

## DO LIVRE-ARBÍTRIO E DA LIBERDADE. EM TORNO DE ERNST TUGENDHAT<sup>1</sup>

Hermílio Santos  
Freie Universität Berlin

**Resumo:** Ernst Tugendhat, reconhecido por sua obra no campo da filosofia analítica da linguagem, passou a se interessar por temas de filosofia moral a partir das últimas duas décadas. Em seus mais recentes trabalhos deixa evidente, entretanto, seu interesse anterior pela filosofia analítica da linguagem. Isso dá a seus escritos de ética uma maior habilidade no tratamento de questões das mais relevantes. Nesse artigo é analisado algumas destas questões, como o conceito de livre-arbítrio e sua consequência para a compreensão da liberdade, tendo como ponto de partida os ensaios publicados no livro *Ensaio Filosóficos (Philosophische Aufsätze)*.

Palavras-chave: Filosofia analítica, livre-arbítrio, liberdade, Ernst Tugendhat.

**Abstract:** Ernst Tugendhat, recognized because of his work on the analytical philosophy of language, since the last two decades has shown his interest on questions of moral philosophy. In his approach, however, his previous interest on the analytical philosophy of language is clear. Regarding the approach of the most relevant moral questions, that gives more ability to his writings on ethics. Some of these questions are analyzed in this article, like the concept of freewill and the consequence to the comprehension of freedom, taking his essays published on *Philosophische Aufsätze* as starting point.

Key words: Analytical Philosophy, Freewill, Freedom, Ernst Tugendhat.

---

<sup>1</sup> Esta é uma versão modificada do Capítulo V da minha dissertação de mestrado em filosofia, desenvolvida com bolsa do CNPq e sob a orientação do Prof. Dr. Ernildo Stein (PUCRS).

## I — Do livre-arbítrio

**L**ogo no início do ensaio “O conceito de livre-arbítrio” (“Der Begriff der Willensfreiheit”), Tugendhat afirma que “por imputabilidade entende-se aquela responsabilidade de uma pessoa, em consequência do que dizemos dela: ela é responsável por um determinado acontecimento ou não-acontecimento; é seu plano, depende dela que isto aconteça ou não e com isto pretende-se sempre dizer: ela também poderia ter feito diferente”<sup>2</sup>. Aqui Tugendhat indica a maneira como ele concebe a discussão do conceito de livre-arbítrio, a saber, intimamente vinculado ao significado de “imputabilidade” (*Zurechnungsfähigkeit*), o qual se deixará melhor compreender a partir da elucidação das esferas da praxis. Trata-se de três esferas: a esfera moral, a esfera do direito penal e a esfera da reflexão prática em geral.

Na esfera moral revela-se um desacordo profundo entre Tugendhat e a escola kantiana, já que para Tugendhat a exigência moral pressupõe imputabilidade, pelo fato de que se agimos imoralmente também poderíamos ter agido moralmente.

Também para o direito penal coloca-se a questão da imputabilidade, tornada problemática a partir da expressão “ela (a pessoa) poderia ter agido diferente”. Da compreensão dessa expressão depende o estabelecimento de uma pena — se ela for de todo legítima. Anthony Kenny<sup>3</sup> relaciona quatro sentidos para o uso do verbo “poder” que aparece nessa expressão. Um desses sentidos indica a presença tanto da capacidade quanto da oportunidade. É precisamente nesse sentido de “poder” que está em discussão, isto é, quando o livre-arbítrio envolve a capacidade de agir de outra maneira. Assim, para que se possa fazer X livremente, tem-se que ter a capacidade e também a oportunidade de não fazer X. Kenny parte desse sentido de “poder” para estabelecer a imputabilidade ou não de uma pessoa diante de um ato executado por ela mesma. Seria injusto, assim, considerar uma pessoa responsável por seus atos se lhe faltou a liberdade relevante neste caso, a saber, o de poder ter agido diferente.

Outro autor importante para a discussão contemporânea da imputabilidade é Ulrich Pothast<sup>4</sup>. Ele lança a questão acerca das condições para a existência da culpa. Assim como Kenny, Pothast assu-

<sup>2</sup> Tradução minha, cf. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992, 334.

