios morais humanistas, positivados nos direitos humanos. Nussbaum advoga a existência estatal em sua obra na medida em que exemplifica a justificação estatal com trecho do *Leviatã* de Hobbes:

Numa tal condição não há lugar para o trabalho pois o seu fruto é incerto; nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumento para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é o pior de tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta, e a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta²⁰⁷.

Nussbaum o faz com bases na filosofia política clássica, de maneira a fortalecer sua teoria, mas também para melhor entendimento dos fundamentos das legislações internacionais e domésticas. O mundo como ele é organizado hoje certamente não seria possível sem a realização de Estados nacionais e essa passagem de Hobbes é assustadoramente atual. A autora mobiliza ainda o exemplo de Locke, que também imaginou que esse contrato seria firmado entre pessoas com três atributos específicos e fundamentais: pessoas livres, iguais e independentes. Assim, pressupostos centrais desse contrato social sob o qual nós vivemos são pessoas sendo tratadas como iguais e o valor da reciprocidade, pois não somos totalmente livres, havendo limitações em relação aos direitos de terceiros que não podem ser violados, por exemplo. Nós não somos “iguais”, mas já houve o desenvolvimento do princípio da equidade, e a nossa vida em sociedade é de interdependência, desenvolvida nos últimos 100 mil anos quando da formação das primeiras comunidades e civilizações com maior grau de complexidade em extensão territorial.

²⁰⁶ A evolução histórica dos direitos humanos será omitida neste momento, a fim de direcionar o raciocínio ao desenvolvimento moral das teorias político-filosóficas.

²⁰⁷ LEVIATÃ *Apud* NUSSBAUM, ref. 38, p. 12.

Também, aqui, Nussbaum justifica sua teoria ampliadora do rol de direitos humanos já existentes com a exemplificação de um clássico, Locke, para em seguida elogiar Rawls antes do embate²⁰⁸. Afirma que a teoria da justiça rawlsiana estabelece-se diretamente dentro dessa tradição de forma mais rigorosa e completa que seus antecessores, buscando claramente uma superação teórica. No entanto a teoria de Rawls se diferiria das anteriores justamente porque seus objetivos seriam de gerar princípios políticos básicos a partir de um número muito reduzido de pressuposições²⁰⁹, o que Nussbaum claramente não faz. Não interessa a ela o básico, mas listas de capacidades e princípios de governança global que se desdobram em uma infinidade de possibilidades de políticas públicas adequáveis aos diferentes arranjos sociais dos Estados no século XXI.

A filósofa aponta ainda um distanciamento da doutrina rawlsiana da tradição histórica de lei natural, não justificando seus preceitos morais em Grotius²¹⁰, por exemplo, mas particularmente em Kant e Locke. Neste ponto, encontra-se talvez o distanciamento da teoria rawlsiana dos direitos humanos como positivados, ampliados e justificados moralmente por Nussbaum, que endossa a existência de direitos naturais no estado de natureza de forma explícita: “a tradição nos legou uma imagem da sociedade como um contrato de vantagens mútuas [...] entre pessoas que são livres, iguais e independentes. Essa ideia, profundamente incrustada em nossa cultura, é que será alvo da minha investigação”²¹¹. Acrescenta-se que sofrimento e miséria como situações de aprendizado e crescimento ético humano, profundamente incrustados no subconsciente ocidental são uma falácia a ser denunciada. A pobreza é incapaz de melhorar uma pessoa. É a falácia do espantalho, que enfrenta uma posição deturpando uma posição, pois os igualitaristas não defendem igualdade absoluta, mas de alguns aspectos fundamentais. O conceito de igualdade é relativo, mas esses aspectos fundamentais também entram no campo da divergência. Dinheiro, trabalho, bens imateriais. É preciso uma base material mesmo para alcançar estes imateriais. Ademais, há nuances na classificação das doutrinas como explicitado e a teoria das capacidades não é meramente igualitária, mas atualmente classificada como uma espécie de humanismo cosmopolita não igualitário.

²⁰⁸ NUSSBAUM, ref. 38, p. 14.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

²¹⁰ NUSSBAUM, ref. 38, p. 15.

²¹¹ *Ibid.*, p. 18.

4 JUSTIÇA EM RAWLS

A questão da justiça e do bem, como demonstrado no primeiro capítulo, sempre foi um debate importante na antropologia política e na filosofia. Mesmo nos tempos antigos, os grandes filósofos e pensadores preocupavam-se em derivar uma teoria a fim de determinar o que é bom e o que é justo e em que medida isso afeta, ou deveria afetar, pessoas individuais. Mas, ainda hoje, alguns estudiosos das humanidades estão lidando com essa questão, razão pela qual examinam-se agora de forma comparativa duas famosas teorias da justiça e do bem, assim como seu impacto nos indivíduos.

Iniciemos a análise com a retomada sucinta da proposta rawlsiana de justiça como equidade, que é uma pretensão de estruturar uma teoria da justiça ideal, procedimental, hipotética e a-histórica. É ideal pois imagética, é procedimental pois o objetivo é a construção de um processo imparcial (véu da ignorância), é hipotética pois depende da vontade das pessoas de determinada sociedade quererem se colocar neste lugar e é a-histórica pois depende do distanciamento, seja de concepções de bem e verdades, seja do lugar que se ocupa nesta sociedade (posição original). O seu critério definidor é a razão e o razoável, razão entendida como eficiência entre meios e fins e razoável com vistas à cooperação recíproca pela formação de vínculos. Dessa forma os indivíduos seriam capazes de realizar o consenso sobreposto pelo sopesamento de princípios aplicáveis a todos pela formação desse equilíbrio reflexivo imparcial. Eis sua proposta, dependente do significado e do entendimento de cada um dos seus termos e que é, portanto, autorreferenciada.

A justiça como equidade não é uma teoria contratualista completa, pois está claro que a ideia contratualista pode ser ampliada à escolha de qualquer sistema ético mais ou menos completo, isto é, de um sistema que contenha os princípios de todas as virtudes, e não só da justiça. Na maior parte do tempo, só analisarei os princípios de justiça e outros estritamente relacionados a ele; não tento discutir as virtudes de maneira sistemática. Naturalmente, se a justiça como equidade se sair razoavelmente bem, um próximo passo seria estudar a visão mais geral indicada pela expressão “retidão como equidade”²¹².

Em sentido complementar, objetiva Nussbaum exatamente a inclusão das virtudes como motores da realização da justiça pelo desenvolvimento das capacidades e virtudes humanas e todos esses instrumentos desenvolvidos por Rawls visam a realização do consenso em uma sociedade plural e democrática, pois, argumenta ele que só assim haveria o compromisso de justiça, visto que o concordado não fora imposto, mas livremente acordado

²¹² RAWLS, ref. 5, p. 20.

entre determinados indivíduos para vida em comum. Não há autoridade moral anterior que possa ditar quais princípios deveriam ser adotados no tocante às questões de ordem prática, tampouco a consideração de fatores contingenciais, visto que estão todos na mesma situação (posição original):

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 represent²¹³.

Sua teoria foi lançada ao mundo em *Uma teoria da justiça*, porém refinada em um segundo momento, em *Liberalismo político e Justiça como equidade*. Este trabalho não deixará de incluir também outra obra na análise, o *Direito dos povos*. Dessa forma, para o completo entendimento de sua proposta faz-se necessário o estudo de todas, para só depois ser adequada e justa a comparação de sua teoria à de Nussbaum.

Rawls, em *Uma teoria da justiça*, estabeleceu um marco na questão da definição do justo e do bom. Esse trabalho tornou-se conhecido do público em geral em 1971²¹⁴ e gerou uma discussão mundial relevante sobre justiça e o reconhecimento internacional da qualidade de sua teoria da justiça do falecido filósofo. Com esse trabalho, Rawls desenvolve uma teoria normativa da ordem social e regressa à tradição grega²¹⁵. Ele, porém, reduz o conceito de justiça a justiça social e, portanto, exclui a justiça individual²¹⁶. O objetivo de seu trabalho é o desenvolvimento de uma ordem social justa que possa ser aceita por todos os membros da sociedade. Ele persegue esse objetivo desenvolvendo os dois princípios de justiça, que também

²¹³ RAWLS, John. **Justice as fairness**: a restatement. Cambridge: The Belknap Press, 2001.

p. 15, tradução nossa: A dificuldade é esta: devemos especificar um ponto de vista a partir do qual um acordo justo entre pessoas livres e iguais possa ser alcançado; mas este ponto de vista deve ser removido e não distorcido por características e circunstâncias particulares da estrutura básica existente. A posição original, com a característica que chamei de 'véu da ignorância'[...] especifica esta visão. Na posição original, as partes não estão autorizadas a conhecer as posições sociais ou as doutrinas particulares abrangentes das pessoas que representam.

²¹⁴ COITINHO, Denis. **Justiça e coerência**: ensaios sobre John Rawls. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 11-12, observa que: “O projeto rawlsiano tem início na década de 1950, como pode ser observado a partir de sua tese de doutorado: *A Study on the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, de 1950, ou de seu primeiro artigo publicado em 1951, ODPE, que é uma versão sintética de sua tese e pode ser entendido como a tentativa de encontrar um procedimento de decisão em ética que oportunizasse estabelecer a objetividade para os juízos morais”

²¹⁵ BECKER, Michael; ZINTL, Reinhard; SCHMIDT, Johannes. **Politische Philosophie**. 3. Akt. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2012. p. 230.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 232.

são aqui apresentados. Assim, Rawls baseia-se na ideia do contrato social e situa a questão da boa ordem no centro de sua teoria.

A justiça como equidade começa, como já disse, com uma das escolhas mais gerais dentre todas as que as pessoas podem fazer em conjunto, ou seja, a escolha dos princípios primeiros de uma concepção de justiça que objetiva regular todas as subseqüentes críticas e reformas das instituições. Depois de escolher uma concepção de justiça, podemos supor que elas devem escolher uma constituição e uma legislatura para promulgar leis, e assim por diante, tudo em consonância com os princípios da justiça inicialmente acordados. A nossa situação social será justa se for tal que, por meio dessa sequência de acordos hipotéticos, tivermos compactuado o sistema geral de normas que a define²¹⁷.

Contudo, a teoria da justiça como equidade não ficou sem comentários por muito tempo. Dentre diversos filósofos de renome, também Nussbaum, dedicou-se à teoria da justiça de Rawls em vários ensaios que apareceram antes de sua teoria, como em *Justice or the Good Life* (1999). Neste trabalho ela se refere às teorias e teses desenvolvidas por Aristóteles na maioria dos seus escritos, questionando a visão objetiva da natureza humana e, posteriormente, em *Fronteiras da Justiça* (2006), com a expansão da teoria de Rawls por meio, em especial, da sua lista de coisas boas e capacidades a serem fomentadas e desenvolvidas nos seres humanos como questão de justiça.

4.1. UMA TEORIA DA JUSTIÇA - JUSTIÇA E SEUS PRINCÍPIOS

Para Rawls, a justiça é considerada a primeira virtude das instituições sociais e a verdade nos sistemas de pensamento. Segundo ele, cada pessoa tem uma inviolabilidade resultante da justiça, que nunca pode ser eliminada. Acima de tudo, a justiça social é o seu foco, razão pela qual para ele o primeiro objeto é essa estrutura básica da sociedade²¹⁸ que está sujeita aos seguintes princípios: a) a justiça social permite a atribuição de direitos e responsabilidades nas instituições básicas da sociedade; e b) a justiça social determina a distribuição de recursos para a cooperação social. Porém, “cada pessoa tem uma inviolabilidade baseada na justiça, que não pode ser anulada pelo bem da sociedade”²¹⁹.

Esses princípios devem referir-se principalmente às situações iniciais da sociedade. Rawls identifica isso como uma desigualdade particularmente profunda, que tem impacto geral e influencia as oportunidades de vida das pessoas. Assim, uma sociedade completamente justa

²¹⁷ RAWLS, ref. 5, p. 15-16.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

é o componente básico do seu trabalho. No entanto, deve ser enfatizado que os princípios da justiça social são apenas um ideal social, que está relacionado com os objetivos desejados da vida social²²⁰. Para garantir a justiça social, é necessária uma sociedade bem ordenada com um conceito comum de justiça. Essa ideia comum de justiça pretende criar a paz e formar a lei básica de tal sociedade. No entanto, essa ideia está ligada a problemas de eficiência, coordenação e estabilidade”²²¹.

Contudo, o problema da justiça social também pode ser encontrado na ligação entre as condições objetivas e subjetivas da vida humana. As condições objetivas descrevem a escassez de recursos, que não pode ser eliminada, mas apenas reduzida. Com as condições subjetivas, Rawls acusa as pessoas de egoísmo porque mostram desinteresse pelos outros e, portanto, só pensam em si mesmas e no seu próprio bem-estar. Em resumo, as condições objetivas levam a um interesse numa comunidade cooperativa, enquanto as condições subjetivas ameaçam constantemente essa comunidade. Para garantir uma sociedade justa, vários argumentos devem ser considerados. As pessoas devem concordar acerca das regras pelas quais querem viver e estas só podem ser concretizadas se os indivíduos confiarem nos seguintes princípios de justiça:

1. Todos devem ter direitos iguais e direitos têm o mais extenso sistema de liberdades básicas iguais, que é compatível com o mesmo sistema para todos os outros; e 2. As desigualdades sociais e econômicas devem ser concebidas de tal forma que: (a) se possa razoavelmente esperar que funcionem em benefício de todos; e (b) estejam associadas a posições e cargos abertos a todos”²²².

Rawls enfatiza que só pode haver desvios desses princípios se o pretendido desvio pontual permitir uma melhoria geral na vida social. É importante que a ordem dos princípios seja sempre respeitada: o primeiro nunca deve vir depois do segundo. O autor deriva daí o significado de que “por meio da ordem correta as violações das liberdades fundamentais iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas ou compensadas por maiores benefícios sociais ou econômicos”²²³. As liberdades fundamentais, que são entendidas no primeiro princípio, referem-se às liberdades que “todas as pessoas devem desfrutar igualmente [...] a liberdade política [...] e a liberdade de expressão e de reunião; propriedade e proteção contra prisão e detenção arbitrárias”²²⁴. O segundo princípio refere-se principalmente aos

²²⁰ RAWLS, ref. 5, p. 26.

²²¹ *Ibid.*, p. 23.

²²² *Ibid.*, p. 81.

²²³ *Ibid.*, p. 82.

²²⁴ RAWLS, ref. 5, p. 82.

recursos materiais e econômicos que não podem ser dados a ninguém em detrimento de ninguém, a menos que isso sirva a vantagem geral.

Além disso, a justiça social de uma sociedade depende da medida em que as instituições dominantes, incluindo a constituição política e as regras do sistema educativo e fiscal, distribuem os bens mais importantes. Estes bens, por sua vez, são divididos em bens primários sociais e naturais. Os primeiros incluem os recursos que influenciam particularmente as oportunidades de vida de uma pessoa. Podem ser, por exemplo, direitos, liberdades, posições de poder ou oportunidades, bem como rendimentos. No entanto, “os bens primários naturais não podem ser fornecidos por uma instituição ou similar, pois incluem capacidades ou características inatas como saúde, beleza e inteligência”²²⁵.

