Quarto Seminário Internacional "Fraternidade, Democracia e Instituições"

Santiago do Chile, 19 a 21 de outubro de 2011.

Pontifícia Universidade Católica do Chile

"O Constitucionalismo Fraternal e a Felicidade"

Professor Alexandre José Costa Lima

Associação Caruaruense de Ensino Superior- ASCES

Caruaru – Pernambuco - Brasil

Introdução

Tratar o tema da fraternidade política aplicado ao constitucionalismo contemporâneo, associando-o ainda à felicidade, constitui, por si só, um empreendimento ousado e muito arriscado, por várias razões: em primeiro lugar, a fraternidade é um princípio esquecido que precisa ser resgatado e não costuma freqüentar os debates ortodoxos do Direito Constitucional; em segundo lugar, o tema da felicidade, na contemporaneidade, aponta, normalmente, para o individualismo exacerbado e para o consumismo exagerado: tratá-lo em conjunção com temas do Direito político parece ser um despropósito; em terceiro lugar, o tema da felicidade carrega tons de assunto intratável e muito pouco científico, porque, aparentemente, restringe-se ao terreno das preferências individuais, vistas sempre como arbitrárias e imprevisíveis.

Não obstante, importantes filósofos contemporâneos retomaram, frequentemente, o tema aristotélico da vida boa (a *eudaimonia*) na perspectiva do direito político moderno. O presente artigo convoca o pensamento desses intelectuais para reforçar as teses destemidas aqui apresentadas.

Várias vertentes teóricas sustentam o artigo: a história das mentalidades comparece à investigação um tanto restrita da história da felicidade, a teoria da complexidade contribui na análise do conceito de evolução e de cooperação, a filosofia política contemporânea fornece uma ética do desenvolvimento humano e, finalmente, Aristóteles aparece como o grande inspirador da tese central do artigo: para o Estagirita, a felicidade depende da virtude moral, mas depende, igualmente, da posse de bens materiais indispensáveis à realização da vida boa.

Assim, sem a base legal estável e ampla de uma Constituição democrática, que englobe as franquias liberais e sociais, conquistadas através do exercício da Liberdade e da Igualdade, e ainda assegure a cada cidadão a igual consideração e o igual respeito por suas preferências, dificilmente poder-se-ia falar de Fraternidade e de Felicidade. Felizmente, juristas importantes, como o Ministro do STF brasileiro Carlos Ayres Britto adotam o constitucionalismo de vertente fraternal, citando-o quando relator da questão da união estável homoafetiva.

Finalmente, Kant vem em nosso auxílio com a sua concisa e brilhante afirmação de que a felicidade é antes uma questão da imaginação do que da razão: ele não reduz a imaginação a uma função meramente reprodutiva e imitativa, mas sim produtiva e original. A imaginação seria a intuição sem a presença do objeto ou porque ele estava presente e não está mais ou porque sua presença situa-se no futuro. Ora, a segunda interpretação é a que nos interessa diretamente: a felicidade, embora incapaz de definição, atravessa a vida humana como um postulado empiricamente intratável e, paradoxalmente, irrenunciável.

Grécia Antiga: a tragédia da felicidade

O famoso lugar-comum grego "ninguém pode ser chamado de feliz até que lhe sobrevenha a morte" significa que é sempre prematuro alguém considerar-se feliz enquanto viver; isso, obviamente, não indica que um morto possa julgar-se feliz, senão que, na Grécia antiga, pensava-se que a sorte humana dependia do capricho dos deuses, da boa fortuna e do destino e que essa dependência do acaso só se encerrava com a morte

Na tragédia de Eurípides, *As Troianas*, Hécuba - mulher de Príamo, rei de Tróia – lamenta-se diante de tantas desgraças que se abateram sobre sua família (as mortes dos filhos Heitor, Páris, Polixena e do neto, além da filha Cassandra ensandecida, a outra filha Andrômaca escravizada e ela própria, dali em diante, propriedade de um grego) e diz às demais mulheres da cidade destruída e queimada pelos gregos: "Nunca digam que uma pessoa opulenta é feliz até que ela tenha morrido!"

Heródoto, no seu grande livro *História*, reforça essa tese quando narra o exemplo de Creso, que estava absolutamente convencido de ser o mais feliz dos homens, porque era rei da Lídia e também um homem riquíssimo: aparentemente, nada lhe faltava. Creso, então, convida Sólon - legislador de Atenas e homem que viajou por boa parte do mundo – a vir ao seu reino para maravilhar-se com o seu poder e riqueza e, ao cabo, reconhecer o rei lídio como o mais feliz dos homens.

Mas Sólon destrói a ilusão de Creso com afirmações inesperadas: o mais feliz dos homens é Telos, um pai de família ateniense, morto no auge da vida. Telos, com razoáveis recursos, conseguiu criar dois filhos, teve netos saudáveis e todos viveram por muitos anos. Ao fim da vida, ele combateu e pereceu gloriosamente por Atenas. Foi homenageado com um monumento pelos atenienses. Em suma: passou pela vida sem grandes percalços e recebeu honras e graças.

Ocupando o segundo lugar, estão Cléobis e Biton, dois irmãos e atletas premiados de Argos que precisavam levar a mãe a um festival religioso em honra a Hera. A parelha de bois não chega a tempo e os dois irmãos, vendo-se atrasados, passam eles mesmos a puxar a carroça apressadamente para compensar a demora. Ao chegar ao templo, exaustos, são homenageados por todos pelo feito e sua mãe, orgulhosa, pede à deusa que lhes reserve o mais nobre dos destinos. Hera atende, os jovens adormecem e nunca mais despertam: nada mais belo do que morrer no auge, cobertos de glórias e sem infortúnios. (Heródoto:1985:27)

Creso fica furioso com a resposta de Sólon e o expulsa do palácio. Contudo, a arrogância do rei lídio em se considerar feliz num mundo assolado por vicissitudes o leva a sofrer uma grande infelicidade: seu filho morre durante uma caçada. E pior: após uma interpretação errônea do oráculo de Delfos, Creso ataca a Pérsia, sofre desastrosa

derrota, é feito prisioneiro e condenado à fogueira por Ciro. Aceso o fogo, Creso clama por Sólon e reconhece o quanto foi tolo ao alimentar a crença de que poderia considerar-se feliz enquanto vivesse. Ciro, ouvindo tais lamentações, tem compaixão por Creso e manda desmanchar a fogueira, coisa que os seus servos não conseguem fazer. O persa, então, roga a Apolo por uma tempestade e é atendido. A chuva apaga o fogo e o imprudente Creso é salvo. (Heródoto: 1985:47)

Heródoto revela aqui a concepção grega trágica de felicidade: ela não é um sentimento nem um estado subjetivo, senão a caracterização de uma vida inteira e só pode ser determinada com a morte. As tragédias gregas estão povoadas por personagens infelizes, perseguidos pelos deuses, perturbados por maldições de família ou mesmo vencidos pela natureza hostil da realidade. Édipo, Creso, Hécuba: os heróis trágicos, que representam essa concepção grega do mundo, fracassaram ao se opor àquilo que acontece ao homem e que está para além do seu alcance.