<sup>3</sup> Cf. *Freewill and Responsibility*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978; sobretudo os capítulos 2, Choice and Determinism, e capítulo 3, Reason, Deterrence and Punishment.

<sup>4</sup> Cf. *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987; sobretudo as seções VIII e IX.

me como ponto de partida a verificação do fato do criminoso ter-se decidido pelo errado, embora ele tenha podido decidir-se pelo correto. No entanto, a conclusão a que chega Pothast parece não apenas diferente, mas oposta àquela de Kenny; isso já está indicado desde o título do seu livro *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise (A Insuficiência da Demonstração da Liberdade)*. Assim, não parece fazer sentido, do ponto de vista de Pothast, a expressão “ela poderia fazer diferente”. Daí porque ele sugere maneiras alternativas para “penalizar” o criminoso, como a substituição da pena por um tratamento terapêutico ou a introdução do mecanismo de uma “quarentena social”. O lado positivo, segundo Pothast, desta modalidade de “punição” é que o criminoso será tratado como “conhecido”, “amigo” ou “hóspede”, já que ele não ficará muito tempo isolado e enquanto durar este isolamento sempre haverá pessoas conversando com ele, propensas a restituir-lhe a confiança.

Uma das críticas de Tugendhat a Pothast é que ele lida com a imputabilidade reduzida, chegando mesmo a negar a possibilidade da imputabilidade. Como é possível falar de imputabilidade reduzida? Tugendhat se apóia em John Hospers<sup>5</sup> para, com ele, falar do fenômeno da gradualidade da imputabilidade. Na primeira parte do ensaio “What means this freedom?”, Hospers propõe critérios e condições sob as quais devemos ou não responsabilizar uma pessoa por uma ação, de acordo com os quais somos responsáveis por alguns atos e não por outros. Para Hospers, o critério que melhor estabelece a responsabilidade, embora não seja o único, é o grau que um ato pode ser (ou pôde ser) modificado através do uso da razão. Entretanto, Hospers chama a atenção para o fato de que não é o uso da razão, mas sua eficácia na mudança de comportamento, que é o critério para a responsabilidade. Problemático na exposição de Hospers, baseada em exemplos empiricamente observáveis, é o superdimensionamento dos antecedentes psicológicos de um criminoso para proceder à verificação do grau de responsabilidade para com seus atos.

Uma diferença importante entre Hospers e Pothast é que o último concebe a pena de maneira retributiva. A teoria retributiva da pena tem na “retribuição” uma explicação para a justiça de uma punição justa. Uma tal teoria se deixa melhor explicar através da metáfora da balança<sup>6</sup>. Através do seu ato, o criminoso provoca o desequilíbrio da balança da justiça. Com a punição do criminoso o equilíbrio da balança é restaurado; e tal punição deve ser equivalente e oposta ao crime. Os equívocos da teoria retributiva percebidos por Kenny po-

---

<sup>5</sup> Cf. What means this Freedom?, in: *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York: NYU Press, 1965.

<sup>6</sup> Metáfora utilizada por KENNY, *op. cit.*, 71.

dem ser constatados em Pothast. O primeiro equívoco está em dissociar a punição da autoridade que a impõe. Segundo Kenny, nenhuma atividade pode ser corretamente chamada “punição” se não for levada à cabo pela autoridade (da sociedade). Outro equívoco anotado por Kenny está em encarar a punição como um ato realizado em consideração ao criminoso. Ao contrário, a punição pela sociedade é para o benefício de todos os cidadãos, daí porque ela deve ter um caráter intimidatório.

Pothast procura negar a possibilidade da imputabilidade, como dissemos acima. Como é possível não reconhecer a imputabilidade e ao mesmo tempo admitir algum tipo de punição, mesmo que por meio de tratamento terapêutico? Se tomarmos a definição de Tugendhat para imputabilidade (entendida como a responsabilidade de uma pessoa para com algum acontecimento) ou a definição dada por Kenny para o termo “responsabilidade” (estar sujeito à punição), veremos que é inadequado afirmar que Pothast tende a negar a possibilidade da imputabilidade, mesmo que ele o queira. Sua tentativa é uma contradição, pois negar a imputabilidade implicaria em não admitir sequer a possibilidade de uma pessoa ser objeto de um processo terapêutico em razão de um ato criminoso. Portanto, o desacordo que há entre Pothast e Kenny e entre Pothast e Tugendhat é menos o fato de conceber ou não a imputabilidade e mais a forma como lidar com aqueles que violam as leis da sociedade.

