

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL - UFRGS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Sílvia Beatriz Gonçalves Câmara

REPENSANDO A FRATERNIDADE, DA POLÍTICA AO DIREITO

Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre
2011

Sílvia Beatriz Gonçalves Câmara

REPENSANDO A FRATERNIDADE, DA POLÍTICA AO DIREITO

Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 16 de dezembro de 2011, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo de Jesus Dal Molin Flores

Prof. Dr. Giovanni Agostini Saavedra

Prof. Dr. Wambert Gomes di Lorenzo

Aos meus pais, Walter e Eugênia (in memoriam)

À minha irmã, Sheila

AGRADECIMENTOS

Registro meu agradecimento ao Professor Doutor Luis Fernando Barzotto pela orientação conferida a mim, incentivando-me, ao longo do curso de Mestrado, a desenvolver valiosos argumentos acerca do tema escolhido. Os grupos de estudo por ele guiados também foram de vital relevância, pois me levaram a pensar sobre instigantes questões relacionadas à filosofia, muitas delas utilizadas nesta dissertação. Ainda, os contatos proporcionados com professores dedicados ao estudo da fraternidade conduziram-me a uma melhor reflexão sobre o assunto.

Da mesma forma, agradeço a atenção prestada pela também Professora Doutora Luciane Cardozo Barzotto, pelo envolvimento demonstrado, ajudando-me a conhecer outras perspectivas desenvolvidas acerca da fraternidade.

Gostaria de expressar especial gratidão a Luiz Reimer Rodrigues Rieffel, pela amizade, e inesgotável disposição para ler minha dissertação, discutindo os temas abordados, e sempre fornecendo luzes às inquietantes questões que iam surgindo. Sua preciosa contribuição certamente ajudou a enriquecer este estudo. Devo registrar, também, que o contato com os grupos de estudo do Professor Luis Fernando Barzotto, bem como a decisão de fazer a seleção para o Mestrado deveu-se muito ao incentivo deste grande amigo, o qual sempre demonstrou especial apoio nesta trajetória.

Agradeço aos colegas da Procuradoria Regional da Fazenda Nacional da 4ª Região, em especial à Dolizete Fátima Michelin, pelo notável interesse nas questões por mim mencionadas, mostrando-se sempre disposta a discuti-las. Além disso, seu conhecimento da língua italiana possibilitou-me aprofundar os estudos selecionados para o presente trabalho. Registro, da mesma forma, meu agradecimento à Simone Anacleto Lopes, pelo apoio e dicas na condução deste estudo.

Da mesma forma, aos colegas e amigos do Mestrado, deixo meu agradecimento pelo companheirismo recebido, bem como pelas frutíferas discussões que foram propostas durante este período, as quais me fizeram pensar mais detidamente sobre o estudo ora desenvolvido.

Expresso meu agradecimento, também, à Naila Touguinha Lomando, por sua ajuda na revisão deste trabalho.

Por fim, não poderia deixar de agradecer imensamente à minha irmã, Sheila, pela sua paciência e carinho ao longo do período dedicado à elaboração desta dissertação. O convívio com ela tem me ensinado muitas coisas sobre a vida, especialmente sobre o sentido da fraternidade. Aos meus pais, Walter e Eugênia, na dimensão em que se encontrem, agradeço por tudo o que me ensinaram nesta caminhada. Ao meu namorado, Luiz Fernando, por sempre me encorajar a perseguir os meus sonhos.

RESUMO

Esta dissertação propõe a análise do percurso da fraternidade desde a instância política até a experiência jurídica, mais especificamente no que se refere ao direito público. Na primeira parte do trabalho será apresentada uma abordagem política da fraternidade, por meio da qual serão examinados fatores que levaram a Modernidade ser constituída por uma sociedade individualista, na qual o sentido de pessoa, em sua concepção clássica, ficou esquecido. Constatado esse problema, na segunda parte da dissertação passa-se a resgatar o significado do conceito de fraternidade junto à tradição judaico-cristã, a fim que ela possa ser adequadamente empregada. Na terceira e última parte do trabalho, procede-se ao exame de importante julgado do Supremo Tribunal Federal, no qual a fraternidade foi utilizada como princípio inspirador. A conclusão procura demonstrar que a fraternidade constitui-se em uma solução possível no sentido de possibilitar o convívio entre os diferentes, os quais ainda encontram-se excluídos socialmente.

Palavras-chave: fraternidade, modernidade, princípio inspirador, excluídos, solução.

ABSTRACT

This work proposes the analysis of fraternity's path from the political domain to the legal reasoning, more specifically in what regards public law. In the first part, it will be presented a political approach to fraternity which will make possible to examine some factors that led Modernity to be established by an individualistic society. It is argued that this kind of society has forgotten the classical meaning of what is to be a person. After pointing out this problem, the second part deals on how to redeem the forgotten meaning of fraternity in order to make this concept appropriate to be used today. This dissertation sustains that this possible if we pay tribute to its original use in the christian-jewish tradition. The third and last part will move to analyze an important decision of the Brazilian Supreme Court that used fraternity as an inspirational principle. The conclusion attempts to demonstrate that fraternity is a possible solution to make possible living among different persons, especially those who are socially excluded.

Key-words: fraternity, modernity, principle, excluded, legal reasoning.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 POLÍTICA E FRATERNIDADE	16
1.1 A FRAGMENTAÇÃO DA MORAL OCIDENTAL	16
1.2 LIBERDADE E IGUALDADE E O ESQUECIMENTO DA FRATERNIDADE.....	20
1.2.1 Uma sociedade individualista	24
1.2.2 Exclusão e assimilação	30
1.3 O LIBERALISMO E O MULTICULTURALISMO	32
1.3.1 a política de reconhecimento de Charles Taylor	36
1.3.2 Considerações críticas	41
1.4 DUAS PERSPECTIVAS LIBERAIS DA FRATERNIDADE	47
1.4.1 Dworkin e a fraternidade	48
1.4.1.1 <i>Um argumento fundado na fraternidade</i>	48
1.4.1.2 <i>Considerações críticas</i>	55
1.4.2 A fraternidade em Rawls	56
1.4.2.1 <i>Os dois princípios do acordo original</i>	58
1.4.2.2 <i>Uma concepção de fraternidade oriunda do princípio da diferença</i>	60
1.4.2.3 <i>Considerações críticas</i>	62
2 A INSTÂNCIA ÉTICA DA FRATERNIDADE	65
2.1 A NEGAÇÃO DA FRATERNIDADE EM CAIM E ABEL	65
2.2 A PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO E A ATITUDE DO RECONHECIMENTO	70
2.3 A “ÉTICA DA VIZINHANÇA” DE MAX WEBER	74
2.3.1 Considerações críticas	76
2.4 FRATERNIDADE E SOLIDARIEDADE.....	79
3 A FRATERNIDADE NO DIREITO PÚBLICO	83
3.1 A FRATERNIDADE E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.....	83
3.2 A FRATERNIDADE NO DIREITO BRASILEIRO	86
3.3 A FRATERNIDADE E O CASO “RAPOSA SERRA DO SOL”	90
3.4 A FRATERNIDADE COMO UM PRINCÍPIO.....	92
3.5 A FRATERNIDADE COMO POSSÍVEL SOLUÇÃO	95
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

Os seres humanos ao nosso redor exercem apenas com a sua presença uma força que depende unicamente a eles parar, diminuir ou modificar cada movimento que nossos corpos esboçam. Uma pessoa que cruza nosso caminho não leva os nossos passos para o lado da mesma forma que uma placa de trânsito. Ninguém se levanta, se move, ou se senta novamente do mesmo modo quando se está sozinho em um recinto em comparação a quando está com um visitante.

Simone Weil

A presente dissertação tem como objetivo analisar o caminho da fraternidade desde a instância política até a experiência jurídica, mais especificamente no que se refere ao direito público. No entanto, para que se possa alcançar este objetivo, alguns pontos importantes deverão ser tratados, como o multiculturalismo, e a forma como o liberalismo trata desta questão.

A primeira parte deste estudo, portanto, será dedicada a uma abordagem política em relação à fraternidade. Nesses termos, propõe-se uma análise acerca dos fatores que levaram a Modernidade ser constituída por uma sociedade individualista, na qual o sentido de pessoa, em sua concepção clássica, restou esquecido.

Traçando esse caminho, seremos levados a constatar que houve uma fragmentação da moral ocidental, da qual, hodiernamente, só possuímos “simulacros”.¹ Nesse contexto, o qual possibilitou o esquecimento da fraternidade, houve uma ênfase para a liberdade e a igualdade, as quais passaram a ocupar o espaço outrora preenchido por aquele conceito. Originou-se, assim, uma sociedade eminentemente individualista, na qual o aumento de excluídos socialmente passou a ser uma realidade a ser enfrentada.

Na medida em que está se tratando de uma sociedade individualista de caráter multicultural, nesta parte da dissertação, ainda, será abordado de que forma o multiculturalismo se apresenta, e de que maneira ele é tratado por uma das principais formas de compreender política e filosoficamente a convivência entre as pessoas: o liberalismo.

¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001, p. 15.

Diante dessas questões, será constatado o problema de que vivemos em uma sociedade que ainda possibilita restringir a convivência dos indivíduos a determinados grupos, nos quais não há lugar para aqueles que são culturalmente diferentes da maioria. Em face dessa dificuldade, possibilitar o convívio entre os diferentes passa a ser a questão central a ser pensada.

Para a adequada compreensão destes importantes temas, será analisada a teoria sobre a política de reconhecimento do filósofo político canadense Charles Taylor, autor que desenvolveu estudos significativos acerca da política da dignidade e da política da diferença, temas que para o presente trabalho resultam em possibilidades teóricas para um melhor encaminhamento de soluções para a redescoberta da fraternidade e do convívio entre pessoas nas sociedades modernas.

Em seu discurso, Taylor trabalha a ideia de que, com a Modernidade, houve um abalo das estruturas sociais até então existentes, passando a dignidade a ocupar o lugar antes ocupado pela noção de honra. Dessa forma, a identidade do indivíduo assumiu grande relevância, pois passou a exigir o que este autor denomina de reconhecimento. Este reconhecimento, no entanto, não é mais dirigido apenas àqueles que compartilham a mesma esfera privada, mas também passa a ser algo devido pelas instituições públicas.

Em relação a estas mudanças, como se verá, o referido autor trata, inicialmente, da política da igual dignidade, como sendo aquela que tem como finalidade estabelecer uma igual cidadania para todos. Esta política, consoante ressalta Taylor, apresenta algumas insuficiências, na medida em que ela se mostra “cega” em relação às diferenças culturais existentes entre os indivíduos. A política da diferença, no entanto, como sugere o autor, vem justamente complementar esse objetivo de possibilitar uma igual cidadania a todos, sem olvidar, contudo, das particularidades de cada um.

Após acompanhar as ideias de Taylor, a presente dissertação abordará alguns contrapontos de autores que se debruçaram sobre a política de reconhecimento de Taylor, tais como Amy Gutmann, Steven Rockefeller, Michael Walzer e Jürgen Habermas. A relevância da inclusão da reflexão destes autores justifica-se no fato de que, embora concordem com

muitas das ideias de Taylor, apontem algumas falhas e deficiências da teoria, que este estudo julgou relevante destacar e analisar.

Em relação às análises realizadas por Taylor, constata-se que, embora ele tenha trazido significativos avanços para o desenvolvimento de uma política social que não seja indiferente às diferenças culturais existentes nas sociedades modernas, ele falha ao não chegar a uma solução efetiva acerca dos problemas apontados. Não obstante estas dificuldades, um estudo da política de reconhecimento mostra-se de grande relevância para o contexto brasileiro, especialmente quando nos voltamos para o cenário social no qual estamos inseridos, o qual, assim como as sociedades multiculturais em geral, ainda fomenta a exclusão social, em vez de possibilitar e fomentar o convívio entre os iguais.

Ao que parece, o grande desafio, como se verá neste estudo, passará a ser encontrar meios que possibilitem o convívio entre os diferentes. E é justamente nesta passagem, entre o convívio apenas entre os iguais e o convívio entre os diferentes, que a fraternidade parece ser a melhor solução para resolver este problema, no sentido de romper com a situação de desigualdade social.

A solução apontada pelo liberalismo, em meio a essa diversidade cultural, como se verá, parece assumir vários papéis. Se de um lado parece estimular a multiplicidade de culturas, por outro ainda demonstra carecer de algo que faça com que elas sejam igualmente respeitadas e reconhecidas, de forma que não se permita mais a presença de excluídos socialmente. Conforme tentaremos argumentar, a fraternidade constitui-se na melhor forma de efetivar essa “assimilação”, usando a terminologia do cientista político francês Pierre Rosanvallon.

Ainda no final da primeira parte da dissertação, realizaremos uma análise mais detalhada em relação à forma com que a fraternidade foi tratada por dois filósofos liberais do mundo anglo-saxão representativos da Modernidade: Ronald Dworkin e John Rawls, tecendo-se, ao final, algumas considerações críticas, no sentido de que, embora tenham buscado trazer a fraternidade para a discussão jurídica, acabaram deixando de resgatar o verdadeiro sentido desse termo, confundindo-a ora com liberdade, ora com igualdade.

No entanto, para que a fraternidade possa ser adequadamente empregada como fundamento teórico que possibilite o convívio entre os diferentes, será necessário resgatar o significado deste conceito, o qual, conforme iremos analisar, foi esquecido na Modernidade. Neste período, o esquecimento mencionado ocasionou um distanciamento dos outros dois princípios inspiradores da Revolução Francesa: a liberdade e a igualdade.

Este esquecimento, por sua vez, tentaremos demonstrar, deveu-se a um rompimento com a sua origem na tradição judaico-cristã, em razão da fragmentação da moral ocidental. Acerca desse esquecimento da fraternidade, o filósofo político italiano Antonio M. Baggio nos oferece algumas contribuições, em relação às quais faremos alguns apontamentos. Da mesma forma, ao se buscar o sentido de fraternidade, outro filósofo político italiano, Giuseppe Tosi, fornece fundamentos relevantes nesta busca através da citação de algumas passagens bíblicas. Essas passagens resgatadas mostram-se muito importantes, pois revelam a amplitude que se pretende dar ao conceito que ora se estuda.

A estas questões, subjazem outras, talvez mais férteis e inquietantes, levantadas na segunda parte da presente dissertação. O ponto inicial partirá da análise das parábolas de Caim e Abel e do Bom Samaritano, a fim de que, com base nos conceitos teológicos por elas fornecidos, possamos obter uma compreensão da fraternidade que leve em consideração a sua tradição judaico-cristã.

Por meio da parábola de Caim e Abel, a qual retrata uma negação da fraternidade oriunda dos laços de sangue, busca-se alcançar um sentido mais amplo de fraternidade, no qual está compreendido a figura do “outro”, sendo este aquela pessoa que se encontra comigo em uma relação de alteridade. Seguindo esta compreensão, a parábola do Bom Samaritano, por sua vez, mostra-se de extrema relevância, na medida em que nos conduz à ética da fraternidade por meio da atitude do reconhecimento deste “outro”.

Ainda nessa linha de pensamento, Luis Fernando Barzotto trata da importância da atitude de reconhecimento do “outro”, através do desenvolvimento teórico da ideia de pessoa. A falta dessa atitude, no entender de Stanley Cavell, pode ser entendida como “uma falha em

reconhecer”², uma atitude que revela em si não uma falta de conhecimento (ou seja, eu não entendi determinada situação e fiquei inerte), mas uma certa frieza ou pobreza de espírito (eu entendi a situação, mas fiquei inerte).

Também neste segundo capítulo, será visto que Max Weber apresenta importante contribuição através da formulação de uma “ética da vizinhança”, na medida em que estabelece que a fraternidade possui origem na comunidade de vizinhos, uma associação ligada por laços fraternais fundada em uma ética religiosa de humanidade, que se funda no respeito aos princípios que regem as relações entre os vizinhos. Relativamente a este ponto, algumas considerações críticas serão apresentadas.

A fim de que se entenda perfeitamente os contornos do conceito de fraternidade, na parte final do segundo capítulo será dada maior ênfase para a confusão existente entre fraternidade e solidariedade, cujos significados são distintos, apesar de serem utilizados, muitas vezes, sem qualquer tipo de distinção.

A fraternidade no direito público será o tema a ser trabalhado no terceiro e último capítulo desta dissertação. Nesses termos, inicialmente retornaremos a algumas questões concernentes ao multiculturalismo e ao liberalismo, buscando na teoria de Taylor algumas respostas à solução do problema verificado na parte inicial deste estudo. A seguir, ressaltaremos a importância da fraternidade para o Estado Democrático de Direito, mencionando-se alguns exemplos em outros países.

No direito brasileiro, ela será examinada partindo-se de um problema que, como se tentará demonstrar, é apenas aparente, qual seja, o de que a fraternidade aparece expressamente apenas no preâmbulo da Constituição Federal Brasileira, o qual, por sua vez, não apresenta força normativa segundo o ordenamento jurídico brasileiro.

No entanto, a fim de superar essa questão, pretende-se demonstrar que Carl Schmitt fornece bases teóricas sólidas quanto à força normativa contida no preâmbulo de uma constituição, tendo amplas condições de albergar normas fundamentais de uma sociedade.

² CAVELL, Stanley. Knowing and acknowledging. In: MUST we mean what we say? Estados Unidos da América: Cambridge University, 1976, p. 264-265.

Em face dessas questões, questiona-se: qual o estatuto do direito público diante das relações existentes entre indivíduo e grupo?

Seguindo esse raciocínio, será ressaltada a importância que vem obtendo a fraternidade no nosso sistema jurídico. A doutrina, inclusive, referindo-se ao tema, tem falado cada vez mais frequentemente no advento de um direito fraternal.

Nesse sentido, invoca-se um julgado do Supremo Tribunal Federal, por meio da qual o Ministro Carlos Ayres Britto, ao posicionar-se sobre a demarcação das terras indígenas “Raposa Serra do Sol”, considerou “a demarcação de terras indígenas como capítulo avançado do constitucionalismo fraternal.”³. Esse julgado é de extrema relevância para nós, uma vez que é uma das únicas decisões em que a fraternidade é mencionada de forma expressa, bem como utilizada como princípio inspirador do julgamento.

Em seu voto, sustentou o Ministro que os artigos 231 e 232 da Constituição Federal possuem finalidade nitidamente fraternal, por se voltarem para o que ele chama de “um novo tipo de igualdade civil-moral” de minorias, constituindo-se em uma espécie de compensação de vantagens historicamente vivenciadas.

Conforme será desenvolvido, apesar das crescentes discussões acerca deste tema, a jurisprudência brasileira ainda se ressentir de decisões retratando a fraternidade. E as poucas decisões de que dispomos refletem o fato de que ainda há muita confusão quanto ao conceito de fraternidade, muitas vezes utilizado, equivocadamente, para expressar a ideia de solidariedade. E isso se verifica mais fortemente em virtude de uma falta de origem precisa do termo.

No caso aventado, a fraternidade foi trazida como um dos fundamentos de seu voto, no sentido de estabelecer uma espécie de compensação aos índios pelos abusos sofridos em face de sua condição de excluídos. Objetivou-se, ainda que por meio de uma reparação, restabelecer pontos primordiais de sua cultura, no que diz respeito às suas terras, as quais estavam sofrendo processo demarcatório. A fraternidade foi utilizada como um princípio

³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Petição n. 3.388 - RR. **D.J.U.** n. 181, 25 set. 2009.

norteador, fazendo com que se estabelecesse o reconhecimento daquela cultura, a qual estava sofrendo abalos em sua estrutura.

De acordo com essa concepção da fraternidade, devidamente entendida de acordo com a tradição judaico-cristã, tentamos, com base na teoria dos princípios de Humberto Ávila, buscar elementos para o enquadramento da fraternidade como categoria jurídica, tornando-a operacional. Seguindo-se critérios específicos, pretende-se que ela possa ser observada como um princípio de direito público, afeto mais especificamente aos direitos daqueles que se encontram socialmente à margem do sistema, e que devem ser reconhecidos da mesma forma que os outros que estão a sua volta, viabilizando um convívio igualitário entre pessoas diferentes.

As questões mencionadas configuraram as inquietações iniciais que impulsionaram a presente dissertação. Afinal, o que é fraternidade? Como ela pode ser compreendida na Modernidade? E, por fim, de que forma ela pode solucionar o problema de exclusão social ainda existente em uma sociedade multicultural? De que forma ela pode ser utilizada a fim de que se torne um conceito operacional sob a ótica do jurista?

Pretende-se, portanto, enriquecer o debate sobre tão importante assunto, o qual tende a ganhar mais relevância e destaque nas reflexões da experiência jurídica nacional. Para tanto, este, em síntese, é o caminho que se intenta percorrer com o presente estudo.

1 POLÍTICA E FRATERNIDADE

1.1 A FRAGMENTAÇÃO DA MORAL OCIDENTAL

Durante a Modernidade, difundiram-se bastante os conceitos de liberdade e igualdade, tanto no meio político quanto jurídico. A fraternidade, em contrapartida, parece ter sido esquecida nestes contextos. Giuseppe Tosi aponta que a principal dificuldade de situar a fraternidade como categoria política seja, provavelmente, o fato de ela representar uma ética, e não política em si.⁴

Em termos históricos, para o homem moderno, a fraternidade remonta à Revolução Francesa, de 1789, aos dizeres de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Aliás, foi com a Revolução Francesa que a fraternidade pôde ser vista pela primeira vez de uma forma política.⁵

Da mesma forma, com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, a fraternidade aparece novamente de forma evidente, em seu artigo 1º: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação às outras com espírito de fraternidade”.

A ideia de fraternidade, contudo, é bem mais antiga, possuindo uma história que remonta às origens do cristianismo. Como se buscará demonstrar, este esquecimento da noção de fraternidade, ou a sua não inteligibilidade em tempos modernos, deve-se à uma ruptura com a tradição judaico-cristã.

Sobre esse aspecto, deve-se conceder destaque à reflexão realizada por Tosi. Este autor considera que, apesar de as razões deste esquecimento da fraternidade serem diversas, a

⁴ TOSI, Giuseppe. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido/2: exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. São Paulo: Cidade Nova, 2009, p. 58.

⁵ BAGGIO, Antonio Maria. A redescoberta da fraternidade na época do “terceiro 1789”. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008b, p. 7.

secularização dos conceitos judaico-cristãos aparentemente parece ser o motivo mais evidente, uma vez que, de fato, “toda secularização implica também uma perda: no caso específico, a dimensão subjetiva dos Direitos adquire uma força anteriormente desconhecida, consoante o individualismo dos modernos, em detrimento da dimensão objetiva do Direito e, portanto, dos limites ao desenvolvimento do sujeito.”⁶ No entanto, ressalta que tal explicação tampouco encontra amparo junto à doutrina religiosa da Igreja Católica, na medida em que diversos conflitos se sucederam na história quando ainda os povos se encontravam sob o paradigma da fraternidade e esta não foi capaz de impedi-los.⁷ Ou seja, a ocorrência de inúmeros conflitos que se sucederam ao longo da história não podem ser atribuídos à uma espécie de “perda” do sentido religioso da fraternidade.

No entanto, como demonstra Alasdair MacIntyre,⁸ pode-se afirmar que a Modernidade exerceu um papel determinante não apenas para ocasionar uma secularização dos conceitos ou da forma como passamos a viver, mas também em uma série de outros fatores (fragmentação da vida, da moral e do ser humano, impessoalidade, perda de uma noção de *telos*, etc.).

Mesmo que se considere que sob uma doutrina religiosa a existência da fraternidade não tenha impedido que as sociedades fossem hierarquizadas, com conflitos internos e externos, aquele contexto, com sociedades mais estruturadas, já se configurava em franca transição para a Modernidade. Ou seja, a questão da secularização e a ruptura que ela provocou, apesar de ser relevante, não constitui o único elemento responsável pelo esquecimento da fraternidade. Nesse sentido, a reflexão desenvolvida por MacIntyre, ao esclarecer que a pretensão de utilizar determinado conceito sem que se remonte seu contexto histórico faz com que haja uma perda de sentido do termo, tornando-o irracional, fornece uma explicação que se considera fundamental para se entender o seu esquecimento.

Em uma época de guerras religiosas, surgiu a necessidade de um novo pensamento firmar-se, afastado dos valores ético-religiosos da época. Consoante afirma MacIntyre, foi somente nos fins do século XVII e início do século XVIII que a diferenciação da moral do teológico, do jurídico e do estético tornou-se doutrina aceita, consagrando, assim, um projeto

⁶ TOSI, 2009, p. 57.

⁷ Ibid., p. 57.

⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem?:** qual racionalidade? São Paulo: Loyola, 1991. p. 20.

de justificativa racional independente da moralidade. Tratava-se do projeto do Iluminismo, para o qual a moral era um fenômeno totalmente independente da ética ou religião.

MacIntyre, em *Depois da Virtude*, convida à análise da seguinte hipótese: em um mundo imaginário criado por ele, das ciências naturais, há uma grande catástrofe. Livros e laboratórios são destruídos, e cientistas são atacados. Após este acontecimento, ocorre uma grande manifestação contra essa destruição, e pessoas reúnem-se para resgatar o que fora perdido. No entanto, só lhe restam fragmentos deste passado⁹. A partir desses fragmentos, elaboram-se teorias desconectadas de seu contexto originário, fazendo com que aqueles conhecimentos percam seu adequado sentido, surgindo, a partir daí, inúmeras premissas rivais. Ou seja, a linguagem das ciências naturais ainda persistiria, mas em completo estado de desordem.¹⁰

Após nos remeter ao contexto deste mundo fictício, o autor nos remete à hipótese de que no mundo real habitado por nós, a linguagem da moralidade se encontra na mesma situação de desordem, restando-nos apenas fragmentos de moralidade. Continuamos a nos valer de certas expressões morais, porém, sem a adequada compreensão da moralidade.¹¹ Ocorre que, segundo ele, os habitantes do mundo fictício chegaram a determinado estágio que sequer perceberam o que havia se perdido no meio do caminho, enquanto que, no mundo real, “nossa história permanece aberta diante de nossos olhos”.¹² Ou seja, no mundo real há um processo mais longo a ser analisado, no qual a linguagem da moralidade deve persistir, ainda que “a substância integral da moralidade tenha se fragmentado muito e, assim, tenha sido, em parte, destruída.”¹³

Conforme expõe MacIntyre, esta ruptura é fruto de uma fragmentação da linguagem moral ocidental, da qual só temos, na Modernidade, alguns elementos. Continuamos a utilizá-

⁹ Para MacIntyre, esses fragmentos consistem em “conhecimento dos experimentos isolados do contexto teórico que lhes dava significado; partes de teorias desvinculadas seja de outros fragmentos de teoria que possuem, seja de experimentos; instrumentos cujo uso foi esquecido; capítulos de livros pela metade, páginas soltas de artigos, nem sempre legíveis porque estão rasgadas e chamuscadas.” (MACINTYRE, 2001, p. 13).

