

Resumo: Este trabalho investiga a proposta de recomposição da categoria do “sujeito” defendida por Alain Renault e Lukas Sosoe no livro *Philosophie du Droit*. Negando que o paradigma linguístico possa efetivamente renovar a filosofia transcendental kantiana, Renault e Sosoe vêem um ressurgimento da problemática do sujeito em teorias como a que foi formulada por John Rawls no seu livro *Uma Teoria da Justiça*.

Palavras-Chaves: *Sujeito. Utilitarismo. Filosofia da Linguagem.*

Assiste-se hoje em dia um forte retorno da problemática do sujeito na filosofia. Após esta categoria ter sofrido ataques vindos de diversos *fronts* filosóficos, vive-se uma crescente tematização sobre o real lugar que se deve atribuir ao sujeito. As críticas que foram dirigidas contra o sujeito provêm, por exemplo, de filósofos como Martin Heidegger, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas; da filosofia desconstrutivista francesa; e também da filosofia moral utilitarista que nega ao sujeito qualquer função realmente importante em sua arquitetura teórica. As críticas advindas desses inúmeros *fronts* são evidentemente distintas umas das outras, ou melhor, possuem especificidades, se se considera quem as fez. Todos aqueles que criticam o sujeito o fazem exigindo ou sua substituição ou sua superação de tal forma que ao fim não se poderia mais encontrar nesta categoria nada que lembrasse o papel importante e basilar que um dia ela ocupou como ideia filosófica relevante e central nas discussões teóricas. E, no entanto, vivencia-se seu retorno. De fato, sua volta dá-se simultaneamente em três tradições filosóficas diferentes, isto é: na tradição alemã, francesa e anglo-americana. Em cada uma dessas tradições a crítica ao sujeito foi realizada a partir de uma perspectiva específica: por exemplo, na tradição alemã ela foi feita a partir das mudanças produzidas no pensar filosófico resultantes da substituição do paradigma filosófico da consciência pelo paradigma filosófico linguístico. Na tradição anglo-americana, pelo menos no que diz respeito à filosofia prática e à temática do sujeito do direito, a crítica, ou melhor o esquecimento do sujeito (para utilizar uma expressão heideggeriana acerca do esquecimento do ser) foi imposto pela preponderância que desfrutou o utilitarismo como teoria moral

²⁸ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Federal do Ceará* (UFC). Mestre em Filosofia pela UFC e Mestre em Filosofia pelo Programa Interinstitucional *Erasmus Mundus Europhilosophie: Ruhr Universität Bochum* (Alemanha), *Univerzita Karlova v Praze* (República Tcheca), *Université du Luxembourg* (Luxemburgo). Professor dos Cursos de Direito e Administração da *Faculdade Luciano Feijão*. E-mail: clisteneschaves@hotmail.com

sustentadora da prática jurídica. Por seu turno, as teorias desconstrutivistas efetuaram a erosão da temática do sujeito na tradição filosófica francesa.

Para se compreender em que medida o retorno do sujeito é exigido e de que forma ele é realizado, deve-se explicar primeiramente quais são as críticas que lhe foram direcionadas e, assim, mostrar de que maneira foi efetuada na filosofia contemporânea a substituição desta categoria central da filosofia moderna. Algo notável, é preciso reconhecer, o retorno do sujeito ou sua recomposição se efetiva como um retorno a Kant: à filosofia ou às teses principais que Kant desenvolveu com sua teoria da subjetividade transcendental. Ora, se o retorno ao sujeito é identificado com a restauração, ou ao menos, com uma reavaliação da filosofia kantiana do sujeito, deve-se convir que a melhor estratégia teórica de apresentação desta temática (a recomposição do sujeito do direito) precisa ser realizada por meio também de uma apresentação das principais críticas endereçadas à filosofia da subjetividade mesma.

Este artigo, para realizar os objetivos expostos no parágrafo anterior, concentrará suas análises nas ideias formuladas por Apel e a tradição utilitarista (como críticos da filosofia da subjetividade) e John Rawls enquanto renovador de uma tradição kantiana de pensamento filosófico.

O CASO ALEMÃO

Existe algo que de imediato chama a atenção no caso alemão: a recomposição do sujeito é efetuada por meio de uma dialética hegeliana, ou seja, como uma superação que conserva os momentos de verdade dos estágios superados, e que chega a um nível mais alto de verdade na síntese das posições contrapostas.²⁹ A pergunta que se coloca é se, de fato, é válida a superação do paradigma do sujeito, afirmada por Apel³⁰ e Habermas³¹, isto é, se se pode realmente ver a virada linguística e a consequente

29 “é necessário reconhecer que foi Apel o primeiro a expor esta ‘semiótica transcendental’ pela qual os paradigmas clássicos da filosofia primeira se encontrariam ao mesmo tempo superados e conservados” (RENAULT ET SOSOE, 1991, p.423) As traduções das obras estrangeiras foram realizadas pelo autor.

30 “Talvez se possa chegar sem dificuldades – entre os conhecedores da literatura filosófica – ao consenso de que em nosso século [XX] a ocupação do filósofo com a própria consciência, algo característico para a Era Moderna, deu lugar, mais recentemente, à ocupação do filósofo com a linguagem. E isso parece significar que a filosofia da linguagem veio ocupar o lugar da epistemologia tradicional – a filosofia da linguagem não como tematização do objeto linguagem entre outros tantos objetos possíveis da cognição, mas sim como reflexão sobre as condições de possibilidade linguísticas da cognição.” (APEL, 2000, p.353-354) A não ser em caso de indicação expressa do contrário, os grifos sempre estarão no original.