Há ainda uma terceira esfera, na qual entretanto não se leva em conta o conceito de imputabilidade. Trata-se da reflexão prática em geral. O que é relevante aqui é a questão da possibilidade de agir livremente. Se ficássemos no limite da definição dada por Aristóteles do que é agir livremente a situação seria pouco problemática. Segundo Aristóteles temos que contemplar duas condições: a) que sabemos o que estamos fazendo e b) que não executamos uma ação sob coação. Mas Aristóteles apenas se referia a coações externas. A questão torna-se mais complexa quando introduzimos o fenômeno da coação interna. Também neste caso fala-se de ação compulsória, quando se encontram obstáculos para a ampliação da esfera da autonomia, isto é, da amplificação da possibilidade de pensar e tornar eficaz o resultado do pensado. Tugendhat considera um equívoco a conclusão de Kant de que a ação daí decorrente não é necessária, no sentido de que ela não é produzida causalmente.

Uma tradição com a qual Tugendhat parece bastante simpático é aquela que parte de Hume e que estabelece que ação livre não é algo sobrenatural, mas um determinado modo de acontecimento natural, a saber, causal. Ao considerar esta tradição, Tugendhat a amplifica de forma a introduzir a discussão acerca do livre-arbítrio tal como apresentado por Moore. O que Tugendhat obtém daí de mais importante é a percepção de um significado de “poder” que está em oposição à incapacidade.

Moore chama a atenção para considerarmos a ação voluntária para proceder à análise se uma ação é certa ou errada. Trata-se, contudo, de um critério muito frágil para a análise da imputabilidade, segundo Tugendhat, pois também as crianças são capazes de agir a partir da vontade, embora não as consideremos imputáveis. Daí porque é importante a distinção entre querer físico e o querer racional, a partir do qual se estabelece o que se tem como bom ou mau. Este querer fornece a base para uma definição de imputabilidade: alguém é imputável se tem a) a capacidade de pensar e b) a capacidade de abandonar a conclusão do seu pensamento, não o tornando efetivo. Uma tal definição é igualmente problemática, pois certamente responsabilizamos alguém por uma ação mesmo que ele não tenha pensado, caso ele tenha podido fazê-lo. Tugendhat deixa em aberto um eventual critério para estabelecer quando alguém pode pensar. Outro problema é que mesmo que o indivíduo tenha pensado ele ou não chegou a qualquer conclusão ou não pôde efetivar sua conclusão. Assim, parece mais fácil estabelecer a não-imputabilidade, isto é, se as ações são compulsórias.

A dificuldade do estabelecimento da imputabilidade e, conseqüentemente, da possibilidade do livre-arbítrio, segundo Tugendhat, está em que o pensar para poder fazer isto ou aquilo é o que está em aberto. Mas nisto não se dá nada a-causal. Tugendhat parece assim se enquadrar naquela corrente que Kenny denomina “soft determinism”. “Soft” porque além de acreditar no determinismo ele não descarta a possibilidade da liberdade, e se contrasta com o determinismo puro que pensa que uma vez sendo verdadeiro o determinismo a liberdade não passaria de uma ilusão.

## ***II — Da liberdade***

Com o parágrafo 142 Hegel inicia a terceira parte da *Filosofia do Direito*, afirmando que “a eticidade é a *idéia da liberdade* como bem vivido, que tem o seu saber e o seu querer na autoconsciência, e sua efetividade pela sua operação, assim como esta ação tem a sua base em-e-para-sí e o seu fim motor no ser ético — *o conceito de liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência*”<sup>8</sup>. Ao contrário do que pensava Schopenhauer — para quem frases assim não passavam de galimatias com um tom bombástico — , Hegel pretendia dizer com isso que é naquilo que ele chamou “Eticidade” que se

<sup>7</sup> Cf. a edição alemã da editora Felix Meiner, Hamburg, 1955.