No entanto, para Rawls não é possível que as pessoas alcancem esse ideal de justiça se não estiverem na chamada posição original teórica, na qual estejam livres de egoísmo e preconceitos em relação a outras pessoas. Diante dessa primeira análise percebe-se que Rawls refere-se essencialmente não aos indivíduos integrantes das sociedades, mas aos sistemas sociais. Thomas Pogge, em comentários sobre a *Uma teoria da justiça*, descreve a questão de Rawls respondida na obra: “Pode-se imaginar uma ordem social sob a qual valeria a pena viver a coexistência humana?”²²⁶. Para responder a esta questão e em análise da teoria, Pogge define seis pressupostos básicos, pré-requisitos para probabilidade de sucesso deste modelo de tal ordem social ideal.

Em primeiro lugar, deveria ser uma sociedade no sentido moderno, ou seja, um Estado. Esta sociedade também deveria existir em completo isolamento. Em segundo lugar, pelo menos por enquanto, estão excluídas as deficiências e as infrações penais, bem como a responsabilidade para com os animais e a natureza. Em terceiro lugar, deveria haver bens suficientes para todos, mas não tantos que existissem excessos, de modo que a distribuição regulada ainda fosse necessária. Quarto, há necessidade de uma organização justa das instituições da ordem básica. Quinto, Rawls se esforça para desenvolver uma concepção de justiça que possibilite uma ordem básica ideal da sociedade. Sexto, é essencial que todos os membros da respectiva sociedade, qualquer que seja a religião ou cosmovisão a que pertençam, possam compreender e aceitar o conceito de justiça e, além disso, saber que todos os outros membros da sociedade fazem o mesmo. Só então poderá ser garantida uma ordem básica estável²²⁷.

Assim sendo, para Rawls a justiça não é primordialmente um princípio moral, mas uma obrigação estatal de garantia de certos princípios de justiça por meio de uma constituição e das instituições. Seu foco é o adequado funcionamento dessas instituições, estruturas básicas da

²²⁵ BECKER, ZINTL e SCHMIDT, ref. 210, p. 234.

²²⁶ POGGE, Thomas W. **John Rawls**. München: C. H. Beck Verlag, 1994. p. 35.

²²⁷ POGGE, ref. 221, p. 35, tradução nossa.

sociedade e tratará principalmente da justiça na distribuição de recursos, direitos e obrigações e sobre os resultados da cooperação social em contraste ao utilitarismo clássico.

O indivíduo não é o centro da teoria, o que não significa sua exclusão, pois cada indivíduo é solicitado e desafiado a incorporar certa ideia comum de justiça que só faria sentido se compreendida e aceita por todos os membros da sociedade. Há, portanto, conhecimento mútuo de que os outros membros dessa sociedade conhecem e aceitam esta concepção comum de justiça garantidora da paz civil em um estado aos moldes contemporâneos e pluralista com a convivência de diferentes visões de mundo, a “lei básica de uma sociedade bem ordenada”, de acordo com a definição de Rawls.

Assim, confiança mútua na concordância de princípios e garantia de que as instituições sociais fundamentais correspondam a estes princípios são a base necessária para a realização da justiça como equidade conforme proposta por Rawls, uma justiça justa. O estado inicial apropriado que garante acordos básicos justos. O que leva à próxima criação idealizada para a consecução deste estado inicial em que pessoas “livres e razoáveis” devem orientar-se: a posição original.

4.2 POSIÇÃO ORIGINAL E IMAGEM DA HUMANIDADE

A posição original é uma componente importante na teoria do contrato desenvolvida por Rawls e permite um esboço dos princípios de uma sociedade justa. No entanto, esta não é uma situação real no sentido preciso, mas sim uma representação ficcional de uma situação em que os indivíduos devem se imaginar como se estivessem responsáveis por escolher os princípios de justiça de uma forma completamente imparcial. Os princípios de justiça são escolhidos na posição original pelas pessoas racionais dentro dela, a fim de determinar as condições básicas da sua associação social²²⁸. No entanto, um problema de escolha surge das diferentes representações de ideias de justiça. Para alcançar o melhor resultado possível as pessoas devem estar no mesmo nível de capacidade para garantir uma escolha justa para todos.

Primeiro princípio

Cada pessoa de ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como
- (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

²²⁸ RAWLS, ref. 5, p. 140.

Primeira regra de prioridade (a prioridade da liberdade)

Os princípios de justiça devem ser dispostos em ordem lexical e, portanto, só se podem restringir as liberdades básicas em nome da liberdade. Existem dois casos:

(a) uma liberdade menos extensa deve fortalecer o sistema total de liberdades partilhado por todos;

(b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm menor liberdade.

Segunda regra de prioridade (a prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar)

O segundo princípio de justiça precede lexicalmente o princípio da eficiência e o princípio da maximização da soma das vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades precede o princípio da diferença. Há dois casos:

(a) a desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm menos oportunidades;

(b) uma taxa elevada de poupança deve, pesando-se tudo, mitigar o ônus daqueles que carregam esse fardo²²⁹.

Para alcançar essa situação, as pessoas na posição original estariam sob o véu de ignorância em relação aos seus atributos pessoais e lugar na sociedade. Rawls assume que neste estado as pessoas não representam interesses dirigidos uns aos outros ou uns contra os outros, razão pela qual isto levaria a uma escolha justa de princípios para a sociedade. Para que as pessoas fiquem livres de distinções, na posição original fatores como a cor da pele, a raça, o gênero, o estatuto social e os bens materiais são vistos como sem importância. Como resultado, pessoas racionais sempre determinarão a mesma ideia dos justos e sempre farão a mesma escolha de princípios de justiça benéficos a todos, sem distinções ou privilégios injustificados.

Desta forma, Rawls foge do problema da verdade²³⁰ pela idealização (procedimento hipotético) e como consequência não adota nada e se descola da realidade factual na medida em que nega que uma proposição verdadeira necessariamente possa exercer influência na estruturação do procedimento, como também tenha força de fixar conteúdo para seus princípios de justiça:

...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 reason all might reasonably be expected to endorse.²³¹

Para resolução desta questão, Rawls substitui as teorias da verdade pela correspondente de “razoável”, o que Nussbaum definitivamente não adota. Rawls abdica de uma teoria específica gerando uma lacuna de fundamentos de suas premissas e suas proposições. Essa

²²⁹ RAWLS, ref. 5, p. 376.

²³⁰ Sejam as três versões de Tugendhat e Wolf de verdade como correspondência, coerência ou consenso, em: *Propedêutica Lógico-Semântica*. Seja a concepção aristotélico-tomista de verdade como adequação e nem mesmo adota a concepção idealista da verdade dos modernos como Descartes, Kant e Hegel de coerência e concordância consigo mesmo, explicada por *Sproviero em Verdade e Evidência*. Em razão do procedimento hipotético, também se esquivou da análise, por exemplo, da atividade discursiva como em Habermas e suas quatro características: Acesso Universal, Igual participação, veracidade das intenções do agente e reciprocidade de expectativas.

²³¹ RAWLS, *Political Liberalism*. p. 243.

rejeição de uma teoria da verdade é suprida justamente por sua concepção de “reasonable reason”. Esta concepção é fundante para o entendimento da questão da justiça em Rawls, no sentido de que sua concepção de justiça de modo algum tem a pretensão de ser qualificada como “verdadeira”, mas de ser entendida como a razoável em um consenso sobreposto sobre as opções existentes. Também é responsável por atribuir sentido a toda sua argumentação.

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.²³²

Superada a questão tangencial, porém, relevante da verdade em Rawls, até agora foram apresentados apenas os princípios de justiça para instituições, mas Rawls também aborda os princípios de justiça para pessoas individuais na sua teoria da justiça. Para este fim, ele distingue entre o princípio da “justiça” e os “deveres naturais” de cada pessoa. Os deveres naturais surgem, para cada pessoa, de deveres positivos e negativos. Como exemplo de deveres naturais e positivos, Rawls escolhe o dever de ajudar outras pessoas em situações de emergência. Um exemplo de dever negativo é a exigência de não causar miséria desnecessária²³³. Quando se trata da vida social, os deveres negativos, de não fazer, têm mais influência na convivência do que os deveres positivos.

No estado original, as pessoas são escolhidas para escolher sempre uma certa ordem de princípios de justiça. Para este efeito, Rawls criou uma sequência dos vários princípios para os componentes individuais: sociedade, indivíduo, direito internacional, regras de precedência²³⁴. Assim, os princípios da sociedade como um todo sempre superam os do indivíduo. No entanto, os indivíduos devem chegar a um acordo para determinar os seus princípios sobre certos conceitos, como justiça, lealdade, respeito e caridade²³⁵. Além disso, de acordo com Rawls, um indivíduo deve aderir às regras das instituições apenas se as seguintes condições forem satisfeitas: (a) a instituição deve ser justa; e (b) os seus benefícios devem ser voluntariamente aceitos²³⁶. Os compromissos que as pessoas assumem quando se submetem a uma instituição pressupõem uma justiça dessa instituição, e esses compromissos surgem a partir de ações

²³² RAWLS, Political Liberalism. Introdução, p. XXII

²³³ RAWLS, ref. 5, p. 136.

²³⁴ *Ibid.*, p. 131.

²³⁵ *Ibid.*, p. 132.

²³⁶ *Ibid.*, p. 133.

voluntárias²³⁷. Se essas obrigações levarem à restrição de certas liberdades das pessoas, então essas pessoas têm o direito de ver as liberdades dos outros também restringidas²³⁸. E finalmente, se a estrutura básica da sociedade é justa, cada indivíduo que nela vive seria naturalmente obrigado a desempenhar o seu papel nela²³⁹.

Observe-se ainda, que por essas instituições sociais fundamentais, Rawls entende não apenas a constituição e instituições de estado, como também as relações econômicas e sociais mais importantes e como exemplo ele cita a salvaguarda da liberdade de pensamento e de consciência, mercados concorrenciais e propriedade privada dos meios de produção contidas no primeiro princípio de justiça²⁴⁰. Assim, o cerne da justiça como equidade é a consecução de acordos básicos justos mediante um estado inicial apropriado por meio da concordância coletiva de uma ideia de união social.

É natural conjecturar que a congruência entre o direito e o bem depende, em grande parte, de saber se uma sociedade bem-ordenada alcança o bem da comunidade.

[...] recordando que uma das condições da posição original é que as partes saibam que estão sujeitas às circunstâncias da justiça²⁴¹.

Ao mesmo tempo instituições justas permitem e incentivam a vida interna diversificada das associações nas quais os indivíduos realizam seus objetivos mais específicos. Assim, a realização pública da justiça é um valor da comunidade²⁴².

4.3 DIREITO DOS POVOS

Um dos tópicos abordados na história da filosofia política é a questão da paz mundial e sua manutenção diretamente relacionada à questão da justiça. Também Rawls e Nussbaum não se abstiveram de analisar esta temática e suas consequências diretas na vida das pessoas, pois, capaz de literalmente minar qualquer possibilidade de realização da justiça.

Assim, Rawls expandiu a discussão sobre a justiça do âmbito doméstico para a esfera internacional, no entanto, não de forma a aplicar diretamente os já conhecidos princípios e soluções de sua teoria da justiça como equidade que endossa aspirações de concepção abrangente de vida boa. Ao contrário do que se poderia imaginar, a justiça no âmbito

²³⁷ *Ibid.*, p. 134.

²³⁸ *Ibid.*, p. 133.

²³⁹ *Ibid.*, p. 137.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

²⁴¹ RAWLS, ref. 5, p. 642.

²⁴² *Ibid.*, p. 652.

internacional para Rawls abriga conceitos e princípios bem mais modestos e até conservadores para justiça entre as nações/povos.

Para tal empreendimento, Rawls toma por base *A paz perpétua* de Emmanuel Kant (1724-1804)²⁴³. A visão rawlsiana sobre esta questão fora publicada, segundo ele próprio, seguindo os passos de Kant, na obra *O Direito dos Povos* (1999).

Além disso, Rawls afirma algumas vezes seguir nessas obras os passos de Kant, se bem que, conforme sustenta Pauline Kleingeld (2004, p. 304), Rawls parece situar-se entre aqueles que se comprometem com uma interpretação equivocada da posição de Kant a respeito do direito internacional, essa interpretação Kleingeld denomina de visão padrão do direito internacional de Kant. Essa visão padrão seria caracterizada pelas seguintes críticas ao pensamento de Kant sobre o direito internacional: a) Kant teria abandonado a ideia de um estado mundial e se limitado a defesa de uma federação de estados livres motivado por razões de ordem empírica; b) Kant teria abandonado a ideia do estado mundial porque acreditava que este seria incoerente conceitualmente; c) uma mera federação de estados livres seria insuficiente para garantir a paz em uma ordem internacional, por conseguinte, a proposta de Kant de fundar uma ordem pacífica mundial de povos em uma federação de estados livres precisaria ser revisada²⁴⁴.

A despeito de que haja controvérsia sobre a interpretação dos conceitos kantianos por Rawls como acima apresentada, esta obra é oriunda de reflexões e seminários ministrados por Rawls nas universidades estadunidenses no período de 1993 até sua publicação em 1999, embora a temática já estivesse na sua esfera de interesses desde 1980²⁴⁵.

Já no início desta obra Rawls oferece uma definição de direito dos povos em sua concepção definindo o conceito de “direito” e de “povos” em sua acepção. Para o direito ele exige “uma concepção política particular de direito e justiça que se aplica aos princípios e às normas do direito e prática internacional”²⁴⁶. Isto já significa que não se trata de aplicação de quaisquer legislações domésticas estendidas ao âmbito internacional, mas que é necessário certo direito que atenta peculiaridades das relações entre as nações. Quanto a povos, ele traz o conceito de “sociedade de povos” como “todos aqueles povos que seguem os ideais e princípios do direito dos povos em suas relações mútuas”²⁴⁷. Este conceito também contém certa

²⁴³ Kant, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. sob a direção de Marco Zingano. Porto Alegre: LP&M, 2008.

²⁴⁴ FELDHAUS, Charles. Rawls e o direito internacional. In: TESCARO JÚNIOR, João. *A ordem política mundial: um diálogo entre Kant e Habermas*. Curitiba: Editora CRV, 2015. p. 15-31.

²⁴⁵ KREBS, ref. 122, p. 12, cito: “Em 1995, ele ofereceu seminários a respeito do tema na Universidade de Princeton, depois disso, entre 1997 e 1998, ele reelaborou esse material, o qual finalmente foi então publicado como obra *The Law of Peoples* (1999) em que procura estender a concepção de justiça liberal, embora “mais geral” do que aquela, desenvolvida em sua obra *A Theory of Justice* (1971) ao direito internacional (1993, p. 36; 1999, p. 3-4).

²⁴⁶ RAWLS, John. *O Direito dos povos*. Tradução Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 3.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

pressuposição, qual seja, a de que deve haver alguma identidade de interesses em fazer parte da ordem jurídica internacional, que há interesses recíprocos a serem perseguidos e, acima de tudo, que há interesse em relações entre os povos.

Em virtude de suas próprias definições com pressupostos que podem ou não condizer com a realidade, ele próprio denomina sua concepção de “Realismo utópico”, pois, é desejável certo grau de identidade de interesses para que se justifique uma ordem jurídica internacional que proporcione relação entre os povos e que essas relações se deem de forma pacífica mesmo entre sociedades de povos com poderes (bélicos e econômicos) extremamente díspares, por isso também “utópico”²⁴⁸.