31 Habermas entende essa superação do paradigma kantiano por meio de uma “situacionalização” da razão, que ele identifica como tendo seus inícios no historicismo alemão e no pragmatismo americano. “A ‘situacionalização da razão’ [Situierung der Vernunft] foi entendida tanto na tradição do pensamento historicista de Dilthey a Heidegger, assim como no pensamento pragmatista de Peirce a Dewey (e, de certa maneira, Wittgenstein) como uma destranscendentalização

substituição do paradigma da subjetividade pelo paradigma linguístico como uma real correção das teses desenvolvidas por Kant e Fichte dois séculos antes.³²

No caso alemão, Habermas e Apel são os dois principais críticos da filosofia da subjetividade e eles afirmam a mudança de paradigma como a via adequada que a filosofia deve utilizar se ela quiser sair das dificuldades e da crise que vive atualmente. Pode-se defender que para Habermas e Apel a própria crise do pensamento filosófico resulta diretamente do paradigma adotado na modernidade, isto é, a crise filosófica é uma crise de paradigma que indica o fim histórico de uma forma de pensar que marcou a filosofia desde Descartes até Husserl: é a crise da filosofia da consciência.³³ Contudo, os dois pensadores não estão de acordo sobre todas as teses que utilizam para criticar o sujeito. Em Apel, a problemática da “fundamentação última” ocupa um lugar fundamental que é, por seu turno, rejeitada por Habermas.³⁴ No entanto, a questão acerca de uma pragmática transcendental da linguagem, que é o núcleo da crítica desenvolvida por ambos filósofos, deve ser creditada como tendo sua origem no pensamento de Apel. Assim, por questões de espaço, este artigo se concentra na análise das considerações de Apel.³⁵

KARL-OTTO APEL: A NECESSIDADE DE TRANSFORMAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL CLÁSSICA

Apel centrou sua crítica principal à filosofia transcendental tradicional da subjetividade e à semiótica moderna da teoria científica realizada pela filosofia analítica da linguagem, alegando que ambas cometeram um erro fundamental que as impede de ser verdadeiras no que concerne aos seus

do sujeito do conhecimento. O sujeito finito deve encontrar-se ‘no mundo’, sem perder, contudo, sua espontaneidade ‘criadora de mundo’ [welterzeugende Spontaneität].” (HABERMAS, 2009, p.2009)

32 Renault e Sosoe, como se verá ao longo desse artigo, rejeitam fortemente esta possibilidade.

33 Sobre a crise da filosofia como crise do paradigma da consciência, cf. (OLIVEIRA, 1995).

34 Os momentos de aproximação e afastamento entre os pensamentos de Apel e Habermas ficam claros nos textos que se seguem: “tanto Habermas como Apel defendem a postura universalista da ética moderna, que na Teoria Discursiva está vinculada às pretensões de validade (de sentido, de verdade, de veracidade, de correção) implícitas à linguagem humana, o momento de incondicionalidade e idealidade da pressuposição contrafática e mais ainda da antecipação efetiva do possível consenso sobre a validade das pretensões entre todos os parceiros pensáveis da argumentação.” (OLIVEIRA, 2004, s/p) “A diferença fundamental [entre Habermas e Apel] está na rejeição por parte de Habermas de uma fundamentação última, válida a priori, das pretensões filosóficas de validade das sentenças pragmático-universais sobre os pressupostos necessários do discurso argumentativo. A postura de Habermas se radica precisamente em sua recusa de distinguir epistemológica e metodologicamente entre as possíveis sentenças das ciências sociais reconstrutivo-empíricas e as sentenças universais de validade a priori da filosofia o que tem como implicação imediata a aplicação do princípio do falibilismo às próprias sentenças da pragmática universal filosófica” (OLIVEIRA, 2004, s/p)

35 Para uma excelente introdução às ideias de Habermas sobre esse tema, cf. (HABERMAS, 2004).

princípios. Este erro, Apel denomina de “paralogismo abstrativo”. Tal fraqueza da filosofia moderna, Apel descobriu com a ajuda das análises desenvolvidas por Peirce sobre a pragmática da linguagem.

A descoberta da dimensão pragmática da função sógnica e, com ela, da cognição mediatizada por signos atribui-se à semiótica, à doutrina das categorias e à lógica relacional de Ch. S. Peirce. Em Peirce, ela encontra seu auge no discernimento de que a *cognição como função mediatizada corresponde a uma relação trivalente que não se pode atribuir a uma relação bivalente*, tal como é possível em todas as reações *observáveis*, no mundo objetual. O essencial da cognição não é a reação factual de um objeto intramundano a um outro objeto (categoria ‘secundidade’), mas sim a interpretação de algo *como* algo, que se tem que mediatizar por meio de signos (categoria ‘terceiridade’). Nenhum dos elementos básicos da relação trivalente pode faltar sem que isso destrua a possibilidade da função cognitiva [da linguagem]. Isso afirma, entre outras coisas, que não se pode atribuir a cognição nem a meros dados sensoriais (positivismo clássico), nem a uma relação bivalente entre sujeito e objeto (que em todo caso clareia a vivência opositiva do embate entre um eu e um não-eu), e nem a uma relação bivalente entre teorias e fatos, no sentido da semântica (positivismo lógico), muito embora nada disso possa faltar, segundo Peirce. A cognição, no entanto, não pode ser entendida tampouco como uma mediatização nua e crua por meio de conceitos, no sentido da *síntese transcendental da apercepção de Kant*.” (APEL, 2000, p.213-214)