Segundo Darrin McMahon, (2006: 26), nas línguas indo-européias, as palavras que designam a "felicidade" têm a mesma raiz ou origem: sorte, destino ou fortuna. No inglês médio e no norueguês antigo, *happ* é o acaso, a fortuna, (*happens*) o que acontece no mundo, daí palavras como *happenstance* (casualidade), *hapless* (desafortunado) *haphazard* (aleatório) e *perhaps* (talvez). O francês *bonheur* deriva de *bom* (bom) e do antigo *heur* (sorte); em italiano, espanhol e português, *felicitá, felicidad* e *felicidade* derivam do latim *felix* (sorte ou destino). No grego, *eudaimonia* reúne boa sorte e bom deus. Assim, nessas línguas, a felicidade tem raízes profundas no terreno do acaso e da sorte.

Sócrates e Aristóteles: virtude, natureza e felicidade

Após a filosofia primordial dos pré-socráticos, voltada à Natureza e ao Ser, surge o pensamento socrático, interessado na questão do homem. Pode-se dizer que uma nova ideia de felicidade estava madura. Coube a Sócrates colhê-la e a dar-lhe uma dimensão única: ele buscou resolver, por si próprio, a questão chave da filosofia: como viver? A finalidade da vida humana seria viver bem. Daí, o seu lema, herdado do templo de Apolo em Delfos: *gnose seáuton*, "conhece-te a ti mesmo". Sócrates cultivou o desejo de sabedoria, de transformação interior, de elevação e de aperfeiçoamento do ser.

A sua conduta estava atrelada à ascensão da democracia ateniense e ele desenvolveu o *ethos* democrático da época: a educação desperta o homem e a razão o transforma. Refinado pela cultura esclarecida e pelo conhecimento da verdade, qualquer um poderia, através da cultura racional, exercer controle sobre sua vida. Poetas e dramaturgos trágicos diziam que a felicidade humana estava além da intervenção dos homens; para Sócrates, contudo, a vida não está mais à deriva e a sorte não mais se reduz ao acaso, Esse postulado ilumina agora a busca da felicidade.

Sócrates acreditava que a felicidade estava ao alcance do ser humano. Já no *Banquete*, ele sugeria que era necessário amar as coisas certas, da maneira certa, definindo as

diretrizes do desejo: a sublimação até a felicidade seria um processo longo e árduo. Da beleza física, o amante da sabedoria ascenderia à forma mais pura de Beleza, a beleza em si. Para Sócrates, felicidade não seria hedonismo e a felicidade nada teria a ver com a posse de bens materiais, senão com a semelhança com aquilo que é valorizado pelos deuses: a divindade seria a própria perfeição e quem mais se aproximasse dela, mais próximo estaria da perfeição.

A ética socrática ensina que a educação do desejo é um processo longo e árduo e que felicidade e conhecimento estão associados: para que se possa julgar acerca do bem e do mal, é indispensável uma gnose interior. Sabedoria e discernimento se fundem.

A filosofia socrática traduz uma ética teleológica cujo objetivo é a preparação do homem para conhecer-se, exigência essencial do agir ético; a ignorância é o maior dos males e a tarefa do filósofo é erradicá-la através da *Paidéia*, a educação. O homem é um ser que questiona o enigma do seu ser. Segundo Solange Vergniéres, (2004:56)

Essa questão não salienta apenas uma pura curiosidade intelectual; o fim perseguido por Sócrates, como por todos os homens, é a felicidade. Mas não é ao acaso, apropriando-se desse ou daquele bem exterior, que se pode encontrar o verdadeiro contentamento. Deve-se procurar conhecer de maneira consistente a vocação do homem, a fim de orientar a própria vida, toda ela, a partir desse saber. A felicidade não pode ser alcançada a não ser em uma vida que encontrou a sua própria excelência; por isso, a questão que está na base de todas as outras é aquela a respeito da virtude, da excelência humana.

A virtude seria uma ciência que, estranhamente, não pode ser ensinada a partir de conceitos: ela é engendrada por si mesma, encarnando-se numa forma de viver. Sócrates é o exemplo disso: pela prática da filosofía, ele descobriu aquilo pelo qual vale a pena viver. Viveu uma vida feliz e virtuosa, fundada na compreensão do Bem e provou que a felicidade, a despeito de ser uma meta superior para além da mera satisfação dos sentidos, está ao nosso alcance, porque a prática da sabedoria deixa para trás tanto o imprevisível do acaso quanto a predeterminação do destino. É possível ao homem construir racionalmente a própria felicidade. Em outras palavras: para Sócrates, a felicidade é o resultado da virtude.

Tradicionalmente, falar sobre a felicidade em Sócrates remeteria a uma longa digressão sobre o mesmo tema em Platão, mas isso, infelizmente, extrapolaria os modestos limites do nosso artigo, que, na verdade, não pretende ser uma abordagem histórica sistemática do conceito de felicidade, mas um estudo da justiça distributiva, do constitucionalismo fraternal e da vida boa. No presente estágio de nossa argumentação, basta-nos recorrer ao pensamento do Estagirita.

Para Aristóteles, a felicidade é o nosso *télos* , uma conquista humana obtida pelo cultivo da razão. Se a filosofia aristotélica pretende determinar o bem, não almeja, porém, atingir o bem absoluto, mas o bem que é o melhor para o homem. O fim da vida do homem é viver bem. Uma das questões fundamentais da ética é a relação do que é

moralmente bom com a felicidade. Aristóteles fala do bem supremo, algo praticável ou concretizável pelo ser humano e que engloba a moralidade e a felicidade. A ligação da virtude com a felicidade é produzida pela comunidade humana

Um bom ser humano é um ser humano feliz, com a seguinte ressalva: a felicidade seria a associação entre a prosperidade e a virtude, sustentando-se nos seguintes elementos: bom nascimento, amizades, bons filhos, riqueza, velhice feliz, além de saúde beleza, força, além de fama, honra, sorte e virtude. Recursos e sorte tornam a vida segura. Através da razão, do hábito e do exemplo, o homem virtuoso passará a conhecer o meio-termo entre os extremos, marca da justiça e da virtude.