Em se tratando, em especial da obra *O Direito dos Povos*, Rawls começa a empregar o termo povos e não mais nações, como em *Uma Teoria da Justiça*, para tratar dos princípios justos que devem reger as relações políticas. Essa adaptação vocabular visa esclarecer quem são os sujeitos de direitos a quem ele direciona suas reflexões, não mais à nação (ente abstrato), mas também não ao indivíduo, como propõem os cosmopolitas. O termo é “povos”, uma coletividade que nessa condição têm direitos à direitos peculiares para a consecução da justiça. Direitos estes diversos dos proporcionados aos indivíduos, ou ao ente “nação” que não em poucas ocasiões têm interesses antagonísticos aos povos.

Rawls elenca princípios que devem reger o direito internacional, como, por exemplo, no que se refere à guerra. Aqui é importante observar que diferentemente do que acontece na esfera doméstica em que Rawls defende que dois princípios de justiça devem ser escolhidos na posição original com base numa lista de princípios de diferentes concepções de justiça como o utilitarismo clássico, o utilitarismo médio, o perfeccionismo e o intuicionismo, na esfera internacional a lista é de alguma forma dada como um tipo de pressuposto do direito internacional e o que está em jogo na segunda posição original é a interpretação adequada dessa lista de princípios do direito internacional. Dentre eles estão os dois principais: autodefesa e autodeterminação. Não há que se exigir de um estado que seja atacado por outro e que não possa se defender e inclusive fazer alianças com outros estados para tal finalidade e assim manter o direito de resolver suas questões internas de forma autônoma e não sob o julgo de forças

²⁴⁸ Em mesmo artigo citado WORLD BANK, ref. 134, Feldhaus esclarece quais são as outras possíveis concepções de direito internacional além da concepção adotada por Rawls como um tipo de “realismo utópico”, a saber: a) “realismo político: ...sustenta que o direito internacional deveria reger-se apenas pelo equilíbrio de poder entre as potências mundiais (seria um *modus vivendi* e manteria a estabilidade pelas razões erradas, na visão rawlsiana) e não por ideais normativos como a da paz entre os povos, dos direitos humanos etc.” E, b) “cosmopolitismo: no qual os indivíduos e não os estados são os únicos sujeitos do direito internacional.”

estrangeiras. Desta forma, ele reafirma princípios kantianos²⁴⁹ e corrobora a legislação internacional elaborada após a Grande Guerra.

Nesse ponto parece Rawls pressupor que todos os povos compartilham (ou deveriam compartilhar) o mesmo entendimento kantiano de que “o objetivo da guerra é uma paz justa, e, portanto, os meios empregados não devem destruir a possibilidade da paz ou encorajar uma depreciação pela vida humana que coloque a nossa segurança e a da humanidade em perigo”. Fato este que não se aplica à realidade das guerras que não raras vezes pretendem sim a completa aniquilação de outro povo, o que pode indicar a necessidade de primeiro haver o convencimento à aceitação dos princípios kantianos por determinados povos para que só após haja possibilidade de discussões sobre os termos da guerra, ou que seja precisa a elaboração de princípios outros que possam nortear guerras travadas sem quaisquer limites de subjugação, brutalidade e destruição do outro. Os conflitos ocorridos no século XXI são majoritariamente de outra natureza, não mais para posse de terras e apropriação de riquezas em primeira linha, mas justo de aniquilação de povos por questões étnicas e religiosas e assim, as reflexões rawlsianas ficam insuficientes para balizar tais conflagrações. O objetivo principal de tal guerra não é mais “a paz justa” e sim a paz só alcançada após genocídio.

Diante de tal disparidade de *Lebenseinstellung*, não restou alternativa à comunidade internacional que não seja a imposição de legislação proibitiva de tais intentos. Pois, as reflexões rawlsianas sobre justiça e paz mundial se aplicariam entre povos liberais e decentes, segundo sua própria nomenclatura, o que claramente não se aplica às guerras na atualidade, nas quais há a negação de princípios liberais e a decência de base kantiana. “*The Law of Peoples* espera dizer como uma sociedade mundial de povos liberais e decentes pode ser possível”²⁵⁰. A decência, segundo Rawls, tem seus limites traçados na observância dos direitos humanos por estes povos, mesmo que não sejam liberais e pouca preocupação no que se refere a diminuição da desigualdade entre os povos.

Contraste com a visão cosmopolita. O Direito dos Povos supõe que cada sociedade tem na sua população um cabedal suficiente de capacidades humanas, dispondo de recursos humanos potenciais para concretizar instituições justas. O fim político último da sociedade é tornar-se plenamente justa e estável pelas razões certas. Assim, que esse fim é alcançado, o Direito dos Povos não prescreve mais nenhum alvo como, por exemplo, elevar o padrão de vida para além do que é necessário para sustentar instituições justas ou a redução adicional das diferenças materiais entre as sociedades.
[...].

²⁴⁹ KANT, ref. 235.

²⁵⁰ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019. p. 6.

O Direito dos Povos é indiferente às duas distribuições. A visão cosmopolita, por outro lado, não é indiferente. Ela se preocupa com o bem-estar dos indivíduos, e, portanto, com determinar se o bem-estar da pessoa globalmente em pior situação pode ser melhorado²⁵¹.

Rawls desconsidera de forma explícita preocupações cosmopolitas, questões de explorações históricas que são latentes na atualidade, geradoras de conflitos e que foram excluídas da apreciação de Rawls. Especificamente questões migratórias e armamentos, seja de destruição em massa como também armas nucleares e a questão da guerra injusta. Nesta lacuna procura Nussbaum ampliar a discussão elaborando proposta sobre essas temáticas que, porém, extrapolam a teoria liberal clássica e também a justiça como equidade rawlsiana, visto que é claramente embasada no cosmopolitismo.

²⁵¹ Ibid., p. 156-157.

5 CRÍTICAS (DE NUSSBAUM) A RAWLS

As questões que se almejam responder neste capítulo para a resolução do problema da tese quanto à teoria mais adequada aplicável à questão da desigualdade são: quais são os pontos-chave das teorias desses filósofos e como elas diferem? Que pontos de crítica existem e como são justificados? O que pensam outros estudiosos das humanidades e como lidam com as teorias de Rawls e Nussbaum? Para responder a essas questões, este capítulo apresenta a teoria da justiça desenvolvida por Rawls em partes individuais e selecionadas, bem como a visão do filósofo sobre a humanidade. É dada especial atenção à justiça como virtude social e à teoria do bem, bem como ao estado original. Segue-se com análise dos escritos de Nussbaum, o que ela critica a respeito de Rawls e, sobretudo, sua visão de humanidade. Autores adicionais como bibliografia secundária são incluídos a fim de obter uma visão mais multifacetada das possíveis críticas a Rawls. Por fim, os resultados são resumidos em uma conclusão e também vistos criticamente com intuito de apresentação de resoluções conclusivas ainda não tratadas pela academia.

De acordo com Nussbaum, a teoria fraca do bem desenvolvida por John Rawls não é suficientemente abrangente em virtude, principalmente, no que concerne aos “três problemas não solucionados”²⁵² apresentados por ela já no primeiro capítulo de sua obra sobre a teoria das capacidades. A saber, a questão da deficiência, da nacionalidade e do pertencimento à espécie. Além disso, o desrespeito de Rawls pela igualdade de gênero é um de seus pontos de crítica. Para ela, é infundado e perigoso que Rawls considere a sua própria teoria como inadequada e que não possa ser usada para abordar questões universais de justiça, uma vez que a distribuição de recursos e a necessidade de justiça associada são um problema internacional:

No geral, pode-se dizer que as pessoas se reconhecem como seres que querem ter a oportunidade de estar sozinhos, que querem ter um pequeno espaço onde possam se movimentar, e que querem ter algumas coisas que usam e guardam e podem amar²⁵³.

No entanto, Nussbaum também concorda com Rawls em alguns pontos. Tal como Aristóteles, ele acredita que “o objetivo da teorização filosófico-política deve ser não apenas a formulação de uma teoria, mas também e sobretudo uma prática específica”²⁵⁴. Portanto, na

²⁵² NUSSBAUM, ref. 38, p. 18-28.

²⁵³ NUSSBAUM, ref. 173, p. 56.

²⁵⁴ RAWLS, John. **Politischer Liberarismus**. 7. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2021.

visão de Nussbaum, Rawls deveria estar interessado em alcançar o cumprimento dos requisitos de uma concepção de justiça.

É aqui que emerge uma das diferenças essenciais entre os dois filósofos: enquanto Rawls se apoia nas teorias liberais e é considerado um defensor delas, Nussbaum assume a tarefa de especificar mais o seu conteúdo. Ela não vê todas as pessoas como indivíduos iguais, mas, em contraste com Rawls, concentra-se nas diferenças humanas no seu modo de vida, suas oportunidades de vida ou suas possíveis limitações psicológicas e físicas. Um exemplo disto é que, segundo Rawls, as pessoas com deficiência deveriam ser excluídas porque não são “membros normalmente cooperantes da sociedade”, mas, segundo Nussbaum, pertencem à sociedade humana normal. Nussbaum apresenta uma teoria liberal não igualitária.

Para Nussbaum também é incompreensível que Rawls queira disponibilizar a mesma quantidade de recursos para todas as pessoas sem olhar para as diferenças entre elas sob aspectos diversos. Um exemplo disto seriam os diferentes desejos por bens diferentes para pessoas de duas origens sociais diferentes. Pode-se presumir que uma pessoa que viveu toda a sua vida no nível de subsistência dará prioridade a outros bens do que uma pessoa de uma família rica que já pode possuir automaticamente esses bens. Enquanto os primeiros provavelmente ficariam satisfeitos com as coisas que as pessoas mais ricas consideram garantidas, os últimos apenas quereriam mais, em vez de abrir mão de parte do que eles próprios ganharam.

Nussbaum também fornece um argumento aristotélico contra o liberalismo, na medida em que o primeiro considera o bem como um benefício, a fim de dar às pessoas a oportunidade de satisfazer os seus desejos e de definir as suas próprias preferências individuais. No entanto, o liberal define antecipadamente o que as pessoas devem obter como importante e, assim, priva os indivíduos de qualquer liberdade de escolha e cobre antecipadamente o âmbito desta (Nussbaum). Para a aristotélica, porém, é inútil impor tal restrição²⁵⁵.

²⁵⁵ Mas não é apenas NUSSBAUM, ref. 250, p. 38, quem critica Rawls: a filósofa política Susan Moller Okin, entre outras, também critica Rawls. Seu foco está principalmente na segregação de gênero, que Rawls desconsiderou. Para eles, os papéis de gênero desempenham um papel importante na nossa sociedade, pois constituem uma base fundamental para todo o nosso pensamento (Moller Okin 1989: 101). Segundo ela, as mulheres sempre foram consideradas o sexo menos favorecido pela sociedade, razão pela qual os princípios de justiça de Rawls não atendem às exigências do gênero feminino, uma vez que o segundo princípio contradiz o primeiro (Moller Okin 1989: 102-103). De acordo com ela, homens e mulheres também possuem conceitos morais diferentes devido aos seus diferentes papéis sociais. Ao contrário das mulheres, os homens têm de se preocupar menos com a criação dos filhos e com tudo o que isso implica, enquanto as mulheres cuidam disso e, portanto, levam uma vida social diferente da dos homens. Portanto, uma teoria completa da justiça só pode ser desenvolvida se ambos os gêneros estiverem igualmente envolvidos e tratados com direitos iguais em todos os níveis da sociedade (Moller Okin 1989: 107). No entanto, isto não acontece através de um véu de ignorância, porque esta igualdade de tratamento deve ser real. Wolfgang Kersting, filósofo alemão, vê na teoria da justiça de Rawls os “motivos mais importantes de uma teoria do Estado social igualitário” (Kersting 2002: 63), embora

5.1 PRINCIPAIS CRÍTICAS AO MODELO CONTRATUALISTA RAWLSIANO

Para o liberalismo, ao qual pertence John Rawls, as funções distributivas são cruciais para uma sociedade justa e para isso elabora um constructo volitivo que a efetivaria. A justiça em relação aos recursos está no centro do conceito liberal de justiça. Se um estado distribui bens igualmente entre os seus cidadãos, isso é justo. O liberal não pretende interferir no que os cidadãos individuais fazem com os bens que lhes são atribuídos, isso permaneceria ao critério de cada indivíduo. Segundo Pogge os seguintes bens básicos estão no centro do conceito de justiça de Rawls: a) Certos direitos e liberdades fundamentais; b) Liberdade de circulação e livre escolha de carreira; c) Poderes e privilégios associados aos cargos profissionais; d) Rendimentos e bens; e) Outros fundamentos sociais da autoestima²⁵⁶.

Dado que para Rawls, além do rendimento e da riqueza, “direitos, liberdades e oportunidades”²⁵⁷ exigem uma distribuição justa e igualitária, para a aristotélica Nussbaum o foco nas funções distributivas é apenas um primeiro passo em direção a uma sociedade justa. Além disso, na visão de Nussbaum, é necessário um exame aprofundado das respectivas capacidades dos cidadãos, o que sabem fazer com os recursos e bens que lhes são disponibilizados, porém sem tutela e direcionamento específico por parte do Estado. O conceito aristotélico observa que a riqueza, a renda e as posses simplesmente não são boas em si mesmas²⁵⁸. Dinheiro e bens, são meios para um fim e não um fim em si, e é por isso que a mera acumulação desses recursos nem sempre significa uma vida boa. Assim, quando Rawls afirma que as pessoas tendem sempre a querer mais e não menos de bens e dinheiro, Nussbaum rebate que mais nem sempre é necessariamente melhor, porque a questão crucial para ela não é “quanto”, mas “para quê?”.

A concepção de Rawls baseia-se essencialmente na amplitude, para que todos possam participar do bem, enquanto Nussbaum enfatiza que além da amplitude, também deve ser levada em conta a profundidade, ou seja, a forma como as pessoas participam do bem e como isso gera

na sua opinião não haja justificação para o estado de bem-estar social. Rawls presta atenção a Kersting. Segundo Kersting, ele não considera as circunstâncias sociais que podem afetar cada pessoa de diferentes maneiras, como a incapacidade para o trabalho por doença, por isso vê a teoria de Rawls mais como uma teoria ideal (Kersting 2002: 63), convertendo os seus talentos em propriedade da sociedade, em vez de se referir aos talentos individuais das pessoas e aos benefícios resultantes para a sociedade (Kersting 2002: 64), que só pode ser ligado até certo ponto à teoria da justiça desenvolvida por Rawls.

²⁵⁶ POGGE, ref. 221, p. 68.

²⁵⁷ KESSELRING, Thomas. **Ethik der Entwicklungspolitik: Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung**. München: Verlag C. H. Beck, 2003. p. 67.

²⁵⁸ NUSSBAUM, Martha. **Gerechtigkeit oder das Gute Leben**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. p. 35.

efeitos em suas vidas. Desta forma, pode-se afirmar que a teoria rawlsiana preza por uma justiça guarda-chuva, geral e ampla, enquanto Nussbaum com sua teoria das capacidades poderia ter sua teoria vista como uma equidade vertical não igualitária.