A dimensão pragmática da linguagem seria estruturada por uma relação irreduzível entre três elementos: (I) o signo, (II) o sujeito do conhecimento e (III) o real. Toda comunicação entre indivíduos é efetuada por meio desses três elementos. Mesmo uma sentença isolada, contém em si mesma esses elementos como seus constituintes fundamentais. É desta maneira, por exemplo, que se pode explicar um diálogo: sempre existe um emissor que, utilizando signos, dirige-se a um receptor, falando sobre alguma coisa no mundo. O mundo, aqui, pode ser: o mundo subjetivo de experiências pessoais, o mundo social das instituições coletivas e o mundo físico, no qual experimenta-se experiências objetivas. Qualquer tentativa de redução desta tríade resultaria em “paralogismos reducionistas”. Esta estrutura triádica tem um valor transcendental porque todas as formas de comunicação são por ela constituídas e não podem ser diferentes dela. Todo nosso conhecimento é por ela condicionado na medida em que aquele só pode ser efetuado por meio de signos. A pragmática transcendental da linguagem coloca os argumentantes (todos os indivíduos/sujeitos que no interior de uma comunidade de comunicação exprimem-se por meio de asserções linguísticas) numa posição segundo a qual quando eles afirmam alguma coisa eles levantam pretensões de validade que podem ser confirmadas ou negadas por outros participantes da comunidade linguística. Isso marca o momento de universalidade presente na estrutura da linguagem.³⁶

36 “nosso simples uso de uma linguagem dotada de sentido, da mesma forma que as situações nas quais nós fazemos uso desta linguagem, nos coloca em posturas nas quais nos superamos enquanto sujeitos empíricos para endossarmos

Para poder dizer qualquer coisa, o sujeito do conhecimento deve pressupor a existência daquilo que permite que ele afirme o que ele afirma. Mas, ao mesmo tempo, o que ele afirma é o conteúdo de seu conhecimento, o que quer dizer que seu conhecimento em si mesmo é constituído pela linguagem, ou seja, pela estrutura transcendental que lhe permite dizer qualquer coisa verdadeira sobre o mundo. Ora, isto obriga a admitir que a estrutura linguística transcendental é condição inescapável do próprio conhecimento. Dessa forma, não se pode mais conceber a consciência como o sujeito transcendental do conhecimento, porque ela já pressupõe a estrutura transcendental da linguagem. A consciência não pode mais ser entendida como a origem última do saber, como defendeu a filosofia moderna de tipo kantiana.³⁷

Segundo Apel, o esquecimento da dimensão linguística do conhecimento, do a priori do jogo de linguagem, caracteriza exatamente o paralogismo da filosofia da subjetividade, da filosofia da consciência. O exemplo mais marcante deste paralogismo é apresentado pelo *cogito* de Descartes. Este foi concebido como podendo negar todos os dados exteriores restando somente sua consciência no momento em que percebe ser a origem inescapável de todas as dúvidas possíveis. Mas esta redução não é possível, posto que pressuporia a eliminação da dimensão linguística, a eliminação do a priori do jogo de linguagem. Como foi destacado acima, a consciência é um elemento da estrutura transcendental da pragmática da linguagem, mas não é isoladamente sua fonte última. Segundo Apel, Kant também esqueceu a dimensão intersubjetiva caracterizada pela estrutura triádica do a priori do jogo de linguagem e isto lhe impôs não apenas o seu idealismo subjetivo, mas também a custosa admissão de uma coisa-em-si como origem das afecções, base última do conhecimento de fenômenos.³⁸

papéis universalizáveis, tanto na teoria quanto na prática, assim como na ordem estética ou nos registros afetivos. Mesmo as expressões mais subjetivas de nossos sentimentos podem ser expressas – até certo ponto – em formas proposicionais e sair assim da esfera altamente privada deste que os exprime para se objetivar. Esta objetivação se produz sob a forma da pretensão de validade que levantamos cada vez que nós fazemos uso da linguagem.” (RENAULT ET SOSOE, 1991, p.427-428)

37 “Se (...) em todas as formas de ação racionalmente justificáveis por meio de um tipo particular de argumentação, não é apenas a posição do sujeito que conhece [sujet connaissant] que é adotada, mas antes do sujeito transcendental, faz-se necessário convir que atingimos aqui uma reconstrução do sujeito transcendental que renova fortemente o seu conteúdo: longe de se mover unicamente no seio da consciência, este sujeito se coloca desde sempre num mundo intersubjetivamente estruturado que a linguagem pré-informa e pré-interpreta.” (RENAULT, SOSOE, 1991, p. 428)

38 “Segundo Peirce, a negação da existência desse elo da relação sógnica trivalente no sentido do idealismo gnosiológico ou a negação de sua cognoscibilidade precípua no sentido da hipótese kantiana da coisa-em-si destroem um pressuposto essencial da função cognitiva entendida semioticamente: os conceitos erro, aparência, ilusão, mera convenção e outros semelhantes já pressupõem, para serem sensatos, a existência de um real cognoscível. A distinção de Kant entre esse real cognoscível como mero fenômeno e a coisa-em-si que por princípio não é cognoscível, mas apenas pensável, ignora que a cognição, semioticamente entendida, tenha alcance tão amplo quanto a elaboração de hipóteses sensatas com anseio de verdade. Em tal medida, também a suposição da coisa-em-si incognoscível pretende ser cognição; para Peirce, ela é claramente uma hipótese absurda, já que define como incognoscível o que há para conhecer. Para Peirce, só pode