Para Aristóteles, a atividade racional leva o homem a viver uma vida que o diferencie da planta e do animal. Ele estabelece uma analogia da atividade do homem feliz com a função do tocador de flauta ou o sapateiro, o olho, a mão, o pé. Um tocador de flauta pode tocar bem ou mal; se toca bem, isso deriva de sua excelência ou a*rete*. A felicidade consiste na boa execução dessa atividade racional. Ricken (2008:104) diz que, em Aristóteles, a felicidade constitui-se na atividade moralmente boa, sendo idêntica em conteúdo ao bem moral. Cabe ao homem decidir entre a virtude e o vício. A felicidade está exclusivamente nas mãos dele. Mais adiante, Ricken escreve que

Naturalmente, um ser humano moralmente bom, assim como um bom artesão, fará o melhor do material que tem à disposição, e também fará o melhor nas circunstâncias existentes para alcançar o maior grau possível de independência. Mas isso não exclui o fato de que ele é dependente também dos imprevistos externos da vida. Mas o decisivo para nosso contexto é que a felicidade está ligada à comunidade humana nos dois aspectos citados, como atividade moralmente boa e como dependente dos fatores externos.

Eis um ponto crucial em toda a nossa argumentação: o homem, *zoón politikón*, está destinado a viver na *pólis*, na comunidade, da qual depende para a sua realização moral e para sua sobrevivência. A tese da comunidade como um bem básico remete à questão da relação com os demais bens. Isso implica o conceito de justiça, pelo qual os critérios de distribuição de bens e de males são estabelecidos.

Aristóteles acreditava que toda virtude possui dois aspectos: o do indivíduo e o dos seus efeitos sobre as demais pessoas e sobre a comunidade. Agir moralmente é sempre beneficiar a comunidade. Agir bem significa levar em consideração o conjunto dos bens em questão e não apenas generalizar formalmente uma regra de ação. Para alcançar seus objetivos naturais, o sujeito depende da cooperação dos outros, que por sua vez, têm a expectativa razoável de que ele também coopere. Cabe à comunidade incentivar as pessoas a se ajudarem mutuamente; cabe-lhe também ajudar as pessoas a superarem a interferência da contingência em suas vidas, seja em termos dos bens naturais² e que

¹ A filósofa contemporânea Martha Nussbaum recupera, de certa forma, esse catálogo aristotélico com a proposta da abordagem das capacidades (*capabilities approach*), como veremos adiante.

² Rawls os chama de "bens naturais primários", dependentes do que ele chama de "loteria natural".

dependem do acaso (saúde, talento, beleza, etc.), seja em termos de bens sociais (renda, trabalho, educação, etc.), os quais dependem dos critérios distributivos inscritos nas constituições.

Aristóteles entende como justas tanto a excelência moral de uma pessoa quanto as relações entre as pessoas e as coisas. Cada comunidade humana que possui a sua própria concepção do justo se desfaz quando as suas regras de justiça não são seguidas. Ricken (2008:145) diz que, segundo Aristóteles, duas condições são necessárias para a estabilidade de uma comunidade: a) que ela funcione com vistas a um bem; b) que o bem do indivíduo só possa se concretizar em cooperação com os outros.

Após Aristóteles, com o fim da *polis* e das virtudes cívicas gregas, o epicurismo e o estoicismo seriam uma resposta adequada ao anonimato, à incerteza e à complexidade dos impérios que, na era helenista, sucederam a *polis* clássica. Ambas as doutrinas propunham a cirurgia da alma, extirpando radicalmente o desejo pela prática da renúncia.

De toda forma, no mundo antigo persistia a ideia da *eudaimonia*, o acaso ou elemento divino nas questões humanas, algo que desafiava o cálculo ou o planejamento mais cuidadoso. O homem moderno, ao contrário, assume um *ônus* inigualável: o peso de sofrer porque *fracassou* em ser feliz. É uma forma de culpa que hoje adota a forma da depressão, mal social da segunda metade do século XX e do início do sec. XXI.

Os pensadores da Grécia antiga e também os de Roma elevaram a ideia da felicidade a um lugar privilegiado na hierarquia dos objetivos humanos e assim ela permaneceu imutável até a época de Cristo. Resumindo: as escolas antigas compartilhavam pressuposições fundamentais: a felicidade era mais um objetivo do que um estado subjetivo, a ser medido em termos de vidas inteiras, e não de momentos. Resultado menos dos sentidos e mais do desenvolvimento racional, a felicidade era a compensação pela virtude, fruto da harmonia de um espírito equilibrado. Produto de uma técnica permanente, a felicidade exigia disciplina e trabalho duro, conduzida sempre sob o crivo da razão.

A virada cristã: a felicidade é transcendente

Os cristãos, assumindo a supremacia política e cultural européia a partir do fim da Antiguidade, abandonaram a tese da fria felicidade racional pagã e foram buscar uma nova felicidade na face de Deus. O *eudaimon* grego é substituído pelo *makarios*, o bemaventurado do Sermão da Montanha. ³"Bem-aventurados os pobres de espírito, pois deles será o reino dos céus." (Mateus:5:3)

-

³ Original grego: Makárioi hoi ptokoi to pneúmati, hósti aúton estin he basiléia ton oúranon.

A expressão "pobres de espírito" não designa pessoas com alguma espécie de deficiência mental, mas define o cristão em busca da salvação: ele não confia o seu destino à razão e não sucumbe diante da vaidade de imitar Sócrates e tentar construir a própria sorte dispensando a graça de Deus.

Por sua atitude a respeito da vida sexual, das formas de sociedade e dos fins da vida terrestre, o cristianismo marcou uma séria ruptura com o mundo pagão. A questão da felicidade para os pagãos – um ideal de sabedoria, de maestria de si e de autonomia – concentra-se, com os cristãos e embora não totalmente, na busca única pela salvação. Agostinho⁴ propõe a Cidade de Deus contra o ídolo da satisfação e do contentamento terreno, típicos da cidade dos homens. Ambas coexistem no seio da sociedade humana, mas com uma diferença fundamental: um conflito entre dois mundos desencadeia-se no interior do homem, um antagonismo entre dois amores: o amor pelos objetos do mundo (*cupiditas*) e o amor pelo mundo (*charitas*)⁵. Isso implica uma radical redefinição das condições da eudaimonia, a vida feliz: para Agostinho, querer o bem não significa poder alcançá-lo, pois a ninguém está assegurado, só por suas forças, ter aquilo que deseja e nem de conservá-lo, caso o tenha obtido.

Dividida consigo mesma, a vontade humana é impotente e a posse de um bem permanente (o *agathon* dos antigos) é inacessível ao homem na sua condição terrestre. Ele precisa da graça e da imortalidade para realizar-se. Para o homem presa do pecado original, decaído e abandonado à concupiscência, só uma estrita disciplina ascética pode trazer a salvação. Agostinho representa o encontro ideológico desequilibrado entre a cultura antiga moribunda, principalmente o direito romano, e a cultura bíblica viva, em crescente e visível ascensão. O direito da Cidade dos Homens sequer merece esse nome, porque é radicalmente injusto comparado ao direito cristão gerado na Cidade de Deus. Muito distante do otimismo e da autonomia da *eudaimonia* grega, o pessimismo de Agostinho desenha contornos sombrios à história da felicidade!