Outro ponto importante para Rawls, além da justiça distributiva, é o tratamento justo das pessoas umas com as outras. É necessário que as ações humanas estejam alinhadas no sentido de que se enquadrem em determinados princípios de justiça pré-determinados. “A justiça é a primeira virtude social”²⁵⁹. Contudo, de acordo com Kesselring, Rawls deturpa o conceito de instituições sociais e o que a justiça significa nesta disputa.

Qualquer forma de ação coletiva regulamentada pode ser entendida como uma instituição. A justiça refere-se, portanto, a uma qualidade normativa que atribuímos a um padrão. de ação coletiva, um padrão de cooperação²⁶⁰.

Como, de acordo com Rawls, cada pessoa, em última análise, tem sua própria vantagem em mente em cada ação, são necessários princípios de justiça amplamente válidos e aceitos por todos os membros da sociedade. Mesmo que a expressão “justiça” pudesse significar mais, em Rawls ela não significa realmente o próprio sujeito moral, ou seja, a moralidade. a justiça. Rawls vê a sociedade como um coletivo autocontido. A sociedade é geralmente descrita por Rawls como uma cooperação que visa vantagens mútuas. Se todos os membros da sociedade se beneficiam destas vantagens, então os princípios da justiça conduzem uma sociedade a ser vista como justa.

Nussbaum, por outro lado, nega firmemente a visão da sociedade como um coletivo autossuficiente. A suposição de que a estrutura do Estado-nação é utilizada como elemento fundamental para pensar uma sociedade justa é expressamente rejeitada por Nussbaum.

“Muitos dos problemas mais prementes de distribuição e justiça que as pessoas enfrentam são agora também problemas internacionais, cuja solução eficaz requer comunicação global e esforços conjuntos”. Nussbaum vê o oposto de Rawls,” [...] o Estado só realiza justiça com sucesso na medida em que permite às pessoas decidir sobre uma vida boa e agir de acordo com as condições materiais e naturais da comunidade”²⁶¹.

A capacidade de escolher e tomar decisões livremente é fundamental para Nussbaum. Todavia, para que os cidadãos possam escolher uma boa vida é necessária uma concepção detalhada de tal “boa vida”, como afirma de forma recorrente Nussbaum. Rawls e Nussbaum também discordam sobre estas concepções do bem. Passa-se, portanto, a conceituação de ambos

²⁵⁹ RAWLS, John. **Eine Theorie der Gerechtigkeit**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991. p. 19.

²⁶⁰ KESSELRING, ref. 249, p. 66.

²⁶¹ NUSSBAUM, ref. 250, p. 31-32.

de suas diferenças essenciais entre a fraca teoria das partes de Rawls e a concepção forte e vaga de Nussbaum de bem.

5.1.1 Diferenças Entre a Teoria Fraca de Bem de Rawls e a Concepção Forte e Vaga de Bem de Nussbaum

Se a justiça distributiva ocupa uma posição central em Rawls, isso não significa apenas a distribuição de dinheiro e propriedades, mas também a distribuição justa de direitos, liberdades e oportunidades, todas as coisas a que toda pessoa razoável tem direito, na sua aceção, e gostaria de ter acesso. Direitos, liberdades e oportunidades são conceitos muito gerais e Rawls está conscientemente satisfeito em conceber um quadro geral dentro do qual os indivíduos possam decidir livremente e determinar por si próprios qual é o bem pelo qual desejam lutar. Nussbaum, por outro lado, está longe de estar satisfeita com uma teoria tão fraca de bem. Em sua teoria, é necessária uma concepção forte e vaga do bem para mostrar como os bens podem ser distribuídos de forma justa e como a sua utilização humana pode ser promovida de forma significativa. O legislador seria responsável por estabelecer e promover a capacidade de tomada de decisão dos membros da sociedade. Contudo, para garantir isto, é necessário um conceito forte do que constitui uma vida boa.

Rawls não vê a necessidade de definir uma vida boa com mais precisão, porque através da sua experiência mental, na qual abarca os indivíduos que querem fundar uma sociedade com um véu de ignorância, as pessoas concordarão de qualquer maneira sobre os princípios que são corretos e justos. Cada indivíduo ainda tem em mente a maximização de seus próprios benefícios e a promoção de seus próprios interesses, porém, por meio da hipotética situação de ignorância sobre a própria posição, talentos, posição social e afins, Rawls liga a imparcialidade ao interesse próprio.

Nussbaum, por outro lado, não confia na razão das pessoas, com a objeção de que em todas as sociedades também existem membros menos talentosos, sem instrução, deficientes e outros membros fracos. Ela considera essencial estabelecer antecipadamente os princípios da justiça numa concepção do bem e não deixar isso para os próprios indivíduos. Nessa concepção ela atribui importância a quatro pontos, todos eles ponderados de forma diferente por John Rawls.

Primeiro há o trabalho. Segundo Aristóteles²⁶², a quem Nussbaum se refere mais uma vez, algumas formas de trabalho, ou seja, algumas relações de trabalho, que não são compatíveis com uma vida boa. Aqui ela tem em mente o trabalhador descrito por Marx que é desumanizado por um processo de trabalho indigno e/ou alienado. Já para John Rawls, esta questão não se apresenta desde que o trabalhador seja pago com bens suficientes e o seu conceito de bem possa se concretizar em sua vida privada. Nussbaum, no entanto, utiliza lentes aristotélicas e marxianas para lançar um olhar crítico sobre as condições de trabalho e as relações de produção.

Em segundo lugar, em relação à propriedade, Nussbaum explica que além da propriedade privada, deveria haver também propriedade comunitária. Além disso, a propriedade privada existente é apenas de natureza temporária, uma vez que deve ser partilhada com outros se estes necessitarem. Tudo isto promoveria o senso de comunidade e a coesão. A teoria de Rawls, por outro lado, não reconhece tais medidas. Todos podem fazer o que quiserem com seus bens e não têm tais obrigações.

O terceiro ponto abordado por Nussbaum é o governo e a participação política. O governo é entendido por Nussbaum como “governo sobre os livres e iguais”²⁶³. Os cidadãos desempenham um papel decisivo. No entanto, a concepção de Aristóteles citada por Nussbaum vai ainda mais longe ao dizer que “o governante e os governados [...] governam alternadamente da mesma maneira”²⁶⁴. Com esta referência, Nussbaum está provavelmente mais interessada na capacidade de governar, pela qual entende a participação política em geral.

O quarto ponto de Nussbaum diz respeito à educação. Para ambos é provavelmente o mais importante dos quatro pontos, pois esta educação estatal dá origem à capacidade de agir bem, à capacidade de realizar determinadas atividades e, sobretudo, à capacidade para tomar decisões. De uma perspectiva liberal, contudo, tal educação estatal representa um grande perigo. O fato de o conceito aristotélico exigir orientações, medidas específicas e educação é prejudicial ao pluralismo numa sociedade, que desempenha um papel importante para Rawls. Além disso, a autonomia do indivíduo é ameaçada por tais orientações. Nussbaum responde apontando a imprecisão na concepção do bem rawlsiana, defendendo que há definitivamente espaço para especificações individuais e que o indivíduo tem uma variedade de escolhas sobre como pretende moldar a sua vida²⁶⁵.

²⁶² Na *Política*, Aristóteles trata da incompatibilidade do trabalho manual e o desenvolvimento da cidadania plena e qualidades morais essenciais para o desenvolvimento das virtudes, sejam os trabalhos triviais, como também os negócios.

²⁶³ NUSSBAUM, ref. 250, p. 27.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁶⁵ RIESENKAMPFF, Isabelle Caroline. *Ethik und Politik*: Aristoteles und Martha C. Nussbaum. Gießen, 2005. Dissertation (Doktorgrades der Philosophie) - Justus-Liebig-Universität Gießen, Berlin, 2005. p. 159.

Além do apresentado, a filósofa apresenta três problemas centrais não solucionados por Rawls: deficiência e impedimento, nacionalidade e pertencimento à espécie. Isto soma-se à ausência de discussão na concepção de Rawls de debates na comunidade internacional a respeito de educação, assistência médica e condições de trabalho²⁶⁶⁻²⁶⁷.

Rawls assume uma homogeneidade entre os agentes contratantes em sua teoria. Todos seriam homens produtivos economicamente. Excluídos são todos os seres humanos do sexo feminino, além das pessoas incapazes de realizar uma atividade econômica, como crianças e idosos. Isso é certamente uma deficiência teórica inaceitável para uma teoria da justiça contemporânea e que será objeto de análise em relação às soluções ou complementações propostas por Nussbaum, pois Rawls visa suprir essa deficiência com o chamado “véu da ignorância”, no qual esses cidadãos com educação moral abrangente seriam capazes de elaborar princípios de justiça também para os excluídos de poder decisório de sua teoria. Especialmente esta deficiência da teoria rawlsiana é altamente problemática se tomarmos conhecimento do estudo com ratos em laboratório no qual as necessidades básicas foram supridas e a despeito de condições ideais de sobrevivência resultou em colapso e extinção da “comunidade de ratos”²⁶⁸. Por certo, humanos não são ratos e justo por isso, pela complexidade das sociedades humanas há a necessidade de desenvolvimento de propósitos, virtudes, compaixão e toda sorte de outras motivações para a manutenção do convívio benéfico a todos os membros. Sem desenvolvimento de valores morais fortes, virtudes, conhecimento histórico, seres humanos se aproximam em comportamento aos animais não humanos, o que a teoria nussbauniana procura afastar e que a teoria da justiça de Rawls não aborda de forma satisfatória.

Já a respeito da deficiência em relação à nacionalidade e à influência do local de nascimento como elementares em relação às chances de vida digna, Rawls não trata das desigualdades entre as nações ricas e pobres de forma abrangente e sequer aventa responsabilização das primeiras em relação à qualidade de vida em países com condições de vida precárias. Há o reconhecimento de “questões de justiça entre as nações”, no entanto, o foco de sua teoria não é absolutamente este. É uma teoria elaborada para países igualmente ricos e capazes de colaboração para vantagem mútua. O que relega as necessidades de países e seus cidadãos pobres a serem abordadas como caridade e não como parte da justiça básica²⁶⁹.

²⁶⁶ NUSSBAUM, ref. 38, p. 376.

²⁶⁷ Trecho já publicado em: HRUSCHKA-BAHDUR, ref. 153.

²⁶⁸ Experimento amplamente conhecido como “Utopia dos Ratos” – Universo 25, do etilogista John B. Calhoun, realizado em 1962, no qual o intuito inicial seria investigar os efeitos de uma superpopulação que de forma não esperada não fora atingida e mesmo com condições materiais ótimas para aqueles animais não humanos entrou em colapso com a morte de todos os ratos após apenas 2 anos.

²⁶⁹ NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 24.

Assim, dentre outras questões, além de Nussbaum, outros teóricos da capacidade objetaram uma identificação de Rawls da moeda da justiça distributiva com os bens primários e com a reivindicação que o assunto apropriado da justiça distributiva é a estrutura básica da sociedade. Como Robeyns (2011) sustenta:

Os teóricos da capacidade argumentam que a capacidade como uma “métrica de justiça” faz um trabalho melhor do que Bens Primários rawlsianos em capturar o que os seres humanos buscam em um esquema social distributivo. No entanto, a relação entre os dois lados do debate não é de oposição total, mas sim de uma de troca produtiva: todos trabalham dentro da tradição política liberal, e nos últimos anos tem havido considerável compreensão mútua, cooperação e um certo abrandamento dos dois lados das suas posições originais – trocadilho intencional.

Esta constatação aproxima as duas teorias, mas não as iguala. A teoria das capacidades permanece maior, no sentido de mais abrangente, e adequada a questões de desigualdades regionais e globais. Além disso, dados da Oxfam Internacional atestam que a desigualdade mata. Na medida em que uma vida precária leva a mortes prematuras, destruição desordenada da natureza por ignorância e necessidade de sobrevivência e deslocamentos forçados geradores de mais desigualdades e possíveis conflitos violentos.

Contribui para a morte de pelo menos 21.300 pessoas todos os dias, em “uma estimativa muito conservadora” de mortes causadas pela fome, falta de acesso à saúde e deterioração do clima que afeta principalmente os países pobres.

[...]

A crise climática afeta a todos nós, mas não de maneira igual. “O 1% mais rico do mundo, cerca de 63 milhões de pessoas, é responsável por mais que o dobro da poluição por carbono dos 3,1 bilhões de pessoas que compõem a metade mais pobre da humanidade”, garante o relatório²⁷⁰.

A terceira deficiência da teoria da justiça rawlsiana é em relação ao pertencimento à espécie, que diz respeito à justiça global, aos direitos de gerações futuras e aos direitos de animais não humanos. Relaciona-se, portanto, à permanência, à continuidade do mundo. Nussbaum alega ser necessário estender questões de justiça no espaço e no tempo. Aqui tem-se que Rawls trata (assim como Kant) de questões de justiça animal como mera caridade ou compaixão. Nussbaum expõe completa discordância a respeito: “os animais não fazem parte simplesmente da mobília do mundo, são seres ativos tentando viver suas vidas; e, muitas vezes,

²⁷⁰ ARRIA, Isabella. A desigualdade mata. Morre uma pessoa a cada quatro segundos. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 18 fev. 2022.

estamos no caminho deles. Tal fato parece um problema de justiça, não uma simples questão de caridade”²⁷¹.

Rawls ainda afirma não ser possível tratar da questão de poupar gerações futuras e que sua concepção poderia ser ampliada: “embora pudéssemos querer tratar de todas estas questões, duvido muito que isso seja possível no âmbito da justiça como equidade”²⁷². Têm-se, portanto, delineados os aspectos principais para investigação de maior completude e eficácia da teoria da justiça de Nussbaum em relação à justiça como equidade rawlsiana nos próximos capítulos, nos quais as análises se limitarão ao aspecto da desigualdade social. Alerta-se que não haverá uma defesa irrestrita dos argumentos trazidos pela teoria das capacidades, mas análise social e filosófica de pontos relevantes para a justiça econômica global. Mesmo porque uma teoria da justiça não deveria estar atrelada a valores majoritariamente liberais (como apresenta tanto por Nussbaum como por Rawls), ou quaisquer outros, mas deveria ser elaborada com base exclusivamente em objetivos de vida dignos a serem alcançados, senão por todas, pela grande maioria das pessoas. O que o liberalismo não realizou; ao contrário, gerou desigualdade global sempre crescente, que no século XXI atinge níveis inaceitáveis. Talvez superemos a “pré-história da humanidade”²⁷³ e passemos a pensar nos acontecimentos hodiernos como completos absurdos. Em especial a este fim, também se prestará esta investigação. Por ora, sem garantias de ser bem sucedida e que conterà aforismos panfletários propositais.

5.2 SUPERIORIDADE COMPARATIVA DA TEORIA DAS CAPACIDADES EM RELAÇÃO ÀS DESIGUALDADES

Como já mencionado no início deste texto, Rawls estabeleceu um marco com sua teoria da justiça. De acordo com o seu ideal, uma sociedade completamente justa se realiza desde que todos os seus membros tenham à sua disposição a mesma quantidade de bens em todos os aspectos e possam esperar ter as mesmas oportunidades na vida. No entanto, nessa linha de pensamento ele parece esquecer ou ignorar que cada pessoa entra na vida com requisitos diferentes e, portanto, tem requisitos básicos diferentes dos outros. Embora algumas pessoas achem fácil viver uma vida boa para si mesmas, outras acharão isso ainda mais difícil. É uma questão de definição do que é considerado bom para quem, e certamente também será uma

²⁷¹ NUSSBAUM, ref. 38, p. 27.