Para Apel, um reducionismo abstrativo semelhante foi cometido pela filosofia analítica da linguagem na medida em que esta não leva em conta a relação comunicativa presente no conhecimento do mundo, mas antes reduz o conhecimento dos objetos (neste caso, somente dos objetos do mundo físico, afirmando que não se pode ter conhecimento além deste último, negando desta forma toda possibilidade de construção de um real conhecimento dos domínios social, ético e subjetivo) à relação semântica que existe entre signo e mundo. O conhecimento se reduziria à relação que existe entre um signo linguístico e seu referente. A obra principal que expôs esta segunda forma de reducionismo abstrativo é o *Tractatus logico-philosophicus*, escrito por Wittgenstein na primeira fase de seu pensamento filosófico.³⁹

A única solução vislumbrada por Apel como correta ao paralogismo reducionista nas duas formas seria o estudo rigoroso da dimensão intersubjetiva da linguagem, porque esta só pode ser corretamente representada pela relação dos três elementos fundamentais da pragmática transcendental da linguagem. A renovação da filosofia transcendental seria realizada, portanto, através da tematização das condições de possibilidade da argumentação.

O que se perguntam Renault e Sosoe é se esta tematização da dimensão intersubjetivo-pragmática da linguagem traria verdadeiras contribuições (e assim uma renovação de fato) para a filosofia transcendental tradicional formulada por Kant e Fichte. Isto seria correto, segundo Renault e Sosoe, se nas teorizações de Kant e Fichte a dimensão da intersubjetividade não tivesse tido um lugar para si. Esta problematização mostra-se realmente importante ainda se se quer descobrir em que medida a mudança de paradigma, a adoção do paradigma linguístico pela filosofia, traz contribuições efetivamente importantes no que diz respeito à questão do estabelecimento de um espaço central à ideia do *sujeito do direito* na filosofia do direito.

Segundo Renault e Sosoe, para se estar de acordo com as críticas que Apel direcionou ao conceito de sujeito em Kant, é necessário concebê-lo como um ser solipsista. Somente dessa forma poder-se-ia atribuir sentido à crítica que Apel fez contra a ideia de um sujeito que negligencia a dimensão da intersubjetividade. E, contudo, Kant sempre afirmou que o ser humano é a entidade que *par excellence* tem necessidade de ser educado. Ora, “ser educado” pressupõe uma relação com um outro ser que é em si mesmo diferente do ser que é educado. A educação pressupõe a intersubjetividade. Somente pela educação o ser humano *torna-se* um ser humano autêntico. Estas considerações obrigam ao reconhecimento de que em Kant existe um lugar fundamental reservado à intersubjetividade. Mesmo se Kant não fala frequentemente dela, ela não foi esquecida por ele.

ser sensata a distinção entre o que é cognoscível ao longo do tempo e o que já se conheceu de fato. Essa distinção corresponde ao falibilismo e ao convencionalismo crítico que restringe a validação de todas as cognições humanas como temporárias.” (APEL, 2000, p.215-216)

39 Cf. (WITTGENSTEIN, 1994)

Em Fichte, o tratamento da intersubjetividade, afirmam Renault e Sosoe, vai mais longe ainda. Nele, o ser humano torna-se efetivamente humano somente entre outros seres humanos. Em sua tentativa de sistematização da filosofia kantiana Fichte defende que sem a intersubjetividade não seria possível a representação de objetos.

é a ‘dedução da intersubjetividade’ que permite resolver o problema mesmo da representação (isto é, o problema de saber como é possível haver objetos para nós): nesse sentido, só existe consciência (consciência de si e consciência de objeto) porque existe relação com outras consciências (RENAULT E SOSOE, 1991, p.433)

Em Fichte, a intersubjetividade joga um papel fundamental na construção mesma da consciência. Então, é possível questionar-se em que medida uma mudança de paradigma contribuiria efetivamente para a transformação da filosofia transcendental clássica e, assim, duvidar também da possibilidade de que essa mudança venha a contribuir eficazmente para a revalorização do sujeito do direito.

A conclusão a que chegam Renault e Sosoe não poderia ser mais clara:

A imputação à filosofia transcendental clássica de uma incurável tendência ao solipsismo é então pura lenda, cuja proibidade filológica impõe hoje se fazer justiça: *em Kant e, mais ainda, em Fichte, a filosofia do sujeito é em essência uma filosofia da intersubjetividade*. Por fim, tal conclusão não é de forma alguma surpreendente se se presta a devida atenção (. . .) àquilo que distingue, nos Modernos, a subjetividade propriamente dita e a individualidade empírica, e perceber que toda a riqueza e originalidade do nosso humanismo reside precisamente na sutileza desta distinção. (RENAULT E SOSOE, 1991, p.434)

Seria possível contudo conceber a ênfase na comunidade de argumentação como efetivando uma transformação na base da filosofia do direito no que diz respeito à temática do contratualismo se se chega a compreender uma inversão do primado do indivíduo na criação do contrato pela comunidade de comunicação. Posto que a consciência é dependente e derivada da intersubjetividade e que para haver comunicação real pressupõe-se uma relação igual entre os argumentantes – o que faz surgir a dimensão mesma do direito, da obediência a regras que garantam esta igualdade – a comunidade e a instituição do direito seriam elas mesmas a origem real da consciência. O contrato então não poderia mais ser concebido como produto dos indivíduos, mas antes da comunidade dos argumentantes em si mesma: aquele seria intrínseco a esta.