De um modo geral, pode-se dizer que, desse ponto de vista, o sofrimento do peregrino cristão na Terra terá uma recompensa futura: a felicidade eterna no Reino dos Céus. A esperança cristã reconforta e dá forças para seguir para um lugar melhor. A infelicidade seria o resultado da expulsão do paraíso devida ao pecado original; a felicidade, no entanto, é um dom divino e a dor de cada cristão não passa de uma provação com vistas à recompensa futura.

Séculos mais tarde, Tomás de Aquino transporá a felicidade para o plano temporal, trazendo-a para a esfera da ação humana. Aquino recorre maciçamente ao pensamento aristotélico e realiza, segundo Billier e Maryioli, (2005:121)

⁴ Vamos tomar Agostinho como paradigma do pensamento cristão e anti-pagão.

⁵ Vide a tese de doutoramento de Hannah Arendt: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*.

Uma ruptura com o pensamento "augustiniano" que considerava que o Estado, suas instituições e a sociedade política completa são infectados irremediavelmente pelo pecado; vai-se doravante mostrar que eles podem ser os instrumentos da encarnação dos fins morais e dos modos de realização da justiça.

Tomás de Aquino não só reivindicará para o Estado um papel altamente positivo enquanto instrumento do bem comum, como também reconhecerá o direito como um princípio superior da sociedade, recuperando-lhe o ofício profano. É muito conhecida a hierarquização das três leis em Aquino: a *primeira* delas seria a lei *eterna* ou divina, a lei perfeita da qual o homem terá apenas noções parciais; a *segunda* seria a lei *natural* e que poder ser conhecida pela razão humana, uma vez que é a manifestação visível da lei eterna; por fim, a *terceira* lei, a lei humana, uma invenção do homem com base nos princípios da lei natural. O que for contrário à lei natural é um direito iníquo, ilegítimo e injusto.

Quatro elementos definem a lei segundo Aquino: a lei é uma disposição da razão com a finalidade de assegurar o bem comum, deve ser gerada por uma instância responsável e deve tornar-se pública. A lei humana só adquire força no momento em que é instituída. As exigências acima apontam para o nascimento do direito positivo moderno, mas, antes de tudo, apontam para um traço eminentemente aristotélico: a justiça é uma construção da prudência em conformidade com a natureza das coisas. A ação humana está sempre ligada à práxis e o bem humano será sempre praticável, ou seja, a partir das experiências vividas, o homem pode recolher dados para discernir os fins desejáveis e não desejáveis, elegendo os meios para atingir os fins definidos pela razão. Aquino pensa que o homem pode determinar o justo positivo de maneira autônoma, racional e livre.

Alain Caillé afirma que

Assim, a Idade Média viu desenvolverem-se sucessivamente duas concepções de felicidade: uma, teológica, identificando a felicidade à beatitude espiritual, a outra, filosófica, situando a felicidade neste mundo, na prática, individual ou coletiva, de virtudes intelectuais e morais. Se a segunda resgata o eudemonismo ético e político da Antiguidade, nem por isso ela entra em concorrência com a primeira. Ela não nega a existência de um fim propriamente religioso. É sempre na perspectiva da salvação e da plena fruição de Deus que se inscreve a análise das condições temporais e da vida boa.

Ficou claro, portanto, que séculos transcorreram desde a concepção trágica da felicidade como acaso até a concepção da felicidade cristã como algo atingível pelo homem, mantido o fim essencialmente religioso. A *eudaimonia* antiga estava ligada a questões de conduta adequada – à ascese física e ao pensar correto – e a questões de relacionamento social, como os valores da amizade e da justiça. O anúncio do Reino de Deus coloca em crise a *paidéia* greco-romana e esvazia o significado prático da vida na

polis. A felicidade torna-se uma idéia abstrata, dependente de um fundamento transcendente.

Modernidade: todos têm direito à felicidade

Séculos transcorreram desde a concepção trágica da felicidade como acaso até a concepção moderna de felicidade. O homem moderno a vê de modo diferente: a felicidade seria *sentir-se bem*, em vez de ser *bom*. Ela passou a ser entendida como um direito que homens e mulheres querem atingir: todos *podem* e *devem* ser felizes na vida. O Renascimento já anuncia uma erosão nas distinções entre o sagrado e o profano: uma felicidade natural sobre a Terra é possível.

O sentir-se bem está diretamente ligado a uma concepção de vida boa construída sobre as bases da conduta moral correta, associada à posse de bens materiais. Ora, isso estabelece um íntimo nexo entre a felicidade e a justiça, uma vez que a última diz respeito à distribuição de determinados bens e recursos materiais. A concepção moderna de justiça afirma que a todas as pessoas deve ser concedido o mínimo necessário em pretensões, cujo cumprimento garanta uma vida feliz e exitosa. Se a ação humana depende da filtragem do conjunto das preferências articulado ao conjunto das oportunidades, então a ação adequada é aquela que concretiza as pretensões do sujeito (preferências) no quadro de uma sociedade justa (oportunidades).

O Estado-Nação moderno adota a ideia de que a unidade social não repousa sobre uma concepção de bem religiosa ou política, mas exige uma concepção de justiça pública e compartilhada. Essa é uma questão tipicamente moderna: procurar esclarecer por que todos mereceriam uma vida livre de carências. Durante séculos as pessoas não reconheceram que estrutura básica de distribuição de bens sociais era uma questão de justiça; ao contrário, preferiam imaginar que certos tipos de pessoas, por razões religiosas, morais, raciais, etc. deveriam viver em estado de carência. A mudança desse quadro ideológica exigiria, antes de qualquer coisa, reconhecer que o ser humano tem necessidade de recursos materiais de variados tipos. Enquanto isso não aconteceu, a pobreza não foi vista como um mal a ser evitado e ninguém propunha a tese de que a justiça deveria exigir uma distribuição de recursos que atendesse às necessidades de todos.

Do Iluminismo à Revolução Americana e à Francesa, de Rousseau, a Jefferson e a Kant, a tese da felicidade como um direito natural era consensual. Kant, por exemplo, considerava a felicidade como produto da imaginação e não propriamente da razão. Para ele, podemos sonhar com a felicidade, mas jamais chegaremos a conhecê-la e, muito menos, a vivê-la. O conceito de felicidade é indeterminado: todos nós desejamos ser felizes, mas ninguém sabe exatamente como conseguir isso.

O pessimismo da noção kantiana é, no entanto, apenas aparente: a tese da felicidade como produto da imaginação incentiva o uso criativo de todas as potencialidades humanas, seja no aspecto coletivo, seja no aspecto individual. No constitucionalismo fraterno, os indivíduos têm o direito de satisfazer suas necessidades com um grau ótimo de realização. A democracia deve combinar os direitos individuais de satisfação de necessidades com o direito de participação nas decisões de como isso deveria ocorrer na prática.