²⁷² RAWLS, ref. 5, p. 17; RAWLS, ref. 200, p. 21; RAWLS, ref. 238, p. 21.

²⁷³ Expressão cunhada por Karl Marx para referir-se ao estágio do capitalismo à sua época.

decisão individual, mas uma vida boa segundo Rawls deveria tornar essa decisão supérflua. Determina desde o início o que é considerado um bem respeitável para todas as pessoas e, assim, liberta as pessoas da decisão a respeito do que elas próprias deveriam querer. A dificuldade em moldar uma sociedade justa de acordo com as próprias ideias surge do estado ficcional do véu da ignorância. Contudo, mesmo o próprio filósofo admite que as pessoas nunca poderão ser iguais segundo este ideal²⁷⁴, que para ele é apenas desejável. Portanto, parece que a teoria da justiça representa uma proposta ilusória, um *wishfull thinking*, por parte do autor e não parece ser um verdadeiro “guia”.

Já Nussbaum aborda a individualidade humana apontando diferenças concretas e, com seu rol de competências, define em grande parte tudo o que é humano, independentemente de determinadas circunstâncias, como doença ou deficiência. Segundo ela, é importante responder às diferentes necessidades de cada pessoa ou sociedade e, portanto, estipula que a justiça só ocorre quando as próprias pessoas determinam o que é considerado um bem importante de acordo com a forte e vaga teoria do bem. Divide as pessoas em indivíduos diferentes com desejos e ideias diferentes e, assim, distancia-se do estado original de Rawls, no qual todas as pessoas são iguais e se esforçam para desejar a mesma coisa. Para eles, a justiça é também uma abordagem global de discussão que não afeta apenas uma sociedade.

A teoria rawlsiana interpreta a justiça com referência a um ideal, diferente do que ocorre com a teoria das capacidades de Nussbaum, que, por sua vez é embasada em Aristóteles que tem como base a reciprocidade para pensar a respeito da justiça, conforme exposto no primeiro capítulo sobre a história da justiça. A formulação aristotélica criou, portanto, as principais ideias sobre justiça que predominaram posteriormente no pensamento do ocidente e que foram incorporadas de forma atualizada pela teoria nussbauniana.

Nussbaum supera a justiça procedimental rawlsiana não apenas pela sua profundidade e riqueza de detalhes, mas também na medida em que processos e procedimentos podem ser facilmente convertidos em normas programáticas (quando as contingências materiais forem favoráveis devem ser realizadas) e, por consequência, nunca serem implementadas, visto que, condições favoráveis são muitas vezes apenas vontade política de realização de certas políticas públicas. Já no caso da Teoria das Capacidades ignorar “listas” objetivas sem abdicar filiação à teoria se torna mais improvável. Isso, no sentido de que é um procedimento materialmente orientado e com base no mínimo existencial somado aos meios necessários para alcançar a vida boa, vida com qualidade de vida humana capaz de fomentar capacidades eudemônicas para

²⁷⁴ RAWLS, ref. 5, p. 143.

prevalência da justiça. Assim, Nussbaum, ao contrário de Rawls, na medida em que define por meio de suas “listas” concomitantemente limita opções de vida. Contudo, viabiliza realização pela clareza, em oposição à justiça como equidade que, a despeito de ser neutra moralmente quanto às escolhas, é facilmente negligenciada pelo grau de abstração, pelos pressupostos exigidos e pela ausência de adoção uma clara teoria da verdade, mas embasada em uma nova abstração.

Ainda, o problema parece residir no conceito e na definição de justiça: há milênios que muitos teóricos e cientistas se preocupam com o que é justo. Um exemplo é Wolfgang Kersting, que defende uma renovação da ética em *Crítica da igualdade: sobre os limites da justiça e da moralidade*. O filósofo social alemão Axel Honneth também publicou uma antologia contendo diversas abordagens e ensaios sobre a igualdade e a justiça e pretende fornecer uma visão sobre diferentes direções dos limites das teorias da justiça.

Susan Moller Okin aborda uma crítica mais especializada a Rawls, na qual critica o desrespeito de Rawls pelos papéis de gênero e, assim, volta-se mais para a justiça feminista. O que ocorre é que a definição de justiça abrangente será provavelmente sempre individual, uma vez que o conceito de justiça como tal é único para cada pessoa, dependendo dos seus próprios objetivos e conceitos morais. As pessoas são demasiado diferentes nos seus estilos de vida e desejos para que todos concordem com uma definição. Em vez disso, deveria ser possível que tanto os políticos como as pessoas, enquanto indivíduos, tentassem moldar o seu ambiente e o mundo em que vivem como um mundo predominantemente justo, a fim de evitar injustiças, seja devido à descendência, origem migratória etc. É um destino a evitar. No entanto, permanece indiscutível o fato de que a discussão acerca do que é justo e o que é bom continuará a ser um tema importante na filosofia, na política, na sociologia e em muitos outros campos de atividade.

Importante constatar que os desenvolvimentos das teorias da justiça após Rawls continuam a desenvolver padrões de ideais de justiça com base na tradição (em especial a partir de Bentham, Smith e Kant), mas disruptivos e mais ambiciosos no sentido de realização de justiça social por meio das instituições sociais e estatais. O foco das teorias contemporâneas é o modo pelo qual benefícios podem ser distribuídos e quem deve suportar os ônus existentes para o alcance de certo equilíbrio justificado em busca da igualdade de oportunidades e de direitos de fato.

Ainda, após o estudo dos diferentes conceitos e entendimentos de justiça ao longo da história, pode-se dizer, aos moldes de Hegel, que afirmou a razão como um desenvolvimento histórico, que a justiça se realiza e conforma na história. O avançar da consciência sobre a

justiça na história promove seu conhecimento ou revelação do que é justiça. Quando se considera concebível se revela a estrutura da justiça no decorrer da história. Concebível inclusive quanto às condições materiais para sua revelação e realização.

Os sistemas econômicos não permanecem os mesmos ao longo da história e o capitalismo sequer é o mais longo observado e pode estar em seus estertores (se não estiver, nós, os humanos, estamos). Assim, outra forma de vivência em comunidade e em relação às comunidades expandidas (relações internacionais) são desenvolvimento necessário à continuidade de vida conforme conhecemos.

A teoria nussbauniana oferece as bases de justiça com o resgate de grande parte de princípios basilares pensados desde a antiguidade conforme exposto desde o primeiro capítulo deste escrito. A espiral histórica hegeliana está presente na teoria das capacidades de forma mais elaborada, diferentemente do que ocorre na teoria da justiça rawlsiana, que é eminentemente platônica e tributária de Kant. Para a criação de outra sociabilidade será necessária a criação de outras práticas. Filosofias da linguagem ou teorias pós-modernas são imprestáveis para tal fim.

Almejam-se práticas não capitalistas, mas que sejam pautadas em outros valores e que estes valores sejam percebidos como tais. Em relação à justiça neste sistema, ou ela precisa dar lucro ou precisa ser percebida como suficientemente importante para que custe o que custa. Em outra realidade talvez seja alçada novamente a patamares superiores, e o risco de ocorrer o oposto também existe.

Talvez a virtualização do humano atinja tal grau que o ser humano esqueça ser um animal que dorme e quando dorme, por mais poderoso, forte e possuidor de riquezas que seja, precisa de um sistema de justiça tal que impeça que seja assassinado a machadadas. De qualquer forma a aspiração das teorias não é para esta hipótese, mas o oposto, que a humanidade consiga prover muito além de bens primários a todos de forma a alcançar parâmetros de convivência nos quais haja a prevalência da justiça conforme desenvolvida pela tradição. Assim propõe Nussbaum, sociedades nas quais a justiça prevaleça.

Para melhor compreensão da abrangência e de fundamentos teóricos de ambas teorias com a clara maior objetividade e caráter materialista nussbauniano fez-se um quadro comparativo para fins de fundamentação conclusiva.

Quadro 1 – Comparativo entre as teorias de Rawls e Nussbaum

Teorias	Rawls	Nussbaum
Epistemologia	Ideal construtivista	Realista ontológica
Presunção metafísica	Negativa	Assunção
Primeiros princípios	Imparciais e hipotéticos	Verdadeiros ontológicos
Conceito de verdade	Ausente; substituído pelo conceito de “razoável”.	Verdade prática, adequação
Perspectiva	Neutralidade moral “Freestanding view”.	Não igualitária, moral pluralista
Direito dos povos	Realismo utópico	Cosmopolitismo revisitado

Fonte: Elaborado pela própria autora.

Mesmo sob possível acusação de etapismo, a teoria das capacidades seria aplicável, em especial para a questão das desigualdades, se houver planejamento adequado na alocação de recursos em políticas públicas em todas as sociedades e se houver interesse genuíno no desenvolvimento das capacidades humanas. Por esta razão o pragmatismo e a quadra histórica, que exige urgência na realização da justiça social para a continuidade da humanidade e preservação do meio ambiente, é esta teoria superior e mais adequada comparada à teoria rawlsiana altamente abstrata e mais do que idealista, ideológica na medida em que nubla a realidade *a priori* (véu da ignorância), ao invés de buscar identificar o lugar que cada um ocupa em certa sociedade e a despeito de qualquer benefício imediato, as pessoas porque detentoras da visão mais realista possível e virtuosas, pelo desenvolvimento de suas capacidades em diferentes níveis, escolham beneficiar outros pela única razão de ser esta a decisão justa em determinada situação factual.

A teoria rawlsiana é silente ou quando muito superficial quanto a importância da virtude nos moldes abordados por Nussbaum. Salienta-se que não há a ilusão de que seria possível uma sociedade de anjos ou que todos se propusessem a desenvolverem seus potenciais em seu benefício e em prol do coletivo. Por este motivo, enfatiza Nussbaum mais de uma vez que o objetivo de sua teoria das capacidades são sociedades em que haja “a prevalência da justiça” cujo elemento fundamental é a minoração da desigualdade econômica que mitigaria inúmeros conflitos e situações de pobreza extrema não justificadas”.

O conhecimento da teoria das capacidades pode proporcionar a melhoria efetiva da vida individual e coletiva sem rupturas institucionais ou até que estas ocorram em virtude das

condições materiais que as tornem inexoráveis. Pois, a história da civilização comprova que tais quebras institucionais são inevitáveis, porém diante dos avanços tecnológicos e de entendimento, se houver determinado percentual de massa crítica populacional consciente das vicissitudes já ocorridas, há a chance de ocorrerem com o menores danos e perdas de vidas possível. Questões morais e de reconhecimento ainda serão uma preocupação, contudo amenizadas se houver condições materiais mínimas de existência humana digna de acordo com a teoria das capacidades.

A teoria das capacidades não propõe explicitamente qualquer movimento revolucionário, porém, na medida em que movimentos reacionários reaparecem, e sempre ressurgem diante das crises cíclicas do capital, assume este papel, no sentido de que propõe a expansão de conceitos humanistas para todos os povos, mesmo aqueles historicamente alijados de qualquer valor como pessoas, visto que não detentores de qualquer poder econômico relevante em âmbito global, ao menos não em suas posses. Assim, absolutamente não é revolucionária, mas assume tal coloração quando pretende barrar regressos civilizatórios ou ao menos conservar certa decência do sistema, pois expõe as mazelas estruturais em contraponto a interesses eminentemente humanos de dentro e em defesa deste mesmo sistema.

Nussbaum defende a propriedade privada de forma inequívoca e não poderia ser diferente quando também pretende defender a posição das mulheres que, como é sabido, apenas nos últimos cem anos puderam alcançar autonomia em relação aos seus recursos e propriedade. Porém, exige a responsabilização, por exemplo, de multinacionais sobre os danos que causam e o uso de recursos naturais coletivos em desfavor, não raro, de um país inteiro, como contrapartida estabilizadora e promotora de certa justiça social. Ela mesma exemplifica esta situação com o caso da Coca-Cola na Índia e a apropriação de recursos hídricos de milhares de indianos sem que essas pessoas pudessem exigir qualquer tipo de ressarcimento²⁷⁵.

A tese defendida é que a teoria das capacidades incorpora uma materialidade explícita sem a necessidade de subterfúgios imaginários como véu da ignorância rawlsiano, nem mesmo a predisposição da sociedade como um todo para adoção de medidas políticas promovedoras de maior justiça aos moldes da teoria das capacidades. Uma espécie de direcionamento ético com bases firmes em conceitos éticos aristotélicos. Razão pela qual pode-se dizer superior moralmente à teoria rawlsiana. Não há “véu” algum, mas a ação do correto com plena

²⁷⁵ Reportagens disponíveis em: SHIVA, Vandana. As mulheres do Kerala contra a Coca-Cola. **Le Monde Diplomatique Brasil**, [São Paulo], 1 abr. 2005; COCA-COLA Charged With Groundwater Depletion and Pollution in India. **Toughtco.**, New York, 16 July 2019.

consciência do que é o certo a fazer, mesmo que jamais venha-se sofrer tal situação. Em Nussbaum, o agir correto é o kantiano.

Contudo, em uma visão geral sobre a história da justiça na filosofia, talvez possa-se afirmar que a filosofia se retirou da observação da realidade no século XIX com Kant (conhecimento a priori) e parece retornar agora na busca de explicações e soluções para questões atuais com mais prevalência, no entanto, sem esquecer das questões universais. De alguma forma, a teoria das capacidades contém certo pragmatismo aos moldes de Rorty que subjaz pelo alcance consciencial de que fracassamos de forma retumbante em oferecer respostas às grandes questões atemporais. De que as múltiplas ontologias típicas do pós modernismo são falácias que encobrem a ignorância de aspectos relevantes de apreensão da realidade e assim, também não adequadas para a realização da justiça.

Ademais, a teoria da justiça de Nussbaum só se resolve se lida dentro da lógica hegeliana, com o afastamento das incompatibilidades rawlsianas (contratualismo), se sustenta por si só, na medida em que assumir a dinâmica do *Erweiterung* do princípio da identidade aristotélico, na leitura não apenas substancial, mas potencial, já demonstrada por Hegel sua insuficiência para explicar a realidade, mas, por exemplo, assumindo as contradições internas como parte das capacidades e propiciando sua implementação como filosofia real, visto que objetiva direcionar os direitos humanos para que produza resultados efetivos.

Dessa forma há a coerência de emular e continuar sua tradição aristotélica com a coerência da continuidade dentro da metafísica e do idealismo compatível com doutrinas liberais; no entanto, afastando-se as contradições graves de um hibridismo desnecessário e incompatível entre uma teoria contratualista (justiça como equidade de Rawls) e a herança aristotélica, seja lógica e/ou antropológica como aparece em suas bases fundantes da teoria das capacidades, que dispensaria qualquer apoio a não ser o da fama alcançada pela teoria da justiça rawlsiana.

Em nenhum momento Nussbaum faz afirmação similar à de Rawls, qual seja, a que sua teoria é um exercício de idealização; ao contrário, ela quer servir como diretriz (*Richtlinien*) para políticas públicas e arcabouço teórico do direito internacional dos direitos humanos ampliados. A ampliação se refere a questões óbvias e materialmente básicas não discutidas na concepção de Rawls “que tem se mostrado centrais para o debate na comunidade internacional, tais como educação, assistência médica, moradia e condições de trabalho”²⁷⁶.