Entretanto, mais uma vez, para Renault e Sosoe, esta contribuição já teria sido antecipada pela filosofia transcendental clássica, porque em Fichte “. . . refletir filosoficamente o direito, não é mais produzir sua gênese a partir da consciência, mas antes fazer do direito, como condição de possibilidade da intersubjetividade, a condição de possibilidade da própria consciência.” (RENAULT E SOSOE, 1991, p.436) Somente por meio da instituição da lei, que limita as ações dos indivíduos impedindo-os de invadir a esfera de ação dos outros indivíduos, instituindo então o reconhecimento

mútuo entre eles, é possível a garantia da existência da comunidade e, com isso, a existência de relações entre os indivíduos e a consciência que estes possuem de si mesmos e dos outros. O direito funda a comunidade e a própria consciência do indivíduo.

os sujeitos não saberiam se colocar enquanto sujeitos se já não existisse entre eles uma lei comum que os obriga uns em relação aos outros e que tem por conteúdo o reconhecimento conjunto deste limite: é esta lei – dito de outra forma: o direito como delimitação ou divisão de diferentes esferas de atividade – que funda a comunidade, e assim também a interação ou intersubjetividade, e, por fim, a subjetividade. (RENAULT E SOSOE, 1991, p.436)

Contrariamente à filosofia jusnaturalista que apresenta os indivíduos precedendo a criação do contrato e da vontade geral, em Fichte e em Kant, o contrato é somente a representação de uma lei justa. O contrato deixa de ser a origem da comunidade e torna-se uma figura teórica utilizada para exprimir a necessidade de a vontade geral ser soberana. A consequência desta perspectiva é claramente explicitada por nossos autores:

Que em virtude desta mudança de status, o tema (esquema) contratualista não seja mais um signo inegável deste individualismo jurídico pressupostamente induzido pelo paradigma do sujeito, convir-se-á (...) é pelo menos uma hipótese de trabalho não absurda (RENAULT E SOSOE, 1991, p.438)

A partir do que foi dito até aqui se pode duvidar se a ênfase na dimensão intersubjetiva traz alguma contribuição importante ao paradigma da subjetividade, posto que o momento de intersubjetividade sempre desempenhou um papel central na filosofia transcendental tradicional. Deve-se, nesse sentido, segundo nossos autores, evitar procurar uma revalorização da temática do sujeito pelos meios que colocam em risco a própria ideia de sujeito.

O CASO ANGLO-AMERICANO DE RECOMPOSIÇÃO DO SUJEITO DO DIREITO

O pano de fundo a partir do qual se vê uma recomposição do sujeito do direito na filosofia anglo-americana é completamente diferente do da filosofia francesa ou da filosofia alemã. Nesta, a necessidade de reposicionar o sujeito do direito no centro da filosofia prática foi provocada pela crise que a crítica à metafísica a partir do paradigma linguístico causou na temática do sujeito. A crítica à metafísica foi realizada de tal forma que não se pode distinguir de uma crítica forte à ideia de sujeito. No caso anglo-americano, contudo, a recomposição do sujeito do direito é uma resposta à influência que desfrutou o positivismo jurídico e o utilitarismo na prática jurídica norte-americana.⁴⁰ A obra que marcou tal mudança gigantesca, de uma ausência quase que completa da tematização do sujeito

⁴⁰ Na filosofia francesa a recomposição do sujeito se realiza como uma resposta às filosofias desconstrucionistas. Cf. (RENAULT E SOSOE, 1991)

do direito ao posicionamento desta ideia no centro da discussão e prática jurídico-política americana foi *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, que foi publicada em 1971. O sucesso desta obra foi imenso e isso indica que ela veio preencher um vazio que existia na filosofia jurídica americana. Antes dela, os juristas americanos dispunham somente de teorias históricas do direito e de teorias universalistas. Isto é, tinha-se que fazer uma escolha entre o relativismo da filosofia histórica ou o universalismo dos filósofos objetivos do direito. Estas duas espécies de filosofia se mostravam incapazes de fornecer uma base filosófica adequada às decisões jurídicas que os juristas tinham sempre que tomar. Uma teoria da justiça que viesse a ocupar o espaço vazio entre estas duas espécies de filosofia cumpriria um papel importante na filosofia prática americana. Esta tarefa foi realizada pela teoria que Rawls desenvolveu.⁴¹

A teoria da justiça proposta por Rawls apresenta-se como uma crítica sem concessões ao utilitarismo. A recomposição do sujeito realizada por Rawls está diretamente ligada a sua crítica às teses filosóficas sobre o indivíduo (sujeito) que o utilitarismo defende. Para se compreender melhor a teoria rawlsiana e a maneira como ele recoloca a ideia de sujeito no centro da filosofia prática é necessário, antes, que se apresente as principais teses utilitaristas sobre o sujeito.

O UTILITARISMO E SUA DEFICIENTE CONCEPÇÃO DE SUJEITO

O utilitarismo apresenta-se como uma doutrina moral e política que preconiza que todas as ações individuais e coletivas tenham por finalidade a conquista da maior felicidade para o maior número possível de pessoas que estão sob o campo de influência das ações individuais ou coletivas executadas.