¹⁰ Ibid., p. 14.

¹¹ Ibid., p. 15.

¹² Ibid., p. 17.

¹³ Ibid., p. 20.

la, mas sem conferir-lhe o sentido adequado. Segundo ele, perdemos “nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade.”¹⁴

Diante dessa desordem experimentada pela linguagem moral contemporânea, o autor questiona a possibilidade de se construir uma argumentação histórica verdadeira, ressaltando que um dos empecilhos para essa tarefa tem sido o “tratamento anti-histórico persistente que os filósofos contemporâneos vêm aplicando à filosofia moral, tanto ao escrever sobre o assunto quanto ao ensiná-lo.”¹⁵ Além disso, destaca que uma outra dificuldade seria o de que não possuímos registros de uma catástrofe moral em nossa civilização, sendo ela fruto de um processo mais longo ocorrido na história.¹⁶ Para o autor, a principal característica da linguagem moral atual é a de ser usada para exprimir discordâncias, cujos debates mostram-se infundáveis, o que, por sua vez, impede a existência de um meio racional de se ter acordos morais em nossa cultura.¹⁷

Um dos problemas apontados, referentemente a essa falta de concordância no debate moral da atualidade, diz respeito ao fato de que as distintas premissas das argumentações adversárias possuem grande diversidade de origens históricas.¹⁸ Nesta perspectiva de análise, somos herdeiros de diferentes fontes morais, o que faz com que usemos conceitos com diversos conteúdos normativos.¹⁹

Consideradas as questões até o momento abordadas, na próxima parte desta dissertação, busca-se analisar algumas consequências desta desordem, e de que forma o projeto do Iluminismo influenciou estes acontecimentos.

¹⁴ MACINTYRE, 2001, p. 15.

¹⁵ Ibid., p. 29.

¹⁶ Ibid., p. 17.

¹⁷ Ibid., p. 21.

¹⁸ Ibid., p. 27.

¹⁹ Ibid., p. 28.

1.2 LIBERDADE E IGUALDADE E O ESQUECIMENTO DA FRATERNIDADE

De acordo com a parte anterior de nosso estudo, verificamos que na Modernidade a linguagem moral ocidental sofreu um processo de fragmentação. O projeto iluminista de justificar a moralidade de forma desvinculada de valores ético-religiosos contribuiu para essa fragmentação da moral antes existente. Fragmentação que se estendeu também para outros aspectos da vida na Modernidade como, por exemplo, na separação entre vida privada e vida pública, vida profissional e vida pessoal, bem como entre trabalho e lazer.

Pode-se entender que estas separações ocasionadas pela fragmentação acima referida são obedecidas de tal maneira que somos levados a pensar e a sentir em função da especificidade de cada parte fragmentada, e não de uma unidade da vida da pessoa que os perpassa.

A fraternidade, neste processo de fragmentação, parece ter sido deixada de lado, pois seria um conceito muito vinculado a aspectos teológicos, o que o tornaria pouco interessante a uma cultura iluminista que objetivava secularizar diversos aspectos desta nova vida fragmentada. Com o avanço da Modernidade, uma grande ênfase foi conferida para as ideias de liberdade e igualdade, e, quando se pensou novamente na fraternidade, esta foi pensada em termos secularizados, sendo muitas vezes, como será tratado mais adiante, confundida com aquelas duas ideias.

MacIntyre esclarece que o fracasso desse projeto, contudo, corresponde ao cenário histórico no qual residem os problemas de nossa cultura²⁰. Ressalta, ainda, o autor, que “a secularização da moralidade realizada pelo Iluminismo pusera em questão o *status* dos juízos morais como relatos manifestos da lei divina”²¹

Nessa perspectiva, Rocco Pezzimenti refere que, tanto nos anos que antecederam quanto nos anos que se sucederam à Revolução Francesa, muito se discutiu sobre a adequação

²⁰ MACINTYRE, 2001, p. 78.

²¹ Ibid., p. 111.

de seus ideais às revoluções que lhe precederam, a Revolução Inglesa e a Americana.²² Aponta que, em que pese a maioria dos debates tenham sido no sentido de que teria, efetivamente, havido um alinhamento de suas ideias às das revoluções anteriores, muitos discordaram desta conclusão, entendendo que se tratavam de revoluções que tomaram rumos diferentes.²³

Pezzimenti, com base no livro “L’ancien regime”, de Alexis de Tocqueville, afirma que uma das principais causas de a França não ter alcançado os mesmos resultados da Revolução Americana, assim como da Revolução Inglesa, seria o fato de ter deixado em segundo plano o aspecto religioso. Nesse sentido, aponta:

Tocqueville faz uma análise extremamente importante desses pontos. Lendo-o hoje, com a devida distância, conseguimos entender que a França não obteve os resultados da Revolução Americana por uma razão extremamente simples: enquanto a Revolução Americana se baseou em pressupostos de natureza religiosa – aliás, a religião constituiu a alma dessa revolução, como também, sob certos aspectos, na Revolução Inglesa – a Revolução Francesa deixou a religião de lado. Já aqui podemos encontrar claramente uma resposta para a questão apresentada: dos três princípios que inspiraram a Revolução, o mais prejudicado foi justamente o da fraternidade, por ser o mais claramente ligado a motivações religiosas e impregnado delas.²⁴

Conforme reforça Baggio, os princípios da trilogia foram incluídos na cultura europeia por meio do cristianismo. Com o Iluminismo, ocorreu o seguinte: “eles tinham recebido tais princípios, mas arrancaram-nos do âmbito do cristianismo, procurando fundamentá-los, em primeiro lugar, na cultura pagã pré-cristã”²⁵

Em face desse esquecimento do aspecto teológico, coloca Pezzimenti que, dos três princípios revolucionários, a fraternidade foi o que mais ficou prejudicado, por ser o mais ligado a “motivações religiosas”.²⁶ Diante dessas questões, na França dos anos 1840-1848, coloca em relevo o autor, não se conseguiu chegar ao resultado de consolidar a democracia, pois, “diferentemente do que ocorreu no Novo Continente – sem o pressuposto religioso,

²² PEZZIMENTI, Rocco. Fraternidade: o porquê de um eclipse. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 57.

²³ Ibid., p. 58.

²⁴ Ibid., p. 58-59.

²⁵ BAGGIO, Antonio Maria. A ideia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008a, p. 39-40.

²⁶ PEZZIMENTI, op. cit., p. 59.

propósitos como liberdade, igualdade e fraternidade se transformaram em meras abstrações”, triunfando, segundo ele, “os espíritos irreligiosos abstratos de alguns intelectuais”²⁷

Com o Iluminismo, pode-se considerar que a moral moderna parece ter se ressentido da existência de um “telos”²⁸, o que fez com o homem se voltasse apenas para a satisfação de seus próprios interesses. A moral clássica era uma moral teleológica, pois o homem possuía uma crença, um ideal de vida boa. Com o nascimento do Estado Moderno, a moral clássica fragmentou-se, fazendo com que o “telos” antes existente desse lugar a um sentimento de egoísmo, fruto de uma sociedade eminentemente individualista.

Em síntese, em que pese os três princípios norteadores da Revolução Francesa devessem ter sido interpretados conjuntamente, isso não ocorreu, o que se verifica principalmente em relação à fraternidade. Tal situação, fruto desta fragmentação da linguagem moral ocidental, fez com que ela se desprendesse da tradição judaico-cristã, o que afasta a possibilidade de a fraternidade ser adequadamente compreendida na Modernidade. Houve um total distanciamento da fraternidade. Em contrapartida, a liberdade e a igualdade passaram a ocupar esse espaço, prejudicando a fraternidade.

Assim, torna-se relevante a percepção de Aquini, segundo a qual a fraternidade deve ser pensada em termos mais amplos, ou seja, ela não deve ser pensada apenas como um princípio a mais ao lado da liberdade e da igualdade, pois é ela que tem condições de tornar praticáveis os outros dois ideais.

A fraternidade é considerada um princípio que está na origem de um comportamento, de uma relação que deve ser instaurada com os outros seres humanos, agindo “uns em relação aos outros”, o que implica também a dimensão de reciprocidade. Nesse sentido, a fraternidade, mais do que como um princípio ao lado da liberdade e da igualdade, aparece como aquele que é capaz de tornar esses princípios efetivos. Se consideramos as duas categorias de direitos contempladas na DH, o exercício da fraternidade pode ser aplicado a ambas, bem como aos direitos de liberdade e aos direitos civis e políticos [...]²⁹

Ainda nesta perspectiva de esquecimento da fraternidade, temos o exemplo de Norberto Bobbio, que, ao tratar das diferenças entre direita e esquerda, parece situar a

²⁷ PEZZIMENTI, 2008, p. 62-63.

²⁸ De acordo com a moral clássica, *telos* consiste no bem do homem, a boa vida para o homem.

²⁹ AQUINI, Rocco. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 137.

fraternidade na postura política de alguém de esquerda em busca de mais igualdade. Nesse sentido, refere:

Creio que a questão está mal posta. A diferença entre direita e esquerda não se manifesta sob a forma de tensão entre uma igualdade de direita e uma igualdade de esquerda, mas com base no diverso modo em que é concebida, respectivamente pela direita e pela esquerda, a relação entre igualdade e desigualdade. Partindo do pressuposto, como eu fiz de que a pessoa de esquerda é aquela que considera mais do que os homens têm em comum do que os que os divide, e de que a pessoa de direita, ao contrário, dá maior relevância política ao que diferencia um homem do outro do que ao que os une, a diferença entre direita e esquerda revela-se no fato de que, para a pessoa de esquerda, a igualdade é a regra e a desigualdade a exceção.³⁰

De acordo com o pensamento de Bobbio, a esquerda seria mais igualitária, ao passo que a direita seria menos igualitária. Ou seja, ele atrela o conceito de esquerda com o de igualdade, e o de direita com desigualdade. Nesses termos, aponta que “quando se atribui à esquerda uma maior sensibilidade para diminuir as desigualdades não se deseja dizer que ela pretende eliminar todas as desigualdades ou de que a direita pretende conservá-las todas, mas no máximo que a primeira é mais igualitária e a segunda é mais inigualitária.”³¹

À respeito, salienta Baggio que a fraternidade deve ser entendida em termos mais amplos, não podendo ficar atrelada ao critério político de esquerda. Aponta:

[...] não é historicamente sustentável atribuir a fraternidade à tradição política de esquerda, excluindo-a de direita, sobretudo se se olham não a fraternidade ideológica (pretensão de fraternidade) mas as formas reais que ela assumiu ao longo da história. [...] A fraternidade, na minha opinião, é o que garante a sobrevivência e a qualidade de uma sociedade política, que funciona mediante suas diversidades, portanto, também mediante o jogo direita-esquerda. Direita-esquerda podem discutir a respeito de como realizar a fraternidade, mas ambas precisam inserir-se na perspectiva fraterna, “consustancial” à democracia.³²

Das distinções apresentadas por Bobbio, depreende-se a ideia de que: se quero mais igualdade, de acordo com os fatores que traduzem a igualdade para o autor, também estou querendo, em última análise, ser mais fraterno.

Assim, por meio desse critério, Bobbio parece submeter a noção de fraternidade à de igualdade, o que não nos parece possível aceitar. E isso porque, consoante ressaltado por

³⁰ BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**. São Paulo: UNESP, 2001, p. 23.

³¹ *Ibid.*, p. 119.

³² BAGGIO, 2008b, p. 15-16.

Baggio, e com o qual se concorda, a fraternidade não pode ser reduzida a um critério político ou outro, sob pena de frustrar um ideal ainda maior, a democracia.

1.2.1 Uma sociedade individualista

Referiu-se na parte anterior do presente trabalho que houve um esquecimento da fraternidade, o que fez com que a liberdade e a igualdade passassem a ocupar um lugar de maior destaque na vida política na Modernidade.

Muitas causas poderiam ser apontadas para este acontecimento, mas, provavelmente, a causa que mais tenha contribuído para este esquecimento tenha sido o fato já apontado na parte anterior desta dissertação, qual seja, a existência de uma linguagem moral ocidental fragmentada, fazendo com que tenhamos apenas, nas palavras de MacIntyre, “simulacros de moralidade”.³³ O resultado disso consiste em afirmar que vivemos hoje em uma sociedade desprovida de uma ideia de fraternidade calcada em suas raízes históricas.

Outra consequência deste processo de fragmentação, e que guarda relação intrínseca com o esquecimento da fraternidade, diz respeito à fragmentação da ideia de pessoa na Modernidade. Esta noção revela-se importante para se entender historicamente o sentido de fraternidade, pois será por meio dela que se compreenderá a questão de quem será o “outro” na relação de alteridade constitutiva da fraternidade.

Norbert Elias percebeu este problema relativo à ideia de pessoa ao constatar que estamos inseridos em uma “sociedade dos indivíduos”, na qual o conceito de histórico de pessoa também restou fragmentado e esquecido.

Elias demonstra que houve, ao longo do tempo, um processo de individualização, por meio do qual passou-se a utilizar a noção de indivíduo ao invés da de pessoa. Cada indivíduo origina-se de um grupo de pessoas que já existiam antes dele, cuja interação é necessária à sua formação.

³³ MACINTYRE, 2001, p. 15.

Essa transformação, portanto, dá-se e é reforçada por meio do convívio com outros indivíduos, pois “é apenas na sociedade que a criança pequena, com suas funções mentais maleáveis e relativamente indiferenciadas, se transforma num ser mais complexo. Somente na relação com outros seres humanos é que a criatura impulsiva e desamparada que vem ao mundo se transforma na pessoa psicologicamente desenvolvida que tem o caráter de um indivíduo e merece o nome de ser humano adulto.”³⁴ E é nas sociedades mais complexas, nas quais essa relação se dá de forma mais efetiva, que se percebe um maior grau de individualização do ser humano.

Na concepção de Elias, “a relação da pluralidade de pessoas com a pessoa singular a que chamamos “indivíduo”, bem como da pessoa singular com a pluralidade, não é nada clara em nossos dias”.³⁵ Consoante ressalta, apesar de estes dois termos parecerem ser plenamente inteligíveis, são, em verdade, muitas vezes tratados como termos opostos. Tal fato, por si só, já denota o problema “da pessoa singular dentro da pluralidade de pessoas”.³⁶ O autor esclarece, entretanto, que essa aparente oposição não é verdadeira, na medida em que a sociedade nada mais é do que a pluralidade de indivíduos que se unem uns aos outros.

Referida problemática, segundo aborda o Elias, afeta o conceito da “balança nós-eu”, o qual expressa que a relação entre a “identidade-eu” e a “identidade-nós” do indivíduo não se constitui em um conceito simplesmente pronto, mas que se sujeita a transformações. Tal conceito, como ressalta Elias, é de suma importância, uma vez que coloca em discussão “algumas questões da relação entre indivíduo e sociedade que permaneceriam inacessíveis se continuássemos a conceber a pessoa, e portanto a nós mesmos, como um eu destituído de um nós.”³⁷

Fazendo uma reflexão acerca da questão referente às mudanças na “balança nós-eu”, o autor lembra que:

³⁴ ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 27.

³⁵ Ibid., p. 7.

³⁶ Ibid., p. 9.

³⁷ Ibid., p. 9.

É característico da estrutura das sociedades mais desenvolvidas de nossa época que as diferenças entre as pessoas, sua identidade-eu, sejam mais altamente valorizadas do que aquilo que elas têm em comum, sua identidade-nós. A primeira suplanta a segunda. Teremos mais a dizer a esse respeito posteriormente, mas esse tipo de balança nós-eu, sua clara inclinação para a identidade-eu, não é nada evidente. Em estágios anteriores do desenvolvimento, era bastante comum a identidade-nós ter precedência sobre a identidade-eu. A maneira acrítica como o termo “indivíduo” é usado na conversação nas sociedades mais desenvolvidas de nossa época para expressar a primazia da identidade-eu pode nos levar a presumir, equivocadamente, que essa ênfase seja a mesma nas sociedades em todos os estágios de desenvolvimento e que tenham existido conceitos equivalentes em todas as épocas e línguas. Não é o caso.

[...]

O Estado romano republicano da Antigüidade é exemplo clássico de um estágio de desenvolvimento em que o sentimento de pertencer à família, à tribo e ao Estado, ou seja, a identidade-nós de cada pessoa isolada, tinha muito mais peso do que hoje na balança nós-eu. Assim, a identidade-nós mal era separável da imagem que as classes formadoras da língua moderna tinham da pessoa individual. A idéia de um indivíduo sem grupo, de uma pessoa tal como seria se fosse despojada de toda a referência ao nós, tal como se afiguraria se a pessoa isolada fosse tão altamente valorizada que todas as relações-nós, como família, tribo ou Estado, fossem consideradas relativamente sem importância, essa idéia ainda estava em boa medida abaixo da linha do horizonte da práxis social do mundo antigo.

Conseqüentemente, não havia nenhum equivalente do conceito de “indivíduo” nas línguas antigas. No estágio das repúblicas ateniense e romana, o fato de pertencer a uma família, tribo ou Estado desempenhava um papel inalienável na imagem do homem. Na república romana, em especial, pode-se observar uma rivalidade entre os representantes das famílias, muitas vezes intensa, pelo acesso aos cargos do Estado. Agora todos são indivíduos, independentemente de sua posição no Estado.³⁸

Conforme o relato de Elias, na atualidade houve uma valorização do “eu” em detrimento do “nós”. Em outras palavras, houve uma mudança na ênfase conferida à pessoa, a qual encontra identificação com as outras demais pessoas, passando a haver, agora, apenas indivíduos, distanciados, muitas vezes, dos outros que estão a sua volta.

Esse distanciamento, por sua vez, acarretou inúmeros conflitos à identidade moderna. Ao tratar desses conflitos, mais especificamente sobre o modo de vida instrumental despreendido, Charles Taylor, em “As fontes do self”, esclarece que:

Muitas e muitas vezes, nas mais variadas formas, afirmou-se que uma sociedade instrumental, em que digamos, uma perspectiva do valor utilitário esteja incrustada nas instituições de um estilo de vida mercantil, capitalista e, finalmente, burocrático, tende a esvaziar a vida de sua riqueza, profundidade ou significado.

[...]

A sociedade instrumental pode ocasionar isso por meio das imagens de vida que apresenta e celebra, por ocultar os significados mais profundos e torná-los difíceis de discernir. Essa é uma crítica muito comum hoje em dia aos meios de comunicação de massa. Ou ela pode levar a isso induzindo e facilitando uma postura meramente

³⁸ ELIAS, 1994, p. 130-131.

instrumental, ou até uma preocupação exagerada com o “conforto deplorável”. Essa é uma crítica muito freqüente à sociedade de consumo. Mas a ação da sociedade também pode ser vista como algo mais direto e vigoroso. A acusação pode ser que o modo de vida instrumental, ao dissolver as comunidades tradicionais ou eliminar estilos de vida mais antigos e menos instrumentais em relação à natureza, destruiu as matrizes em que o significado podia anteriormente florescer. Ou a ação pode ser quase coerciva, como vemos, por exemplo, na visão da sociedade moderna de Max Weber como uma “jaula de ferro” ou na teoria do capitalismo de Marx (da qual Max Weber fez alguns empréstimos). Aqui, considera-se que as exigências de sobrevivência na sociedade capitalista (ou tecnológica) ditam um modelo de ação puramente instrumental, o que tem o efeito inevitável de destruir ou marginalizar propósitos de valor intrínseco.”³⁹

Esse modo de vida despreendido, por sua vez, fruto de uma sociedade de consumo, trouxe algumas exigências consigo. Ou seja, para que se possa sobreviver neste novo modelo de sociedade, é preciso abrir mão de certos estilos de vida, os quais nos ligam de maneira mais direta às outras pessoas. Em outras palavras, este modo de vida instrumental acarreta uma certa perda de determinados valores, ocasionando um distanciamento dos demais indivíduos.

Prosseguindo em sua reflexão acerca da identidade moderna, Taylor também ressalta alguns aspectos referentes ao individualismo que se instaurou, e que teve influência direta na própria percepção do “self”, ou de pessoa, afirmando:

A razão por que é importante destacar esse ponto é que o desenvolvimento de certas formas modernas de caráter, de um individualismo altamente independente, trouxe consigo, compreensível ainda que erroneamente, determinadas concepções do *self* e da linguagem que o negaram ou perderam completamente de vista.

[...]

Mais uma vez, uma descrição comum do *self* como determinando (ao menos potencial e idealmente) seus propósitos, metas e planos de vida a partir de si mesmo, e buscando “relacionamentos” apenas na medida em que sejam “gratificantes”, baseia-se amplamente em ignorar o fato de estarmos inseridos em redes de interlocução.⁴⁰

Sob outra perspectiva, o surgimento do individualismo, segundo indica Alexis de Tocqueville, é uma expressão recente para nós, e que expressa um “sentimento refletido”, que nos conduz a um certo isolamento gradual em relação a um contexto social maior, no qual estamos inseridos. No entanto, ressalta o autor que nossos países, na verdade, só conhecem o egoísmo, um sentimento exacerbado que nos leva a pensar apenas em nós mesmos,

³⁹ TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 638-639.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

esquecendo de tudo o que está a nossa volta. Segundo afirma, se no individualismo temos um “juízo errôneo”, no egoísmo temos um “sentimento depravado”.⁴¹

Como aborda Tocqueville, em tempos de democracia, na medida em que os deveres de cada indivíduo encontram-se mais evidentes, a proteção com o homem torna-se cada vez mais escassa. Ou seja, “o vínculo das afeições humanas se estende e se relaxa.”⁴² Há um desaparecimento do próprio contexto histórico precedente, o que faz também com que os laços existentes entre os indivíduos desapareçam, tornando-se indiferentes e estranhos uns aos outros.

Se as condições se igualam, afirma o autor, surge um núcleo maior de indivíduos que passam a viver cada vez mais isoladamente, uma vez que não esperam nem devem nada a ninguém. Os indivíduos, nesse contexto, são convidados a voltar-se apenas para si mesmos, apartando-se dos outros seres humanos.⁴³ E é exatamente neste cenário que o isolamento e o egoísmo tornam-se mais evidentes.⁴⁴

As questões levantadas por Tocqueville nos parecem bastante familiares, na medida em que vivemos em uma sociedade individualista, na qual houve um isolamento dos indivíduos. Assim, uma conclusão inicial que pode ser extraída é a de que nesta sociedade individualista a fraternidade foi esquecida, e só parece haver espaço nela para a liberdade e a igualdade.

Este cenário demanda algumas reflexões, a saber: na liberdade, temos uma antropologia do indivíduo, auto-interessado, voltado para um contexto de mercado; na igualdade, temos um estado, no qual encontramos uma relação institucional entre os indivíduos. Por sua vez, na fraternidade temos um estatuto da pessoa de caráter relacional. No entanto, hoje não encontramos mais o sentido de pessoa, outrora existente, na medida em que vivemos em uma sociedade eminentemente individualista.⁴⁵

⁴¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Livro 2, p. 119.

⁴² *Ibid.*, p. 120.

⁴³ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ No que diz respeito à mudança de concepção quanto à noção de pessoa, e sua significação, salienta Elias: “A palavra latina *persona* poderia afigurar-se um equivalente do “indivíduo” moderno, mas o conceito latino nada

Pretende-se argumentar que falar em pessoa é pensar em termos relacionais, pois, nesta perspectiva, não se pode entender o conceito de pessoa fora de uma relação com o outro. Percebe-se que, tanto na liberdade quanto na igualdade na Modernidade, há uma ausência deste caráter relacional.

Esse fato pode ser verificado quando analisamos a identidade e subjetividade de cada uma delas. Na liberdade, há uma auto-referencialidade que se expressa na ação, ao passo que, na igualdade, há uma auto-referenciabilidade na avaliação, tendo-se o “eu” como padrão. Na fraternidade, em contrapartida, consoante já mencionado, parto de estatuto referente à pessoa, e não ao indivíduo, do qual não posso dispor.

É por esta razão que não se compreende a ideia de fraternidade sem nela estarem inseridas pessoas, e não indivíduos, pois, segundo Aquini, “a fraternidade é considerada um princípio que está na origem de um comportamento, de uma relação que deve ser instaurada com os outros seres humanos, agindo ‘uns em relação aos outros’, o que implica também a dimensão da reciprocidade.”⁴⁶

Nesse sentido, indica Barzotto, que “ao passo que o elemento individualidade, existência em si, aplicada à pessoa, seja intuitiva, o segundo elemento da ideia de pessoa, a alteridade, é insólita, por sua oposição ao individualismo moderno”⁴⁷ Apesar disso, expõe que o caráter relacional do ser humano deve ser o ponto central para que se alcance o devido

tem do nível de generalidade ou de síntese dos atuais termos “pessoa” ou “indivíduo”. A *persona* latina referia-se a algo muito específico e tangível. Dizia respeito, antes de mais nada, às máscaras dos atores, através das quais eles proferiam sua fala. Alguns estudiosos inclinam-se para a visão de que a palavra *persona* derivaria do verbo *personare*, “ressoar, soar através de”. Isso é possível, mas não passa de conjectura. Do ponto de vista tangível da máscara desenvolveram-se, pois, nuances de sentido de *persona*, como as referentes ao papel de um ator ou ao caráter da pessoa por ele representada. Mas na Antiguidade o conceito de *persona* manteve-se fixo nesse nível relativamente elevado de particularidade; permaneceu, se comparado ao moderno conceito de pessoa, num nível relativamente baixo de generalidade. A própria palavra *individuum*, aplicada a uma pessoa, é desconhecida no latim clássico. Naturalmente, os antigos romanos sabiam tão bem como podemos supor que todas as outras pessoas saíam, que todos têm suas peculiaridades. Sabiam que Bruto era diferente de César, Otávio de Antonio, e sem dúvida mediam o quanto eles diferiam uns dos outros. Mas está claro que não havia necessidade, na camada formadora da língua em sua sociedade, sobretudo entre os usuários da língua escrita, de um conceito abrangente e universal que significasse que toda pessoa, independentemente do grupo a que pertencesse, era uma pessoa independente e singular, diferente de todas as demais, e que expressasse, ao mesmo tempo, o alto valor conferido a essa singularidade. A identidade grupal da pessoa isolada, sua identidade-nós, tu ou eles, desempenhava um papel importante demais na práxis social do mundo antigo, comparado ao da identidade-eu, para gerar a necessidade de qualquer conceito universal relativo à pessoa isolada como uma entidade quase-agrupal.”(ELIAS, 1994, p. 131)

⁴⁶ AQUINI, 2008, p. 137.