²⁷⁶ NUSSBAUM, ref. 38, p. 376.

Desde a década de 1970, vivemos transformações profundas que podem ser traduzidas em dois grandes desafios. Primeiro: a questão ambiental, um desastre anunciado que se avoluma de maneira dramática com a destruição de fauna e flora. Nos últimos 40 anos perdemos 53% dos vertebrados do planeta. Até insetos estão desaparecendo, as abelhas estão desaparecendo gerando a fragilização da polinização. Excesso que produtos químicos, inclusive com o aumento de casos de cânceres no mundo por excesso de químicos e afins inclusive na alimentação. Temos ainda a liquidação da cobertura florestal do planeta e a infestação de plástico por toda a parte. Portanto, em termos ambientais há desafios dramáticos que não deixam dúvidas quanto à destruição do planeta que, embora com quase 8 bilhões de habitantes, apenas uma ínfima percentagem é causadora de tamanho risco de destruição da vida no globo.

O segundo desafio é a questão da desigualdade que se conecta ao primeiro. A destruição de ambientes comuns é apenas em benefício de uma minoria, a ampla maioria da população está em situação precária. O Banco Mundial classifica “pessoas sem acesso aos benefícios da globalização” em cerca de 4 bilhões de pessoas. Uma forma velada de informar sobre a realidade de que essas pessoas são pobres. Dentre estas, cerca de 1 bilhão de pessoas passam fome. Nos países do sul global, entre 50-70% das pessoas estão ocupadas na informalidade. No Brasil este percentual é da ordem de 40%. Quanto à mortalidade infantil, são cerca de 15 milhões de crianças que morrem ao ano pela falta de acesso à água limpa ou de fome. Há conhecimento de quais localidades são mais afetadas e os custos para a erradicação da mortalidade infantil são ínfimos se comparados a quaisquer outros gastos realizados pela comunidade internacional, porém, o que realmente impede que esta questão seja solucionada é a falta de interesse dessa mesma comunidade em salvar estas vidas localizadas em países de pouco ou nenhum interesse geopolítico.

Assim, tem-se o problema ambiental e o social como dois eixos fundamentais e interligados para serem solucionados. Problemas estes que exigem recursos para financiamento, por exemplo, dos objetivos das Nações Unidas para o desenvolvimento sustentável. O que em verdade transformou-se em jargão para permanência de tudo como está, uma espécie de *greenwashing*. Onde estariam esses recursos senão em posse de governos? Os recursos estão, por exemplo, em paraísos fiscais. Em 2012 para um PIB de 73 trilhões de dólares, o volume de produção no mundo, cerca de 30 trilhões estavam alocados em paraísos fiscais. Diante desta realidade fática, somente uma teoria do contrato social ampliada e parcial, portanto, aberta a adaptações, como é a teoria das capacidades, é capaz de fornecer as reflexões morais relevantes para a contemporaneidade. O que corrobora a superioridade da teoria nussbauniana para

promoção de sociedades em que haja a prevalência da justiça, em especial, no aspecto da redução da desigualdade global.

Em realidade temos um sistema em que os ganhos financeiros são a prioridade e não os ganhos produtivos. O PIB global tem crescimento da ordem de 2 a 2,5% ao ano, já o lucro com aplicações financeiras e todos os processos especulativos rendem cerca de 7 a 9% ao ano. Assim, os recursos não são investidos em produção de quaisquer bens, muito menos para o desenvolvimento mais oneroso de novas formas produtivas, mas são direcionados para o mercado financeiro. Portanto, instala-se um impasse, enquanto o sistema financeiro é global, sem um governo global que o regule, governos nacionais procuram proteger cada um, seus próprios interesses (majoritariamente de investimentos reais) gerando uma disfunção do sistema como um todo.

Há, assim, um desajuste radical, uma disfuncionalidade entre necessidades ambientais e sociais *versus* sistema financeiro. Este é o dilema, a necessidade de existir uma economia viável para financiamento da vida, um sistema ambiental verdadeiramente sustentável e um sistema que socialmente seja justo, tudo que Nussbaum aborda no intuito de promover a prevalência da justiça. É diante desta equação que nos encontramos sem que haja capacidade governamental sobre este processo, nenhum governo detém as rédeas sobre estas três questões de forma simultânea. O que abre espaço para governos ditos antipolíticos, com discursos falaciosos, quando o que mais se faz necessário é o aprofundamento da política com discussões qualificadas que realoquem o ser humano como razão da criação de tudo o que é desenvolvido nas esferas domésticas e internacionais.

A teoria rawlsiana não só não aborda de forma suficiente esses dois desafios da contemporaneidade somados às questões não abordadas por ele de pessoas com deficiência, nacionalidades e dos animais não humanos, como exige que as sociedades queiram “*a priori*” construir sociedades liberais e decentes. Já Nussbaum procura fornecer meios para que as sociedades desenvolvam os potenciais necessários de cada indivíduo por meio de políticas públicas para enfrentamento de ao menos uma dessas questões objeto desta tese, a questão da desigualdade social, geradora de muitos outros problemas reflexos deste questões ambientais até conflagrações internas, guerras por recursos, ao ódio absoluto e desejo de aniquilação do outro.

O sistema capitalista da forma como está se desenvolvendo é desagregador, na medida em que não atende a demanda fundamental de gerar riquezas para manutenção da vida, mas promove a destruição. Enquanto novas formas de geração de riquezas não surgirem, o resultado prático é a formação de populações e indivíduos em completa insegurança. Suscetíveis assim,

a reagir a apelos extremistas e ao ódio. O sistema financeiro é a engrenagem rodando em falso, por um período toda a maquinaria funciona de forma precária até que o completo desmantelamento aconteça, seja em âmbito doméstico com a desestabilização de democracias, tomadas de poder por grupos beligerantes, até a expansão de conflitos em guerras ampliadas e desestabilização de regiões inteiras.

A questão da tendência do sistema à monopólios e agora à prevalência de investimentos no próprio mercado financeiro em detrimento da produção geradora de estabilidade social por meio de empregos e materialização da riqueza não é uma questão moral, mas mecanismo do próprio sistema. Um bilionário compra papéis, e, se lucra com um bilhão à 9% ao mês aplicados e no mês seguinte tem seus lucros em juros compostos sem sequer empregar uma única pessoa, por óbvio vai optar por reter esses recursos em aplicações por tempo indeterminado. O que gera riquezas astronômicas, mesmo que não se saiba ao certo até que ponto são realizáveis, mas que estes cerca de 1% da população mundial possuem e os proporcionam gerir governos num círculo vicioso desagregador contínuo.

Nussbaum ao menos tenta abordar a questão da acumulação ilimitada de riquezas na medida em que propõe acoplar a responsabilidade de agentes globais para realização do desenvolvimento humano.

Não há talvez nada mais urgente, em um mundo crescente dirigido por corporações internacionais e com a motivação de poder embutida em suas operações, do que articular um conjunto de objetivos humanamente ricos de desenvolvimento e um conjunto de atitudes mais gerais sobre os propósitos da cooperação que serão necessários a fim de manter as pessoas na busca desses objetivos²⁷⁷.

E justifica suas reflexões em nível de princípios:

Permanece, entretanto, uma questão legítima sobre onde acaba a esfera do pensamento filosófico normativo e começa a esfera das disciplinas empíricas. A filosofia parece ser melhor em articular princípios políticos básicos em um nível bem alto de abstração, deixando às outras disciplinas a tarefa de pensar como esses princípios podem se tornar realidade, uma vez que as instituições e suas estruturas mudem²⁷⁸.

Ao fim e ao cabo sua teoria da justiça das capacidades reafirma, de forma implícita, a máxima socialista da igualdade não igualitária de Karl Marx. “De cada um, de acordo com suas habilidades; a cada um, de acordo com suas necessidades.” Karl Marx Crítica ao Programa de Gotha (1875)²⁷⁹. Tão mal compreendida ou ignorada por críticos deste sistema como por simpatizantes diante das incongruências do socialismo real que conheceram. E, nesta medida,

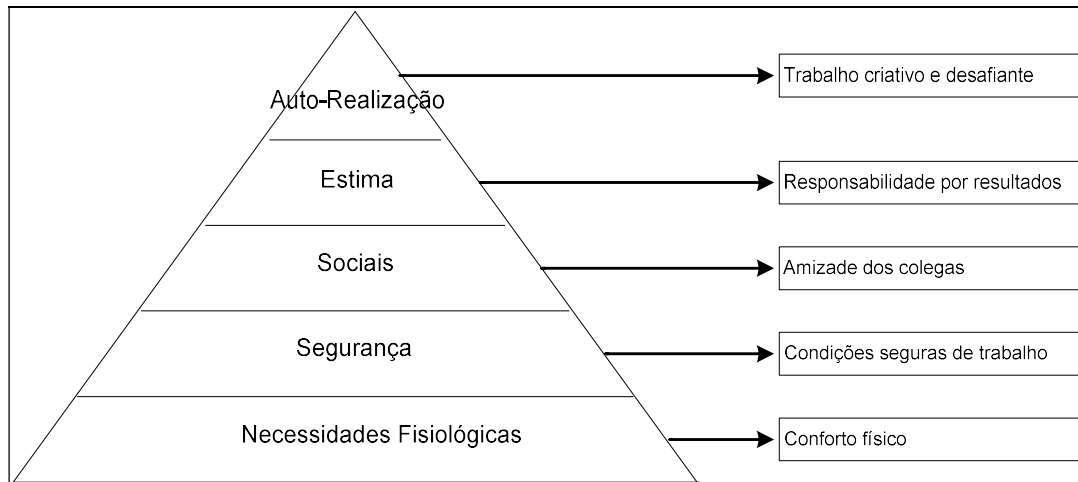
²⁷⁷ NUSSBAUM, ref. 38, p. 377

²⁷⁸ NUSSBAUM, ref. 38, p. 378.

²⁷⁹ MARX, ref. 36, p. 33.

Nussbaum busca não só a superação das necessidades fisiológicas (conforto físico) enunciado na conhecida pirâmide de Maslow (1943), mas todas as outras potencialidades até a autorrealização, que exige uma vida rica em conhecimento e reconhecimento de outros como valiosa. Hierarquia das necessidades humanas²⁸⁰:

Quadro 2 - Pirâmide de Maslow



Fonte: Viana (2023).

²⁸⁰ MASLOW, Abraham Harold. A theory of human motivation. **Psychological Review**, Washington, v. 50, n. 4, p. 370-396, 1943.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese é sobre justiça, estabeleceu as bases, os objetivos e o roteiro de estudo comparativo entre as concepções de justiça de Martha Nussbaum e John Rawls sob o recorte do problema da desigualdade global na esfera interna dos Estados e na esfera internacional, nas relações entre Estados-Nações. O problema central explicitado na introdução surge da urgência de refletir sobre a desigualdade global extrema e o descompasso entre o ideal de uma sociedade justa, ou que haja ao menos a “prevalência da justiça” nas palavras de Nussbaum, e a realidade material do século XXI de bilhões de seres humanos vivendo vidas precárias e morrendo prematuramente de forma injustificada.

Diante disso, a hipótese defendida, e corroborada, é que a concepção de justiça baseada na Teoria das Capacidades de Martha Nussbaum, é superior em termos práticos e de enfrentamento da desigualdade global se comparada à teoria contratualista da Justiça como Equidade de John Rawls. A tese defende a hipótese de que a teoria de Nussbaum lida de maneira mais sofisticada e adequada com os problemas da justiça internacional contemporânea, como a desigualdade global extrema, os direitos humanos e a intervenção humanitária, demonstrando superioridade prática em relação ao modelo rawlsiano. A análise de problemas concretos pela filósofa com a propositura de soluções viáveis e de natureza material possibilita tal conclusão.

A relevância do tema e justificativa da presente pesquisa dá-se pela urgência imposta pela realidade material na contemporaneidade que, apesar do progresso tecnológico e abundância em bens e recursos, não soluciona a situação de cerca de metade da humanidade que permanece sob o risco de morte prematura e vive sob condições precárias há muito evitáveis.

Para análise do problema apresentado na introdução fora utilizado o recorte de duas teorias da justiça dentre as mais relevantes na contemporaneidade: a justiça como equidade (de base contratualista kantiana), de John Rawls, e a abordagem das capacidades (de inspiração neoaristotélica marxiana), de Martha Nussbaum. Também já na introdução, o problema é explicitado com a antecipação de uma das críticas fundamentais à Rawls, especificamente em sua obra *O Direito dos Povos*. Argumenta-se que teorias contratualistas na esfera internacional costumam falhar porque partem de um diagnóstico equivocado sobre as causas da injustiça global. Rawls tende a atribuir a pobreza de certas nações quase exclusivamente a fatores internos das Nações (como governos ruins ou falta de empreendedorismo), ignorando o impacto avassalador e determinante muitas vezes, de fatores externos, como decisões de corporações

multinacionais que capturam governos, a exploração histórica de Nações sobre outras e o sistema financeiro internacional que direciona medidas econômicas a serem adotadas de acordo com o grau de endividamento externo de um país. A introdução esclarece inclusive princípios básicos como igualdade, imparcialidade e as circunstâncias da justiça, para que o ponto de partida do estudo seja estabelecido sem ruídos histórico-revisionistas diletantes recorrentes na atualidade.

O resgate histórico fora necessário e, portanto, o capítulo 2 realiza uma incursão na história do pensamento ocidental sobre a justiça. Parte-se da Grécia, Israel e Roma, passando pela Idade Média e Iluminismo, até chegar às teorias contemporâneas. Esse resgate demonstrou-se fundamental, visto que, tanto Rawls quanto Nussbaum são profundamente devedores da tradição.

No capítulo 3 tem-se a Justiça em Nussbaum, dedica-se a apresentar a Teoria das Capacidades, detalhando o contexto fático da concentração de capital que ela visa combater, sua base no cosmopolitismo e a centralidade da educação e da economia do cuidado. Sendo, logo a seguir, apresentados os elementos da teoria rawlsiana no capítulo 4. O consenso em uma sociedade plural, a posição original, o véu de ignorância, culminando com sua aplicação ao direito internacional em *O Direito dos Povos*.

O capítulo 5 apresentou o embate crítico entre as duas teorias com foco nas críticas de Nussbaum à Rawls, explorando três deficiências centrais do modelo contratualista: a questão das pessoas com deficiência, a nacionalidade (desigualdade global) e o pertencimento à espécie (animais não humanos e meio ambiente).

Em suma, a tese enquadra a questão da justiça desde a introdução, não apenas como um estudo teórico, mas como uma reflexão urgente sobre como as teorias filosóficas podem e devem responder às crises materiais que ameaçam a dignidade e a própria continuidade da vida humana conforme conhecemos. Para corroborar as argumentações conclusivas cabe salientar em forma de resumo expandido os períodos e pensadores analisados nesta fundamentação.