O utilitarismo é um tipo de teoria teleológica (de *telos* que, em grego, significa ‘fim’) ou consequencialista porque sustenta que a qualidade moral de um ato/regra de ação é função das consequências produzidas pelo ato/regra em questão. O utilitarismo de atos estatui que uma ação é correta se sua realização dá origem a estados de coisa pelo menos tão bons quanto aqueles que teriam resultado de cursos alternativos de ação. O utilitarismo de regras ensina que são corretas as ações que se conformam a regras de cuja observância geral

⁴¹ “Ela [a teoria de Rawls] combina, de fato, as duas perspectivas, universalista e histórica, de uma maneira que parecia perfeitamente ajustada às necessidades dos juristas americanos. Contra a aparente excessiva abstração dos teóricos clássicos do direito natural, ela recorre a uma racionalização de nossas maiores intuições concernentes à justiça: dessa forma, percebemos intuitivamente, por exemplo, que os ‘princípios de justiça’ retidos por Rawls, em virtude dos quais se encontra interdito a um grupo social particular de obter qualquer privilégio vis-à-vis aos outros, têm um caráter equitativo. Ao mesmo tempo, o recurso rawlsiano ao ‘véu de ignorância’, no estabelecimento destes princípios, implicavam que fossem postas metodicamente entre parênteses todas as concepções particulares, já adquiridas, da justiça, e que se tentasse fundar (ou refundar) argumentativamente o conteúdo do justo: empreendimento que, por seu caráter racional, participava de um projeto néo-jusnaturalista moderado (moderado pela preocupação de se evitar a abstração da escola do direito natural) e só podia parecer evitar as insuficiências às quais se expunha as teorias simplesmente históricas da justiça.” (RENAULT E SOSOE, 1991, p.444)

resulta de um estado de coisas pelo menos tão bom quanto o resultante da adoção de regras alternativas. (CARVALHO, 2001, p.104)

A felicidade é entendida, de maneira geral, como pazer ou diminuição do sofrimento. A racionalidade de uma ação como a possibilidade que ela tem de produzir prazer (de aumentá-lo) ou de diminuir o sofrimento. Em verdade, com esta definição de racionalidade poderia-se defender que o utilitarismo precisa afirmar uma espécie de gradação de racionalidade: uma ação seria mais racional que uma outra ação se a primeira criasse um prazer maior que o prazer resultante da execução da segunda ação. Este cálculo, de forma invertida, também seria válido para o sofrimento. Uma ação seria tanto mais racional quanto menos sofrimento ela produzisse.

O utilitarismo, em geral, está submetido a pelo menos três tipos de críticas: 1) a primeira crítica direciona-se contra a concepção reducionista do ser humano dele resultante. O utilitarismo conceberia o ser humano somente do ponto de vista do prazer ou do sofrimento. Todas as ações humanas são consideradas apenas na medida em que elas aumentam ou diminuem o prazer ou o sofrimento, respectivamente. O ser humano e suas ações são consideradas apenas a partir de sua utilidade para a realização do objetivo maior que deve ser sempre perseguido: produzir o prazer, diminuir o sofrimento. Do ponto de vista coletivo, a utilidade é entendida como aumento geral bruto do prazer na sociedade. Ora, a partir daqui pode-se perceber que o utilitarismo é incapaz de conceber o sujeito em sua dimensão ética ou política. Ele reduz o ser humano a uma máquina útil para produzir prazer ou evitar o sofrimento. Não se saberia construir com esta ideia de “sujeito” uma ética verdadeiramente capaz de fornecer indicações adequadas para satisfazer as necessidades mais amplas do ser humano;⁴² 2) O utilitarismo transpõe imediatamente o critério de racionalidade das ações individuais (a busca do prazer) às ações coletivas para avaliar-lhes a racionalidade. As instituições coletivas deveriam então ser organizadas de tal maneira que elas funcionassem como meios úteis ao aumento do prazer da sociedade em geral; 3) O utilitarismo avalia uma ação apenas do ponto de vista do resultado por ela produzido. Ele não observa o que existe entre o início da ação e a conquista do objetivo. Somente o objetivo importa na avaliação da ação. O utilitarismo não leva em consideração as intenções dos agentes. Ele não possui critério para distinguir uma ação que tem por móvel a autonomia da ação de uma que tem por móvel o interesse.

A transposição do critério de avaliação das ações individuais para a avaliação também das instituições coletivas (das ações que são promovidas por estas últimas) tem uma consequência

⁴² “Para além destas atividades e desta experiência de prazer, o utilitarismo não dispõe de mais nenhuma categoria que permita pensar mais amplamente o ser humano, dando conta por exemplo do sujeito ético e político” (RENAULT E SOSOE, 1991, p.446) “a partir daqui, dificilmente se percebe como a ideia de um direito da pessoa ou do sujeito poderia ter validade no quadro de um tal dispositivo teórico, no qual o ser humano é reduzido a uma soma de prazer e de sofrimento, de preferências e aversões.” (RENAULT E SOSOE, 1991, p.447)

desconcertante. Se o aumento do prazer ou diminuição do sofrimento deve ser o critério e único critério para as ações, então as instituições sociais deveriam ser organizadas de forma que o aumento do prazer bruto na sociedade em geral viesse a ser o único objetivo visado.

como o princípio de utilidade exige que seja maximizado o saldo global de satisfação obtido pelo indivíduo, a sociedade, concebida sobre este modelo de indivíduo, tenderá igualmente a organizar as instituições de tal maneira que elas aumentem a taxa bruta de satisfação social: toda a justiça política ou social será então determinada em função deste objetivo (. . .) A prioridade do bem-estar social (o “bem”) sobre o justo se encontra assim claramente reconhecido: a justiça, na perspectiva do utilitarismo, é de fato apenas um dos meios de se chegar ao bem-estar social. (RENAULT E SOSOE, 1991, p.450)