⁴⁷ BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 24.

entendimento do conceito de pessoa, uma vez que “a pessoa é um ser em relação ou um ser com outrem.”⁴⁸

Assim, embora vivamos atualmente em uma “sociedade dos indivíduos”, como denomina Elias, entendemos que não se pode perder de vista o conceito de pessoa, na medida em que, entendida em termos relacionais, como afirma Barzotto, ela “traz consigo a exigência de reciprocidade.”⁴⁹ Além disso, somente a pessoa enquanto tal pode ser reconhecida, possibilitando, por sua vez, a concretização da fraternidade.

1.2.2 Exclusão e assimilação

Rosanvallon, segundo demonstra Nathan Glazer, utiliza-se de dois termos bastante significativos para tratar da situação social vivida na Modernidade: “exclusão” e “assimilação”. A exclusão diz respeito àqueles que estão fora do círculo de proteção social de seu Estado, seja por suas características, seja por suas capacidades. Nessa perspectiva, o autor fornece a título de exemplo os “sem-teto”, os desempregados há longo tempo, os drogados, os presidiários, dentre outros. E, neste contexto de excluídos, indica o autor que a tarefa da sociedade é possibilitar a assimilação destes indivíduos.⁵⁰

Segundo Daniela Ropelato, com a confirmação da liberdade e igualdade como “fundamentos do projeto democrático moderno, sobre os quais se edificam o modelo da liberal-democracia ocidental”⁵¹, verifica-se uma progressiva insuficiência desses dois conceitos de atender as exigências institucionais e políticas dirigidas à paz social.

Para ela, o processo de inclusão, no qual se encontra inserido o processo participativo, implica necessariamente o de exclusão. Há uma tensão entre o aspecto inclusivo e o

⁴⁸ BARZOTTO, 2010, p. 24.

⁴⁹ Ibid., p. 28.

⁵⁰ GLAZER, Nathan. Foreword to the american edition of 'The New Social Question'. In: ROSANVALLON, Pierre. **The New Social Question**. Estados Unidos da América: Princeton University, 2000, p. VII-XII.

⁵¹ ROPELATO, Daniela. Notas sobre participação e fraternidade In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 102.

excludente, uma vez que o reforço de determinados vínculos acabam por delimitar, conseqüentemente, a “fronteira de exclusão dos demais”.⁵²

Neste contexto de tensão, conforme sustenta Ropelato, a fraternidade tem condições de interromper esse processo de transformação de inclusão em exclusão, na medida em que se revela como princípio de construção social, no qual:

o outro – se podemos nos definir-nos irmãos – não é diferente de mim, mas outro eu mesmo. Seu significado relacional e, portanto, dinâmico impele a buscar e a reconhecer mutuamente as fisionomias semelhantes entre os diversos sujeitos, grupos sociais e culturais. Além disso, a identificação de uma relação de fraternidade como pertencimento recíproco, entre os atores sociais e políticos, implica pôr em prática relações de partilha e de responsabilidade, que certamente devem ser avaliadas em profundidade. Se, como se afirma muitas vezes, a participação é essencialmente uma questão de identidade e, conseqüentemente, conflituoso, o que a fraternidade oferece nesse sentido, em primeiro lugar, é uma redefinição do laço social, a partir do reconhecimento da existência de uma relação constitutiva fundamental entre os diversos sujeitos das relações políticas.⁵³

O cenário apresentado por Rosanvallon e Ropelato reflete bem o nosso contexto social, na medida em que compartilhamos deste quadro social de excluídos. No entanto, ainda carecemos de mecanismos eficientes que permitam “assimilá-los” em nosso meio social, e interromper a tensão ainda existente entre o aspecto inclusivo e o excludente.

Diante desses problemas, a grande disparidade social e econômica experimentada na Modernidade manifesta-se claramente na ausência de elementos essenciais, capazes de atender às necessidades básicas de grande parte da população, o que se traduz, essencialmente, na insuficiência de moradia, alimentação, educação, saúde, cultura, dentre outras.

O Brasil tem agregado à sua história diversos acontecimentos que permitiram gerar a existência de minorias, facções ainda à margem da vida política e jurídica. A escravidão constitui-se em um importante exemplo de exclusão social, apresentando resquícios desse passado ainda hoje, na medida em que se constitui na maior forma de desconsideração da condição humana, na medida em que o escravizado é retirado totalmente da esfera de

⁵² ROPELATO, 2008, p. 103.

⁵³ Ibid., p. 103-104.

reconhecimento daquele que o escraviza. Ele está à margem não só da sociedade, mas da própria condição de homem.

A escravidão é uma situação limite, que não pode mais encontrar justificação em uma sociedade que se fundamente na noção de fraternidade. Se não quero estar subjugado ao outro indivíduo, não posso subjugá-lo. Um outro exemplo bastante atual diz respeito à situação dos imigrantes, especialmente nos países europeus. Eles não são vistos como seres merecedores dos mesmos direitos que os nativos, pois, em última análise, muitas vezes sequer são reconhecidos como indivíduos portadores de algum direito.

Os exemplos apontados nada mais são do que o produto de uma sociedade que deixou para trás o sentido histórico da fraternidade, voltando-se mais para um contexto ligado a ideias econômicas relativas ao mercado, no qual as pessoas não são vistas como fim, mas como meio. A construção, na Modernidade, de um cenário configurador de uma inegável ruptura com a tradição histórica de origem judaico-cristã, como se tentou argumentar até aqui, gerou a fragmentação do próprio sentido de pessoa.

Nesse novo espaço, erigiu-se no lugar da antiga concepção o conceito de indivíduo, em sintonia maior com os novos tempos: um ser desprovido de espiritualidade, comunicabilidade (não pertence a um todo) e de caráter social, atributos que tornam a efetivação da fraternidade praticamente impossível.

1.3 O LIBERALISMO E O MULTICULTURALISMO

A construção na Modernidade de um indivíduo, com todos os atributos já mencionados, não encerra o problema de que, na verdade, esses “indivíduos” necessitam conviver em sociedade. Percebe-se, no entanto, que nesta sociedade de cunho individualista há outra característica fundamental que não pode ser olvidada, a saber: a sua natureza multicultural.

Esta faceta não passou despercebida pelos teóricos políticos modernos. Afinal, a questão de como convivermos nesta sociedade de forma igualitária e livre torna-se de grande relevância quando várias culturas devem conviver em um determinado espaço político e jurídico.

Busca-se, portanto, nesta parte da dissertação, analisar de que forma o multiculturalismo se apresenta, e de que maneira ele é tratado por uma das principais formas de compreender política e filosoficamente a convivência entre as pessoas: o liberalismo.

O termo multiculturalismo tem sido utilizado atualmente em diversos âmbitos, possuindo diversos sentidos, o que faz com que não se possa ter um conceito unívoco do termo. De qualquer sorte, verifica-se que, em face do crescente processo de globalização em que vivemos, a diversidade cultural existente é tema de vital importância na atualidade, especialmente por parte das instituições públicas.

Conforme relata Amy Gutmann, as instituições públicas têm recebido muitas críticas acerca do modo como lidam com essas diferenças culturais, deixando de lado, muitas vezes, a própria identidade dos indivíduos.⁵⁴ Ressalta ser um desafio próprio das democracias liberais, pois:

[...] estas estão, por princípio, empenhadas na representação igualitária de todos. Será que uma democracia está a deixar ficar mal os seus cidadãos através da exclusão ou da discriminação, de uma forma moralmente inquietante, quando as grandes instituições não conseguem tomar em consideração as nossas identidades? Os cidadãos com diversas identidades podem ser representados como iguais se as instituições públicas não reconhecerem as identidades de cada um, mas somente os nossos interesses mais comuns relativamente às liberdades civil e política, rendimentos, cuidados de saúde e educação? Além de garantirem a todos os mesmos direitos, o que é que o respeito igualitário pelas pessoas implica? Até que ponto é que as nossas identidades como homem e mulheres, americanos de ascendência africana ou asiática, ou americanos nativos, cristãos, judeus ou muçulmanos, canadianos franceses ou ingleses têm importância *pública*?⁵⁵

Em face destes questionamentos, o autor salienta que determinado setor do liberalismo atual posiciona-se no sentido de que essa indiferença às individualidades de cada um é o preço

⁵⁴ GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Examinando a Política de Reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 21.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 22.

que se tem a pagar pelo tratamento igualitário que as pessoas desejam ter, mesmo em se tratando de uma sociedade pluralista.

Nesta visão, todos têm direito a receber um tratamento igual ao dado aos demais, contudo, não lhe é dado invocar uma particularidade que é só sua, e que diz respeito única e exclusivamente à sua identidade. A liberdade e igualdade dos cidadãos, refere, é limitada aos nossos interesses comuns. Há o que ele chama de “neutralidade da esfera pública”.⁵⁶

Tal postura, contudo, segundo Gutmann não significa que as tentativas de que haja um reconhecimento dessas identidades sejam consideradas “iliberais”, mas, sim, que há uma crescente necessidade de reconhecimento dessas minorias por parte das instituições públicas. O problema, segundo aponta, se apresenta quando o liberalismo tem que conciliar culturas muitas vezes marginalizadas e inferiorizadas em relação a outras.

Abordando ainda esta problemática, indaga Gutmann sobre como a democracia liberal pode valorizar o multiculturalismo, pensada sob uma perspectiva universalista. Para responder a esta questão, o autor faz menção ao pensamento de Michael Walzer, segundo o qual há duas perspectivas universalistas a serem analisadas, as quais correspondem, por sua vez, a duas concepções de liberalismo. A primeira diz respeito à neutralidade do Estado quanto ao tratamento das diversas culturas. A segunda vai um pouco além, no sentido de que o Estado deve não apenas respeitar as diferenças culturais existentes, mas também estimular determinados valores culturais.⁵⁷

Em relação a esta análise, Gutmann mostra-se contrário à ideia de Walzer de estabelecer uma correspondência entre os dois tipos de universalismos com duas concepções de liberalismo distintas.⁵⁸ Nesse sentido, defende a tese de que as formas de universalismos mencionadas seriam melhor compreendidas se pensadas como partes integrantes de apenas uma concepção de democracia liberal, a qual reuniria tanto a neutralidade estatal como a necessidade de reconhecimento das particularidades culturais.

⁵⁶ GUTMANN, 1998, p. 22.

⁵⁷ Ibid., p. 29.

⁵⁸ Ibid., p. 30.

Assim, para ele, a democracia liberal deveria ser entendida como sendo “ambas as perspectivas universalistas sobre a proteção dos direitos universais e o reconhecimento público de culturas específicas.”⁵⁹ E ressalta que “são os resultados das decisões democráticas que respeitam os direitos dos indivíduos (liberdade de expressão, de religião, de imprensa, de associação, etc), e não a sobrevivência das subculturas, que vêm em defesa do multiculturalismo.”⁶⁰

O respeito pelas diferentes culturas e pensamentos, sustenta Gutmann, não pode ser irrestrita, a ponto de abranger situações que desborem do bom-senso, sob pena de prestigiarmos pensamentos de discriminação, os quais ainda estão presentes em toda a parte. O liberalismo, neste aspecto, deve proporcionar o reconhecimento e o respeito aos mais diversos contextos culturais, sem que estimule práticas ilegítimas.⁶¹

Este problema também é verificado por Habermas, ao tratar das dificuldades enfrentadas pelas minorias no sentido de obter o reconhecimento de sua identidade coletiva. Isso porque os movimentos emancipatórios nessas sociedades constituem-se em fenômenos bem diversificados, tendo em vistas as diversas diferenças culturais envolvidas. Em relação a esta questão, expõe:

Movimentos de emancipação em sociedades multiculturais não constituem um fenômeno unitário. Eles apresentam desafios diferentes, de acordo com a situação: as minorias endógenas podem tornar-se conscientes de sua identidade ou podem surgir novas minorias por causa da imigração; pode ser que a tarefa caiba a Estados que se auto-compreendem como Estados de imigração, em face de sua história e cultura política, ou então ela pode caber a Estados cuja autocompreensão nacional tenha primeiro de se adaptar à integração de culturas estrangeiras. Quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio: e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de auto-afirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização de massa.⁶²

⁵⁹ GUTMANN, 1998, p. 31.

⁶⁰ Ibid., p. 31.

⁶¹ Ibid., p. 43,

⁶² HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002, p. 247.

Colocados os principais problemas que a sociedade multicultural moderna enfrenta, e como o liberalismo tenta conciliá-los, passa-se a analisar como um dos mais importantes estudiosos acerca do multiculturalismo na atualidade propõe abordá-los.

1.3.1 A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DE CHARLES TAYLOR

No âmbito da política de reconhecimento, desenvolvida por Charles Taylor para dar conta dos problemas já mencionados da sociedade multicultural, temos o desenvolvimento de uma teoria sobre o reconhecimento.

Anteriormente, salientamos a importância da atitude reconhecer para a compreensão da fraternidade. Considerando esse fato, entendemos ser de extrema importância o estudo elaborado por Charles Taylor, demonstrando a necessidade de uma teoria do reconhecimento para as dificuldades levantadas.

Taylor, preocupando-se com questões afetas às minorias e grupos ainda marginalizados, desenvolveu o seu estudo acerca do multiculturalismo e das políticas de reconhecimento. Por meio deste, ressalta a necessidade de se ter, atualmente, uma política de reconhecimento público das diferenças, especialmente em face de uma sociedade ainda detentora de grupos minoritários. A noção de cidadania também está presente neste contexto, no sentido de que, ao se valorizar e respeitar o “diferente”, na sua singularidade, está-se valorizando, da mesma forma, o coletivo.

Dessa forma, a exigência de reconhecimento adquire relevo em virtude de sua relação com a identidade, que vem a ser, em suma, a forma como determinada pessoa se define. E isso porque nossa identidade forma-se, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, ou, ainda, pela inexistência dele.⁶³ Diante de um reconhecimento inadequado, não há só uma ausência de respeito, mas, também, o surgimento de reações negativas no ser humano. Quanto a esse aspecto, salienta:

⁶³ TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 45.

[...] o reconhecimento incorrecto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade vital.⁶⁴

O reconhecimento, para Taylor, é uma necessidade essencial ao ser humano. Na construção de seu pensamento, o autor dedica-se a analisar o discurso do reconhecimento e da identidade, e o faz com base em fatos passados. Indica como um dos mais importantes acontecimentos o desaparecimento das hierarquias, fazendo com que se modificasse o conceito de honra então existente.⁶⁵

A honra, no antigo regime, ressaltava, costumava estar atrelada a desigualdades, na medida em que, se todos fossem portadores das mesmas referências, elas perderiam seu valor. Na Modernidade, em contrapartida, temos o que Taylor denomina “dignidade”, a qual possui um sentido universalmente igualitário.⁶⁶

Como ressaltava o autor, foi com a democracia que se introduziu uma política de reconhecimento igualitário, o que fez com que a própria importância do reconhecimento fosse se modificando, passando a ganhar destaque principalmente no final do século XVIII.⁶⁷

A nova noção de reconhecimento, segundo ele, surgiu juntamente com um novo ideal chamado pelo autor de “autenticidade”, o qual, assim como a “dignidade”, foi resultado de uma sociedade hierárquica que já não tinha mais condições de se sustentar.⁶⁸

Esse ideal de autenticidade, contudo, não pôde se instalar plenamente com o advento da democracia, já que, como indica Taylor, as pessoas ainda se diferenciam de acordo com sua posição social, característica do antigo regime. No entanto, a autenticidade passou a ser fator determinante de rompimento com essa situação anterior. A esse respeito, faz o seguinte esclarecimento:

⁶⁴ TAYLOR, 1998, p. 46.

⁶⁵ Ibid., p. 47.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., p. 48.

⁶⁸ Ibid., p. 52.

O nascimento de uma sociedade democrática não põe, por si, cobro a este fenômeno, já que as pessoas ainda podem definir-se pelos papéis sociais que desempenham. Mas o que fragiliza decisivamente esta identificação de cariz social é o próprio ideal de autenticidade. Dotado do sentido que Herder lhe dá, é um ideal que me leva a descobrir a minha forma original de ser. Por definição, esta não pode ser fruto da influência social. Deve, isso sim, gerar-se no interior do ser.⁶⁹

Na tentativa de estabelecer uma relação entre identidade e reconhecimento, Taylor indica o caráter dialógico existente entre eles, no sentido de estabelecer que, como seres humanos que somos, temos condições de definir nossa própria identidade quando nos expressamos. E salienta que a linguagem capaz de nos levar à auto-definição somente nos é dada através do contato com os “outros”.⁷⁰ Ela não pode ser estabelecida de forma isolada. Ao contrário, deve ser formada pela interação com os que estão a nossa volta.

A nossa identidade, como afirma Taylor, é definida pelo diálogo com os outros, que são importantes para nós, a começar pelos nossos pais. Até mesmo o eremita terá um interlocutor, Deus.⁷¹ Nesse sentido, afirma: “A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reacções dialógicas com os outros”.⁷²

Na mesma linha do pensamento de Taylor, no que se refere a esse contexto dialógico, estabelece Andrea Semprini:

a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com os membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. Em termos, a própria capacidade de um indivíduo de pensar como indivíduo e definir as qualificações destas individualidades é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais. [...] o *self* individual é construído e ativamente negociado pelo indivíduo em suas interações com o outro.⁷³

De acordo com esse autor, portanto, a identidade do ser somente tem condições de se formar no processo de interação com outros seres, os quais lhe permitem compreender as suas próprias individualidades e seu lugar no contexto em que está inserido, tanto no plano privado quanto público.

⁶⁹ TAYLOR, 1998, p. 52.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., p. 54.

⁷² Ibid.

⁷³ SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 1999, p. 101-102.

O argumento de Taylor é no sentido de que foi somente com Hegel que o reconhecimento passou a ser tratado de forma mais significativa. Na esfera privada, aponta, há uma consciência de nossa identidade, a qual pode ser formada ou desconsiderada. Em termos sociais, possuímos uma política de reconhecimento igualitário.⁷⁴ Em ambas as esferas, o ideal de autenticidade mostra-se vital. Diante desse cenário, as noções de identidade e de autenticidade produziram uma nova faceta na política de reconhecimento igualitário.

No sentido de demonstrar a relevância que o reconhecimento veio adquirindo ao longo do tempo, coloca:

A importância do reconhecimento é, agora, universalmente admitida, de uma forma ou de outra: no plano íntimo, estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso de nossa relação com os outros-importantes; no plano social, temos uma política permanente de reconhecimento igualitário. Ambos os planos sofreram a influência do ideal de autenticidade, à medida que este foi amadurecendo, e o reconhecimento joga um papel essencial na cultura que surgiu à volta desse ideal.⁷⁵

Considerados os níveis de atuações do discurso de reconhecimento, público e privado, Taylor passa a desenvolver sua teoria, no que tange à esfera pública, em busca de uma política de reconhecimento igualitário. E aponta que quando a honra modificou-se para dignidade, houve o início de uma política universal, na medida em que estendeu esta dignidade para todos, os quais passaram a ser vistos de maneira igual, sem distinções de classe social.⁷⁶

Em contrapartida, demonstra ter havido uma segunda grande mudança, igualmente importante, qual seja, o surgimento de uma política da diferença, embora ainda situada sobre uma base universalista. No sentido apontado, todavia, esclarece que o reconhecimento assume outro significado:

Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades: quanto à política da diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo do grupo, do carácter singular de cada um. Quer isto dizer, por outras palavras, que é precisamente esta singularidade que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria. É esta assimilação que constitui o pecado cardinal contra o ideal de autenticidade.⁷⁷

⁷⁴ TAYLOR, 1998, p. 56.

⁷⁵ Ibid., p. 56.

⁷⁶ Ibid., p. 58.

⁷⁷ Ibid., p.58.

Se na política da dignidade universal, afirma, busca-se a ausência de discriminação entre os indivíduos, a política de diferença faz com que a não-discriminação seja o ponto primordial, no sentido de dar relevo exatamente às diferenças existentes entre os indivíduos. Para a política de dignidade, todas as pessoas devem ser respeitadas, por serem todas merecedoras de respeito. Na política de diferença, embora também haja um sentido universal, as particularidades dos indivíduos, que não são comuns ao grupo, devem ser respeitadas.

A política da diferença, nesse sentido, nada mais é do que a política que vem fomentar as singularidades dos indivíduos, muitas vezes esquecidas na política da dignidade, cuja preocupação principal é o respeito igual entre as pessoas.

O autor chama a atenção para o fato de que existem várias formas deste liberalismo defensor de direitos iguais a todos, no entanto, questiona se todas elas permitem, de fato, que se alcance o objetivo almejado, qual seja, o de abranger até mesmo aqueles que apresentam identidades culturais distintas da maioria.⁷⁸

Seguindo nessa visão, Taylor ressalta que uma sociedade liberal tem o dever de assegurar que as relações, seja entre os indivíduos, seja entre indivíduos e Estado, sejam efetivamente igualitárias.⁷⁹ Ele defende a política da diferença como sendo o modelo de liberalismo que vem a suprir as deficiências da política da igual dignidade, que é hostil às diferenças entre os indivíduos.⁸⁰ Esse modelo adota uma concepção substantiva de bem, a qual imprime relevo às diferenças culturais existentes.

O liberalismo, no entender de Taylor, não deve ter a pretensão de consagrar uma neutralidade absoluta entre as diferentes culturas. No entanto, deve consagrar determinados limites, os quais devem valer para todos. As sociedades, aponta, estão cada vez mais multiculturais, e, por sua vez, mais permeáveis, o que faz com certas culturas tentem se impor, muitas vezes, sobre outras, o que se constitui em um grave problema a ser enfrentado.⁸¹ E é justamente estes problemas que fazem surgir uma necessidade urgente de

⁷⁸ TAYLOR, 1998, p. 72.

⁷⁹ Ibid., p. 78.

⁸⁰ Ibid., p. 81.

⁸¹ Ibid., p. 58.

reconhecimento. Não se trata mais apenas de tolerar as diferenças dos outros, mas de respeitá-las, reconhecendo-as.⁸²

Atento a esses modelos de liberalismo, Taylor mostra-se simpatizante à política da diferença, sinalizando-a como meio de atentar para as minorias, incluindo-os na esfera pública de forma igualitária aos demais membros.

1.3.2 Considerações críticas

A teoria de Taylor acerca da política do reconhecimento obteve grande repercussão no meio acadêmico anglo-saxão e europeu, sendo fruto de debates e outros estudos tanto críticos quanto de apoio. Nesta parte do trabalho pretende-se analisar algumas das críticas elaboradas a alguns aspectos centrais da noção de reconhecimento criada por Taylor.

Segundo aponta Steven C. Rockefeller, a tradição democrática liberal é formada por um ideal que ainda não pôde estar plenamente efetivado. A teoria de Taylor, afirma, chamou atenção para o fato de que o multiculturalismo e a política da diferença contribuíram fortemente para esse processo, no sentido de demonstrar que o reconhecimento das particularidades dos indivíduos é fator primordial para o respeito das diferentes culturas.⁸³

Neste aspecto, Rockefeller refere que os estudos de Taylor deveriam ser aprofundados, a fim de estabelecer certos limites à política de reconhecimento, evitando interpretações equivocadas, as quais poderiam subverter o seu verdadeiro sentido.

Atento aos ensinamentos de Taylor, Rockefeller demonstra preocupação com uma indevida priorização das individualidades em relação à condição primeira de todo indivíduo, que é a de ser humano, e que deve ser defendida em qualquer caso. Expõe: “Elevar a identidade étnica, que é secundária, a uma posição igual, ou superior, em importância á

⁸² TAYLOR, 1998, p. 84.

⁸³ ROCKEFELLER, Steven C. Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 105.

identidade universal de uma pessoa é enfraquecer as bases do liberalismo e abrir a porta à intolerância.”⁸⁴

Na atualidade, salienta o autor, há alguns liberais que defendem a ideia de um estado neutro, que zela por um tratamento igual a todos os seus indivíduos, estabelecendo algo como uma “cultura universal”. Em contrapartida, alguns adeptos do multiculturalismo questionam essa ideia, indagando se realmente é possível estabelecer um modo de vida boa a todos, sem que se observe as individualidades de cada um. Em suma, para esses “multiculturalistas”, não há como o liberalismo ser uma cultura universal.⁸⁵

De qualquer forma, afirma que há um elemento comum entre as duas posições, que se constitui no fato de que uma política de cunho liberal deve ser neutra no que tange ao respeito e à tolerância das especificidades de cada indivíduo, protegendo sua liberdade de expressão. No entanto, critica o fato de que Taylor, embora estabeleça que o liberalismo é uma “doutrina lutadora”, não define o que isto de fato representa.⁸⁶

Para Rockefeller, a democracia liberal deve ser pensada como algo que propicie uma vida boa a todos, sem ser indiferente à especificidades culturais. Tal fato, contudo, não pode ser equivocadamente interpretado, a ponto de criar privilégios a certos grupos em detrimento de outros, comprometendo, em última análise, os direitos comuns a todos os seres humanos, exatamente por serem seres humanos, e compartilharem dessa condição universal.⁸⁷

O sentido mais profundo da democracia liberal, comenta, é o de que ela deve abranger as mais diversas culturas, mas não pode deixar que elas entrem em conflito com os valores de liberdade e igualdade. Neste ponto, acrescenta que, embora Taylor defenda de certa forma esta ideia, quando trata da necessidade de uma relação dialógica entre as diversas culturas, ele não esclarece a hipótese de que a defesa irrestrita das particularidades culturais se sobreponha a bens maiores e comuns a todos. Há uma tensão entre essas ideias, que não parece, consoante aponta Rockefeller, ter condições de ser respondida.⁸⁸

⁸⁴ ROCKEFELLER, 1998, p. 106.