Um nível ótimo de satisfação das necessidades varia culturalmente, dependendo dos códigos morais e dos recursos disponíveis. Aqueles que estão submetidos à mesma moralidade têm o dever de dar o melhor de si e têm direito aos bens e serviços necessários a esse empreendimento. A autonomia crítica leva os homens não apenas a desenvolverem para si a representação de uma vida boa, mas também desperta-lhes o interesse pela cooperação equânime. Por isso, não se deve inibir as pessoas de tentarem dar o melhor de si, negando-lhes os recursos matérias necessários; deve-se, ao contrário, provê-las com o acesso aos mesmos níveis de atendimento às necessidades que exigimos para nós mesmos.

Podemos aqui retornar a Aristóteles: o ser racional desenvolve a ideia do que é benéfico e do maléfico, porque esses conceitos implicam a racionalidade meios-fins. Ademais, a pergunta pelo benéfico implica igualmente a pergunta de como o beneficio e os esforços necessários para produzi-lo serão distribuídos. A cooperação seria a resposta. Mas a simples cooperação não basta: é indispensável a existência de alguma base legal para que os governos possam sustentá-la — quanto mais legítima esta base, maior capacidade de sustentação. Sendo assim, é possível articular um nexo entre essa base legal — o constitucionalismo — e a cooperação social. Para tanto, é necessário analisar os dois conceitos, começando pela biologia da cooperação e suas implicações políticas.

A Biologia da Cooperação

Do século XVI em diante surgiram, por toda a Europa, muitas teorias sobre o desenvolvimento do universo e sobre a evolução do sistema solar, tentando explicar como do inorgânico surgiu o orgânico e daí o homem e sua cultura. A ideia de evolução aponta para um processo gradual e ordenado, aplicável, em princípio, a qualquer realidade. O homem moderno acredita firmemente que determinadas realidades não são estáticas e não seguem padrões eternos e imutáveis. Desde Darwin, os seres vivos são vistos evolutivamente. Mesmo sem dispor do conhecimento revelado pela biologia molecular contemporânea, o grande pensador inglês estabeleceu as grandes linhas teóricas para a compreensão dos mecanismos de adaptação da vida. Por outro lado, ideias e conceitos também evoluem, no sentido de que contêm elementos cognitivos, axiológicos e emocionais revelados ao longo do tempo, explicitando aquilo que estava implícito e tornando patente o que estava latente.

John Stewart (2000:05), comentando a biologia contemporânea, afirma que a evolução genética, entregue a si mesma, não é muito inteligente para explorar os potenciais de evolução contínua, na medida em que não tem a capacidade para planejar o futuro ou para visualizar possíveis aperfeiçoamentos ou mesmo para elaborar alternativas; em alguns casos, ela pode até mesmo adotar a direção oposta àquela que produziria os melhores resultados.

Por outro lado, a emergência de organismos conscientes da direção da evolução e capazes de guiar a própria evolução representa uma mudança radical no panorama do planeta Terra. Essa vantagem lhes concede a possibilidade de encontrar padrões e tendências na realidade que os capacitem a mudar a si mesmos (e à própria realidade) a partir daí. Assim, eles poderão definir o que será bem sucedido no futuro, garantindo a sua própria evolução. Na Terra, o homem cumpre esse papel, apesar de tantas contradições e retrocessos morais no seu processo evolutivo. Os neodarwinistas, por outro lado, negam que haja evidências de qualquer mecanismo intrínseco que leve ao progresso constante e acreditam que a aparente consistência de padrões evolutivos seria produto da imaginação criativa. Para eles, efetivamente, existe apenas um processo que leva à adaptação local e nada além.

Se um sistema tem certa aptidão para deixar rebentos ou se for estável ou se produzir cópias ou réplicas de si mesmo, então ele estará adaptado. Quanto mais apta a configuração, mais provável que ela seja encontrada no futuro, ao passo que os sistemas que não têm suficiente aptidão desaparecem da cena natural. O processo evolutivo tende à crescente aptidão dos sistemas restantes. Segundo Francis Heylighen, a seleção natural é a retenção seletiva ou a manutenção do sistema ou da configuração melhor adaptada. Tecnicamente, a aptidão de um sistema vem a ser a média de cópias (*instances*) daquele sistema que pode ser esperada na próxima geração, dividida pelo número atual de cópias (*instances*). Acima de 1, o sistema tende a crescer. Abaixo de 1, o tipo de sistema desaparecerá ao fim, eliminado pela seleção.

Grupos cooperativos emergindo a cada escala da sequência formam um novo grupo cooperativo no próximo passo: da tribo à cidade, ao Estado-Nação às organizações internacionais e planetárias (UE, UNESCO, etc.). Os organismos vivos, por exemplo, vistos em larga escala, são compostos por processos vivos em menor escala: órgãos, com suas células e moléculas. No caso do homem, Heylighen afirma que a seleção natural associada à evolução cultural conduz a uma evolução progressiva. Mudanças randômicas são prejudiciais, porque os processos adaptativos internos buscam sempre a adaptabilidade mais inteligente. O progresso seria a cooperação associada ao aumento da habilidade adaptativa.

A cultura humana é uma cultura de informação adaptativa, acumulada durante gerações. Melhorias adaptativas descobertas ao longo do tempo podem ser passadas adiante pela linguagem. Uma *primeira* vantagem resulta da *comunicação* dos organismos entre si; uma *segunda* vantagem seria a *construção de modelos mentais* por parte desses mesmos

organismos. Aptos a construir modelos mentais internos e imagens mentais de como o ambiente irá se desdobrar no futuro, aqueles organismos poderão predizer o que acontecerá na realidade. Predizer o futuro seria, em última análise, avaliar mentalmente possíveis cursos de ação, selecionar os aparentemente mais efetivos e tentar colocá-los em prática. O uso de modelos mentais para manipular o ambiente permite simultaneamente a coleta e a acumulação de mais material sobre o ambiente, garantindo que as gerações seguintes disponham de mais informações sobre o mundo.

Inegavelmente, esse é um importante passo evolutivo e que, associado a uma crescente consciência da direção da evolução, permitirá aos organismos elaborar um modelo em escala crescentemente mais ampla do processo evolucionário, além de lhes permitir calcular em que ponto particular do processo evolutivo eles estariam situados. As mudanças na conduta dos organismos, com reflexos no ambiente, baseiam-se nesses processos complexos de evolução progressiva. À capacidade de modelar e de administrar o ambiente externo soma-se a capacidade de auto-administração, a faculdade de poder rever e modificar as suas motivações, crenças e objetivos prévios.