A antiguidade nos legou as bases da justiça ocidental que nasceram das cosmologias e sistemas normativos de três grandes civilizações: Grécia, Israel e Roma. Na Grécia Antiga a justiça deixou de ser vista como um mero determinismo cósmico ou divino para se tornar objeto de análise racional. Platão definiu a justiça como a virtude máxima, responsável por garantir o equilíbrio e a harmonia tanto nas forças da alma individual quanto nas classes da pólis (Estado). Aristóteles inovou ao sistematizar a justiça como uma virtude relacional e a dividiu em universal e particular (distributiva e compensatória). Ele também estabeleceu a base do tratamento igual aos iguais e desigual aos desiguais, além de introduzir a equidade como

princípio corretivo para os rigores e generalizações da lei. Já Israel legou a tradição judaica que trouxe o conceito de justiça atrelado à revelação divina e à libertação de um povo. Baseia-se em três pilares: *Tzedek* (justiça moral/retidão), *Tzedaká* (justiça social/obrigação de ajuda e restabelecimento da dignidade do necessitado) e *Mishpat* (juízo e devido processo). Desta tradição surgiu também uma das maiores contribuições ao Direito Internacional: o ideal inaudito da busca pela paz, que transcende os interesses dos impérios. E, para finalizar a antiguidade: Roma Antiga. Os romanos institucionalizaram a justiça por meio do direito. Um de seus expoentes, Cícero, influenciado pelo estoicismo, expandiu a noção grega de justiça da pólis para uma “comunidade universal da humanidade”, como um embrião do cosmopolitismo. Alertou ainda, que a aplicação cega da lei sem moderação poderia gerar injustiças profundas, *summum ius, summa iniuria*, e reconheceu que até mesmo escravos mereciam considerações de justiça.

Após, a tese apresenta uma síntese da justiça na Idade Média. Este período foi marcado pelo sincretismo entre a filosofia greco-romana e a moral judaico-cristã. Tomás de Aquino foi seu principal expoente, integrando a ética aristotélica à teologia cristã. Ele concebeu a justiça em três tipos (troca, distributiva e legal) voltadas para o bem comum. Contudo, a justiça medieval ainda era pré-moderna, baseada em hierarquias e na aceitação da subordinação das mulheres e dos servos, justificadas como ordem natural ou deficiência intrínseca.

A seguir são apresentados o Iluminismo e a Modernidade, período fundamental para as atuais teorias da justiça. Na transição para a modernidade, o foco filosófico deslocou-se do bem da comunidade, ou da glória de Deus, para o indivíduo e a sua liberdade. Thomas Hobbes rompeu com as justificativas divinas e ancorou a justiça em convenções humanas. Para ele, o Estado/Leviatã, surge de um contrato social focado na autopreservação humana para escapar da guerra de todos contra todos. David Hume e Jeremy Bentham estabeleceram as bases do utilitarismo. Para eles, a justiça surge da necessidade de lidar com a escassez material e as instituições devem observar as consequências das suas ações visando a maximização da felicidade geral e do bem-estar. Jean-Jacques Rousseau apresentou uma visão crítica severa, identificando a invenção da propriedade privada, por meio do cercamento de terras, como verdadeira origem da desigualdade social e das relações de dominação. Immanuel Kant consolidou a dignidade humana afirmando que o indivíduo “é um fim em si mesmo” e nunca deve ser usado apenas como um meio em seu imperativo categórico, contrapondo-se à lógica do preço estabelecida por Hobbes e pelo utilitarismo. Por último, Karl Marx, que, diante da miséria gerada pela Revolução Industrial, demonstrou que a justiça de troca burguesa mascarava um sistema de exploração e alienação da classe trabalhadora. Ele mudou o debate

de forma irreversível e a partir dele, as teorias da justiça seriam obrigadas a enfrentar os problemas reais de concentração de riqueza e justiça material.

Após todos esses expoentes de pensadores afetos à justiça nos é possível chegar às teorias da justiça na atualidade. A tese conclui o resgate histórico analisando como o século XX absorveu esses embates, especialmente a partir da obra *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, que propôs equilibrar o pluralismo e a igualdade no liberalismo. A partir do debate rawlsiano, consolidaram-se diversas vertentes como: 1. Comunitarismo, tendo como expoentes Charles Taylor e Michael Walzer. Essa corrente teórica rejeita o universalismo abstrato de Rawls, argumentando que a justiça nasce dos valores, histórias e práticas concretas de cada comunidade. 2. Multiculturalismo, teoria representada nesta tese por Nancy Fraser e Axel Honneth, que apontam o déficit das teorias liberais cegas à questão cor/gênero. Aqui encontra-se a questão do reconhecimento e da necessidade de direitos coletivos para evitar a opressão sistemática de grupos minoritários. 3. Libertarianismo, com Friedrich Hayek e Robert Nozick, que defendem o Estado mínimo e rejeitam completamente o conceito de “justiça social” ou distribuição de riqueza, deixando o destino dos indivíduos à mercê das forças do livre mercado. E, por fim: 4. Humanismo não igualitário, que é a corrente na qual a Teoria das Capacidades de Martha Nussbaum se insere. Distancia-se do mero utilitarismo e do foco na “culpa” pelo fracasso individual. Seu objetivo ético não é a igualdade matemática de bens, mas sim garantir as condições materiais básicas para que toda pessoa tenha acesso a uma vida digna e possa florescer e desenvolver suas habilidades.

Em suma, a fundamentação histórica demonstra que Rawls retoma e moderniza o contratualismo idealista platônico-kantiano, enquanto Nussbaum edifica sua teoria negando elementos anacrônicos da tradição para conservar e elevar a visão materialista, cosmopolita e teleológica de Aristóteles e Marx. A teoria de Rawls tem seu eixo no desenho institucional justo e na distribuição de bens primários. No entanto, por operar num nível altíssimo de abstração, com exclusão de pessoas com deficiências, animais, questões ambientais e as disparidades globais de sua posição original, ela serve de alvo primário para as críticas de Nussbaum. A filósofa exige que uma teoria da justiça seja muito mais responsiva às realidades materiais, vulnerabilidades e capacidades concretas do ser humano. Nussbaum se revela, portanto, muito mais tributária de ideais do materialismo do que propriamente pertencente à corrente idealista.

O segundo aspecto relevante como resolução da questão da desigualdade global com uso de teorias da justiça é que a teoria das capacidades surge como uma resposta direta além de uma alternativa crítica à teoria da Justiça como Equidade de Rawls. Ela promove uma fusão virtuosa dos melhores aspectos da tradição contratualista sem as lacunas da materialidade que

se impõe quando se pretende encarar a questão da desigualdade de forma a considerar a justiça social em todos os seus aspectos contingenciais. Ela identifica que a materialidade se impõe, forma e conforma as possibilidades de vida e capacidades de forma ímpar se comparada à teoria contratualista rawlsiana.

O terceiro aspecto relevante e peculiar desta tese que responde à questão da desigualdade global se refere na forma como a distribuição de bens e recursos é pensada por ambos. Enquanto Rawls se concentra em analisar os recursos, Nussbaum requer a consideração das capacidades para a alocação de bens e recursos. A crítica fundamental de Nussbaum a Rawls reside nesta forma. Ela argumenta que essa visão é insuficiente porque ignora as profundas diferenças individuais. Assim, dar a mesma quantidade de dinheiro ou recursos a duas pessoas diferentes não necessariamente gera justiça igualitária. Para a filósofa, a riqueza e a renda são apenas meios, e não fins em si mesmos; a pergunta para a justiça não seria “quanto” se tem, mas “o que a pessoa é capaz de ser e fazer” com esses recursos.

Após, foram abordados os três grandes problemas não solucionados por Rawls. Nussbaum aponta que a teoria rawlsiana, por basear-se na ideia de um contrato sob a premissa da “vantagem mútua” entre agentes livres, iguais e economicamente produtivos, falha em resolver problemas centrais da justiça contemporânea em relação: 1. Deficiência e impedimento; 2. Nacionalidade e desigualdade global, e; 3. Pertencimento à espécie (animais não humanos e natureza), argumentando que essas questões são de justiça e não de mera benevolência.

Além dos três pontos estruturais, o embate se estende a outras áreas da vida material, o trabalho, questões de gênero e o contrato social. Sob a lente de Marx, Nussbaum critica as condições de trabalho e alienação. De outro lado, para Rawls, a justiça se cumpre se o trabalhador recebe bens suficientes para viver sua vida privada, Nussbaum questiona o processo de trabalho em si e se ele desumaniza o indivíduo. No que se refere à questão de gênero a tese aponta, alinhada à teóricas como Susan Moller Okin, que a teoria de Rawls negligencia a desigualdade de papéis de gênero e as injustiças que ocorrem na esfera privada da família, algo que a Teoria das Capacidades procura enfrentar. E, por derradeiro, Nussbaum rejeita o argumento da “vantagem mútua” que embasa a manutenção das premissas do contrato social liberal. Rawls pensa a cooperação social baseada no interesse e benefício mútuo, contudo, Nussbaum, diante da materialidade da vulnerabilidade e sociabilidade humana, argumenta que se deve garantir os direitos básicos de todos, sejam nacionais ou estrangeiros, membros produtivos da sociedade ou não, simplesmente pelo respeito à dignidade humana. Isso, mesmo às expensas de sacrifícios econômicos dos países mais ricos e que não gere a referida

“vantagem” imediata.

Em síntese, a teoria contratualista de Rawls é vista por Nussbaum como elegante e influente, mas limitada por seu alto nível de abstração metodológica (véu de ignorância) e por sua cegueira frente à materialidade do sofrimento. O humanismo não igualitário de Nussbaum, por outro lado, recusa-se a ver a sociedade como um coletivo fechado e autossuficiente. Desta forma, a filósofa propõe revisitar a tradição cosmopolita com a exigência de cultivo das emoções públicas, educação humanística e a intervenção direta do Estado (e comunidade internacional) para garantir que toda pessoa tenha suas capacidades essenciais desenvolvidas como medidas para o combate da pobreza extrema e a desigualdade global.

A tese conclui que a teoria rawlsiana falha ao se apoiar excessivamente em um idealismo procedimental. Ao utilizar o constructo do “véu de ignorância”, Rawls pressupõe que as pessoas, destituídas de suas identidades, desejariam a mesma quantidade e os mesmos tipos de bens. Contudo, que seres seriam esses sem identidades, ainda humanos? Aí está a absurdidade de tal constructo. Essa premissa ignora que as pessoas nascem com exigências e necessidades fundamentalmente diferentes. Assim, ao ditar *a priori* o que é um bem respeitável e nivelar todos os indivíduos, a teoria da justiça de Rawls se afasta da realidade fática, da questão da pluralidade e tem pouca utilidade como guia prático para sociedades complexas e muito menos aplicabilidade teria para atacar a questão da desigualdade global.

Em contrapartida, o pragmatismo e a materialidade exaltados por Nussbaum em sua teoria, reconhece a individualidade humana e as diferenças concretas (como doenças ou deficiências). Sua teoria não utiliza subterfúgios imaginários, mas busca a verdade factual, a análise do fenômeno em sua crueza. Ela exige que a ação moralmente correta aconteça com plena consciência do lugar que se ocupa no mundo e das vulnerabilidades de si e do outro. Ao adotar a “concepção forte e vaga do bem” combinada com a lista de capacidades, a filósofa cria um procedimento materialmente orientado. Nesta medida, embora Nussbaum limite levemente as escolhas de vida ao definir sua lista, essa clareza viabiliza a elaboração e implementação de políticas públicas efetivas, tornando sua teoria muito superior em termos de aplicabilidade prática e compromisso moral diante do que é e não do que desejaríamos que fosse. Seu compromisso é com um mínimo existencial ampliado para o florescimento do humano.

Constata-se, portanto, que Nussbaum ampliou a teoria da justiça mais renomada do século XX, incluiu questões não tratadas ou abordadas de forma insuficiente por Rawls e considerou questões relevantes da contemporaneidade que sequer eram centrais nas décadas de 1970-80. Nesta medida, esta tese expõe o desenvolvimento do conceito de justiça na história da filosofia até a comparação de duas teorias das mais relevantes na contemporaneidade como

estudo de base para novas pesquisas com a constatação de que: Primeiro, Nussbaum é mais adepta à doutrinas materialistas do que em verdade expõe e que seu método de elaboração da teoria das capacidades é tributário de Hegel, na medida em que nega, conserva e eleva questões e conceitos da tradição aos moldes da dialética hegeliana. Segundo, a adaptação de Aristóteles, a negação de conceitos não mais justificáveis moralmente, o aproveitamento da teoria mais relevante do século XX e sua ampliação em termos de reconhecimento e redistribuição faz com que a teoria das capacidades de Nussbaum seja uma das mais abrangentes e condensadoras da tradição já produzidas pela tradição filosófica. E, terceiro, argumenta-se que há uma fusão virtuosa entre idealismo e materialismo, pois, a teoria das capacidades nomina uma capacidade principal, a razão prática, que preserva preceitos básicos tanto do liberalismo com a proteção da autonomia decisória, quanto é atenta a questões sociais relevantes como estruturantes da vida individual e em comunidade. Essa razão prática é a capacidade de formar uma concepção de bem para si mesmo, mas também de refletir criticamente sobre o planejamento da própria vida.

A constatação é que a Teoria das Capacidades não é apenas uma crítica à Rawls, mas se apresenta como uma alternativa pragmática e moralmente necessária para evitar retrocessos diante das crises cíclicas do capital para garantir a prevalência da justiça tanto adaptável às questões internas dos países, tanto em nível global. Atenta tanto ao indivíduo e suas vicissitudes, quanto à questões da sociedade como um todo. Não trata a questão da educação como uma panaceia salvadora, mas a coloca no centro do debate com a ampliação material que vai além da educação bancária. Após, estabelece princípios globais como um norte para resolução de questões existenciais para que sejam estabelecidos parâmetros de reequilíbrio de desigualdades e poderes entre as nações.

A ampliação do escopo da justiça é a proposta, com o desvelar das exatas condições materiais em que indivíduos e países se encontram para adoção das medidas pela filósofa propostas que claramente têm o condão de ao menos iniciar a solucionar a questão da desigualdade extrema, subjugação e dependências entre as nações não mais justificáveis moralmente. Esta tese desvela o âmago da teoria das capacidades, que a realidade só muda pela mudança das condições materiais e não o oposto como os diversos idealismo, inclusive de Rawls, entendem. A mudança das condições materiais em prol da boa vida é o que a teoria das capacidades almeja e propõe, é o que Nussbaum defende sem rechaçar completamente contribuições rawlsianas valiosas e compatíveis com as propostas complementares da filósofa. Isto porque, as perguntas permanecem. Como criar sociedades majoritariamente justas, como valorar o humano à medida de sua dignidade? Capacitando-os com os meios necessários na

medida de suas necessidades e capacidades, essa é a resposta de Nussbaum, ancorada na tradição e receptiva ao novo. Uma outra sociabilidade se revela possível.

REFERÊNCIAS

OS 10 HOMENS mais ricos do Brasil [Lista atualizada] 2024. **Exame**, São Paulo, 2 set. 2024. Disponível em: <https://exame.com/invest/guia/quem-e-o-homem-mais-rico-do-brasil/>. Acesso em: 2 dez. 2024.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção: Os pensadores).

ARRIA, Isabella. A desigualdade mata. Morre uma pessoa a cada quatro segundos. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 18 fev. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/616280-a-desigualdade-mata-morre-uma-pessoa-a-cada-quatro-segundos>. Acesso em: 2 dez. 2024.

ASCOMBE, Elizabeth. Moderne Moralphilosophie. In: GREWENDORF, Gunther; MEGGLE, Georg. **Seminar Sprache und Ethik: zur Entwicklung der Metaethik**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974. p. 217-243.