⁸⁵ Ibid., p. 108.

⁸⁶ Ibid., p. 108.

⁸⁷ Ibid., p. 110.

⁸⁸ Ibid., p. 110.

De outra parte, ensina que o reconhecimento deve ser pensado de forma mais ampla, no sentido de que não deve ser estabelecida apenas em relação ao meio social que o indivíduo está inserido, mas também no que diz respeito a um sentido mais profundo, o teológico. Assim, a democracia liberal estaria atrelada não somente a um sentimento de pertença ao grupo social, mas também a algo bem maior, relativa ao próprio cosmos.⁸⁹

Michael Walzer, por sua vez, também apresenta alguns apontamentos sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor, referindo-se às políticas de dignidade e de diferença como “Liberalismo 1” e “Liberalismo 2”, respectivamente. O “Liberalismo 1” corresponde à neutralidade do Estado, no sentido de atender às necessidades dos indivíduos de maneira igualitária. O “Liberalismo 2”, a seu tempo, mostra-se comprometido a assegurar a diversidade cultural dos povos.⁹⁰

Segundo Walzer, o “Liberalismo 2” aparece como sendo da preferência de Taylor, embora não deixe isso claro em seu estudo. Tal fato encontra-se demonstrado quando Taylor estabelece que, em certas vezes, os liberais do segundo modelo irão optar a favor do “Liberalismo 1”, o que, para Walzer, parece estar correto, já que “não fazemos escolhas singulares ou definitivas; adaptamos a nossa política para que se enquadre nas nossas circunstâncias, mesmo se quisermos modificar ou transformar as nossas circunstâncias”.⁹¹ No entanto, Walzer propõe a seguinte pergunta: quando devemos escolher um modelo ou outro?

Walzer esclarece que em estados como a Noruega, França e Holanda, o “Liberalismo 2” seria plenamente apropriado. Os governos demonstram interesse em garantir a sobrevivência cultural da nação majoritária, permitindo uma igual liberdade a todas as minorias, sem, contudo, exigir uma neutralidade em relação à maioria. Já nos Estados Unidos, exemplo dado por Walzer, o “Liberalismo 1” parecer ser o mais apropriado, tomando-se como base as reivindicações do seu povo, e a ausência de “fortes minorias”.⁹²

⁸⁹ ROCKEFELLER, 1998, p. 115.

⁹⁰ WALZER, Michael, Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 117.

⁹¹ Ibid., p. 118.

⁹² Ibid., p. 119.

No entanto, apesar dessas peculiaridades, Walzer, ao contrário de Taylor, inclina-se para a escolha do “Liberalismo 1” de uma maneira geral. Argumenta que o “Liberalismo 1” tem plenas condições de atender a todas diversidades, até mesmo as locais, estimulando, ainda, as pessoas a conhecerem as outras culturas antes de defender a sua.⁹³

Jürgen Habermas também esboçou algumas críticas ao pensamento de Taylor. Inicialmente, ele suscita a seguinte questão: como conciliar a compreensão de Estado democrático, de caráter liberal, com a necessidade também crescente de preservação de determinados direitos coletivos, os quais precisam de preservação.

Diante dessa indagação, Habermas busca demonstrar que o pensamento de Taylor não se mostra totalmente claro, suscitando algumas dúvidas. Uma delas consiste no fato de que, ao que tudo indica, o “Liberalismo 2” , voltado para o reconhecimento das individualidades, parece corrigir algumas falhas e deficiências do “Liberalismo 1”, preocupado com o tratamento igualitário dos indivíduos. No entanto, ressalta Habermas, ao mesmo tempo em que Taylor discorre sobre esses dois princípios, ele os critica, e acaba discutindo, em última análise, a própria compreensão moderna de liberdade.⁹⁴

A discussão, segundo o autor, parece girar em torno da questão sobre se o “Liberalismo 2” é realmente uma exigência do “Liberalismo 1”, ou se ambas as exigências podem entrar em colisão. Salienta que, para Taylor, nestes casos, a solução seria decidir sobre qual precederia o outro, de modo que uma compense a outra. O Estado, nessas situações, para ele, deve exercer o papel de assegurar essas políticas de bem viver.⁹⁵

Habermas chama de paternalista a forma que Taylor designa o que seria o “Liberalismo 1”, pois, embora pareça garantir a todos as mesmas liberdades, acaba encontrando limitações em determinados casos de colisão, ocasiões em que os tribunais é que terão de decidir, em última instância, os direitos que cabem a cada um. Ou seja, os direitos iguais a todos somente estarão assegurados se apoiados sob a forma de uma “autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto

⁹³ WALZER, 1998, p. 121.

⁹⁴ HABERMAS, 2002, p. 239.

⁹⁵ Ibid., p. 241.

de vida pessoal.”⁹⁶ Em outras palavras, não se pode deixar que questões afetas a cada indivíduo sejam decididas por meio de um sistema dos qual eles não tenham participado, como cidadãos autônomos.

Nessa concepção, segundo Habermas, não há lugar para uma verdadeira autonomia, a qual só pode ser encontrada quando esses indivíduos possam ser os próprios autores das leis a que deverão vir a se submeter.⁹⁷ Nesse sentido, alerta Habermas: “O ‘liberalismo 1’ ignora a *equiprocendência* das autonomias privada e pública”⁹⁸, pois não é caso apenas de complementação de um liberalismo em relação ao outro, mas de um processo interno, no qual ambos os conceitos encontram seu lugar e desempenham suas funções.

Para Habermas, essa engrenagem deve ser efetivamente observada, pois, segundo expõe, os indivíduos somente terão condições de alcançar seus direitos subjetivos se conseguirem vivenciar seus direitos de forma conjunta, exercendo sua autonomia própria de cidadão.⁹⁹

Diante dessas abordagens, Habermas sustenta que uma adequada teoria dos direitos deve levar em consideração uma política de reconhecimento que proteja a integridade dos indivíduos, levando em consideração sua identidade.¹⁰⁰

Nesse sentido, Habermas discorda de Taylor, ao sustentar que, para tanto, não é necessário que um modelo de liberalismo venha a corrigir o outro no que tange ao seu aspecto individualista, mas apenas que o realize de maneira adequada, à luz de uma teoria de reconhecimento que esteja preocupada em garantir uma igualdade de direitos a todos, sem esquecer das diferenças culturais existentes.¹⁰¹

Habermas defende a ideia de que a autonomia privada deve ser assegurada, a fim de que aquela engrenagem interna funcione, possibilitando o pleno desenvolvimento dos direitos

⁹⁶ HABERMAS, 2002, p. 242.

⁹⁷ Ibid., p. 242.

⁹⁸ Ibid., p. 242.

⁹⁹ Ibid., p. 242.

¹⁰⁰ Ibid., p. 243.

¹⁰¹ Ibid., p. 243.

individuais dos indivíduos juntamente com a autonomia pública dos cidadãos. Se isso não ocorrer, refere, teremos apenas uma igualdade formal, não atenta para a igualdade fatural.¹⁰²

Para Habermas, em vez de termos de questionar qual a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas de direito em um ou em outro momento, deveríamos pensar em uma “concepção procedimental do direito”¹⁰³, por meio da qual a autonomia privada e autonomia pública estariam garantidas a um só tempo.¹⁰⁴ Segundo ele: “é apenas *pari pasu* com a ativação de sua autonomia como cidadãos do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada.”¹⁰⁵

Como se pode depreender da crítica de Habermas em relação à teoria de Taylor, para que não se ignorem as diferenças culturais existentes entre os indivíduos, bem como suas identidades, é preciso que haja uma política de reconhecimento voltada para o desenvolvimento da autonomia pública dos cidadãos, a qual deve ser concatenada a um só tempo com a autonomia privada dos indivíduos. Nessa linha de pensamento, deve se dar relevância ao que Giovanni A. Saavedra esclarece em relação ao pensamento de Habermas: “a esfera pública surge intimamente ligada ao desenvolvimento da esfera privada”.¹⁰⁶

Considerando as diversas críticas referidas ao pensamento de Taylor pelos autores mencionados, a teoria do reconhecimento de Taylor, ao que tudo indica, não parece resolver por si só o problema existente, no que tange a uma adequada efetivação dos direitos dos indivíduos nas suas dimensões pública e privada, as quais necessitam ser conciliadas, sem que uma ou outra fique esquecida em determinado momento. Para tanto, é preciso que haja, sim, uma política de reconhecimento, que “enxergue” essas duas esferas, e atenda aos seus anseios.

Tendo em vista à teoria do reconhecimento desenvolvida por Taylor e às críticas aqui explicitadas, acredita-se que a fraternidade parece ser a solução para essa questão, na medida em que ela fará com que haja uma transposição entre um convívio apenas entre iguais,

¹⁰² HABERMAS, 2002, p. 244.

¹⁰³ Ibid., p. 245.

¹⁰⁴ Ibid., p. 245.

¹⁰⁵ Ibid., p. 245.

¹⁰⁶ SAAVEDRA, Giovanni Agostini. **O direito da sociedade moderna e sua legitimação democrática:** uma leitura de Luhmann, Dworkin, Alexy e Habermas. 2003. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003, p. 197.

separando os diferentes, para um convívio entre os diferentes. Essa passagem, no entanto, como se verá, se dará por meio de uma política de reconhecimento devidamente adaptada, que atenda a todos, independente de raça, credo, religião ou qualquer forma de exclusão social.

No entanto, para que se possa chegar a essa finalidade, precisa-se, antes de mais nada, compreender o que vem a ser o conceito de fraternidade, o qual deve ser analisado à luz da sua origem histórica na tradição judaico-cristã, por ser a que melhor reflete o seu significado e pode dar conta dos problemas aqui descritos.

1.4 DUAS PERSPECTIVAS LIBERAIS DA FRATERNIDADE

Na parte que segue, iremos analisar o pensamento de alguns autores representativos da filosofia contemporânea, os quais demonstram perspectivas diversas acerca da fraternidade. Veremos que eles, contudo, ao tentarem retratar a fraternidade, acabam confundindo-a com outros conceitos.

Consoante estudo das teorias propostas por esses autores, constataremos que eles confundem, de modo geral, fraternidade com igualdade. Isso se deve, em grande parte, ao fato de que, no século XIX, houve uma valorização da igualdade em todos os setores. Rawls o fez politicamente, e Dworkin buscou fazê-lo juridicamente. No entanto, como tentaremos demonstrar, todos falharam nessa tarefa, uma vez que incorrem, basicamente, no mesmo erro, qual seja, o de desprender a fraternidade de sua tradição.

Se consideramos o histórico da palavra fraternidade, veremos que ela não possui o sentido atribuído por aqueles autores. De qualquer forma, pretende-se demonstrar como estes dois autores falharam ao procurar conceituar a ideia de fraternidade.

Assim, passaremos a analisar a fraternidade sob as perspectivas de Rawls e Dworkin, importantes autores recentes do liberalismo.

1.4.1 Dworkin e a fraternidade

Dworkin aborda o tema da fraternidade em seus livros *O Império do Direito* e *O Direito da Liberdade - A Leitura Moral da Constituição Norte Americana*, mais especificamente no primeiro.¹⁰⁷ Apesar de não ser o ponto central de suas investigações, a fraternidade diz respeito ao tema central da obra *O Império do Direito*: a ideia de integridade. Neste aspecto, a integridade tem o papel fundamental dentro do seu projeto principal “de encontrar uma concepção atraente do direito”.¹⁰⁸ Em *O Direito da Liberdade*, Dworkin utiliza a noção de fraternidade desenvolvida em “O Império do Direito”. Por essa razão, a presente análise centra-se mais nesta última obra.

1.4.1.1 Um argumento fundado na fraternidade

No *Império do Direito*, a fraternidade encontra-se dentro da articulação desenvolvida por Dworkin para justificar a integridade. Na sua concepção, a fraternidade ou comunidade, na qualidade de um ideal político reconhecido pelos participantes da Revolução Francesa, pode ser considerada como um elemento de defesa da integridade.¹⁰⁹ Esta afirmação pode ser derivada do fato de Dworkin reconhecer nos ideais da revolução francesa de Liberdade, Igualdade e Fraternidade três valores políticos fundamentais, respectivamente: justiça material, justiça procedimental e integridade.

Deve ser esclarecido, assim, que a ideia do direito como integridade busca rechaçar outras duas visões do que vem a ser fenômeno jurídico: o convencionalismo e o pragmatismo jurídico.

¹⁰⁷ DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Tradução Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. DWORKIN, Ronald. **O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte americana**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 232.

¹⁰⁸ DWORKIN, 1999, p. 233.

¹⁰⁹ Ibid., p. 228.

Sinteticamente, na perspectiva convencionalista, o que vem a ser direito não se encontra vinculado ao que o juiz pensa ser a experiência jurídica, mas a uma espécie de consenso previamente estabelecido do que ele é. A tarefa do juiz não é modificar o direito, mas aplicá-lo. Os juízes devem, geralmente, respeitar o que está estabelecido como “convenções jurídicas em vigor de sua comunidade”.¹¹⁰ Um exemplo desta perspectiva seriam os sistemas que seguem o positivismo jurídico.

Por outro lado, o pragmatismo entende o direito como um instrumento a serviço de fins de natureza utilitária.¹¹¹ Uma escola jurídica representativa do pragmatismo seria a análise econômica do direito ou, no inglês, *Law and Economics*. Esta concepção assume que o direito é melhor compreendido como uma espécie de instrumento da sociedade para atingir de forma eficiente determinados fins politicamente determinados. O pragmatista, segundo Dworkin, apenas oferece uma justificativa estratégica para uma pessoa ser fiel ao direito existente.

A integridade vem a ser a alternativa a estas duas formas de conceber o direito. Dworkin sustenta que ela é o caráter de coerência com as decisões políticas passadas que o direito demanda. Ela aceita incondicionalmente o direito e os direitos subjetivos, e assume que este elo de ligação ao direito é benéfico à sociedade, não apenas porque oferece previsibilidade ou imparcialidade processual, mas no sentido que confere aos cidadãos uma espécie de igualdade, que possui o poder de constituir uma comunidade mais genuína, aprimorando a sua justificativa de ordem moral para exercer o seu poder político.¹¹²

A ideia de integridade aplica-se tanto ao poder legislativo como ao poder judiciário, e trata de questões de princípios, não requerendo consistência na política. Trata-se de um ideal político derivado da virtude política, e não da metafísica.¹¹³

No que diz respeito à integridade política, expõe Saavedra:

¹¹⁰ DWORKIN, 1999, p. 141-144.

¹¹¹ Na visão clássica, o utilitarismo consiste simplesmente na maximização da felicidade para um maior número possível de pessoas. Bernard Williams define o utilitarismo como “um tipo de consequencialismo que está especialmente ligado à felicidade”, esclarecendo que o caso central do consequencialismo consiste no fato de uma ação correta ser absolutamente uma ação maximizadora”. (SMART, J. J., WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: for and against**. United Kingdom: Cambridge University, 1973, p. 79-85)

¹¹² DWORKIN, op. cit., p. 120.

¹¹³ Ibid., p. 227.

A integridade política pressupõe: (1) uma personificação profunda da comunidade ou do Estado. (2) que o Estado ou a comunidade como um todo pode se engajar nos princípios de equidade, justiça ou devido processo legal adjetivo de algum modo semelhante àquele em que certas pessoas podem engajar-se em convicções, ideais ou projetos. Entretanto Dworkin percebe que não se consegue reunir todas as regras da legislação (e do direito consuetudinário, no caso dos E.U.A.) que os juízes aplicam sob um sistema único e coerente. Não obstante, ele afirma que se aceita a integridade como um ideal político ou, em outras palavras, que ele faz parte de nossa moral política coletiva que as decisões judiciais devam atuar de acordo com princípios.¹¹⁴

Aos legisladores, funciona como um princípio que roga a estes um empenho de tornar “o conjunto de leis moralmente coerente”. No que se refere ao judiciário, a integridade pede daqueles que decidem o que é o direito que o vejam e o apliquem de uma forma coerente, respeitando a força que o passado possui.

Para evitar as falhas por ele identificadas nas outras duas concepções de direito, Dworkin concebe-o, em sua prática, como a elaboração de um romance em cadeia. Nesse sentido, o direito como integridade visualiza os enunciados jurídicos como opiniões interpretativas, que se voltam tanto para o passado quanto para o futuro em um processo ininterrupto de desenvolvimento.

Interpretar o direito como integridade significa que os juízes devem, dentro do possível, identificar direitos e deveres imaginando que estes tivessem sido criados por um única autora: a comunidade personificada.¹¹⁵ A ação da comunidade personificada significa que todos os indivíduos agem juntos e unem suas ações separadas em um ato adiante unificado.

A fraternidade surge, especificamente, no argumento desenvolvido por Dworkin sobre a integridade no momento em que ele identifica que esta comunidade personificada deve impor aos seus membros certas atitudes ou condições, no que tange as suas obrigações mútuas, e que, dependendo do conjunto de atitudes apresentadas por eles, estas corresponderão a um dos três modelos de comunidade apresentados por este autor.

¹¹⁴ SAAVEDRA, 2003, p. 108.

¹¹⁵ Ibid., p. 271-272.

Nesse sentido, Dworkin salienta que os membros de um grupo devem adotar certas atitudes no que diz respeito às suas responsabilidades mútuas, na hipótese de se pretender que estas sejam consideradas como “verdadeiras obrigações fraternais”.¹¹⁶

A fraternidade, assim, constitui uma maneira distinta de se denominar uma obrigação e, no entender de Dworkin, a melhor forma de obrigação de natureza comunitária surge do que ele denomina de associação fraternal. Nessa forma de associação, a preocupação com o outro membro é alicerçada no princípio fundamental da igualdade de respeito, em uma comunidade de princípio:

Uma comunidade de princípios, fiel a sua promessa, pode reivindicar a autoridade de uma verdadeira comunidade associativa, podendo, portanto, reivindicar a autoridade moral – suas decisões coletivas são questões de obrigação, não apenas de poder – em nome da fraternidade.¹¹⁷

Esta verdadeira obrigação fraternal será formada, em primeiro lugar, por uma atitude de seus membros que considere as obrigações do grupo como especiais. Dworkin esclarece que os membros devem atribuir a estas obrigações uma natureza distintiva no círculo de relações do grupo, não podendo considerá-las como meros deveres gerais devidos, isonomicamente, a outros de fora do grupo.

A segunda condição imaginada por Dworkin estabelece que os membros devem reconhecer o caráter pessoal destas obrigações. Quando um parente ou um amigo nega a mim ajuda ou companhia quando delas necessito, em virtude de obrigações com a sua carreira, por exemplo, este parente ou amigo rompeu, com a sua conduta, a base necessária para que exista uma continuidade no meu reconhecimento de ter obrigações fraternais com esta pessoa.¹¹⁸

A terceira atitude identificada por Dworkin trata as responsabilidades mútuas como decorrentes de uma responsabilidade de ordem mais geral. Dessa forma, se tenho um amigo com graves problemas financeiros, a minha obrigação de ajudá-lo é fruto do interesse que cada um deve ter pelo bem-estar de outros membros do grupo. Dentro de um grupo

¹¹⁶ DWORKIN, 1999, p. 242.

¹¹⁷ Ibid., p. 258.

¹¹⁸ Ibid., p. 242.

constituído pela prática comunitária, este interesse deve ser de caráter geral e “propiciar os fundamentos para as responsabilidades mais específicas”.¹¹⁹

Por fim, há uma quarta atitude ou condição visualizada por Dworkin que diz respeito ao igual interesse que as práticas do grupo demonstram ao seu membro, revelando que associações fundadas na fraternidade “são conceitualmente igualitárias”, mesmo sendo hierárquicas, lembrando, em muitos aspectos, uma família.¹²⁰

A ideia de hierarquia utilizada por Dworkin é comparada a de uma família porque reflete um grupo em que os papéis e as normas internas dizem respeito ao interesse de todos os componentes, sem que a vida de um integrante tenha maior importância do que a de outro.

Atendidas as quatro atitudes explicitadas, Dworkin revela que temos uma comunidade fraternal ou verdadeira, fundada, principalmente, no igual interesse entre os seus membros. Este interesse não necessita ser emocional, mas “uma propriedade interpretativa das práticas que permitem ao grupo a afirmação e o reconhecimento das responsabilidades”.¹²¹

Em síntese, pode-se dizer que, no argumento de Dworkin, a integridade deve encontrar fundamento na legitimidade¹²² e na obrigação política. Esta obrigação política é percebida como uma obrigação de cunho associativo. As obrigações associativas, por sua vez, possuem como característica principal a fraternidade que, na concepção de Dworkin, é entendida como a igual preocupação com todos os associados em que argumentos de ordem hierárquica não são relevantes.

É neste campo, que Dworkin chama de fértil, da fraternidade e de suas obrigações concomitantes, e não no dos contratos, que se encontra a legitimidade política que obriga os seus membros em razão de decisões coletivas da comunidade.

¹¹⁹ DWORKIN, 1999, p. 242-243.

¹²⁰ Ibid., p. 243.

¹²¹ Ibid., p. 244.

¹²² Ibid., p. 231-233.

Resta ainda indagar qual forma devem assumir as quatro condições acima descritas em uma comunidade política. É a partir deste questionamento que Dworkin concebe três modelos gerais de associação política.

No primeiro modelo, os membros da comunidade consideram sua associação apenas um acidente de fato histórico e geográfico, constituindo uma sociedade que não possui um vínculo verdadeiro. Isso não ocorre necessariamente por egoísmo, pois os membros podem, por uma paixão pela justiça global, se considerar membros de um mundo visto como um todo, não realizando distinção entre a sua comunidade e as outras.

O modelo “das regras” é o segundo tipo imaginado por Dworkin. Neste tipo de comunidade, os membros comprometem-se de maneira geral a obedecer a regras estabelecidas especificamente para aquela comunidade.

O exemplo pensado por Dworkin é o de pessoas auto-interessadas, mas completamente honestas competindo em um jogo ou contratantes em algum negócio provisório. As regras esgotam a obrigação existente entre os envolvidos. Esta concepção de comunidade seria cabível na visão convencionalista do direito.¹²³

Após salientar que os dois modelos acima descritos rejeitam a ideia de integridade, Dworkin apresenta o terceiro modelo de comunidade: o modelo do princípio. Nesta espécie de comunidade, os membros pertencem a uma verdadeira comunidade “apenas quando aceitam que os seus destinos estão fortemente ligados” por princípios comuns e não unicamente por regras oriundas de um acordo político. Um membro desta comunidade compreende a política como um instrumento para discussão de princípios norteadores de sua comunidade e não como uma espécie de arena para fazer valer opiniões pessoais em um maior âmbito normativo possível. As obrigações surgem do fato histórico da comunidade ter adotado um sistema de princípios.¹²⁴

Dworkin considera o terceiro modelo aquele que satisfaz todas as condições por ele estabelecidas para uma sociedade moralmente pluralista em que todos estão unidos na política

¹²³ DWORKIN, 1999, p. 253-254.

¹²⁴ Ibid., p. 254-255.

“na cruzada pela justiça total”.¹²⁵ Assim, nesta sociedade política, em que a integridade é aceita como virtude política, ocorre uma transformação em uma forma especial de comunidade que faz uso de sua “autoridade moral para assumir e mobilizar monopólio de força coercitiva”.¹²⁶

Na comunidade de princípio, a autoridade moral das decisões coletivas não é proveniente apenas do poder, mas de obrigações em nome da fraternidade. Dworkin explica que se trata de um tipo ideal que nos auxilia a refletir acerca das atitudes que expressam as práticas políticas de uma comunidade e quais delas devem ser interpretadas. O modelo de princípios confere legitimidade às instituições e às obrigações políticas porque esta passa a ser uma questão de fraternidade.¹²⁷

Constituindo uma espécie de fundamento para dar legitimidade às obrigações políticas de sua comunidade ideal, a fraternidade surge novamente no argumento de Dworkin na parte final da definição de direito no “Império do Direito”:

[...] A atitude do direito é construtiva: sua finalidade, no espírito interpretativo, é colocar o princípio acima da prática para mostrar o melhor caminho para um futuro melhor, mantendo a boa-fé com relação ao passado. É, por último, uma atitude fraterna, uma expressão de como somos unidos pela comunidade apesar de divididos por nossos projetos, interesses e convicções. Isto é, de qualquer forma, o que o direito representa para nós: para as pessoas que queremos ser e para a comunidade que queremos ter.¹²⁸

¹²⁵ DWORKIN, 1999, p. 257.

¹²⁶ Ibid., p. 228.

¹²⁷ Ibid., p. 258.