Stewart ainda afirma que produzir sucesso no passado não implica sucesso no futuro. Valores, motivações e crenças atuais derivam de necessidades passadas e por isso têm validade limitada: praticá-los acriticamente conduz à miopia, ao bloqueio da capacidade de prever e de produzir respostas para o futuro. Escolher o fracasso é continuar servindo a objetivos evolutivos obsoletos adequados apenas aos ditames da evolução passada.

O processo evolutivo, por outro lado, exibe alguns princípios interessantes, como é o caso do bootstrap principle. Bootstrap é um pequeno laço de couro costurado na parte traseira ou lateral de uma bota para auxiliar o seu calçamento. Na teoria da complexidade, esse princípio significa promover ou desenvolver algo através de iniciativa própria, com um mínimo de auxílio externo, quer dizer, poder agir autonomamente. O princípio também estabelece que a expressão de uma teoria afeta o seu conteúdo e significado e vice-versa. Uma proposta política influente pode exibir essa característica, na medida em que consegue a crescente adesão de pessoas as quais, por sua vez, adotando uma nova práxis, transformarão a práxis originalmente proposta. Norberto Bobbio, em seu livro A Era dos Direitos, afirma que a positivação, generalização e universalização dos direitos do homem levaram à expansão da esfera dos direitos, refletida na sua cada vez mais crescente especificação. Dito de outro modo: quanto mais direitos alguém obtém, mais novos direitos consegue vislumbrar e mais exigências fará ao Estado para vê-los realizados.

Constitucionalismo e Fraternidade Política

Tentar refletir sobre os possíveis laços políticos, jurídicos e éticos entre o constitucionalismo moderno e o princípio esquecido – a fraternidade – é uma tarefa complexa. Em primeiro lugar, a Constituição, no Direito contemporâneo, deslocou-se para o centro do sistema jurídico, desfrutando, simultaneamente, da supremacia formal e

da supremacia material, axiológica. Vista como uma ordem objetiva de valores, sob a forma de um sistema aberto de princípios e de regras, a Constituição, no moderno Estado-Nação democrático, protagonizou uma profunda mudança de paradigma: a constitucionalização do Direito, caracterizada pela centralidade, entre outras, da ideia de dignidade humana, dos direitos fundamentais e da tese da normatividade dos princípios.

O Estado democrático é um espaço de igualdade perante a lei, sem a admissão de privilégios de qualquer espécie. Nele, a pessoa é reconhecida como portadora de direitos iguais, independentemente de sua posição. A República Federativa do Brasil, tal como declarado no artigo 1 da Constituição de 1988, constitui-se em Estado Democrático de Direito, tendo como fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores do trabalho e da livre iniciativa, bem como o pluralismo político. Isso representa a busca de uma fusão entre democracia e direito, entre democracia e constituição.

O Estado-Nação moderno, amparado na sua Constituição, sofreu uma mudança paradigmática, transformando-se em agente de transformação e de promoção dos direitos fundamentais. Cabe-lhe reconhecer e proteger os direitos construídos sobre valores fundantes das sociedades modernas, a saber, a vida, a liberdade, a igualdade e a justiça. Construir um país pluralista exige a identificação da sociedade com o sistema de direitos fundamentais expressos constitucionalmente. Ademais, o Estado seria neutro, sem poder tomar partido por qualquer concepção de bem ou de religião, além de assegurar a livre circulação das ideias políticas. Esse Estado promove e protege a cidadania, na qual cada indivíduo merece ser respeitado em suas exigências mais básicas, independentemente do que pensem os demais a respeito de suas preferências. O constitucionalista brasileiro José Luís Magalhães (2009: 18) define cidadania, dizendo que

(...) cidadania é a condição de acesso aos direitos sociais (educação, saúde, segurança, previdência) e econômicos (salário justo, emprego) que permite que o cidadão possa desenvolver todas as suas potencialidades, incluindo a de participar de forma ativa, organizada e consciente, da construção da vida coletiva no Estado democrático.

Magalhães (2009:23) menciona a existência de três tipos de Estado constitucional moderno: o *liberal*, o *socialista* e o *social*. O constitucionalismo liberal garante expressamente os direitos individuais relativos à vida, à liberdade, à propriedade privada, à segurança individual, à privacidade e à intimidade. Hoje, esse tipo constitucionalismo encontra-se em crise, diante das novas exigências daquilo que Bobbio chama de "a Era dos Direitos".

O constitucionalismo *socialista* protege principalmente os direitos sociais e econômicos, cabendo ao Estado zelar pelo emprego, remuneração justa, igualdade material e pelo acesso aos bens básicos, entre outros direitos sociais. Em voga na

segunda metade do sec. XX, durante a Guerra Fria, esse tipo de constitucionalismo foi severamente abalado pelo fim da União Soviética e encontra-se atualmente reformado na China, em Cuba e no Vietnã.⁶

Por fim, o constitucionalismo *social*, cujo exemplo claro seria a República Federativa do Brasil,⁷ admite uma ordem social e econômica que associe iniciativa privada e trabalho em prol do bem-estar social. O artigo sexto Constituição Brasileira de 1988 trata dos direitos sociais: educação, saúde, moradia, lazer, segurança, previdência, maternidade, infância e assistência aos desamparados.

Alexandre Veronese (2009:356) constitucionalista brasileiro, afirma que existem quatro vertentes interpretativas sobre a eficácia normativa hipotética dos direitos sociais. A *primeira* tem matriz liberal e considera que os direitos sociais, à mediada em que são extraídos da liberdade, não são direitos fundamentais e poderiam, talvez, ser reduzidos ao mínimo existencial. A *segunda* vertente enxerga os direitos sociais a partir do mínimo existencial, mas amplia esse rol anexando o valor da dignidade humana. Rawls e Walzer seriam incluídos nessa categoria, segundo Veronese.

A terceira leitura aborda a fundamentalidade dos direitos sociais a partir da teoria das necessidades, identificando os níveis de importâncias delas e investigando métodos para a sua adequada satisfação. Por fim, a quarta leitura, de cunho sócio-jurídico, propõe a força normativa plena dos princípios, ao mesmo tempo em que lhes fortalece a tutela judicial. Para essa corrente, os direitos sociais representam uma conquista histórica, decorrente do exercício da cidadania. Veronese diz que o cidadão move a democracia e constrói o seu próprio bem-estar na medida em que adota uma postura de cooperação mútua. O cidadão não se restringe ao "mínimo existencial", mas busca as "condições necessárias" para um projeto de cooperação social.