Mas isto leva à conclusão de que o prazer do indivíduo não tem muita importância. Somente a quantidade geral do prazer é efetivamente relevante.⁴³ Se para se aumentar a quantidade geral de prazer numa sociedade fosse necessário a diminuição do prazer ou o aumento do sofrimento de um grupo particular no interior desta sociedade, o utilitarismo teria necessidade de afirmar – a partir de seu critério de avaliação das ações – que isto seria perfeitamente justificável, porque o resultado final seria sempre um aumento bruto do prazer na sociedade. O utilitarismo então não tem nenhum dispositivo teórico para impedir a violação dos direitos individuais, dos direitos humanos, se esta violação levasse a uma maior felicidade da maioria da sociedade. Por ter definido a racionalidade por meio da utilidade e esta como bem supremo, o utilitarismo é incapaz de oferecer uma concepção de justiça verdadeiramente aceitável. Se o justo é o útil, não haverá qualquer obstáculo teórico para evitar as ações mais imorais, uma vez que estas aumentem a felicidade da sociedade.⁴⁴

⁴³ “O utilitarismo acha-se exposto a diversas ordens de objeção, via de regra derivadas de sua natureza consequencialista e maximacionista. Assim, seus críticos têm procurado mostrar que a ética utilitarista têm implicações bizarras, dado que ela não teria como assegurar suficientemente os direitos individuais quando estes se contrapõem aos interesses do maior número.” (CARVALHO, 2001, p.111) “A posição utilitarista é vista como suspeita de não prover suficiente sustentação para os direitos individuais. Alega-se que em uma teoria que tem como princípio a promoção da maior felicidade do maior número os direitos individuais resultam fragilizados, podendo ser violados por considerações de utilidade social.” (CARVALHO, 2003, p.208)

⁴⁴ “A consequência resultante desta estrutura teleológica inerente ao utilitarismo parece então, ao mesmo tempo que evidente, sigularmetne inquietante para a ideia mesma do direito: nesta perspectiva, nada parece interditar a sustentação de que mesmo atos imorais, violações arbitrarias das liberdades individuais e atentados cometidos contra a integridade das pessoas se integrariam [sic] na efetivação do bem (. . .) a única perspectiva que conta é, de fato, a organização e o desenvolvimento das instituições sociais em vista da obtenção da maior soma de satisfação. E mesmo a organização de uma sociedade escravista, se ela busca a maior felicidade ao maior número, isto é, se ela maximiza o total de satisfação na sociedade globalmente visada, não apenas seria justo, mas seria moralmente exigida.” (RENAULT E SOSOE, 1991, p.451)

É exatamente contra estas consequências terríveis que Rawls desenvolveu sua teoria da justiça, visando uma concepção mais substancial de justiça de forma a impedir todas as formas de violações dos direitos da pessoa e do sujeito.

RAWLS E SUA TEORIA DA JUSTIÇA

Rawls compreende a justiça como a equidade entre membros de uma sociedade de ter acesso às chances e bens coletivos nela produzidos. Para realizar esta tarefa de criar as condições necessárias para instituir esta concepção de justiça, Rawls afirma que é necessário estabelecer, por meio de um debate entre os membros da sociedade, quais deveriam ser os princípios de justiça guias da fundação e do funcionamento das instituições sociais de base desta sociedade.⁴⁵ A escolha dos princípios de justiça adquire assim uma importância decisiva na criação de uma sociedade justa. Como é que se pode estabelecer tais princípios? Segundo Rawls, a escolha dos princípios deve ser efetuada como uma escolha racional, numa situação de deliberação entre os membros da sociedade. Nela, os indivíduos seriam colocados de tal maneira que o resultado atingido só poderia exprimir a concepção de justiça como equidade.⁴⁶ Para se chegar a ela é preciso que a situação de deliberação seja marcada pela igualdade entre os membros que estariam discutindo e procurando investigar os princípios fundamentais. Desta forma, Rawls formula seu famoso “véu da ignorância”. Nesta situação, os membros da sociedade, procurando determinar os princípios de justiça ignorariam completamente sua posição na sociedade. Isto quer dizer que eles não saberiam quais seriam suas determinações mais particulares. Um indivíduo não saberia, por exemplo, se ele seria um cristão ou um muçulmano. Trabalhador ou banqueiro. Artista ou cientista. Os indivíduos deveriam ter somente a capacidade de fazer uma escolha racional:

considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor. Ela classifica essas opções de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos; segue o plano que satisfará uma quantidade maior de seus desejos, e que tem as maiores probabilidades de ser implementado com sucesso. (RAWLS, 1997, p.154)

45 “A teoria da justiça como fairness (equidade, lisura, jogo limpo) proposta por John Rawls visa reordenar as instituições principais responsáveis pela alocação dos bens em sociedades democráticas, ou, em outras palavras, sociedades bem ordenadas.” (FELIPE, 2001, p. 133-134) “Propor e empregar um modelo justo para distribuir os bens vem a ser a tarefa política por excelência, inquestionável e interminável em uma sociedade democrática.” (FELIPE, 2001, p. 134-135)

46 “Rawls busca uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática considerada como um sistema de cooperação equitativo entre cidadãos livres e iguais que, enquanto politicamente autônomos, aceitam voluntariamente os princípios de justiça, publicamente reconhecidos, que especificam os termos equitativos da cooperação.” (MAGALHÃES, 2003, p. 257)

Dispor adequadamente os meios para se conquistar fins estipulados é o conteúdo mesmo de uma escolha racional. O que se deve observar nisso tudo é a instauração e garantia da igualdade inicial entre os indivíduos que procuram os princípios de justiça.⁴⁷

Em uma tal situação, segundo Rawls, os dois princípios de justiça que seriam escolhidos são:

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 vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64)