¹²⁸ Ibid., p. 429. A visão integral de Dworkin sobre o que vem a ser o fenômeno jurídico é a seguinte: "O que é o Direito? Ofereço agora um tipo diferente de resposta. O Direito não é esgotado por nenhum catálogo de regras ou princípios, cada qual com seu próprio domínio sobre uma diferente esfera de comportamentos. Tampouco por alguma lista de autoridades com seus poderes sobre parte de nossas vidas. O império do Direito é definido pela atitude, não pelo território, o poder ou o processo. Estudamos essa atitude principalmente em tribunais de apelação, onde ela está disposta para a inspeção, mas deve ser onipresente em nossas vidas comuns se for para servir-nos bem, inclusive nos tribunais. É uma atitude interpretativa e auto-reflexiva, dirigida à política no mais amplo sentido. É uma atitude protestante que torna todo cidadão responsável por imaginar quais são os compromissos públicos de sua sociedade com os princípios, e o que tais compromissos exigem em cada nova circunstância. O caráter protestante do Direito é confirmado, assim como é reconhecido o papel criativo das decisões privadas, pela retrospectiva da natureza judiciosa das decisões tomadas pelos tribunais, e também pelo pressuposto regulador de que, ainda que os juizes devam sempre ter a última palavra, sua palavra não será a melhor por essa razão. A atitude do Direito é construtiva: sua finalidade, no espírito interpretativo, é colocar o princípio acima da prática para mostrar o melhor caminho para um futuro melhor, mantendo a boa-fé com relação ao passado. É, por último, uma atitude fraterna, uma expressão de como somos unidos pela comunidade apesar de divididos por nossos projetos, interesses e convicções. Isto é, de qualquer forma, o que o Direito representa para nós: para as pessoas que queremos ser e para a comunidade que pretendemos ter."

Todavia, como é possível conceituar a fraternidade, tendo-se em mente o argumento de Dworkin? Nas suas próprias palavras, deve-se agora, pelo menos no que diz respeito à fraternidade, “ligar os fios de um longo argumento”.¹²⁹

1.4.1.2 Considerações críticas

Dworkin descreve a fraternidade como uma espécie de atitude de uma pessoa que é direcionada a outro membro ou membros de sua comunidade. Para se ter uma comunidade verdadeira, aquela fundada em princípios, os seus membros devem ter determinadas atitudes ou inclinações formadoras da atitude fraterna mais geral.

Consoante salienta Saavedra, uma comunidade guiada por princípios, segundo pensa Dworkin, explicita as responsabilidades dos cidadãos, tornando-as pessoais, além de fazer com que seus atos políticos possuam um caráter compromissário, e, ainda, faz com que cada pessoa seja considerada tão digna quanto qualquer outra.¹³⁰

O pressuposto básico de Dworkin sustenta que em uma comunidade devem existir obrigações. Portanto, parte da atitude constitutiva da fraternidade determina que os seus membros considerem estas obrigações ou responsabilidades mútuas como especiais, pessoais, gerais e igualitárias, nos termos anteriormente explicitados, em um contexto no qual todos serão beneficiados a partir destas obrigações através da reciprocidade.

Nesse sentido, pode-se conceituar que a fraternidade para Dworkin é um conjunto de atitudes recíprocas que personificam, em uma comunidade, formas distintas de obrigações dotadas de caráter igualitário, pessoal, geral e especial, sendo respeitada a liberdade de cada membro de perseguir os fins que julgue importantes para a sua vida.

¹²⁹ DWORKIN, 1999, p. 259.

¹³⁰ SAAVEDRA, 2003, p. 109-110.

Na visão de Sandel, a identidade de uma pessoa encontra sua definição nas comunidades a que esta pertence.¹³¹ Em consequência, o membro tem obrigações em razão de pertencer a uma comunidade em específico, e não por usufruir de alguma forma de benefício em razão deste vínculo, pois não há como a pessoa compreender-se aparte da comunidade.

[...]

O ponto central no âmbito da fraternidade, para Dworkin, é que esta confere legitimidade às obrigações políticas de uma comunidade. Dworkin pretendeu dar um sentido à fraternidade, e o fez fundado na ideia de integridade. Na sua articulação, a fraternidade, ou comunidade, passa a ser um elemento de defesa da integridade. Contudo, ao pensar desta forma, acaba por reduzir o sentido da fraternidade ora à noção de igualdade, ora de liberdade, na medida em que garante aos seus membros a igualdade de tratamento e preocupação com os outros membros, assim como a liberdade, ao possibilitar uma vida livre para cada um buscar os seus fins pessoais.

Nestes termos, a ideia de fraternidade esboçada por Dworkin, fundada apenas em parte na reciprocidade, parece conceber o membro da comunidade como alguém que se compreende de maneira independente, aparte, desta.

Esse entendimento, contudo, não parece ser adequar ao sentido de fraternidade, na medida que, enquanto ser pertencente à determinado grupo social, suas ações não podem reduzir-se apenas à liberdade ou à igualdade, devendo voltar-se, também, ao sentido de alteridade, o qual está implícito no conceito de fraternidade.

1.4.2 A fraternidade em Rawls

Rawls, em seu livro *Uma Teoria da Justiça*, desenvolve sua teoria apresentando a noção de justiça como equidade. Nesse sentido, defende a ideia de que deve haver um determinado consenso quanto às concepções de justiça.

Nessa ideia de justiça, haveria uma posição original, a qual corresponderia ao estado de natureza referido na teoria do contrato social. Aqui, porém, diferentemente, o pacto social

¹³¹ SANDEL, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**. Estados Unidos da América: Cambridge University, 1998, p. 150.

é substituído por uma situação social que abrange determinadas restrições de conduta, visando concretizar um acordo inicial sobre os princípios de justiça. A esse respeito, afirma:

Meu objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores nos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes: especificam os tipos de cooperação social que possam assumir e as formas de governo que se pode estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios de justiça eu chamarei de justiça como equidade.¹³²

Sob essa ótica, Rawls imagina uma situação em que, inicialmente, todas as pessoas são livres e racionais, e, objetivando promover e resguardar seus próprios interesses, colocam-se em uma situação inicial de igualdade com os demais integrantes desta sociedade, e determinam os princípios definidores dos termos fundamentais da associação, aceitando-os.

Neste cenário, partem do princípio de que, nesta posição inicial, não existiriam favorecidos, devendo todos seguir aqueles princípios de justiça previamente por eles mesmos estabelecidos. E é a essa maneira de entender esses princípios que Rawls chama de justiça como “fairness”.

Segundo essa teoria, os homens deveriam estabelecer de antemão como solucionar seus conflitos em determinadas situações, escolhendo a carta constitucional de fundação de sua sociedade.¹³³ Para situações hipotéticas, esses homens racionais deveriam fazer determinadas escolhas, com base na liberdade equitativa que possuem.

Considerando a justiça como equidade, a posição original de igualdade corresponderia ao estado de natureza da teoria do contrato social. Nesta condição, nenhum dos integrantes dessa comunidade é conhecedor de seu lugar na sociedade, ou seja, a posição social a ser ocupada por cada um dos indivíduos, uma vez que desconhecem, inicialmente, sua própria

¹³² RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta, Lenita Maria Rimolin Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 12.

¹³³ *Ibid.*, p. 13.

sorte no que tange às suas habilidades naturais. E, por se encontrarem nessa situação de incerteza, é que os indivíduos irão escolher os princípios norteadores de sua sociedade sob um véu de ignorância.¹³⁴ Ainda, esses princípios, além de serem escolhidos, devem ser totalmente aceitos por esses mesmos indivíduos.¹³⁵

1.4.2.1 Os dois princípios do acordo original

Na sociedade planejada por Rawls, deve existir uma concepção pública de justiça subjacente, baseada na aceitação dos princípios de justiça por seus membros e na satisfação desses princípios.¹³⁶ Ou seja deve haver, em síntese, consenso e cooperação.

Nesse contexto, estabelecer os princípios que nortearão uma sociedade em sua posição original passa a ser o principal problema da teoria. Para a escolha desses princípios, é preciso levar em conta a existência de certos bens primários, como direitos, liberdades, renda, dentre outros. Além disso, é preciso pensar no que pessoas racionais, que se encontrem sob o véu da ignorância, de fato aceitariam, para que seus interesses fossem promovidos consensualmente, sem que houvesse consciência sobre eventuais contingências.¹³⁷ Enfim, para a escolha destes princípios, deve haver consenso.

A posição original é a sede apropriada para a deliberação dos princípios a serem seguidos pelos membros da sociedade, uma vez que todos devem estar privados de informações sobre os seus destinos concretos. Nesta perspectiva, ninguém deve ser favorecido ou desfavorecido pelas contingências sociais e econômicas surgidas.¹³⁸

Em relação à escolha desses princípios na posição original, esclarece Rawls:

Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do

¹³⁴ RAWLS, 2002, p. 13.

¹³⁵ Ibid., p. p. 15.

¹³⁶ Ibid., p. 5.

¹³⁷ Ibid., p. 21.

¹³⁸ Ibid., p. 21.

acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo. Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações mútuas, essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça. A posição original é, poderíamos dizer, o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos.¹³⁹

A escolha desses princípios, contudo, como ressalta o autor, é de extrema dificuldade. No entanto, apresenta dois princípios de justiça sobre os quais entende que haveria o consenso almejado.

O primeiro desses princípios diz respeito às liberdades básicas de cada um, em um contexto igualitário. O segundo, por sua vez, estabelece que as desigualdades sociais e econômicas devem, ao mesmo tempo, proporcionar vantagens para todos, assim como devem estar atreladas a princípios e cargos acessíveis a todos os seus integrantes.

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.
Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.¹⁴⁰

Pelo primeiro princípio, de igual liberdade a todos, ou, ainda, de igual tratamento para todos, a injustiça se constitui de desigualdades que não beneficiam a todos. Ou seja, a não existência de restrições quanto à ocorrência de certas desigualdades, apenas impõe que, para tanto, a posição de todos seja melhorada.¹⁴¹ O segundo princípio, o da diferença, será o qual mais nos interessará especificamente, por tratar da noção de fraternidade.

O autor refere que a igualdade democrática surge da combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença,¹⁴² no sentido de que as maiores expectativas daqueles que se encontram em melhores condições somente são justas se puderem ocasionar melhores expectativas daqueles que estão em piores situações.

¹³⁹ RAWLS, 2002, p. 13.

¹⁴⁰ Ibid., p. 64.

¹⁴¹ Ibid., p. 67.

¹⁴² Ibid., p. 79.

O princípio da diferença, ao tomar como base a ideia de que a desigualdade somente se justifica se puder proporcionar vantagens aos menos favorecidos, parece ser o que mais se aproxima da fraternidade.¹⁴³

Rawls ressalta o fato de que, embora o princípio da diferença não possa ser confundido com o princípio da reparação, uma vez que ele não pressupõe que exista uma compensação das desvantagens havidas, ele acaba realizando um certo tipo de reparação.¹⁴⁴ Na verdade, ele comporta uma concepção de reciprocidade, que pode ser chamado de “princípio de benefício mútuo”, por meio do qual somente as vantagens recíprocas devem ser partilhadas, sem que um se beneficie simplesmente às custas do outro.¹⁴⁵

1.4.2.2 Uma concepção de fraternidade oriunda do princípio da diferença

O princípio da diferença, como indica o autor, conduz ao entendimento do princípio da fraternidade: “Um outro mérito do princípio da diferença é que ele fornece uma interpretação do princípio da fraternidade.”¹⁴⁶

Rawls concorda que a fraternidade acabou perdendo espaço na Modernidade, comparativamente à liberdade e à igualdade. Atribui esse acontecimento até mesmo pelo fato de considerá-la um conceito menos especificamente político de que os outros, não trazendo

¹⁴³ A fim de ilustrar o princípio da diferença, Rawls traz o seguinte caso, referente à distribuição de renda entre as classes sociais: “Suponhamos que os vários grupos pertencentes a diferentes faixas de renda estejam correlacionados a indivíduos representativos, e que em referência às expectativas destes últimos possamos julgar a distribuição. Ora, digamos que aqueles que de início são membros da classe empresarial na democracia com propriedade privada têm melhores perspectivas do que aqueles que de início estão na classe dos trabalhadores não especializados. Parece provável que isso será verdadeiro mesmo quando as injustiças sociais agora existentes forem eliminadas. O que, então, pode justificar esse tipo de desigualdade inicial nas perspectivas de vida? De acordo com o princípio da diferença, a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo não especializado. A desigualdade de expectativas seria justificável somente se a sua diminuição tornasse a classe trabalhadora ainda mais desfavorecida. Supostamente, dada a cláusula do segundo princípio referente às posições abertas e o princípio da liberdade de uma maneira geral, as maiores expectativas permitidas aos empresários os encorajam a fazer coisas que elevam as perspectivas da classe trabalhadora. Suas perspectivas melhores funcionam como incentivos para que o processo econômico seja mais eficiente, a inovação se instaure num ritmo mais acelerado, e assim por diante.” (RAWLS, 2002, p. 83).

¹⁴⁴ Ibid., p. 108.

¹⁴⁵ Ibid., p. 109.

¹⁴⁶ Ibid., p. 112.

em si nenhuma definição dos direitos democráticos, mas, em vez disso, certas atitudes mentais e formas de conduta sem as quais não haveria sentido pensar nos valores atribuídos a esses direitos.¹⁴⁷

Considera, assim, que a fraternidade expressa uma certa igualdade de estima social, que se verifica nas mais diversas formas de convenções sociais. No entanto, apesar de representar referidas atitudes, assim como a amizade e a solidariedade, ela não chega a se constituir em um fator de exigência determinada, razão pela qual deve ser complementada através de outro princípio, o qual, segundo o autor, será justamente o princípio da diferença. Neste sentido, refere o autor: “O princípio da diferença, entretanto, parece corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à idéia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação.”¹⁴⁸

Pensar na fraternidade como determinado vínculo sentimental, por si só, segundo coloca Rawls, não funcionaria em uma sociedade mais ampla, em que não há como se esperar referida atitude de todos os seus membros, sendo, dessa forma, um dos motivos pelos quais ela se encontra em papel secundário na atualidade. No entanto, se for interpretada como um princípio que carrega em si mesmo as exigências do princípio da diferença, a fraternidade passa a ser uma concepção praticável.¹⁴⁹ A este respeito, esclarece:

Parece de fato que as instituições e as políticas que com a maior segurança consideramos justas satisfazem as suas exigências, pelo menos no sentido de que as desigualdades permitidas por elas contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos. [...] Nessa interpretação, portanto, o princípio da fraternidade é um padrão perfeitamente factível. Uma vez que o aceitarmos, podemos associar as idéias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade com a interpretação democrática dos dois princípios da justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio, a igualdade à idéia de igualdade no primeiro princípio juntamente com a igualdade eqüitativa de oportunidades, e a fraternidade corresponde ao princípio da diferença. Desse modo encontramos um lugar para a concepção de fraternidade na interpretação democrática dos dois princípios, e percebemos que ela impõe uma exigência definida sobre a estrutura básica da sociedade. Os outros aspectos da fraternidade não devem ser esquecidos, mas o princípio da diferença expressa o seu significado fundamental do ponto de vista de justiça social.¹⁵⁰

¹⁴⁷ RAWLS, 2002, p.112.

¹⁴⁸ Ibid., p. 112 -113.

¹⁴⁹ Ibid., p. 113.

¹⁵⁰ Ibid., p. 113-114.

Nesta perspectiva, como ressaltado por Baggio, ao buscar um princípio de justiça que possa expressar a ideia subjacente de fraternidade, Rawls estabelece uma fraternidade sistêmica, imprescindível ao neocontratualismo, uma vez introduz a capacidade de “manter certa igualdade entre os diferentes”. Desenvolve, por meio do princípio da diferença, um sistema de reciprocidade fundado na cooperação social entre os indivíduos.¹⁵¹

1.4.2.3 Considerações críticas

Habermas não discorda do projeto básico de Rawls, no sentido de estabelecer princípios instituidores de uma sociedade, entretanto questiona a validade de suas instituições normativas, e seus aspectos de sua realização. Um outro importante problema salientado por Habermas diz respeito à fundamentação das questões de aceitabilidade. O projeto rawlsiano parece não se preocupar em “compatibilizar a liberdade dos modernos com a liberdade dos antigos.”¹⁵²

Para o autor alemão, a condição primitiva invocada por Rawls não tem condições de assegurar, de fato, a imparcialidade necessária para a escolha daqueles princípios instituidores no sentido deontológico, uma vez que as partes envolvidas, seja de que forma for, sempre irão decidir de acordo com suas próprias intenções, pois a racionalidade dada pelo véu da ignorância, na verdade, é apenas imposta.

Diante do véu da ignorância, que as impede de saber o que lhes está reservado, elas são levadas a agir de acordo com seu próprio interesse, acreditando ser o melhor para todos. Ou seja, ainda que a ideia inicial do projeto tenha sido boa, não se pensou no fato de que “a razão de cidadãos autônomos não pode ser deduzida da racionalidade seletiva de atores que decidem arbitrariamente.”¹⁵³

Dessa forma, para Habermas, o egoísmo racional das partes primitivas não permite perceber os interesses prioritários dos demais indivíduos. E isso porque cada indivíduo,

¹⁵¹ BAGGIO, 2008, p. 17.

¹⁵² HABERMAS, 2002, p. 67.

¹⁵³ Ibid., p. 68.

inegavelmente, possui uma concepção de bem própria. Além disso, o véu da ignorância não tem condições de garantir a imparcialidade de juízo.¹⁵⁴

Além disso, ele ressalta que a capacidade de tomar decisões racionais de alguns não é suficiente para entender as pretensões do coletivo, pois tudo aquilo que parece ser altamente defensável, acaba perdendo-se, por se verem privados de informações.¹⁵⁵ Isso gera um processo insatisfatório, na medida em que esses princípios partem de perspectivas isoladas, sem transcender o individual.

Em relação a essa perspectiva, Habermas afirma que o grande problema desse projeto deve-se ao fato de que as pessoas são privadas de informações, o que é inconcebível em um mundo moderno e pluralista como o que vivemos.

Sob a perspectiva do véu da ignorância, Rawls limita a informação, paralisando a possibilidade de uma perspectiva mais ampla. Para combater isso, defende a ética do discurso, por ser o meio de resgatar os diversos pontos de vista existentes, possibilitando a universalização. Como ele afirma, constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (nossa), e não mais somente em primeira pessoa do singular (eu).¹⁵⁶

Desta forma, como demonstra Habermas, Rawls assume “um duplo ônus da prova”: o véu da ignorância deveria abranger todos os diversos pontos de vista, e, ao mesmo tempo, estender-se somente a teores normativos.¹⁵⁷ E ressalta que a garantia da imparcialidade só poderia ser confirmada caso resistisse a situações futuras.

Para tanto, Habermas estabelece que o conceito de pessoa trabalhado na teoria deveria ser realmente neutro, a ponto de ser aceito por absolutamente todos, o que, por sua vez, pressupõe que estejam abrangidas os mais diversos pontos de vista. Esta prova, contudo, não pode ser extraída “internamente à teoria”, pois vai se valer de seres reais, não hipotéticos, os quais deverão expressar suas visões de mundo, em relação às quais nem sempre existirá

¹⁵⁴ HABERMAS, 2002, p. 69.

¹⁵⁵ Ibid., p. 74.

¹⁵⁶ Ibid., p. 75.

¹⁵⁷ Ibid., p. 76.

consenso. Nesses termos, para que a teoria de Rawls possa se manter eficiente é preciso que fique aberta à estas novas concepções.¹⁵⁸

Enfim, pelo que se percebe da crítica feita a Rawls, a tentativa de que pessoas, sob o véu da ignorância, pudessem decidir sobre o que seria melhor para todos, acabou falhando, na medida em que, inicialmente, não se pode ter pessoas que realmente sejam capazes de transcender o “eu” para o “nós”. Tal problema se deve, em grande parte, ao fato de que houve uma limitação dos indivíduos quanto à informação, pelo discurso, única forma de se alcançar os mais diversos pontos de vista.

Os indivíduos, sob essa perspectiva isolada, voltam-se para seus próprios interesses, ocasionando uma situação impraticável, que vem a ser a tentativa de conciliar interesses egoístas com um ponto de vista moral.

Considerando a teoria de Rawls, assim como a crítica esboçada por Habermas, pode-se argumentar que o princípio da diferença, nos moldes em que estabelecido por aquele autor, ao invés de estimular a realização da fraternidade, acaba por desviar seu sentido, na medida em que desenvolve uma concepção individualista, cuja motivação, em verdade, é de mercado, o que não deveria estar em debate.

Com efeito, Habermas parece estar certo ao afirmar que, sob essa ótica, não há como os indivíduos transcenderam do “eu” para o “nós”, única forma que possibilita o reconhecimento entre os indivíduos e faz com que eles vejam os outros como a si mesmos, o que parece ser a melhor forma de compreender a fraternidade.

Na teoria da justiça como equidade de Rawls, apesar de pretender atingir a igualdade entre os indivíduos, o faz com base em premissas dissociadas desse fim. E isso porque os indivíduos, em sua teoria, não estão simplesmente predispostos a aceitar de antemão determinados princípios apenas pela intenção de se manterem em uma situação de igualdade com os demais, evitando injustiças. Ao contrário, buscam a satisfação de seu auto-interesse.

¹⁵⁸ HABERMAS, 2002, p. 79.

2 A INSTÂNCIA ÉTICA DA FRATERNIDADE

2.1 A NEGAÇÃO DA FRATERNIDADE EM CAIM E ABEL

A Modernidade, de acordo com Tosi, é fruto de um longo processo de secularização do cristianismo, motivo pelo qual não há como se desprender totalmente do pensamento cristão, bem como de sua influência no mundo contemporâneo. Em contrapartida, no que tange à influência do pensamento cristão no Ocidente, menciona:

Hans Blumenberg respondeu a Löwith afirmando que, se é verdade que os conceitos modernos encontram suas raízes no cristianismo e na teologia cristã, desde as sínteses patrísticas até o nominalismo tardo-medieval, é verdade também que tais conceitos se emanciparam definitivamente dessa tradição, adquirindo uma legitimidade própria e ocupando um lugar novo e diverso, e uma nova função hermenêutica.¹⁵⁹

Para o autor, foi graças ao cristianismo que houve uma junção do monoteísmo judaico e do politeísmo greco-romano através da Trindade. Diferentemente do que ocorre nas ciências naturais, em que geralmente ocorrem inúmeras rupturas ao longo do tempo, na filosofia, o que se tem é um processo contínuo, constituído pelas diversas contribuições que se sucedem, sem que haja o abandono daquelas que precedem.¹⁶⁰

Nesta perspectiva, recorda que, na Antiguidade e na Idade Média, o jusnaturalismo antigo fundava-se em uma concepção objetiva do direito, o qual, apesar de não ser fruto da vontade dos indivíduos, devia ser por todos obedecido.¹⁶¹ Contudo, foi somente com a Modernidade que esta concepção de objetiva de direito se alterou, passando a ser subjetiva, o que fez com que os homens se libertassem da obediência irrestrita à ordem natural, encontrando limites apenas em relação ao outro indivíduo, nos termos da lei e do contrato social.¹⁶² Salienta: “É a passagem do direito natural (jus) aos direitos naturais (iura)”. Houve uma “secularização dos conceitos religiosos”.¹⁶³

¹⁵⁹ TOSI, 2009, p. 43-44.

¹⁶⁰ Ibid., p. 46-47.

¹⁶¹ Ibid., p. 48.

¹⁶² Ibid., p. 51-52.

¹⁶³ Ibid., p. 54.

Barzotto, ao citar Carl Schmitt (“Todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos secularizados”)¹⁶⁴, ensina que essa secularização pode se dar de duas maneiras perceptíveis: de forma genealógica ou de forma sistemática. Pela primeira, há uma transformação histórica do conceito, que se transmuda de teológico para jurídico. Através da segunda, aponta-se uma certa transposição da estrutura sistêmica de um conceito teológico para o jurídico.¹⁶⁵

Na presente hipótese, escolheu-se trabalhar com o segundo modo de secularização, uma vez que entendemos que a fraternidade, em termos jurídicos, só poderá alcançar seu devido significado se compreendida de acordo com o preceito cristão que nos ensina a amar o próximo como a nós mesmos.

Assim, para que possamos resgatar o sentido da fraternidade, entendemos que é necessário um resgate teórico da tradição judaico-cristã. Para tanto, o ponto de partida da análise será a parábola de Caim e Abel.

Em Caim e Abel, temos o que se pode considerar como uma negação da fraternidade. Neste aspecto, a morte de Caim tem o papel de representar essa violação da fraternidade que se origina nos laços de sangue entre dois irmãos:

O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: “Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh.” Depois ela deu também à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Passado o tempo, Caim apresentou produtos do solo em oferenda a Iahweh; Abel, por sua vez, também ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, Iahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda. Mas não se agradou de Caim e de sua oferenda, e Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido. Iahweh disse a Caim: “Por que estás irritado e por que teu rosto está abatido? Se estivesses bem disposto, não jaz o pecado à porta, como animal acuado que te espreita: podes acaso dominá-lo? Entretanto Caim disse a seu irmão Abel: “Saíamos”. E como estavam no campo, Caim se lançou sobre seu irmão Abel e o matou.

Iahweh disse a Caim: “Onde está o teu irmão Abel?” Ele respondeu: “Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão? Iahweh disse: “Que fizeste! Ouço o sangue do teu irmão. Ainda que cultives o solo, ele não te dará mais seu produto: serás um fugitivo errante sobre a terra.” Então Caim disse a Iahweh: “Minha culpa é muito pesada para suportá-la. Vê! Hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará!” Iahweh lhe respondeu: “Quem matar Caim será vingado sete vezes.” E Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o

¹⁶⁴ BARZOTTO, 2010, p. 19.

¹⁶⁵ Ibid., p. 20.

encontrasse. Caim se retirou da presença de Iahweh e foi morar na terra de Nod, a leste de Éden.¹⁶⁶

Tosi¹⁶⁷ aponta que, quando Caim, interpelado por Deus, respondeu que não sabia se era responsável por seu irmão, não estaria sendo fraterno, já que não se sentia responsável pelo outro. Retirou, assim, da fraternidade, o vínculo de sangue, transmudando-o para vínculos mais amplos. Essa fraternidade negada, como se percebe, passou a não ser mais um vínculo de sangue, representativo de uma relação de irmandade que se poderia estabelecer com o outro.

Entende-se, assim como Tosi, que, nos tempos atuais, não é mais possível pretender reconstruir a ideia de fraternidade como sendo apenas um vínculo de sangue. Um passo para essa reconstrução seria pensar em reconhecer o outro como a si mesmo.

Nesse sentido, a história de Caim e Abel abre uma nova perspectiva sobre a fraternidade, na medida em que, ao negar a fraternidade de sangue, faz com que pensemos em atribuir-lhe uma extensão maior, que não se reduz aos laços de sangue, mas que inclui o “outro”.