ATAIDE, Glauber. **Duvidar de tudo: ensaios de filosofia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Alma Revolucionária, 2022.

BATNITZKY, Leora. **How Judaism became a Religion**. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

BECKER, Michael; ZINTL, Reinhard; SCHMIDT, Johannes. **Politische Philosophie**. 3. Akt. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2012.

BENTHAM, Jeremy. **The principles of morals and legislation**. New York: Prometheus, 1988.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Elsevier, 2004.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter**. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

BRASIL é o 7º país com mais bilionários; os números e curiosidades da lista. **UOL**, São Paulo, 2 abr. 2024. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2024/04/02/confira-numeros-curiosos-lista-forbes.htm>. Acesso em: 18 out. 2024.

BUBER, Martin. **Ich und Du**. Leipzig: Insel-Verlag Publisher, 1923.

CAVALLINI, Marta. Menos de 1% dos ocupados no país recebem mais de 20 salários mínimos; veja o perfil desses trabalhadores. **G1**, São Paulo, 3 dez. 2022. Disponível: <https://g1.globo.com/trabalho-e-carreira/noticia/2022/12/03/menos-de-1percent-dos-ocupados-no-pais-recebem-mais-de-20-salarios-minimos-veja-o-perfil-desses-trabalhadores.ghtml>. Acesso em: 18 out. 2024.

CELIKATES, Robin; GOSEPATH, Stefan. **Grundkurs philosophie**. Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek, 2013. Band 6.

CÍCERO, Marcus Tullius. **Cícero: De Officiis**. Traduzido por Walter Miller. Harvard:

Harvard University Press, 1990. v. 20.

CÍCERO, Marcus Tullius. **Da República**. Tradução de Amador Cisneiros. Bauru: EDIPRO, 1995.

CÍCERO, Marcus Tullius. **Sobre a República**. Traduzido por Isadora Prévêde Bernardo. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

COCA-COLA charged with groundwater depletion and pollution in India. **Toughtco.**, New York, 16 July 2019. Disponível em: <https://www.thoughtco.com/coca-cola-groundwater-depletion-in-india-1204204>. Acesso em: 20 set. 2019.

COHEN, Gerald. On the Currency of Egalitarian Justice. **Ethics**, Chicago, v. 99, n. 4, p. 906-944, July 1989. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2381239>. Acesso em: 20 set. 2019.

COITINHO, Denis. **Justiça e coerência**: ensaios sobre John Rawls. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CRUZ, Katharina. Veja quem subiu ou desceu no ranking das pessoas mais ricas do mundo da revista Forbes Empresário que lidera a lista tem patrimônio estimado em US\$ 244,8 bilhões. **Estadão**, São Paulo, 17 ago. 2024. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/economia/quem-sao-pessoas-mais-ricas-do-mundo-veja-ranking-bilionarios-revista-forbes-agosto-2024-nprei/>. Acesso em: 3 dez. 2024.

DWORKIN, Ronald. **Justiça para ouriços**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coimbra: Almedina, 2012.

DWORKIN, Ronald. What is Equality? Part 2: Equality of Resources. **Philosophy and Public Affairs**, Baltimore, v. 10, n. 4, p. 283-345, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2265047>. Acesso em: 20 set. 2019.

EUCHNER, Walter. Marx' Aufhebung der Gerechtigkeit in der kommunistischen Gesellschaft. In: H. MÜNKLER, Herfried; LLANQUE, Marcus (hrsg.). **Konzeptionen der Gerechtigkeit**: Kulturvergleich, Ideengeschichte, moderne debatte. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1999. p. 173-188.

FALK, Ze'ev Wilhelm. **O direito Talmúdico**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FELDHAUS, Charles. Rawls e o direito internacional. In: TESCARO JÚNIOR, João. A ordem política mundial: um diálogo entre Kant e Habermas. Curitiba: Editora CRV, 2015. p. 15-31.

FELDHAUS, Charles. **Direito e moral**: três estudos a respeito da filosofia prática de Kant. Florianópolis: Apolodoro Editora, 2007.

FELDHAUS, Charles. As respostas de Habermas e Rawls às objeções de tipo hegeliano à ética de Kant. **Princípios**: Revista de Filosofia, Natal, v. 18, n. 29, p. 179-201, jan./jun. 2011.

FOOT, Philippa. **Virtues and vices and other essays in moral philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

FRANKFURT, Harry. **DZPhil**, Berlin, v. 47, n. 1, p. 3-11, 1999. disponível em: https://www.degruyter.com/document/doi/10.1524/dzph.1999.47.1.3/html?srsId=AfmBOoqYXJrCqzZ7iK7C40gTwe8RsdtrycG3M2iGnyeYOMl_zq--IyyD. Acesso em: 20 set. 2019.

FRASER, Nancy, **Die halbierte Gerechtigkeit**: Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2007.

FRASER, Nancy. Justiça anormal. **Revista Direitos Humanos Fundamentais**, Osasco, v. 12, n. 2, p. 29-64, 2012. DOI: <https://doi.org/10.36751/rdh.v12i2.712>.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange**. New York; London: Verso, 2003.

FRIDLIN, Jairo; GORODOVITS, David. **Tanah completo (Bíblia Hebraica)**: Hebraico e Português. Tradução David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Editora e Livraria Sefer, 2018.

FRIEDRICH, Kluge. **Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache**. 24. Aufl. Berlin; New York, Gruyter 2002.

OS GASTOS militares globais disparam. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 30 abr. 2025. disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/651378-os-gastos-militares-globais-disparam>. Acesso em: 22 out. 2025.

HAYEK, Friedrich August von, **Die Anmaßung von Wissen**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

HINSCH, Wilfried; JANSSEN, Dieter. **Menschenrechte militärisch schützen**. Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen. München: Verlag C. H. Beck, 2006.

HOBBS, Thomas. Da primeira e segunda leis naturais e dos contratos. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução Rosina D' Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014. cap. 14, p. 99-107.

HOBBS, Thomas. Da missão do representante soberano. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução Rosina D' Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014. cap. 30, p. 262 – 277.

HOBBS, Thomas. De outras leis de natureza. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução Rosina D' Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014. cap. 15, p. 120-133.

HÖFFE, Otfried. **Politische Gerechtigkeit**: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt: Suhrkamp 2002.

HOLZLEITHNER, Elisabeth. **Gerechtigkeit**. Wien: Facultas.wuv Universitäts Verlag, 2009.

HONNETH, Axel. **Kommunitarismus**: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt: Campus Verlag, 1993.

HONNETH, Axel. **Pathologien des Sozialen**: Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt: Fischer, 1994.

HORN, Christoph; SCARANO, Nico. **Philosophie der Gerechtigkeit**. 9. Aufl. Frankfurt:

Suhrkamp Verlag, 2021.

HRUSCHKA-BAHDUR, Daniela. **Martha Nussbaum: a filósofa do cuidado**. Londrina: Ed. da Autora, 2023. *E-book*. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Martha-Nussbaum-fil%C3%B3sofa-do-cuidado-ebook/dp/B0C9XX6CRL>. Acesso em: 5 jan. 2026.

HUME, David. **Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral**. Stuttgart: Philipp Reclam 1984.

HUME, David. **Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals**. With Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. With text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

IBGE. **PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 2015. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/rendimento-despesa-e-consumo/9127-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios.html>. Acesso em: 13 out. 2024.

JOHNSTON, David. **Breve história da justiça**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Célia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. sob a direção de Marco Zingano. Porto Alegre: LP&M, 2008.

KANT, Immanuel. **Was ist Aufklärung?** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977a.

KANT, Immanuel. **Über den Gemeinspruch: das mag in der theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977b.

KESSELRING, Thomas. **Ethik der Entwicklungspolitik: Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung**. München: Verlag C. H. Beck, 2003.

KLUGE, Friedrich. **Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache**. 24 Aufl. Berlin; New York, De Gruyter Brill, 2002.

KREBS, Angelika. **Gleichheit oder Gerechtigkeit**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2000.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LUHBY, Tami. 10% mais ricos controlam 76% da riqueza global; 50% mais pobres ficam com 2%. **CNN Brasil**, São Paulo, 7 dez. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/macroeconomia/10-mais-ricos-controlam-76-da->

riqueza-global-50-mais-pobres-ficam-com-2/. Acesso em: 3 dez. 2023.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: on the reception and further development of Aristotle's theory of justice by St. Thomas Aquinas. **Medieval Philosophy and Theology**, New York, v. 9, n. 1, p. 1-14, Mar. 2000. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ecommons.cornell.edu/server/api/core/bitstreams/f230eef0-8469-4b1f-9b8e-bf96393c52c8/content. Acesso em: 3 dez. 2023.

LUZ, Barbara. Mais de 60% dos brasileiros vivem com até um salário mínimo. **Galo Vermelho**, Brasília, DF, 9 dez. 2023. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2023/12/08/mais-de-60-dos-brasileiros-vivem-com-ate-um-salario-minimo-aponta-ibge/>. acesso em: 18.out.2024.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Randglossen zum Program der Deutschen Arbeiterpartei**. Berlin: Frankes Verlag, 1922. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://library.fes.de/prodok/fa81-10935.pdf. Acesso em: 3 dez. 2024.

MASLOW, Abraham Harold. A theory of human motivation. **Psychological Review**, Washington, v. 50, n. 4, p. 370-396, 1943. Disponível em: Disponível em: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Fh0054346>. Acesso em: 27 set. 2025.

MILL, John Stuart. **Der Utilitarismus**. Stuttgart: Reclam Philipp Jun, 1976.

MONTANELLI, Indro. **Storia di Roma**. Milano: Rizzoli, 1957.

MOTA, Camilla Veras. Calculadora de renda: 90% dos brasileiros ganham menos de R\$ 3.500; confira sua posição na lista. **BBC News Brasil**, São Paulo, 13 dez. 2021. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/bbc/2021/12/13/calculadora-de-renda-90-brasileiros-ganham-menos-de-r-35-mil-confira-sua-posicao-lista.htm>. acesso em: 18.out.2024.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **OMS**: expectativa de vida sobe 5 anos de 2000 a 2015 no mundo, mas desigualdades persistem. Brasília, DF: Nações Unidas Brasil, 2016. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/73130-oms-expectativa-de-vida-sobe-5-anos-de-2000-2015-no-mundo-mas-desigualdades-persistem>. Acesso em: 27 set. 2025.

NOZICK, Robert. **Anarchie, Staat und Utopie**. München: Olzog, 2006.

NUSSBAUM, Martha C. **The cosmopolitan tradition**. A noble but flawed ideal. Harvard: Harvard University Press, 2019.

NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

NUSSBAUM, Martha. **Gerechtigkeit oder das Gute Leben**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. **Political emotions**. why love matters for justice. Harvard: Harvard

University Press, 2013.

NUSSBAUM, Martha C. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES BRASIL. **Relatório mundial sobre migração de 2024 revela as últimas tendências e desafios mundiais para a mobilidade humana**. Brasília, DF: OIM Brasil, 2024. Disponível em: <https://brazil.iom.int/pt-br/news/relatorio-mundial-sobre-migracao-de-2024-revela-ultimas-tendencias-e-desafios-mundiais-para-mobilidade-humana>. Acesso em: 27 set. 2025.

PIEPER, Josef. **Über die Tugenden**: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß. 2. Auf. München: Kösel, 2004.

PLATÃO. **A República**. Tradução Fábio Meneses Santos. São Paulo: Principis, 2021. Livro 4.

POGGE, Thomas W. **John Rawls**. München: C. H. Beck Verlag, 1994.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Desenvolvimento Humano e IDH**. Brasília, DF: PNDU, [2021]. Disponível em: <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idh0.html>. Acesso em: 6 jul. 2021.

QUASE 60% das profissões que existem hoje vão desaparecer no futuro; confira por que esta não: de acordo com estudo, o cenário é mais grave entre as posições informais. **Exame**, São Paulo, [5 nov. 2024]. Disponível em: <https://exame.com/carreira/quase-60-das-profissoes-que-existem-hoje-vao-desaparecer-no-futuro-confira-por-que-esta-nao/>. Acesso em: 5 nov. 2024.

RADIFORD, Robert T. **Cicero**: a study in the origins of republican philosophy. Amsterdam: Editions Rodopi, 2002.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

RAWLS, John. **Eine Theorie der Gerechtigkeit**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991.

RAWLS, John. **Justice as fairness**: a restatement. Cambridge: The Belknap Press, 2001.

RAWLS, John. **A lei dos povos e a ideia de razão pública revisitada**. São Paulo: Edições 70, 2014.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

RAWLS, John. **Politischer Liberarismus**. 7. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2021.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Jussara Simões. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RIESENKAMPFF, Isabelle Caroline. **Ethik und Politik**: Aristoteles und Martha C. Nussbaum. Gießen, 2005. Dissertation (Doktorgrades der Philosophie) - Justus-Liebig-

Universität Gießen, Berlin, 2005. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://jlupub.uni-giessen.de/server/api/core/bitstreams/d33dba27-c509-49d5-b3fe-3d4d37ed49ec/content>. Acesso em: 1 ago. 2019.

ROBEYNS, Ingrid. The capability approach. *In: STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*. Stanford: Stanford University, 2011. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/capability-approach/>. Acesso em: 1 ago. 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts**. Stuttgart: Reclam, 1977.

SCHEIDEL, Walter. **Violência e a história da desigualdade**: da idade da pedra ao século XXI. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SCHWANITZ, Dietrich, **Cultura geral**: tudo o que se deve saber. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SHIVA, Vandana. As mulheres do Kerala contra a Coca-Cola. **Le Monde Diplomatique Brasil**, [São Paulo], 1 abr. 2005. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/as-mulheres-do-kerala-contr-a-coca-cola/>. Acesso em: 20 set. 2019.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica**. [S. l.: s. n.], [2017]. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 13 out. 2022.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Summa theologiae**. Lexington: New Advent LLC, 2017. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em: 12 set. 2022.

UNICEF BRASIL. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**: adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Brasília, DF: Unicef Brasil, 1948. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2025.

UNITED NATIONS. **Declaration on the Right to Development**. Geneva: UN, 1986. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-development>. Acesso em: 3 jul. 2025.

VAN PARIJS, Philippe. Why surfers should be fed: the liberal case for an Unconditional Basic Income. **Philosophy and Public Affairs**, Baltimore, v. 20, n. 2, p. 101-131, 1991.

VIANA, Jaya. Pirâmide de Maslow: o que é, para que serve e como aplicar. **Keeps**, Florianópolis, 29 ago. 2023. Disponível em: <https://keeps.com.br/piramide-de-maslow-o-que-e-para-que-serve-e-como-aplicar/>. Acesso em: 3 jul. 2025.

WALZER, Michael. **Sphären der Gerechtigkeit**: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. New York: Campus Verlag, 2006.

WEIL, Prosper. **O Direito internacional no pensamento judaico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

WORLD BANK. **Global progress in reducing extreme poverty has stalled**. Washington, DC: World Bank, 2022. Disponível em: <https://www.worldbank.org/pt/news/press-release/2022/10/05/global-progress-in-reducing-extreme-poverty-grinds-to-a-halt>. Acesso em: 3 dez. 2023.

WORLD BANK. **Poverty and shared prosperity 2022: correcting course**. Washington, DC: World Bank, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1893-6>.