O primeiro princípio é conhecido como princípio de igualdade e o segundo como princípio de diferença. O primeiro, contudo, tem uma preponderância total sobre o segundo de tal maneira que somente a obediência ao primeiro poderia dar à ação regida por ele o caráter da autonomia. Somente ele poderia ser concebido como um imperativo categórico.⁴⁸ Os dois princípios possuem um conteúdo prático evidente. O primeiro institucionaliza a democracia formal, porque exige a igualdade entre os sujeitos. O segundo institucionaliza a social-democracia, na medida em que ele limita a desigualdade que pode ser compatível com a concepção de justiça apresentada. (RENAULT E SOSOE, 1991, p. 460)

A construção de uma sociedade regida por tais princípios chegaria com o tempo a uma verdadeira comunidade. Os indivíduos se reconheceriam mutuamente como tendo um mesmo objetivo a realizar: o aperfeiçoamento das instituições sociais que eles mesmos criaram a partir dos princípios de justiça que eles racionalmente escolheram. Essa comunidade seria ela mesma concebida como um bem e talvez como o bem mais alto. Posto isso, deve-se atentar para o fato de que esta reafirmação da comunidade não significa um retorno à teoria aristotélica do bem, posto que aqui são os sujeitos que de forma independente da comunidade escolhem seus projetos de vida. Estes não são ditados pela comunidade. Os sujeitos permanecem sempre o horizonte último de determinação daquilo que poderia se constituir como um bem e então algo a ser perseguido.⁴⁹

47 “O recurso ao véu da ignorância serve evidentemente para colocar em operação a igualdade estipulada para existir entre os participantes em uma situação na qual se decide originalmente os princípios segundo os quais as vantagens e as obrigações serão repartidas. A escolha dos princípios favorecendo de maneira parcial este ou aquele grupo de indivíduos parece encontrar-se aqui suficientemente evitada, ao mesmo tempo que as determinações excessivamente particularistas da justiça.” (RENAULT E SOSOE, 1991, p. 458)

48 Cf. (RENAULT E SOSOE, 1991, p. 460)

49 “Longe de provir de uma concepção aristotélica do homem como devendo sua humanidade apenas à sua participação na vida pública, à vida política e ao qual a sociedade teria atribuído fins, deveres ou direitos ligados à sua posição, o sujeito rawlsiano determina livremente os projetos de vida que ele pretende realizar num sistema de cooperação social para o qual ele terá escolhido – assim como os outros – as regras. Os princípios da justiça, a disposição a agir segundo estes princípios

A concepção de sujeito, segundo Renault e Sosoe, que se depreende da obra de Rawls é evidentemente leve e não pode ser acusada de ser metafísica. A ideia de monologismo, ou solipsismo que poderia lhe ser imputada, resulta em verdade de uma confusão entre a real concepção de sujeito que é defendida pela filosofia da subjetividade tradicional e a tradição de interpretação que foi desenvolvida ao longo da história da filosofia sobre esta ideia magna e central da filosofia transcendental kantiana e fichtiana. Deve-se lembrar que, para estes dois últimos, o momento de intersubjetividade já está presente na tematização e na ideia mesma de sujeito.

Na medida em que garante, no interior de sua teoria, o momento necessário de liberdade dos Modernos – o sujeito rawlsiano é um sujeito autônomo vis-a-vis à comunidade – e, evitando uma concepção do sujeito metafisicamente carregada, a teoria de Rawls realizou as duas exigências fundamentais para a criação de uma filosofia prática contemporânea, na qual o sujeito do direito encontra de novo o lugar mais importante.

LA RECOMPOSITION DU SUJET (DU DROIT)

Résumé: Ce travail recherche la recomposition de la catégorie du “Sujet” formulé par Alain Renault e Lukas Sosoe dans leur livre *Philosophie du Droit. En niant la possibilité de renouvellement de la philosophie transcendantale kantienne par le paradigme linguistique, Renault et Sosoe voient un resurgissement de la problématique du sujet dans des théories comme celle-là formulée par John Rawls, dans son livre Théorie de la Justice.*

Mots-Clés: *Sujet. Utilitarisme. Philosophie du Langage.*

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação.* São Paulo: Loyola, 2000.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Por uma Ética Ilustrada, e Progressista: uma Defesa do Utilitarismo. IN: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

e o engajamento no sentido de defender uma sociedade fundada sobre eles, formam a sua natureza. E é esta natureza que o sujeito partilha com os outros, que certamente têm projetos de vida, que perseguem, portanto, necessariamente outros fins, mas que dispõem da mesma concepção de justiça.” (RENAULT E SOSOE, 1991, p. 467)

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Utilitarismo: Ética e Política. IN: OLIVEIRAS, Manfredo Araújo de. (org.) et alli. *Filosofia política contemporânea.* Petrópolis: Vozes, 2003.

FELIPE, Sônia T. Rawls: uma Teoria Ético-Política da Justiça. IN: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HABERMAS, J. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. IN: *Rationalitäts und Sprachtheorie.* (Philosophische Texte, Band 2) Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2009.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação.* (Ensaio Filosófico) São Paulo: Loyola, 2004.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Ideia de Liberalismo Político em J. Rawls – Uma Concepção Política de Justiça. IN: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (org.) et alli. *Filosofia política contemporânea.* Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade.* São Paulo: Loyola, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Moral, Direito e Democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. IN: MOREIRA, Luiz. (org.) *Com Habermas, contra Habermas.* São Paulo: Loyola, 2004.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RENAULT, Alain et SOSOE, Lukas. *Philosophie du droit.* Paris: Presses Universitaires de France : 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* 2. ed. Sao Paulo: Edusp, 1994.

Recebido em 01/07/2012. Aprovado em 30/10/2012.