A importância do outro na concepção da ideia fraternidade também pode ser verificada, como bem destaca Llewelyn¹⁶⁸, no fato de que “o outro me comanda a comandar, mas que a superioridade do outro nesta relação consiste em a face deste outro ser a face do pobre, do estranho, da viúva e do órfão. Não sou comandado como um escravo. Sou comandado a servir, a servir o outro e ao outro “outro”. O outro designa-me na minha responsabilidade para com o terceiro que já olha para mim nos olhos do primeiro”.

Inserida nesta perspectiva, encontra-se, juntamente, a ideia de responsabilidade. Como coloca com propriedade Barzotto: “A responsabilidade por outrem é o ápice do processo de reconhecimento”,¹⁶⁹ por implicar também o reconhecimento da dignidade deste outro, que jamais pode ser considerado um meio, mas um fim.

¹⁶⁶ Gn 4, 3-4. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008. p. 39.

¹⁶⁷ TOSI, 2009, p.60.

¹⁶⁸ LLEWELYN, John. Levinas and language. In: BERNASCONI, Robert; CRITCHLEY, Simon. (Ed.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Reino Unido: Cambridge University, 2004, p. 129-130.

¹⁶⁹ BARZOTTO, 2006, p. 8.

Sob esse enfoque, portanto, reconhecer o outro como a si mesmo significa empregar o mesmo cuidado que se destinaria a si mesmo. Se sou responsável por mim, também sou responsável pelo outro, que é igual a mim. Há um elemento de alteridade contido nesta noção. Corretamente, lembra Tosi:

A tese central parece-me ser a seguinte: ao enfatizar a liberdade e a igualdade em detrimento da fraternidade, a Modernidade acentuou os aspectos individualistas e egoístas dos Direitos Humanos, esquecendo o caráter social, fraterno e solidário desses mesmos Direitos, que não são simplesmente do indivíduo e dos grupos ou classes, mas também “do outro”, do mais pobre, do mais desfavorecido. Se a liberdade remete ao indivíduo na sua singularidade, e a igualdade abre para uma dimensão social, que no entanto, permanece no âmbito da identidade de certo grupo ou classe social *contra* outros, a fraternidade remete à idéia de um “outro” que não sou eu nem meu grupo social, mas o “diferente” diante do qual tenho deveres e responsabilidades, e não somente direitos a opor.¹⁷⁰

Na parábola, quando Caim, ao ser perguntado onde estava o seu irmão, responde: “Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?”, ele se desvincula não apenas da fraternidade de sangue, mas também da responsabilidade que estaria inserida naquele contexto. Não houve alteridade naquela situação. Como pontua Tosi, um dos maiores desafios a serem enfrentados no século XXI é justamente “a superação de uma lógica meramente identitária, em direção a um reconhecimento efetivo da alteridade, da diversidade e da reciprocidade.”¹⁷¹

Referentemente a essa questão, Sygmunt Bauman, mencionando Emmanuel Levinas, expõe que no questionamento de Deus a Caim subjaz uma ideia de “dependência”, a qual deve ser pensada juntamente com a ética, além de esclarecer que esta noção faz parte de um processo histórico mais antigo:

Quando Deus perguntou a Caim onde estava Abel, Caim replicou, zangado, com outra pergunta: “Sou por acaso o guardião do meu irmão ?” O maior filósofo ético do nosso século, Emmanuel Levinas, comentou que dessa pergunta zangada de Caim começou toda a imoralidade. É claro que sou o guardião do meu irmão; e sou e permaneço uma pessoa moral enquanto não pergunto por uma razão especial para sê-lo. Quer eu admita, quer, não, sou o guardião do meu irmão porque o bem-estar do meu irmão *depende* do que eu faço e do que me abstenho de fazer. E sou uma pessoa moral porque reconheço essa dependência e aceito a responsabilidade que ela implica. No momento em que questiono essa dependência, e peço, como faz Caim, que me dêem razões para que eu me preocupe, renuncio à minha responsabilidade e deixo de ser um ser moral. A dependência de meu irmão é o que me faz um ser ético. A dependência e ética estão juntas, e juntas elas caem.

¹⁷⁰ TOSI, 2009, 59.

¹⁷¹ Ibid., 60.

Pensando bem, o abrupto veredicto de Levinas não é novidade. Simplesmente reitera, em termos de algum modo diferentes, o que foi, por milênios, o núcleo dos ensinamentos judaico-cristãos, nutrindo e fazendo avançar nossa compreensão comum da humanidade e do ser civilizado. O que Levinas disse transformou a necessidade do outro, assim como a responsabilidade de satisfazer essa necessidade, na pedra fundamental da moralidade – e a aceitação dessa responsabilidade se tornou o ato de nascimento da pessoa moral.”¹⁷²

Considerando ainda esta perspectiva, recorda Buonumo¹⁷³ que, do art. 29 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, pode-se extrair uma indicação dos efeitos da fraternidade, considerando “a dimensão individual da sua posse e o efetivo exercício dos Direitos Humanos com uma dimensão comunitária: “cada indivíduo tem deveres para com a comunidade, único lugar onde é possível o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade”. Percebe-se também aí a ideia de responsabilidade para com o outro, a qual está contida na noção de fraternidade.

Considerada nestes termos, a ideia de responsabilidade não pode ser pensada separadamente da noção de fraternidade que se pretende buscar, a qual encontra suas raízes na tradição judaico-cristã. Da mesma forma, não há como dissociar alteridade de fraternidade, uma vez que a ideia do outro somente pode ser adequadamente entendida se compreendida de acordo com a noção de reconhecimento que lhe é subjacente.

Dessa forma, como coloca Bauman, a pergunta “Sou por acaso o guardião do meu irmão?”, que parecia já ter uma resposta estabelecida, ainda suscita discussões nos dias atuais, demandando um necessário retorno, mesmo que dificultoso, aos fundamentos éticos.¹⁷⁴

A atitude de indiferença afasta a possibilidade de ver o outro. É negá-lo em sua essência. Se não o vejo como a mim mesmo, não posso esperar que ele se comporte diferentemente em relação a mim. Em outras palavras, se não me mostro responsável por ele, reconhecendo-o, não posso querer que ele assuma esta responsabilidade em relação a mim.

¹⁷² BAUMAN, Sigmunt. **Sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p.96-97.

¹⁷³ BUONUMO, Vincenzo. Em busca da fraternidade no Direito da comunidade internacionais. In: CASO, Giovanni et al. **Direito e fraternidade**: ensaios, prática forense. São Paulo: Cidade Nova, 2008. p. 36.

¹⁷⁴ BAUMAN, op. cit., p. 105.

Para que se possa, assim, reconstruir o sentido da fraternidade, deve ser ressaltada a importância do reconhecimento do outro que se apresenta a mim, o qual não pode ser jamais ignorado.

A pretensão, aqui, é demonstrar que a fraternidade é alcançada por meio do processo de reconhecimento, o qual também se constitui em uma atitude. Esta atitude implica uma reciprocidade entre os indivíduos que se relacionam entre si. Eu espero do outro o que ele esperaria de mim, exatamente pelo fato de que eu o vejo como um “outro eu”.

Considerando a importância do reconhecimento neste processo de resgate do sentido da fraternidade, na próxima parte deste estudo analisaremos a parábola do Bom Samaritano por expressar o conteúdo ético da fraternidade.

2.2 A PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO E A ATITUDE DO RECONHECIMENTO

Através da leitura da parábola de Caim e Abel, buscamos resgatar o significado da fraternidade, compreendida de acordo com o preceito cristão que nos ensina a amar o próximo como a nós mesmos. Constatamos que a história de Caim revela uma negação da fraternidade oriunda dos laços de sangue. Verificamos, também, neste contexto, a importância do outro na concepção da ideia de fraternidade, a qual deve ser entendida em termos mais amplos, abrangendo, também, nesta perspectiva, a noção de responsabilidade.

Neste contexto, percebemos que houve um esquecimento do “outro”. Somente a fraternidade, adequadamente compreendida, é capaz de remeter à ideia de um “outro”, do qual também sou responsável, e que deverá ser reconhecido.¹⁷⁵

O reconhecimento, por seu turno, conforme menciona Barzotto: “[...] encontra um paralelo sistemático no conceito teológico de fé. De fato, o reconhecimento como a fé está voltado a uma realidade transcendente. O reconhecimento é uma fé secular, um ato livre e

¹⁷⁵ BUONUMMO, 2008, p. 59.

imediate de afirmação da transcendência da pessoa face ao conhecimento (mistério), deliberação (absoluto) e ao mundo das coisas (sagrado).”¹⁷⁶

Dessa forma, para que se possa reconstruir o conceito de fraternidade, sem que o desvincule de sua tradição judaico-cristã, é de extrema importância a análise da parábola do Bom Samaritano, por nos conduzir à ética da fraternidade.

Parábola do bom samaritano. Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: “E quem é meu próximo?” Jesus retomou: “Um homem descia de Jersusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes, que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o mais próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” Ele respondeu: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. Jesus então lhe disse: “Vai, e também tu, faze o mesmo.”¹⁷⁷

Como se pode notar do relatado na parábola, o samaritano foi a única pessoa que apresentou capacidade de reconhecer o ferido que estava à sua frente, independentemente de qualquer questionamento prévio sobre sua identidade. Ele sequer pensou em qualificar o indivíduo caído em algum tipo de categoria específica. Ao agir desta forma, ele permitiu a inclusão daquele indivíduo em seu contexto. Os demais, que não demonstraram a mesma capacidade de “ver” o “outro”, o excluíram. Essa última atitude esvazia o conteúdo da fraternidade, uma vez que a limita a determinados grupos, fomentando uma atitude egoísta e de exclusão.

Conforme ensina Tosi, faz-se necessário “rever a dialética identidade/alteridade”, a fim de delimitar o “eu” em relação ao “outro”. Segundo este autor, “a identidade é construída na relação dialética entre subjetividade e alteridade”. Se vista sob um aspecto negativo, o outro representa o não-eu. O perigo desta visão é o de que o outro pode se tornar inimigo¹⁷⁸. Essa negação, pode-se, afirmar, é fruto da indiferença em relação aquele que está próximo.

¹⁷⁶ BARZOTTO, 2010, p. 20.

¹⁷⁷ Lc, 10, 25-37. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008, p. 1808.

¹⁷⁸ TOSI, 2009, p. 61.

Para superar esta problemática, Tosi propõe uma dialética da intersubjetividade, por meio da qual o outro não é mais o “não-eu”, mas, sim, um “outro eu”¹⁷⁹, recuperando a regra de ouro de amar ao próximo como a si mesmo.

Entendemos que pensar em fraternidade é pensar no outro, o qual deve ser reconhecido enquanto tal. Não há lugar para o distanciamento em face das diferenças existentes entre os indivíduos, uma vez que “a inclusão do outro significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos”.¹⁸⁰ Se o outro encontra-se excluído de determinado meio, ele deve ser novamente incluído neste ambiente sob esta perspectiva.

Reconhecer é ultrapassar os limites da compreensão do outro. Sendo o reconhecimento, assim como a fraternidade, um conceito teológico secularizado, podemos compará-lo, como sugere Barzotto, a um ato de fé, uma vez que será através dele que se terá condições de alcançar o tudo que lhe transcende, e que, assim como a fé, não é possível de ser demonstrado.¹⁸¹ “É, portanto, uma fé secular”.¹⁸²

O reconhecimento, portanto, constitui-se em uma atitude necessária para compreensão da fraternidade. A ausência desta atitude pode revelar o que Stanley Cavell denomina de “uma falha em reconhecer”:

O ponto, no entanto, é que o conceito de reconhecimento é evidenciado igualmente pela sua falha quanto pelo seu sucesso. Não é uma descrição de uma resposta dada, mas uma categoria em termos pelos quais uma dada resposta é avaliada. (É o tipo de conceito que Heidegger chama de *existential*). Uma falha de “saber” pode simplesmente significar um pouco de ignorância, uma ausência de algo, um branco. Uma falha em “reconhecer” revela a presença de algo: uma confusão, uma indiferença, uma insensibilidade, um esvaziamento, uma frieza. O vazio espiritual não é um branco. [...] Saber que você está sofrendo significa: reconhecer esse sofrimento ou não demonstrar o reconhecimento. – Eu sei a sua dor da mesma forma que você.¹⁸³

¹⁷⁹ TOSI, 2009, p. 63.

¹⁸⁰ HABERMAS, 2002, p. 8.

¹⁸¹ BARZOTTO, 2010, p.39-40.

¹⁸² Ibid., p.41.

¹⁸³ CAVELL, 1976, p. 264-265.

Como bem sugere Luis Fernando Barzotto¹⁸⁴, é possível distinguir três momentos na atividade de reconhecimento, considerada a sua dupla dimensão: a atitude de quem reconhece (dimensão subjetiva) e o conteúdo reconhecido (dimensão objetiva). Essa linha de raciocínio permite esclarecer que “o reconhecimento é uma resposta à existência do outro como pessoa, a única resposta correta diante do fato de sua personalidade”.

A parábola do Bom Samaritano demonstra que, na medida em que retira do samaritano qualquer tipo de julgamento em relação ao outro, o qual nada mais é do que uma outra pessoa igual a ele, não impõe limites à noção de fraternidade. Ao contrário, amplia seu espectro. Ela resgata a ideia de fraternidade como sendo uma ação direcionada ao outro, o qual deve ser reconhecido. Mas quem é o outro? Devo reconhecê-lo para que eu possa entender este conceito.

Cavell, por sua vez, percebeu que a falta desse reconhecimento constitui-se em um grave problema. Tal questão deve ser analisada com profundidade, já que a falta de reconhecimento pode levar a existência de conflitos.

Segundo aponta Barzotto, reconhecimento é uma atitude, que consiste, basicamente, em “considerar o ser humano como pessoa”.¹⁸⁵ A fraternidade, pensada nestes termos, necessita que haja a atitude de reconhecimento para que possa ser efetivada, na medida em que só posso ser fraterno se enxergo o outro como “irmão”. Neste sentido, menciona: “O reconhecimento é um engajamento, não uma contemplação.”¹⁸⁶ É uma questão de percepção, prévia a qualquer tipo de deliberação.¹⁸⁷

O esquecimento da fraternidade na Modernidade deve-se, em grande parte, ao fato de que houve uma perda gradativa dessa capacidade de reconhecer. Sem ela, quase todas as questões acabam girando em torno da igualdade ou da liberdade, as quais, por si só, não têm condições de preencher as lacunas deixadas por esse esquecimento, aumentando a existência

¹⁸⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Reconhecimento e fraternidade. **Revista da Faculdade de Direito UniRitter**, Porto Alegre, n. 7, p. 23-33, 2006.

¹⁸⁵ BARZOTTO, 2010, p. 28.

¹⁸⁶ Ibid., p.30.

¹⁸⁷ Ibid., p.34.

de conflitos sociais. O direito, por sua vez, na medida em que falta essa atitude, torna-se cada vez mais solicitado para suprir essa carência.

Considerando justamente esses problemas é que pretendemos resgatar no direito o sentido já esquecido da fraternidade, a fim de afastar demandas geradas pela ausência da atitude de reconhecer.

Pensada nestes termos, a parábola do samaritano mostra-se altamente representativa no sentido de demonstrar a necessidade de se identificar a figura do outro, já que a fraternidade não pode mais ser entendida apenas a partir dos laços de sangue. O reconhecimento deste outro parece ser o único caminho para romper com aqueles aspectos individualistas que passaram a se delinear a partir da Modernidade. Pode-se dizer, assim, que o reconhecimento do outro determina, por si só, o implemento de limites ao indivíduo, na medida em que o coloca na mesma dimensão do outro.

Diante deste contexto, não podemos conceber a fraternidade sem que haja, anteriormente, uma ação voltada para ela. Esta atitude nada mais é do que o próprio reconhecimento.

2.3 A “ÉTICA DA VIZINHANÇA” DE MAX WEBER

Weber, em sua obra *Economia e Sociedade*, estabelece uma distinção entre os tipos de comunidades existentes. Não o faz, todavia, com base em uma classificação sistemática segundo a estrutura, mas, sim, no sentido de estabelecer a natureza em si das principais espécies de comunidade para seu estudo.¹⁸⁸

Ao falar dos tipos de comunidades existentes, Weber detém-se mais especificamente na análise da comunidade doméstica, já que ela representa a comunidade econômica, abrangendo uma ação comunitária intensa. Essa comunidade, na sua forma mais genuína, traduz-se em solidariedade frente ao exterior, e comunismo frente ao interior, formando uma

¹⁸⁸ WEBER, Max. **Economia y sociedad**. México: Fondo de cultura econômica, 1997, p. 289.

unidade sobre uma relação de piedade. A responsabilidade fraterna alcança todos os membros da comunidade, em virtude de um contrato. O comunismo doméstico, por sua vez, estabelece-se pelo fato de que o indivíduo contribui de acordo com suas forças e necessidades.¹⁸⁹

Dessa forma, a comunidade doméstica, para Weber, pode ser tratada como a associação que supre as necessidades da vida cotidiana. No entanto, segundo ele mesmo aponta, haverá situações particulares, excepcionais, em relação às quais esta mesma comunidade doméstica não poderá dar conta de suprir todas as necessidades de seus integrantes, situação em que se fará necessária uma ajuda especial, que deverá vir de uma vizinhança. Ou seja, surgirá a necessidade de auxílio daquele que está mais próximo de mim.¹⁹⁰ Surge, assim, o que se pode chamar de “comunidade de vizinhos”, oriunda de uma proximidade de residência.¹⁹¹ Em síntese, a relação de vizinhança funda-se, basicamente, na ideia de que se pode contar com aquele que está perto de mim em caso de necessidade.

O vizinho é o típico “socorredor” e a “vizinhança” o suporte da “fraternidade”, em um sentido pouco sentimental e mais econômico da palavra. Na forma de ajuda mútua, em caso de carência da própria comunidade doméstica, emprestando bens de uso ou de consumo – “empréstimo de favor” – ajudando gratuitamente nas atividades domésticas em caso de necessidade – “trabalho de favor” -, ações todas que nascem em seu seio do princípio, tão pouco sentimental, próprio da ética popular de todo o mundo: “como tu comigo, assim eu contigo”¹⁹²

Conforme aborda Weber, a comunidade de vizinhos pode apresentar-se de várias formas e graus. No entanto, como anteriormente ressaltado, a ação comunitária que surge entre os vizinhos não deve ser entendida como sendo regra, mas, sim, como exceção, ainda que não se trate de uma ação isolada.¹⁹³ Sua atuação, dessa forma, dá-se de forma menos intensa do que na comunidade doméstica. Isso se verifica, segundo o autor alemão, devido ao fato de que na comunidade de vizinhos há uma mera situação de proximidade física.

Entende o autor que há uma religiosidade congregacional, a qual agrega todos aqueles que fazem parte do clã e que necessitam de ajuda. A ajuda fraternal, portanto, tem origem na comunidade de vizinhos.¹⁹⁴ Há um tipo de associação, ligada por laços fraternais, fundada,

¹⁸⁹ WEBER, 1997, p. 291-292.

¹⁹⁰ Ibid., p. 293.

¹⁹¹ Ibid., p. 294

¹⁹² Ibid., p. 294.

¹⁹³ Ibid., p. 293.

¹⁹⁴ Ibid., p. 455.

basicamente, em uma ética religiosa de humanidade, que se baseia no respeito aos princípios que regem as relações entre os vizinhos.¹⁹⁵

Conforme se verifica, a fraternidade, em Weber, tem origem na ética da vizinhança, tendo como princípio básico a regra de que o vizinho ajudará o outro em caso de necessidade, já que, em outra situação, é possível que também necessite de ajuda daquele a quem havia ajudado. Nesta perspectiva, ao interpretar o princípio ético mencionado por Weber - “como tu comigo, assim eu contigo”- ensina Barzotto: “o preceito constitutivo da ética da fraternidade é a regra de ouro.”¹⁹⁶

2.3.1 Considerações críticas

Barzotto expõe, com precisão, que a regra de ouro apontada por Weber - “como tu comigo, assim eu contigo,” valia apenas para as relações no interior do clã. Para os que estavam fora do grupo, havia outras regras. Ou seja, “o pleno reconhecimento do outro está ligado assim, à pertença ao grupo. Determinar quem é o vizinho ou o próximo é uma questão moral central.”¹⁹⁷

Apesar de a fraternidade ter sido retratada por Weber, através da ética da vizinhança, percebe-se que esta noção, nos termos em que estabelecida, ao se referir à relação entre os membros de uma determinada comunidade, não parece ter dado conta de conta de possibilitar um convívio entre aqueles que se mostram diferentes dos integrantes do grupo ou clã.

A fraternidade, contudo, não pode ser restringida pela formação de determinadas categorias. Ela deve, no dizer de Barzotto, possuir um caráter universalista e não particularista.¹⁹⁸ Não se pode situar a sua aplicação em um contexto restrito, pois, se o fizer, estarei contribuindo para a manutenção da existência de excluídos de nossa esfera social.

¹⁹⁵ WEBER, Max. **Sociologia de la religion**. 1999. Disponível em: <<http://www.elaleph.com>>., p. 55.

¹⁹⁶ BARZOTTO, 2006, p. 8.

¹⁹⁷ Ibid., p. 3.

¹⁹⁸ Ibid., p. 9.

Nestes termos, Barzotto opta corretamente por analisar a ética cristã como exemplo de uma ética da fraternidade do tipo universalista, e não particularista, como parece ser a ética da fraternidade própria da comunidade de vizinhança. Para tanto, conduz ao ensino ético de Jesus de Nazaré na seguinte passagem: “Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles.”¹⁹⁹

Por meio dessa passagem, o autor demonstra ter havido uma “universalização do destinatário da reciprocidade da regra de ouro”²⁰⁰, na medida em que a ajuda fraterna será destinada a todo aquele que for próximo naquele instante, independentemente de fazer parte ou não de determinada comunidade.

Tosi, da mesma forma, ao buscar uma universalização da noção de fraternidade, desenvolve interessante estudo sobre a ética de vizinhança de Weber, partindo da análise do próprio conceito de fraternidade.

Estabelece o autor italiano que a fraternidade, originariamente, podia ser entendida tanto como um vínculo de sangue, oriundo de um grupo familiar, como de uma aldeia, onde o laço estabelecido entre seus membros originava-se da proximidade existente entre eles. Esse seria o sentido religioso da palavra “próximo”. Ou seja, segundo Tosi, em Weber, aquele que está próximo de mim tem condições de me ajudar, assim como eu a ele, em caso de necessidade. Esta fraternidade é comum a todos os homens, enquanto membros de uma comunidade, de forma essencial.²⁰¹

No entanto, lembra Tosi que, apesar de a comunidade familiar ainda possuir, nos dias atuais, relevante papel na sociedade, na medida em que é no interior do núcleo familiar que se desenvolve a personalidade de seus membros, ela apresenta algumas limitações quanto ao desenvolvimento de um vínculo social mais abrangente. Tal fato se deve a dois fatores, os quais ele estabelece como interno e externo.²⁰²

¹⁹⁹ *Lucas* 6,31

²⁰⁰ BARZOTTO, 2006, p. 3.

²⁰¹ TOSI, 2009, p. 526.

²⁰² *Ibid.*, p. 526.

No que diz respeito ao fator interno, sustenta que, embora haja uma força proveniente deste laço de sangue, não há um verdadeiro instinto natural capaz de sustentar a fraternidade de maneira eficaz, até mesmo pelo fato desta irmandade ficar, não raras vezes, esquecida dentro dos núcleos familiares. Um exemplo disso é o que se verifica da parábola de Caim e Abel, a qual relata a história de um fratricídio. Caim era irmão no sentido carnal, mas não agiu de forma fraterna.

Quanto ao fator externo, indica que há um outro problema a ser enfrentado, qual seja, a hostilidade daqueles que estão fora da comunidade. Nesse sentido, aquele que está fora do grupo apresenta-se como um estranho, diferente, que não deve receber a mesma confiança e reconhecimento daqueles que pertencem ao clã. Para ele, resta apenas a intolerância, desconfiança e discriminação. Tosi exemplifica tal fato ao tratar da dura realidade vivenciada pelos imigrantes em vários países europeus.²⁰³

Considerando, assim como corretamente identificado por Barzotto, que a ideia de fraternidade deve ser entendida por meio de uma ética fundada na tradição judaico-cristã, Tosi ressalta que a fraternidade realmente parece assumir contornos mais amplos, desvinculando-se daquela primeira noção de vínculo carnal, ou de apenas proximidade. Em outras palavras, ela deve ter um sentido universalista.

Sob este enfoque, Tosi esclarece que o sentido de clã ou aldeia, que vem a ser o “sentido primário” da palavra vizinho, por si só, não tem condições de conduzir a um sentido universalista de fraternidade, devendo, para tanto, voltar-se para valores ético-religiosos comuns, inspiradores das experiências da comunidade.²⁰⁴ Nesta direção, menciona, ainda, a seguinte passagem da Bíblia:

Os verdadeiros parentes de Jesus - Estando ainda a falar às multidões, sua mãe e seus irmãos estavam fora, procurando falar-lhe. Eis que tua mãe e teus irmãos estão fora e procuram falar-te. Jesus respondeu àquele que o avisou: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos? E apontando para os discípulos com a mão, disse: “Aqui estão minha mãe e meus irmãos, porque aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos Céus, esse é meu irmão, irmã e mãe.”²⁰⁵

²⁰³ TOSI, 2009, p. 527.

²⁰⁴ Ibid., p. 528.

²⁰⁵ Mt, 12, 46-50. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008, p. 1726-1727.

Se realmente pensada nestes termos, pode-se extrair que a fraternidade tem plenas condições de adquirir, portanto, um sentido que vai além dos vínculos de sangue e de vizinhança. A fraternidade, desta forma, internaliza-se, transformando-se em ideal comum a ser seguido por todos.²⁰⁶

Por fim, concordando com o argumento acima, importante dar destaque ao que sustenta Habermas: “O mesmo respeito para *todos e cada um* não se estende apenas àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade.”²⁰⁷ Ou seja, pensar em fraternidade apenas no que diz respeito a integrantes de uma mesma comunidade é reduzir o seu sentido à igualdade, contribuindo para o seu esquecimento.