A essas quatro possíveis leituras do constitucionalismo contemporâneo gostaríamos de adicionar uma nova proposta: a do constitucionalismo *fraternal*, tal como o define o Prof. Carlos Ayres Britto, ministro do Supremo Tribunal Federal do Brasil. No seu livro *Teoria da Constituição*, ele escreve que o Estado Fraternal veio para transcender o Estado Social tanto quanto este último veio para superar o Estado Liberal. Para Ayres Britto (2003:216), chegamos á etapa fraternal da existência da Constituição,

Desde que entendamos por Constitucionalismo Fraternal esta fase em que as Constituições incorporam às franquias liberais e sociais de cada povo soberano a dimensão da Fraternidade; isto é, **a dimensão das ações estatais afirmativas**, que são atividades assecuratórias da abertura de oportunidades para os segmentos sociais historicamente desfavorecidos, como, por exemplo, os negros, os deficientes físicos e as mulheres (para além, portanto,

_

⁶ Um suposto sobrevivente desse tipo de Estado seria a Coréia do Norte.

⁷ O Brasil encontra-se, certamente, ainda muito distante de uma democracia social, devido à baixa educação, defasagem tecnológica, burocracia e corrupção.

da mera proibição de preconceitos). De par com isso, o constitucionalismo fraternal alcança a dimensão da luta pela afirmação do valor do Desenvolvimento, do Meio Ambiente ecologicamente equilibrado, da Democracia e até de certos aspectos do urbanismo como direitos fundamentais. Tudo na perspectiva de se fazer da interação humana uma verdadeira comunidade; isto é, **uma comunhão de vida**, pela consciência de que, estando todos *em um mesmo barco*, não têm como escapar da mesma sorte ou destino histórico.

Ele finaliza, afirmando que só pode existir fraternidade entre os iguais e a que a Fraternidade é o ponto de unidade a que se chega pela conciliação possível entre os extremos da Liberdade, de um lado, e, de outro, da Igualdade.

Retorno a Aristóteles: Felicidade, Cooperação e Fraternidade

A recursividade é uma proposição sintática pela qual um elemento pode aparecer um número infinito de vezes numa derivação, introduzida sempre pela mesma regra. A discussão sobre a felicidade, a justiça e o constitucionalismo tem, seguramente, um caráter recursivo, na medida em que a discussão dos mesmos termos nos remete, numa espiral ascendente, a uma visão sinóptica cada vez mais abrangente. Da felicidade trágica à felicidade como um direito natural, constatamos a conjunção paradigmática da política com o Direito através da reflexão ética.

A concepção contemporânea de felicidade remete a uma avaliação holística da condição de uma pessoa, supostamente abrangendo todas as considerações sobre o que é desejável e vale a pena para ela. Essa totalidade configuraria aquilo que Aristóteles chamaria de "a vida boa". Essa totalidade, contudo, não é fácil de entender, na medida em que objetivos, desejos, gozos e juízos sobre o útil e o bom parecem, muitas vezes, entrar em conflito entre si, tanto em relação ao tempo quanto aos recursos necessários.

Para Nicholas White, uma boa descrição da felicidade deve começar com a consciência da pluralidade de objetivos e dos conflitos entre eles. Além disso, essa descrição deve comparar o conceito com o estado em que efetivamente se encontra a pessoa ao se confrontar com uma pluralidade de meios (White:2009:16). Essa definição, ao reconhecer a dialética entre os recursos à disposição da pessoa e as capacidades do sujeito para aproveitá-los, mostra-se compatível com a *abordagem das capacidades* proposta por Amartya Sen e Martha Nussbaum.

Para Sen, prêmio Nobel de Economia, a abordagem das capacidades (*capabilities approach*) parte de uma concepção da dignidade humana, na qual o indivíduo é o protagonista no processo de definição de sua própria vida. A abordagem procura identificar os fatores que contribuem ou impedem os seres humanos de conduzir uma vida digna de ser vivida.

Já sabemos que o homem tem necessidade de recursos materiais de tipos variados; a abordagem das capacidades ocupa-se com a relação que o sujeito mantém com os recursos à sua disposição, como renda, propriedade, alimentos. Ele deve usá-los de

maneira adequada e a maneira de aproveitamento depende de como a pessoa pode e quer conduzir sua vida. Logo, a posse de recursos não basta para estabelecer a boa vida de alguém, pois o modo de vida depende não apenas dos recursos à disposição da pessoa, mas também da maneira pela qual ela torna tais recursos úteis à vida, as "formas funcionais".

Formas funcionais englobam as atividades variadas da pessoa – o *fazer* – e as maneiras de ser – o *ser*. Ambas interagem numa multiplicidade de aspectos que são, em parte, responsabilidade pessoal e parte, resultado de suas circunstâncias sociais. O objetivo do desenvolvimento humano é a constituição da vida, expressa na liberdade positiva, entendida como a liberdade de *sentir-se bem* e a liberdade de *concretizar algo*.

A capacidade (*capability*) seria a habilidade da pessoa em alcançar certas formas funcionais (ser ou fazer). A combinação de ambos constitui o estado atual da vida da pessoa. A abordagem das capacidades é kantiana, na medida em que trata as pessoas como fins em si mesmas e não meios para o sucesso econômico, reconhecendo a pluralidade e a diversidade presente nas suas diversas formas funcionais.

Martha Nussbaum, professora de Filosofia do Direito da Universidade de Chicago, é uma premiada filósofa feminista que afirma o valor das mulheres como pessoas a partir de uma dupla intuição: 1) reconhecer a igual dignidade e igual valor da mulher, independentemente da hierarquia social; 2) considerar a habilidade para planejar a própria vida conforme seus valores e fins como a fonte primária daquele valor. No seu livro *Creating Capabilities*, ela estuda o caso de Vasanti, uma pobre mulher indiana, analfabeta e casada com um alcoólatra e jogador inveterado que a espancava frequentemente e a obrigou a fazer esterilização para obter fundos governamentais para financiar os seus vícios. Nessa situação, Vasanti era uma mulher desprotegida e destituída de valor perante a comunidade, sem possibilidade de escolha, até divorciar-se e obter ajuda do irmão, alfabetizar-se e obter treinamento profissional em ONGs espeilizadas em ajudar mulheres em desvantagem. Sua nova vida agora concretizava o respeito e promoção da liberdade de escolha, bem como gozava do respeito que a promoção do igual valor assegura às pessoas capazes de escolha.