A perspectiva que ora se adota acaba por concordar, assim como Barzotto e Tosi, que, para que a fraternidade possa ser do tipo universalista, ela deve ser analisada de acordo com a tradição judaico-cristã, a fim de que não se restrinja seu conteúdo. Será apenas desta forma que a fraternidade terá condições de alcançar seu sentido histórico e ser considerada como um princípio de direito público.

2.4 FRATERNIDADE E SOLIDARIEDADE

No início deste estudo, verificamos que tanto a parábola de Caim e Abel quanto a do Bom Samaritano representam importante papel no que diz respeito ao resgate do sentido de fraternidade, uma vez que demonstram a relevância da percepção do outro, o qual deve ser reconhecido. Apontamos, também, a importância de uma teoria do reconhecimento, a qual foi desenvolvida por Charles Taylor.

Em busca de um conceito possível de fraternidade, é necessário distingui-la do conceito de solidariedade, o qual frequentemente aparece vinculada a ela, criando uma certa confusão entre eles.

²⁰⁶ TOSI, 2009, p. 528.

²⁰⁷ HABERMAS, 2002, p. 7.

Borgetto refere que o termo fraternidade sofreu enorme evolução na segunda metade do século XIX, concorrendo, até mesmo pela proximidade semântica, com a ideia de solidariedade.²⁰⁸ No entanto, chama a atenção para o fato de que elas não devem ser confundidas, já que a fraternidade expressa, segundo ele, mais um certo sentimento de amor e amizade em relação ao outro, o que não ocorre da mesma forma na solidariedade.²⁰⁹

Aponta que a palavra solidariedade apareceu bastante tarde, somente passando a constar do Dicionário da Academia Francesa no final do século XVIII, como sendo: “a responsabilidade mútua que se estabelece entre duas ou mais pessoas”.²¹⁰ Tempos depois, com a Grand Larousse de língua francesa, o referido termo passou a designar a dependência recíproca existente [...] em particular entre os membros de um mesmo grupo social”, e de outra parte, “o dever de solidariedade, ou simplesmente solidariedade, dever moral fundado na interdependência de um grupo social.”²¹¹

Além disso, ressalta que a noção de solidariedade, a qual teve a tendência de suplantar a noção de fraternidade em seu papel de princípio inspirador, não poderia, ao final, ser identificada no plano jurídico senão como uma variante, ou componente, dessa mesma expressão, permanecendo a fraternidade como justificativa última da solidariedade.²¹²

Antes mesmo do advento da Revolução Francesa, lembra Gorla que a fraternidade já era entendida como um valor que qualificava as relações, podendo ser traduzida em consequências jurídicas, sendo que, após esse período, o termo fraternidade acabou sendo lentamente substituído pela expressão solidariedade.²¹³

Pizzolatto, por sua vez, identifica duas formas de solidariedade, uma que se estabelece de forma horizontal e outra que se verifica de forma vertical. Entendendo a fraternidade como uma das manifestações da solidariedade, ela representaria, segundo o autor, a solidariedade do tipo horizontal, já que a colaboração mútua se daria entre as pessoas, ao passo que, na

²⁰⁸ BORGETTO, Michel. **La notion de fraternité en droit public français: le passé, le présent et l’avenir de la solidarité.** Paris: L.G.D.J, 1993. p. 7.

²⁰⁹ Ibid., p. 7-8.

²¹⁰ Ibid., p. 8.

²¹¹ Ibid., p. 8.

²¹² Ibid., p. 9.

²¹³ GORLA, Fausto. Fraternidade e Direito. In: CASO, Giovanni. (Org.) **Direito e fraternidade: ensaios, prática forense:** São Paulo: Cidade Nova: LTr, 2008, p. 27.

solidariedade do tipo vertical, referida cooperação se daria por meio de uma intervenção do Estado em relação aos necessitados, havendo, portanto, uma relação de subsidiariedade.²¹⁴

Embora os dois termos em questão possuam significados distintos, Borgetto esclarece que, na medida em que a fraternidade designa uma situação na qual os seres se comportam como irmãos, e a solidariedade, por sua vez, a situação na qual cada um é responsável pelos demais, ambos designam, também, o princípio ético-político que funda essas duas situações. Ou seja, segundo ele, as duas palavras podem ser utilizadas para designar tanto uma situação como um princípio.²¹⁵

Neste sentido, como demonstra Borgetto, desde 1789 a fraternidade é tida como um princípio fundamental do novo direito público. E, hodiernamente, ela faz parte do próprio corpo constitucional francês, desempenhando o importante papel de orientar o desenvolvimento das instituições futuras.²¹⁶

De outra forma, salienta o autor, ainda, que, embora os dois conceitos objetivem a ação de ajudar o outro, bem como de criar laços de união entre os membros do grupo, a fraternidade possui um campo de abrangência mais amplo que a solidariedade.²¹⁷ Neste contexto, a fraternidade parece ter a vocação não somente de compensar as insuficiências da solidariedade, no que diz respeito à dimensão humana, mas também de apresentar provas de seu valor e necessidade.²¹⁸

Apesar das considerações já referidas acerca das distinções existentes entre fraternidade e solidariedade, entendemos que, tais conceitos, realmente, não podem ser confundidos. Na solidariedade, há um imperativo que estabelece um determinado comando de benevolência, do qual tenho a possibilidade de dispor. Na fraternidade, em contrapartida, parto de um estatuto referente à pessoa, do qual não posso dispor. Não há, na fraternidade, lugar para a voluntariedade. Em síntese, a solidariedade pode ser compreendida por aquilo “que se faz”, ao passo que a fraternidade por aquilo “que se é”.

²¹⁴ PIZZOLATO, 2008, p. 113-114.

²¹⁵ Ibid., p. 11.

²¹⁶ Ibid., p. 11.

²¹⁷ Ibid., p. 12.

²¹⁸ Ibid., p. 13.

Desta forma, considerando o fato de que fraternidade e solidariedade são termos que não se confundem, pensamos formular que a fraternidade, nestes termos, pode ser compreendida como um estatuto referente à pessoa, ao qual tenho acesso por meio da atitude do reconhecimento do outro, e do qual não posso dispor. Ela não impõe deveres, ela simplesmente se impõe.

3 A FRATERNIDADE NO DIREITO PÚBLICO

3.1 A FRATERNIDADE E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Após termos constatado que há um grave problema ocorrendo na Modernidade, que possibilita ainda o convívio apenas entre iguais, fruto de uma linguagem moral fragmentada, e de uma sociedade individualista, tentamos resgatar o sentido de fraternidade junto à tradição judaico-cristã. Dessa forma, dando continuidade ao estudo, nesta parte da dissertação buscaremos demonstrar a importância da fraternidade para o estado democrático de direito.

Ao tratar do percurso da fraternidade, de instância ética a princípio político revolucionário, Giuffrè chama a atenção para a questão referente à positivação de determinadas instâncias éticas no sistema constitucional da atualidade.²¹⁹

Refere que, apesar de a fraternidade ser invocada desde a Revolução Francesa ao lado da liberdade e igualdade, ela parece não ter tido o mesmo acesso que tiveram os demais princípios nos ordenamentos jurídicos, tendo sido tangenciada.²²⁰ Salienta que, à época da Revolução Francesa, a fraternidade era tratada mais como uma virtude cívica, que agia diretamente na conduta dos cidadãos. Ela não se situava, ainda, em um contexto jurídico. Isso se devia até mesmo pelo contexto da época, na qual os indivíduos desejavam sentir-se livres e iguais, em um cenário de desenvolvimento das relações de comércio.

Neste contexto, a fraternidade significava, de alguma forma, um certo fator político de conscientização dos indivíduos acerca da nova realidade social vivida naquele momento histórico.²²¹ A fraternidade, em virtude desse fato, passou a ter grandes dificuldades de ser entendida em termos jurídicos.

²¹⁹ GIUFFRÈ, Felice. Il rilievo giuridico della fraternità nel rinnovamento dello Stato sociale. In: MARZANATI, Anna, Ângelo. **La fraternità come principio del diritto pubblico**. Roma: Città Nuova, 2007, p. 101.

²²⁰ Ibid., p. 102.

²²¹ Ibid., p. 102.

Consagra que, embora a fraternidade tenha recebido esse viés de natureza política, muitas tentativas foram feitas para efetivar a sua positivação no ordenamento jurídico, citando como exemplo a Constituição Jacobina, de 1793, que estabelecia o seguinte preceito: “não faz aos outros aquilo que não queres que façam a ti”.²²²

Como se verifica, sua origem histórica nos traz preciosos elementos para sua reconstrução. A importância desse resgate para o estado democrático de direito mostra-se essencial, na medida em que nos conduz a um contexto mais completo de integração social, no qual possam conviver cidadãos livres, iguais, e, acima de tudo, fraternos. Deve haver, portanto, um resgate desses valores, os quais devem andar juntos, em pleno equilíbrio.

Assim, sustenta que, para que a fraternidade encontre assento no ordenamento jurídico, assumindo um caráter dogmático, fundado em uma legalidade material, e não apenas formal, deve observar determinados valores substanciais de comunidade. O sentido material parece ser o mais difícil de ser implementado, devido ao seu esquecimento nos tempos atuais.

De qualquer forma, o sentido formal não poderá ficar afastado, sob pena de que esses valores não sejam efetivados. Para tanto, eles necessitam de amparo jurídico. Neste sentido, o argumento de Habermas é elucidativo:

Por certo, a consideração de fins coletivos não pode dissolver a *estrutura* do direito, não pode destruir a *forma* jurídica como tal, e com isso suprassumir a diferenciação entre direito e política. Mas faz parte da natureza concreta de matérias carentes de regulamentação que a normatização das vias de relacionamento no *médium* do direito – diversamente do que ocorre na moral – venha abrir-se para as demarcações de objetivos pela vontade política de uma sociedade. Por isso, toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais.

[...]

À medida que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos orienta-se pela idéia da efetivação de direitos, ela certamente não pode ser *equiparada* a um auto-entendimento ético-político, como bem sugerem os comunitaristas; mas o processo de efetivação dos direitos está justamente envolvido em contextos que exigem discursos de auto-entendimento como importante elemento da política – discussões sobre uma concepção comum do que seja bom e sobre qual a forma de vida desejada e reconhecida como autêntica.²²³

²²² GIUFFRÈ, 2007, p. 102.

²²³ HABERMAS, 2002, p. 253-254.

Certamente, parece claro que a fraternidade, para que possa ser operacionalizada, deve ser entendida em termos materiais e formais, conjuntamente, ainda mais se pensada de acordo com a questão do multiculturalismo, a qual, no entender de Habermas, traz à tona a discussão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e da política.²²⁴ A este respeito, ressalta:

A neutralidade do direito – e do procedimento democrático de privação do direito – é ocasionalmente entendida como se questões políticas de natureza ética tivessem de ser afastadas da agenda política por meio de “gag rules” (ordens de silêncio) e suprimidas das discussões por serem inacessíveis a uma regulamentação jurídica imparcial. Com isso, não se deve permitir ao Estado (no sentido do liberalismo 1), que ele persiga quaisquer outros fins coletivos a não ser garantir a liberdade individual ou o bem-estar e segurança pessoal de seus cidadãos . Ao contrário, o modelo alternativo (no sentido do liberalismo 2) espera do Estado que ele em geral garanta, sim, esses direitos fundamentais, mas que ele em geral garanta, sim, esses direitos fundamentais, mas que além disso também se empenhe em favor da sobrevivência e fomento de “determinada nação, cultura ou religião, ou então de um de um número limitado de nações, culturas e religiões”²²⁵

Como se percebe, não há como ignorar as questões geradas pelo multiculturalismo, assim, como a forma como o liberalismo lida com isso. Apesar de se esperar uma postura mais neutra do Estado, no sentido de não-intervenção no modo de viver das pessoas e suas mais diferentes culturas, em alguns momentos ele deverá agir, a fim de justamente garantir a sobrevivência dessas culturas, especialmente no que diz respeito às minorias.

Neste contexto, a fraternidade parece contribuir para o fortalecimento das relações dentro de um Estado verdadeiramente democrático, pois será um elemento fundamental para se estabelecer o reconhecimento daqueles grupos que ainda se encontram excluídos.

Apesar destas considerações, pode-se constatar que a liberdade e a igualdade aparecem inúmeras vezes na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. No entanto, a indagação acerca da localização da fraternidade no texto constitucional pode conduzir o leitor a uma perplexidade tanto no aspecto quantitativo – quantidade de vezes que o termo aparece – quanto no aspecto relativo a sua localização na Carta da República.

Antes de tratar destas perplexidades, contudo, deve-se referir como exemplo, em uma perspectiva comparativa, que o direito italiano constitui-se em importante modelo a ser

²²⁴ HABERMAS, 2002, p. 251.

²²⁵ Ibid., p.252.

seguido, por apresentar alguns traços semelhantes ao nosso. Segundo Pizzolatto²²⁶, no ordenamento jurídico italiano, no qual se busca retomar o sentido da fraternidade, assim como no brasileiro, a fraternidade não se encontra positivada. No entanto, tal fato não a torna ignorada, uma vez que referido sentido é obtido da interpretação realizada acerca do art. 2º da constituição italiana, o qual alberga o princípio da solidariedade.

No sistema jurídico brasileiro, a começar pelo seu ápice, a Constituição de 1988, da mesma forma que no ordenamento italiano, a fraternidade não está positivada. Contudo, diferentemente do sistema italiano, a fraternidade encontra-se expressamente inserida em nosso preâmbulo, o que, como se demonstrará, tem a importante função de introduzir a fraternidade como categoria jurídica em nosso estado democrático de direito.

3.2 A FRATERNIDADE NO DIREITO BRASILEIRO

Neste segmento, buscaremos trabalhar a ideia de fraternidade no direito, a fim de torná-la operacional como categoria jurídica.

A fraternidade aparece expressamente apenas no preâmbulo da Constituição Federal Brasileira. Um dos problemas que teremos de enfrentar é o de que o ordenamento jurídico brasileiro não considera que o preâmbulo possua força normativa. Apesar deste entendimento, tem-se falado cada vez mais frequentemente no advento de um direito fraternal, mais especificamente de um direito constitucional fraternal.

Carlos Ayres Britto²²⁷ lembra que, na evolução histórica do constitucionalismo, pode-se observar três etapas marcantes, sendo a primeira de cunho liberal, a segunda social, e a terceira, na qual nos encontramos atualmente, de caráter fraternal, ou seja, etapa das ações estatais afirmativas. E afirma que é através destas ações afirmativas que se pode assegurar a abertura de oportunidades às categorias menos favorecidas da sociedade, tais como os negros,

²²⁶ PIZZOLATO, 2008, p. 113.

²²⁷ BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 216.

deficientes físicos, dentre outros, fazendo nascer na sociedade o sentimento de que todos estão “em um mesmo barco”.

Para Britto, há uma sequência lógica entre liberdade, igualdade e fraternidade, já que, segundo ele, “no há fraternidade senão entre os iguais.”²²⁸ Ou seja, a igualdade social afigura-se como condição material objetiva para que se possa conquistar uma liberdade real, assim como essa mesma igualdade social é também condição material da fraternidade. E isso porque, consoante relata, sem essa igualdade aproximativa, o que se verifica em relação aos menos favorecidos não é fraternidade, mas caridade.²²⁹

Como resultado dessa conjugação, verifica-se o elevado patamar em que chegou a fraternidade no sistema constitucional contemporâneo, constituindo, como salienta Britto, “a democratização no interior da sociedade mesma. E não só nos escaninhos do Estado e do Governo. Uma dignificação de todos perante a vida, mais do que diante do Direito, simplesmente.”²³⁰

O jurista aplicador do direito fraterno deve identificar com clareza o conteúdo desta fraternidade, de forma objetiva, já que agir de forma fraterna não significa agir de forma emotiva e sentimental, mas, sim, racional, de acordo com a sua tradição, a fim de que se possa justificá-la.

Apesar do defendido, como inicialmente ressaltado, temos de enfrentar uma dificuldade, que, como se mostrará, é apenas aparente, qual seja, a de que a fraternidade está expressamente mencionada apenas no preâmbulo da nossa constituição.

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil.²³¹

²²⁸ BRITTO, 2006, p. 217.

²²⁹ Ibid., p. 217.

²³⁰ Ibid., p. 217-218.

²³¹ BRASIL. [Constituição, 1988]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

Na doutrina constitucional, Jorge Miranda esclarece que o preâmbulo traduz “proclamação mais ou menos solene, mais ou menos significativa, anteposta ao articulado constitucional, não é componente necessário de qualquer Constituição, mas tão somente um elemento natural de Constituições feitas em momentos de ruptura histórica ou de grande transformação político social.”²³².

A doutrina brasileira predominante, por sua vez, inclusive a posição do Supremo Tribunal Federal, é no sentido de que o preâmbulo não se situa no âmbito do direito, mas sim no da política, revelando posição ideológica do constituinte, não portando, dessa forma, normatividade.

A fim de combater esta ideia, acredita-se que Schmitt fornece bases teóricas sólidas quanto à força normativa contida no preâmbulo de uma Constituição, fortalecendo o argumento de ser a fraternidade verdadeiro princípio insculpido na Constituição Federal. Ao se referir à Constituição de Weimer, de 11 de agosto de 1919, a qual se fundou no poder constituinte do povo alemão, Schmitt coloca que a sua decisão política mais importante encontra-se inserida justamente em seu preâmbulo.²³³ Tal fato demonstra a plena possibilidade de o preâmbulo albergar normas fundamentais de uma sociedade.

Após inúmeras discussões sobre onde se situa a fraternidade no direito brasileiro, em especial na Constituição Federal de 1988, buscamos entender, inicialmente, o devido sentido da fraternidade, baseado no seu percurso histórico.

É preciso atentar para o fato de que um valor como a fraternidade não será suscetível de se traduzir em princípio jurídico no âmbito de um ordenamento conhecido em sentido exclusivamente formal. Para sua utilização, no plano jurídico, é necessário atender a uma concepção fundada não somente em uma legalidade formal-procedimental, mas também em uma legalidade material, atenta, da mesma forma, aos valores fundamentais da comunidade, como reconhecimento e, portanto, positivadas em leis superiores.²³⁴

²³² MIRANDA, Jorge. **Estudos sobre a Constituição**. p. 17. apud ADI 2.076, rel. Min. Carlos Velloso.

²³³ SCHMITT, Carl. **Teoría de la constitución**. Madri: Alianza, 1992, p. 79.

²³⁴ *Ibid.*, p. 104.

Entende-se que o preâmbulo, embora não tenha efeito normativo no nosso ordenamento jurídico, possui, sim, o condão de orientar a interpretação de toda a Constituição, constituindo-se em norte interpretativo, sem o qual o conteúdo normativo das demais normas perderia sentido. No dizer de Gorla, “onde a fraternidade constitui o princípio inspirador de um conjunto de normas, ela representa também um importante critério interpretativo dessas mesmas normas.”²³⁵

Se pensarmos em uma ação judicial que afete milhões de pessoas que estejam postulando direitos comuns, embora não se possa conhecer a face de cada um de seus afetados, pode-se afirmar que, de certa forma, eles se apresentam diante de mim, atraindo meu olhar. E é justamente neste contexto macro, no qual não conheço cada uma dessas pessoas isoladamente, que mais terá sentido o entendimento desta perspectiva de vínculo de humanidade. Assim, se a Constituição Federal brasileira de 1988, em seu preâmbulo, estabelece nossa sociedade como fraterna, parece correto entender que a fraternidade é uma meta a ser seguida.

A humanidade, por si só, pressupõe que cada indivíduo não seja isolado dos demais, mas, sim, situado em um contexto maior. E é justamente tal humanidade que vai gerar uma inclusão, ao invés de exclusão. Esta humanidade a que nos referimos pressupõe, dessa forma, a ideia de que ninguém é um ser isolado, que está à margem de tudo. Pelo contrário, esse ser está situado. Neste contexto, a inclusão do outro é urgente, pois amanhã eu também poderei ser este outro.

É aqui que a fraternidade passa a ter um papel de grande importância e utilidade, pois será ela que nos fornecerá bases seguras para que tenhamos um mundo mais humano. Isso só poderá ocorrer através do direito se entendida a fraternidade de acordo com a sua tradição judaico-cristã, uma vez que decisões como a mencionada no início da presente pesquisa, só poderão ter sentido se entendermos a fraternidade deste modo.

Tal processo, contudo, nos exatos termos que expõe Barzotto: “não passa, portanto, pela hermenêutica jurídica ou pela teoria da argumentação, mas pela teoria do

²³⁵ GORLA, 2008, p. 27.

reconhecimento, uma vez que o fundamento do direito não está em um texto ou em argumentos, mas na pessoa.”²³⁶

Esta dimensão, de entender que o fundamento tanto da fraternidade quanto do direito encontra-se na pessoa humana, além de aproximar estas ideias, demonstra, como sustenta Michel Borgetto,²³⁷ que a noção de fraternidade mostra-se bastante complexa e de difícil penetração por comportar um aspecto sentimental e afetivo, possibilitando uma multiplicidade de interpretações diferentes, e até mesmo às vezes contraditórias, caracterizando-se, principalmente, pela sua irredutibilidade ao direito e por seu impreciso conteúdo. Aponta, assim, que o direito se revela incapaz de exprimir e traduzir integralmente o conceito de fraternidade, por desperdiçar, nesse intento, sua própria substância.²³⁸

Dispomos de um sistema jurídico que ainda permite a permanência desta situação de exclusão social, o que faz com que a fraternidade não possa ser pensada nesta esfera. Uma compreensão equivocada da fraternidade implica uma limitação de sua extensão, que antigamente não se conhecia. Uma perspectiva mais ampla da fraternidade é o que ora se pretende resgatar.

Tendo em vista uma melhor concepção da força normativa do preâmbulo e de uma visão material da ideia de fraternidade, acredita-se que a fraternidade pode ser reconhecida como um princípio de direito público brasileiro, podendo-se, assim, procurar determinar qual o seu alcance, e qual o seu espaço do direito público brasileiro.

3.3 A FRATERNIDADE E O CASO “RAPOSA SERRA DO SOL”

Na introdução desta dissertação, invocou-se importante decisão do Supremo Tribunal Federal, por meio da qual o Ministro Carlos Ayres Britto, ao posicionar-se sobre a demarcação das terras indígenas “Raposa do Sol”, considerou que os artigos 231 e 232 da Constituição Federal possuem finalidade nitidamente fraternal.

²³⁶ BARZOTTO, 2010, p. 135.

²³⁷ BORGETTO, 1993. p. 3.

²³⁸ Ibid., p. 5.

A decisão que se passa a analisar é de grande importância para o cenário jurídico brasileiro, uma vez que se constitui em uma das primeiras decisões em que a mais alta corte deste país fez referência expressa ao termo fraternidade, usando-a como norte interpretativo.

A demarcação de terras indígenas como capítulo avançado do constitucionalismo fraternal.

73. Mas ainda é preciso dizer do ato em si da demarcação em tela para exaltar a sua compostura jurídica de mecanismo concretizador de interesses e valores que fazem dos índios brasileiros protagonistas centrais da nossa História e motivo do mais vívido orgulho nacional. Por isso que a parte final da cabeça do art. 231 da Constituição impõe à mesma União o dever de, mais que demarcar as terras indígenas, “proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (materiais e imateriais, naturalmente). Tudo com o fim de exprimir a essencialidade e a urgência do processo demarcatório, tão bem retratadas no art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, assim vernacularmente posto: “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”.

74. Também aqui é preciso antecipar que ambos os arts. 231 e 232 da Constituição Federal **são de finalidade fraternal ou solidária**, própria de uma quadra constitucional que se volta para a efetivação de um novo tipo de igualdade: a igualdade civil-moral de minorias que só têm experimentado, historicamente e por ignominioso preconceito – quando não pelo mais reprovável impulso coletivo de crueldade-, desvantagens comparativas com outros seguimentos sociais. Por isso que se trata de uma era constitucional **compensatória** de tais desvantagens historicamente acumuladas, a se viabilizar por mecanismos oficiais de **ações afirmativas** (afirmativas de encarecida igualdade civil-moral). Era constitucional que vai além do próprio valor da inclusão social para alcançar, agora sim, **o superior estágio da integração comunitária de todo o povo brasileiro**. Essa integração comunitária de que fala a Constituição a partir do seu preâmbulo mediante o uso da expressão “sociedade fraterna”, e que se põe como o terceiro dos objetivos fundamentais que se lê nesse emblemático dispositivo que é inciso I do art. 3 TERCEIRO: “construir uma sociedade livre, justa e **solidária**” (sem destaque no original).

75. Nesse mesmo fluir do pensamento é que os arts. Constitucionais de NÚMEROS 231 e 232 têm que ser interpretados como densificadores da seguinte idéia-força: o avançado estágio de integração comunitária é de se dar pelo modo mais altivo e respeitoso de protagonização dos segmentos minoritários. No caso, os índios a desfrutar de um espaço fundiário que lhes assegure meios dignos de subsistência econômica para mais eficazmente poderem preservar sua identidade somática, lingüística e cultural, razão de ser de sua incomparável originalidade. Depois disso, e tão persuasiva quanto progressivamente, experimentarem com a sociedade dita civilizada um tipo de interação que tanto signifique uma troca de atenções e afetos quanto um receber e transmitir os mais valiosos conhecimentos e posturas de vida. Como num aparelho *auto-reverse*, pois, também eles, os índios, *têm o direito de nos catequizar um pouco* (falemos assim).

[...] ²³⁹

Na decisão acima, utilizou-se a fraternidade como um princípio capaz de possibilitar, na situação em discussão, o resgate da cultura daquelas minorias tão sofridas no decorrer dos tempos. No caso, a preservação cultural daquelas comunidades indígenas.

²³⁹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Plenário. Petição 3.388. Relator: Min. Carlos Ayres Britto. Julgamento em: 19 mar. 2009, Plenário. **DJE** de 25.09.2009.

Para que isso seja possível, é necessário que haja uma política de reconhecimento, a qual, ao mesmo tempo em que “tenha olhos” para suas fragilidades e diferenças, garanta a sua identidade, favorecendo um convívio saudável de seus indivíduos, nem que isso seja implementado através de medidas compensatórias. Na decisão mencionada, ademais, esta função compensatória restou expressamente definida.

O instigante nessa decisão é que houve uma abordagem sobre o tema da presente dissertação, o que nos leva a crer que a inserção da fraternidade no sistema jurídico brasileiro é um caminho a ser seguido, constituindo-se em um conceito operacional sob a ótica do jurista.

Não se pode, no atual estágio em que vivemos, ignorar estas questões. É preciso, como já ressaltado nesta dissertação, buscar meios de propiciar o convívio também entre aqueles que apresentam-se diferentes. Nesta perspectiva, a fraternidade constitui-se na solução adequada para este problema constatado na Modernidade, especialmente nas sociedades multiculturais.

3.4 A FRATERNIDADE COMO UM PRINCÍPIO

Até o presente momento, constatamos a importância da fraternidade no direito público brasileiro, bem como tentamos demonstrar como compreender a fraternidade, a qual acabou sendo esquecida na Modernidade. Verificamos, ainda, que a fraternidade, além de esquecida, pouca acolhida tem recebido no nosso ordenamento jurídico. Apesar disso, vimos que o direito italiano constitui-se em um grande modelo ao nosso direito pátrio, na medida em que, assim como na nossa Constituição Federal, não se encontra positivado na sua Constituição.

Neste contexto, pretende-se sustentar que a fraternidade tem plenas condições de constituir-se em um princípio inspirador, ou, ainda, em importante norte interpretativo. E o que se pretende é um retorno da fraternidade ao campo do direito, como uma categoria jurídica, vista sob a ótica do jurista.

Neste momento, portanto, considerando a relevância jurídica da fraternidade, a qual segundo passa-se a demonstrar, pode ser, sim, entendida em termos jurídicos, com amplas possibilidades de se tornar um conceito operacional, na forma de princípio.

No entanto, a fim de se construir um argumento que qualifique a fraternidade como princípio de direito público brasileiro, devemos analisar se ela possui os atributos qualificadores de um verdadeiro princípio. Nesta tarefa, Humberto Ávila nos fornece importantes critérios quanto à identificação de um princípio.

Ávila argumenta que “os princípios são normas imediatamente finalísticas. Elas estabelecem um fim a ser atingido” e confere destaque ao seguinte aspecto: “Essa explicação só consegue ser compreendida com referência à função pragmática dos fins: eles representam uma função diretiva (*richtungsgebende Funktion*) para a determinação da conduta”.²⁴⁰

O conceito desenvolvido acima parece adequar-se perfeitamente à noção de fraternidade desenvolvida nesta dissertação, na medida em que sua compreensão pressupõe o ato de reconhecer o outro. Há uma conduta direcionada a um fim, o qual, segundo o autor não “precisa, necessariamente, representar um ponto final qualquer (*Enzustand*), mas apenas um conteúdo desejado”.²⁴¹ O fim desejado nada mais é do que o próprio reconhecimento do outro que se apresenta a mim.

O autor propõe, precisamente, determinadas diretrizes identificadoras de um verdadeiro princípio, e indica alguns métodos de análise, os quais buscaremos aplicar à fraternidade, a fim de por à prova sua conformação como princípio.

O primeiro aspecto a ser considerado é o de que diz respeito à maior especificação dos fins.²⁴² Isso significa que o seu fim deve ser o mais específico possível, para que não corra o risco de não ser realizado. Segundo Ávila, essa especificação efetiva-se através de uma relação entre as normas constitucionais, as quais devem estar voltadas para o mesmo fim.²⁴³

²⁴⁰ ÁVILA, Humberto. **Teoria dos princípios**: da definição à aplicação dos princípios jurídicos. São Paulo: Malheiros, 2003, p. 70.

²⁴¹ Ibid., p. 71.

²⁴² Ibid., p. 73.

²⁴³ Ibid., p. 73.

Situando a fraternidade nesta perspectiva, entendemos que ela tem um fim determinado, cada vez mais específico, na medida em que se agregue uma noção de alteridade. Além disso, unindo-se novamente aos outros princípios revolucionários, liberdade e igualdade, ganha força, constituindo-se em um dos pilares do próprio estado democrático de direito.

Em seguida, a orientação é que se faça uma pesquisa de caráter jurisprudencial, a fim de analisar pormenorizadamente, caso existam, as decisões em que o termo em estudo foi empregado, e em que sentido. Por esta diretriz, teremos condições de identificar a resolução da questão, a qual servirá de paradigma para os futuros casos semelhantes, em virtude de sua capacidade de “generalização do seu conteúdo valorativo”.²⁴⁴

Tomando-se como exemplo a decisão do Supremo Tribunal Federal referente à demarcação das terras indígenas “Raposa Serra do Sol”, já podemos perceber sua capacidade de universalização. Fala-se hoje, na jurisprudência brasileira, inclusive, em advento de um direito fraternal.

Desta forma, consoante ensina Ávila, analisando-se os casos encontrados na jurisprudência acerca do assunto em análise, é preciso, ainda, correlacioná-los, para que se possa destacar seus aspectos comuns em relação a um determinado mesmo tipo de problema. Através da aproximação de vários casos que tratem da mesma problemática, poderemos extrair os valores que lhes possibilitarão resolver a questão.²⁴⁵

Verificados estes valores, é preciso identificar o comportamento necessário à implementação do fim almejado.²⁴⁶ No que se refere à fraternidade, esse comportamento nada mais é do que a atitude de reconhecer. Seu fundamento está centrado na perspectiva da alteridade.

Por fim, considerando-se os casos existentes até então examinados pelo pesquisador, assim como o comportamento necessário a sua realização, deve-se buscar outros casos, em relação aos quais deveria ter sido aplicado o princípio em análise.

²⁴⁴ ÁVILA, 2003, p. 73.

²⁴⁵ Ibid., p. 74.

²⁴⁶ Ibid., p. 74.

Como ensina Ávila, deve haver a “realização do percurso inverso”.²⁴⁷ Parte-se, assim, para uma reconstrução da pesquisa. No entanto, como ele mesmo salienta: “dessa feita não mediante a busca do princípio como palavra-chave, mas por meio da busca do estado de coisas e dos comportamentos havidos como necessários à sua realização.”²⁴⁸

Pode-se, portanto, afirmar que, com base nessas diretrizes, teremos condições de reconstruir estas decisões a partir de uma análise crítica e racional, e, assim, realizar os fins estabelecidos na Constituição Federal pátria.

Embora a fraternidade esteja situada expressamente apenas no preâmbulo, pensamos que ela satisfaz as exigências próprias de um princípio, principalmente devido ao seu potencial de universalização. A sua adequação aos critérios propostos faz com que desapareça o impedimento de não constar no corpo normativo da nossa Constituição, pois encontra seu próprio campo de atuação junto ao ordenamento jurídico.

3.5 A FRATERNIDADE COMO POSSÍVEL SOLUÇÃO

Ao longo desta dissertação, analisamos determinados fatos históricos importantes, como o Iluminismo, os quais influenciaram fortemente o desenvolvimento social atual. O multiculturalismo vivenciado nos tempos atuais, por sua vez, fez com que novas preocupações surgissem, especialmente no que tange ao modo como as instituições públicas devem lidar com essas diferenças, sem que haja um esquecimento das minorias.

No mundo atual, vivemos no meio de uma pluralidade de culturas, as quais possuem exigências próprias, mas que muitas vezes são esquecidas, em nome de um convívio aparentemente pacífico entre os indivíduos. Ocorre que, se o multiculturalismo é um movimento em amplo crescimento, por outro lado, da mesma forma, as diferenças identitárias dos indivíduos estão cada vez mais latentes, e não podem mais ser ignoradas.

²⁴⁷ ÁVILA, 2003, p. 75.

²⁴⁸ Ibid., p. 75.

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentamos uma abordagem política em relação à fraternidade, discorrendo sobre as questões que contribuíram para o seu distanciamento dos outros dois princípios revolucionários, a liberdade e a igualdade. O multiculturalismo, por sua vez, também suscitou inúmeros questionamentos sobre a neutralidade do Estado diante das diferenças culturais e das minorias.

Atentos a estas questões, constatamos um problema, o de que, apesar de vivermos sob a égide de um Estado liberal e democrático, ainda temos uma sociedade que não possibilita o convívio entre os diferentes, fomentando apenas o convívio entre os iguais. A passagem de uma forma de convívio para outra passou a ser o nosso grande desafio.

Nesse sentido, defende-se a ideia de que a somente a fraternidade tem condições de quebrar com essa lógica de convivência somente entre aqueles que apresentam as mesmas características. No entanto, como tratado na segunda parte desta dissertação, a fraternidade, para os fins que se pretende neste estudo, deve ser entendida de acordo com a tradição judaico-cristã. Através da análise das parábolas de Caim e Abel e do Bom Samaritano, verificamos a importância do outro, o qual deve ser reconhecido, jamais ignorado.

O que se pretende, neste capítulo, é possibilitar, à luz de uma adequada compreensão da fraternidade, o convívio entre os diferentes, devidamente institucionalizado em nosso ordenamento jurídico.

Em busca de uma solução possível para o problema que constatamos, devemos resgatar o conceito de fraternidade, outrora esquecido, a fim de romper com essa limitação ainda existente, fruto da neutralidade das instituições públicas.

Por meio da teoria sobre o reconhecimento de Charles Taylor, vimos que há duas formas de liberalismo, as quais defendem, respectivamente, a igual dignidade para todos e o reconhecimento das individualidades de cada um. Contudo, e com apoio nos ensinamentos de Habermas, percebe-se que a teoria de Taylor não chega a alcançar todos os pontos que este tema demanda, uma vez que o “Liberalismo 2” não pode ser visto apenas como uma forma de atender as insuficiências do “Liberalismo 1”, sob pena de a questão se restringir a uma situação de paternalismo.

Considerando o estudo de Taylor e as mais diversas críticas a eles feitas, podemos concluir que ambas as políticas mencionadas pelo autor, de igual de dignidade e da diferença, devem ser vistas de forma integrada, no sentido de que as instituições públicas devem, sim, proporcionar formas de manter uma igualdade entre todos os seus cidadãos, mas não apenas isso. Devem, também, garantir, ao mesmo tempo, a sobrevivência das mais diversas culturas.

A fraternidade, dessa forma, como se tentou demonstrar, constitui uma das formas mais viáveis de permitir que esses fins sejam alcançados, sem que se perpetuem estas situações lamentáveis de exclusões das minorias que ainda se operam socialmente.

Nesta tarefa, é necessário entender juntamente o sentido de “humanidade”, a qual, como diagnostica Bauman, “também enfrenta a tarefa de encontrar *unidade na diversidade*.”²⁴⁹ O autor, citando entrevista com Jacques Derrida para o jornal *Libération*, em 24 de novembro de 1994, recorda a seguinte passagem, que se mostra bastante elucidativa:

Jacques Derrida pediu que se *repense*, em vez de *abandonar*, a idéia moderna de humanismo. O “direito humano”, como começamos a ver hoje, mas acima de tudo como podemos e como devemos vê-lo, não é produto da legislação, muito pelo contrário: é o que estabelece o limite “para a força, para leis declaradas, discursos políticos” e para todos os direitos “fundamentados” (sem importar que os fundamentou ou quem exigiu ou usurpou a prerrogativa de “fundamentá-los” autoritariamente). O “humano” da filosofia humanista tradicional, o que inclui o sujeito kantiano, ainda é, afirma Derrida, “demasiado fraternal”, subliminarmente viril, familiar, étnico, nacional, etc.²⁵⁰

Precisamos, portanto, repensar também a ideia de fraternidade. Esse repensar, nas palavras de Bauman: “é uma tarefa filosófica”²⁵¹, da qual não podemos abrir mão enquanto pessoas participantes e atuantes de uma sociedade que deve ter a pretensão de ser fraternal.

Seria interessante ficar com a imagem que nos deixa Martha Nussbaum: “Vemos um grupo de navegantes, viajando sem segurança. Eles consultam um ao outro e encontram sua posição por essa rocha, que lança (sob o fluido céu) suas sombras sobre o mar.”²⁵² Se ela entende que essa rocha metaforicamente pode muito bem representar a noção de bem no

²⁴⁹ BAUMAN, 2008, p. 124.

²⁵⁰ Ibid., p. 125.

²⁵¹ Ibid., p. 125.

²⁵² NUSSABAUM, Martha. **A fragilidade da bondade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.370.

sentido aristotélico, ela poderia, talvez, representar o que almejamos para a fraternidade com este trabalho.

CONCLUSÃO

SÓCRATES: Pois bem, o que é um ser humano?

ALCIBÍADES: Não sei o que dizer.

Platão, Alcibíades I, 129E

A presente dissertação teve por finalidade analisar o percurso da fraternidade, partindo-se da instância política até a experiência jurídica, mais especificamente no que se refere ao direito público. A fim de alcançar esta meta, fez-se necessário abordar alguns pontos importantes, tais como o multiculturalismo, e a forma como o liberalismo trata desta questão.

Na introdução desta dissertação, invocou-se importante decisão do Supremo Tribunal Federal, por meio da qual o Ministro Ayres Britto, ao posicionar-se sobre a demarcação das terras indígenas “Raposa Serra do Sol”, considerou que os artigos 231 e 232 da Constituição Federal possuem finalidade nitidamente fraternal. Esse voto mostra-se de vital relevância no contexto jurídico brasileiro por ser uma das primeiras decisões a tratar da fraternidade de forma expressa, utilizando-a como um princípio norteador em prol das minorias, no caso, das comunidades indígenas ali retratadas.

No primeiro capítulo desta dissertação, procurou-se argumentar sobre como o multiculturalismo se apresenta na Modernidade e qual o tratamento recebido pelo liberalismo. Ao propor estes questionamentos, constatamos um grave problema, qual seja, o de que, embora vivamos em uma sociedade liberal, ainda não dispomos de mecanismos que possibilitem uma efetiva convivência entre as mais diferentes culturas, o que é causa de exclusão social das minorias.

Após verificado este problema, possibilitar o convívio entre os diferentes passou a ser o grande desafio a ser enfrentado pelo presente estudo. Nesse sentido, passou-se a defender a ideia de que somente a fraternidade possui condições de solucionar essas questões, se entendido seu significado adequadamente.

Nesse mesmo capítulo ainda, no qual nos voltamos para o contexto político no qual a fraternidade se encontra inserida, analisamos causas do esquecimento da fraternidade na

Modernidade, assim como o surgimento de uma sociedade individualista, a qual acabou perdendo a própria noção de pessoa.

Devido a essa confusão, buscou-se analisar dois teóricos liberais representativos da Modernidade, Ronald Dworkin e John Rawls, os quais oferecem perspectivas distintas da fraternidade, as quais não podem ser desprezadas.

Conforme relatado, a fraternidade foi abordada por Dworkin através da ideia de integridade. Na sua concepção, a fraternidade surge no momento em que ele identifica que uma comunidade personificada, na qual todos os indivíduos agem juntos, deve impor a seus membros certas atitudes no que diz respeito às suas responsabilidades mútuas, a fim de que sejam consideradas obrigações fraternais. A fraternidade, desta forma, constitui uma maneira distinta de se denominar uma obrigação, a qual surge de uma associação fraternal. Nesta forma de associação, a preocupação com o outro integrante é alicerçada no princípio fundamental da igualdade de respeito, em uma comunidade de princípio.

De outra forma, Rawls, ao desenvolver sua teoria da justiça como equidade, planeja uma sociedade a qual deverá ser norteada por determinados princípios. Dos dois princípios retratados pelo autor, o de igual liberdade a todos e o da diferença, o segundo, consoante salientado, parece conduzir ao entendimento do princípio da fraternidade. De acordo com o princípio da diferença, toma como base a ideia de que a desigualdade somente se justifica se puder proporcionar vantagens aos menos favorecidos.

No entanto, como se tentou demonstrar, nenhum dos autores apontados deu conta de resgatar a noção de fraternidade perdida ao longo do tempo, uma vez que, em que pese o brilhantismo de suas teorias, acabaram confundido fraternidade com igualdade, limitando seu sentido.

Compreender o verdadeiro sentido de fraternidade, a fim de aplicá-la adequadamente, requer, antes de mais nada, uma recondução à sua tradição, mais especificamente à tradição judaico-cristã. Feito isso, passamos a ter condições de caracterizá-la de forma racional.

Nesta perspectiva, na segunda parte deste estudo, objetivamos analisar a instância ética da fraternidade, bem como a importância de alguns conceitos teológicos secularizados para uma adequada compreensão da fraternidade. Buscou-se, em síntese, resgatar o adequado sentido da fraternidade para os fins propostos neste estudo.

Partindo-se da análise da parábola do Bom Samaritano, tentamos demonstrar que a devida compreensão de fraternidade é capaz de resgatar o vínculo perdido, na medida em que referida parábola é altamente representativa da necessidade da noção do outro. A parábola de Caim e Abel, por sua vez, expressa a perda da ideia de irmandade. Ambas se complementam, na medida em que a noção de irmandade necessita ser resgatada por meio de um reconhecimento do outro.

Verificou-se, assim, que para que se possa resgatar a noção esquecida de fraternidade, é fundamental que se recorra à análise da parábola do Bom Samaritano, a qual nos remete à ideia do outro, o qual se apresenta a nós. Surge, assim, a seguinte indagação: Quem é o outro? Para que se possa responder a essa pergunta, devemos reconhecê-lo. Este reconhecimento, como se buscou demonstrar, deve ser realizado através da ótica da alteridade, a qual nos conduz à regra de ouro, de amar ao próximo como a si mesmo. O não-reconhecimento impede a compreensão da fraternidade, afastando a perspectiva do outro, o que, por sua vez, gera conflitos.

Ainda nesta parte do estudo, foram abordados alguns aspectos referentes à “ética da vizinhança” de Max Weber. Percebeu que esta ética, na medida em que se refere às relações existentes somente entre os membros de uma determinada comunidade, também não foi capaz de possibilitar um convívio entre aqueles que se mostram diferentes dos demais integrantes do grupo. No entanto, suas análises mostraram-se importantes para o presente estudo, pois contribuíram para “despertar” um conceito universalista de fraternidade.

A fim de buscar uma devida compreensão acerca do conceito de fraternidade, mostrou-se necessário, ainda, distingui-lo do conceito de solidariedade, o qual frequentemente aparece vinculado a ela, criando uma certa confusão entre os termos, o que, como se ressaltou, não pode ser ignorada.

No último capítulo desta dissertação, tomando como base a noção de fraternidade vinculada à sua tradição, compreendida sob a ótica da alteridade, partiu-se para a sua inserção no direito brasileiro, a fim de consagrá-la como um princípio de direito público, e solucionar o problema constatado logo no início da presente dissertação.

A fim de implementar a referida tarefa, foi necessário, inicialmente, enfrentar uma questão prévia, qual seja, a de que a fraternidade apenas aparece expressamente no preâmbulo da nossa Constituição Federal, o qual, consoante o direito pátrio, não apresenta força normativa. No que se refere a este ponto, verificamos que o direito italiano constitui-se em relevante modelo, na medida em que, assim como na nossa Constituição, não contém a fraternidade de forma positivada em seu corpo normativo.

Apesar da dificuldade apontada, podemos afirmar que a fraternidade, se interpretada no sentido desenvolvido neste estudo, por meio de uma ética da alteridade, que possibilita o reconhecimento do outro, é capaz de se tornar um conceito jurídico operacional. Além disso, Carl Schmitt parece dar bons argumentos para que o preâmbulo possa constituir-se em um ambiente adequado para o abrigo de normas fundamentais de uma sociedade, como ocorreu com a Constituição de Weimar de 1919.

Neste capítulo, como já mencionado na introdução desta dissertação, analisou-se recente julgado do Supremo Tribunal Federal, por meio do qual a fraternidade foi retratada expressamente. A sua relevância reside no fato de ser uma das únicas decisões em que a fraternidade foi utilizada como princípio regulador da situação posta em julgamento, no caso, a demarcação das terras indígenas “Raposa Serra do Sol”.

Considerando as abordagens apresentadas no presente trabalho, partimos para a análise da adequação da fraternidade como um verdadeiro princípio, levando-se em conta precisos critérios de investigação propostos por Humberto Ávila. Seguindo-se uma sequência de diretrizes estabelecidas, objetivamos demonstrar que a fraternidade perfaz os elementos necessários à qualificação como um princípio de direito público, orientando o estado democrático de direito.

Na busca de um retorno da fraternidade nos tempos atuais, deve-se buscar a melhor forma de interpretá-la, de acordo com o contexto que se pretenda inseri-la, no caso, o jurídico. No entanto, em que pese o fato de que essa reconstrução deva ser projetada para os tempos atuais, não se pode perder de vista seu sentido originário, o qual remonta ao cristianismo. E é justamente neste ponto que se mostra imprescindível a compreensão da parábola do samaritano, uma vez que ela expressa o adequado sentido da ética fraternal que se pretende usar.

Por fim, no último tópico, “Fraternidade como solução”, defendemos a ideia de que a fraternidade é o único meio possível de fazer com que se dê um passo a frente, no sentido de que, através do reconhecimento do outro, se possibilite um efetivo convívio entre todos, diferentes ou não, afastando a condição lamentavelmente ainda existente de excluídos, e que apenas fomenta o convívio entre os iguais.

A fraternidade, se compreendida de acordo com os fins propostos, tem meios de quebrar a lógica ainda existente de separação dos diferentes, sem que se ignore, ao mesmo tempo, as diferenças identitárias de cada indivíduo.

Nesta tarefa, a fraternidade deve estar inserida no direito, e deve ser “repensada” enquanto tal, pois só assim se poderá efetivamente “viver” a fraternidade, em toda sua extensão.

Sem a pretensão de esgotar o tema, esperamos que o presente estudo possa contribuir no sentido de possibilitar uma maior expansão da fraternidade no âmbito da experiência jurídica brasileira.

REFERÊNCIAS

AQUINI, Rocco. Fraternidade e direitos humanos. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

ÁVILA, Humberto. **Teoria dos princípios**: da definição à aplicação dos princípios jurídicos. São Paulo: Malheiros, 2003.

BAGGIO, Antonio Maria. A ideia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008a.

_____. A redescoberta da fraternidade na época do “terceiro 1789”. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008b.

BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do direito**: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

_____. Reconhecimento e fraternidade. **Revista da Faculdade de Direito UniRitter**, Porto Alegre, n. 7, p. 23-33, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**. São Paulo: UNESP, 2001.

BORGETTO, Michel. **La notion de fraternité en droit public français**: le passé, le présent et l’avenir de la solidarité. Paris: L.G.D.J, 1993.

BRASIL. [Constituição, 1988]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Plenário. Petição 3.388. Relator: Min. Carlos Ayres Britto. Julgamento em: 19 mar. 2009, Plenário. **DJE** de 25.09.2009.

BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da constituição**, Rio de Janeiro: Forense, 2006.

BUONUMMO, Vincenzo. Em busca da fraternidade no Direito da comunidade internacionais. In: CASO, Giovanni et al. **Direito e fraternidade: ensaios, prática forense**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

CAVELL, Stanley. Knowing and acknowledging. In: MUST we mean what we say? Estados Unidos da América: Cambridge University, 1976.

DWORKIN, Ronald. **O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte americana**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O império do direito**. Tradução Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FINNIS, John. **Natural Law and Natural Rights**. UK: Oxford University, 2000.

GIUFFRÈ, Felice. Il rilievo giuridico della fraternità nel rinnovamento dello Stato sociale. In: MARZANATI, Anna, Ângelo. **La fraternità come principio del diritto pubblico**. Roma: Città Nuova, 2007.

GLAZER, Nathan. Foreword to the american edition of 'The New Social Question'. In ROSANVALLON, Pierre. **The New Social Question**. Estados Unidos da América: Princeton University, 2000.

Gn 4, 3-;4. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

GORIA, Fausto. Fraternidade e Direito. In: CASO, Giovanni. (Org.) **Direito e fraternidade: ensaios, prática forense**: São Paulo: Cidade Nova: LTr, 2008.

GUTMANN, Amy. Introdução In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

Lc 10, 25-37. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

LLEWELYN, John. Levinas and language. In> BERNASCONI, Robert; CRITCHLEY, Simon. (Ed.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Reino Unido: Cambridge University, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 2.nd. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1984.

_____. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001.

_____. **Justiça de quem?: qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

MCCANN, Charles R. **Individualism and the Social Order: the Social Element in Liberal Thought**. UK: Routledge, 2004.

Mt, 12, 46-50. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.

NUSSABAUM, Martha. **A fragilidade da bondade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PEZZIMENTI, Rocco. Fraternidade: o porquê de um eclipse. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

RAWS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta, Lenita Maria Rimolin Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RESTA, Eligio. **Direito fraterno**. Tradução Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

ROCKEFELLER, Steven C. Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Examinando a Política de Reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ROPELATO, Daniela. Notas sobre participação e fraternidade In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

SAAVEDRA, Giovanni Agostini. **O direito da sociedade moderna e sua legitimação democrática**: uma leitura de Luhmann, Dworkin, Alexy e Habermas. 2003. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.

SANDEL, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**. Estados Unidos da América: Cambridge University, 1998.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 1999.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la constitución**. Madri: Alianza, 1992.

SMART, J. J., WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism**: for and against. United Kingdom: Cambridge University, 1973

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Livro 2.

TOSI, Giuseppe. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido/2**: exigências, recursos e definições da fraternidade na política. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

_____. La fraternità come categoria (cosmo) política. **Nuova Humanità**: Rivista Bimestrale di Cultura, n. 190-191, p. 525-547, 2010.

VILLEY, Michel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WALDRON, Jeremy. Who is my neighbor?: humanity and proximity. **The Monist**, v. 86, n. 3, p. 333-354, 2003.

WALZER, Michael. Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**; examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WEBER, Max. **Economía y sociedad**. México: Fondo de cultura económica, 1997.

_____. **Sociología de la religión**. 1999. Disponible en: <<http://www.elaleph.com>>.