Nussbaum defende uma teoria política que concebe os seres humanos como agentes racionais e que investiga a seguinte questão: como reconhecer um ser humano? Para Nussbaum, a simples distribuição de recursos é insuficiente para promover o funcionamento do humano, porque os recursos não têm valor em si mesmos. A filosofia de Nussbaum tem uma inspiração aristotélica quando desenvolve a sua lista de capacidades. A lista provê princípios políticos básicos que devem estar presentes nas garantias constitucionais, na legislação dos direitos fundamentais e nas políticas de desenvolvimento. Os dez tópicos da lista são os seguintes: (Nussbaum:2011:33)

1) **Vida.** Poder viver até o fim a duração normal da vida humana. Não morrer prematuramente;

- 2) Saúde física. Ter boa saúde, poder reproduzir-se, nutrir-se e ter abrigo;
- 3) **Integridade física.** Liberdade para ir e vir. Ser capaz de evitar a violência, inclusive a sexual. Ter oportunidade de satisfação sexual. Poder planejar a família;
- 4) **Sentidos, imaginação e pensamento.** Ser capaz de usar os sentidos (imaginar, pensar, raciocinar). Usá-los de forma cultivada e informada por uma educação adequada. Usar imaginação e pensamento em conexão com a experiência. Gozar de liberdade de expressão, inclusive religiosa. Ter prazer e evitar a dor;
- 5) **Emoções.** Poder apegar-se a objetos e pessoas, poder amar o outro, poder sentir a sua ausência, experimentar gratidão e raiva e não ter o desenvolvimento emocional afetado pelo medo;
- 6) **Razão prática.** Poder formar uma concepção do bem e construir criticamente a sua vida;
- 7) **Afiliação.** Viver em relação com os outros, mostra cuidado pelo outro, ser capaz de simpatia e de compaixão;
- 8) Outras espécies. Preocupar-se com animais, plantas e com a Natureza;
- 9) **Jogar.** Poder rir, brincar, divertir-se;
- 10) **Controle sobre o seu próprio ambiente.** Político = participar das decisões que afetam sua vida. Material = poder possuir propriedade, poder procurar emprego em pé de igualdade.

Voltada para a qualidade de vida, essa lista aristotélica tem uma finalidade bastante específica: definir os limiares ou níveis de formas de vida e de capacidade de ação compatíveis com a dignidade humana. Nussbaum quer definir um limiar da capacidade de agir, abaixo do qual a vida não seria mais humana.

Conclusão

Desde a Idade Média, comunidades ecológicas tentam realizar a mudança social por meio do exemplo e da imaginação. Tais comunidades pregavam a liberdade, a autonomia e a interdependência das pessoas. Contrapondo-se às teorias revolucionárias que pretendem a derrubada da ordem social existente, substituindo-a por um esquema de poder coercitivo que exige a adesão imediata e obrigatória dos cidadãos, a teoria ecológica valoriza as interdependências naturais, coesivas e harmoniosas, presentes já na pequena economia doméstica, simbolizado pelo termo *oikos*, utilizado por Aristóteles. A ecologia valoriza também as interdependências naturais entre organismos e ambiente, tal como preconizado pelo pós-darwinismo; finalmente, a ecologia reconhece a extensão e a profundidade da teia da vida, o pertencimento radical do homem ao mundo natural, nos moldes da ecologia profunda pós-moderna.

O movimento ecológico inicia-se com o movimento monástico medieval fundado por São Bento de Núrsia, no século VI. A tradição utópica da literatura ocidental, com o exemplo maior de Thomas More, seria uma segunda manifestação do modo de vida ecológico; o terceiro exemplo estaria nas comunidades ideais – formadas à luz de algum ideal – e fundadas na Europa e Estados Unidos durante o sec. XIX; finalmente, a filosofia do anarquismo – o quarto modo-, representada por Godwin, Proudhon e Kropotkin, admite que a mudança seria antes a descoberta de uma nova natureza do homem, florescendo pela cooperação livre e desimpedida e pelo amor entre as pessoas.

A fraternidade política, encarnada no constitucionalismo fraterno, tem um caráter ecológico quando promove a associação livre e espontânea das pessoas, de forma inteiramente afastada da coerção e da repressão e quando igualmente promove uma concepção de felicidade que reconhece o direito de cada pessoa ao respeito, à autoestima e ao reconhecimento.

Considerar, com Kant, que a felicidade é antes um produto da imaginação do que da razão é entender que o conceito de felicidade carece de uma definição firme e que cabe a cada homem concretizar livremente a sua própria vida boa.

A fraternidade política não é uma utopia, no sentido de um *não-lugar*, inalcançável e remoto. O filósofo chileno Pablo Ramírez Rivas (2010: 84), estudioso da fraternidade, propõe o conceito de *eutopia*, ("lugar bom"), contraposto ao "lugar nenhum" da *utopia*. Ele escreve que

Em los tiempos que corren, nuestros tiempos, no se trata tan solo de aspirar a *utopias*. Estas no bastan. Simplesmente porque no han bastado. Se trata de aspirar, imaginar y realizar *eu-topias*, *buenos lugares* o *lugares de lo Bueno*, donde sea posible uma vida decente, particular y preferencialmente para los que constituyen los limites de la Modernidad, los que están em los confines y los márgenes.

Rivas escreve ainda que as práticas eutópicas serão alternativas reais de realização, na medida em que o Direito e a Ciência, articulados no Estado Moderno, puderem colocarse a serviço das pessoas, de *todas* as pessoas.

A imaginação em busca da felicidade não busca a utopia, mas a eutopia, um modelo mental eficaz, a representação kantiana de um objeto ainda não presente, mas totalmente possível de concretização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BILLIER, Jean-Cassier e **MARYIOLI,** Aglaé: *História da Filosofia do Direito*, Barueri: Manole, 2005.

BRITTO, Carlos Ayres: *Teoria da Constituição*, Rio: Forense, 2003.

CAILLÉ, Allain: *História Argumentada da Filosofia Moral e Política*, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

HERÓDOTO: História, Brasília: UNB, 1985.

HEYLIGHEN, Francis: *The Growth of Structural and Functional Complexity during Evolution*. Disponível em http://pespmc1.vub,ac.be/papers/ComplexityGrowth.htlm. Acesso em 10/07/2011.

MAGALHÃES, José Luís Q.: *Dos Princípios Fundamentais*, **in Agra**, Walber (org.) *Comentários à Constituição Federal de 1988*, Rio: Forense, 2009.

MATEUS: *Novo Testamento Interlinear Grego/Português*, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

McMAHON, Darrin M.: Felicidade, uma História, São Paulo: Globo, 2006.

NUSSBAUM, Martha C.: *Creating Capabilities – The Human Development Approach*, Harvard University Press, 2011.

RICKEN, Friedo: *O Bem-Viver em Comunidade – a Vida Boa Segundo Platão e Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 2008.

RIVAS, Pablo R.: *De la utopia hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy*, Buenos Ayres: Ciudad Nueva, 2010.

STEWART, John: *Evolution's Arrow – The direction of Evolution and the Future of Humanity*, Canberra: The Chapman Press, 2000.

VERGNIÈRES, Solange: *Os socráticos: virtude e prazer* **in CAILLÉ**, Allain (org.) *História Argumentada da Filosofia Moral e Política*, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

VERONESE, Alexandre: *Dos Direitos Sociais*, **in Agra**, Walber (org.) *Comentários à Constituição Federal de 1988*, Rio: Forense, 2009.

WHITE, Nicholas: Breve História da Felicidade, São Paulo: Loyola, 2009.