<sup>8</sup> Tradução de Denis Rosenfield, in *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo: Brasiliense, 1983, 135.

chega a um momento decisivo da “odisséia” da liberdade. Chega-se a esse momento através da passagem da subjetividade do Espírito. A objetividade é o ato de por, de externar a vontade do sujeito, um fim a que se propõe. Esse processo resulta na Idéia, que nada mais é que a externalização da vontade do sujeito, o fim subjetivo efetivado, sendo este o aspecto durável do mundo. A efetividade propriamente dita é a liberdade consciente dela mesma. É precisamente isso o que indica o termo *Wirklichkeit*, que provém do verbo *wirken* (agir). Portanto, como em Aristóteles<sup>9</sup>, é a partir da ação que o homem realiza e alcança a objetividade. Assim, ao efetivar a subjetividade, ao torná-la livre portanto, cria-se uma realidade comum, válida para todos os sujeitos livres, o que significa a universalização de um sistema de deveres e obrigações, segundo as regras da liberdade e da razão.

A eticidade caracteriza-se pela identidade entre o que é permitido ao indivíduo fazer e do que ele quer livremente fazer, aquilo em relação ao que ele está pronto para assumir a responsabilidade. Isto se expõe e se evidencia na atitude concreta dos indivíduos através da tradição, que é uma disposição moral durável. Este é o sentido de se dizer que a eticidade é a reconciliação do indivíduo com a sociedade, a saber, a impossibilidade de haver mais direitos que obrigações e mais obrigações que direitos. Desta maneira, na Eticidade, mesmo sem eliminar a tensão, opera-se um equilíbrio entre o individualismo destrutivo e o “estatismo” platônico. Marcuse afirma<sup>10</sup>, porém, que o direito do indivíduo está subordinado ao seu dever para com o Estado. De fato, em Hegel o Estado tem o direito soberano sobre os indivíduos, pois são as instituições que asseguram o desdobramento da liberdade<sup>11</sup>. Entretanto, é através dos indivíduos que o Estado se reconhece enquanto efetivação da liberdade. É precisamente essa reciprocidade, de direitos e deveres, que permite o desenvolvimento da liberdade. A liberdade torna possível a estabilidade da ordem pública, ou seja, é a liberdade que faz com que a moral se universalize, mas isso somente caso domine e penetre as ações dos indivíduos, caso esta moral seja reconhecida pela coletividade histórica.

A terceira seção, ainda na terceira e última parte da *Filosofia do Direito*, inicia-se com o parágrafo 257 em que Hegel afirma que “o Estado é a efetividade da idéia ética, o espírito moral enquanto vontade *revelada*, clara a ela mesma, substancial, que se pensa e se sabe e que executa o que ela sabe e enquanto ela o sabe. Ele tem sua existência mediatizada na *autoconsciência* do indivíduo, no saber e na sua atividade e o indivíduo, pela convicção, possui sua *liberdade subs-*

<sup>9</sup> Cf. meu artigo: A justiça como realização da *pólis* em Aristóteles, que aguarda publicação.

<sup>10</sup> Cf. *Razão e Revolução*, São Paulo: Paz e Terra, 1978.

<sup>11</sup> ROSENFELD, *op. cit.*, 217.

*tancial* em si, que é sua essência, fim e produto de sua atividade”<sup>12</sup>. Disto, temos que para Hegel o Estado é precisamente a universalização superior da objetividade (da subjetividade efetivada), onde são satisfeitas as exigências da liberdade, tanto pela satisfação da consciência individual subjetiva quanto pela fundação de um sistema objetivo e universal de leis.

A idéia ética, já existente na família e na sociedade civil, apenas irá revelar-se como fundamento, como idéia, no Estado. Pois tanto na família quanto na sociedade civil trata-se ainda de algo abstrato, o que não significa que a eticidade presente nestes dois momentos seja falsa ou deva ser eliminada, mas simplesmente que é uma idéia incompleta. Esta idéia ética apenas é instaurada pela sociedade política. Mas não se trata de algo embutido a priori e de forma natural na vida política. Ao contrário, a idéia ética nos é apresentada como uma tarefa possível de ser cumprida, realizável pela atividade humana<sup>13</sup>. Trata-se de uma possibilidade de mediação entre a individualidade natural e a universalidade pressuposta do direito que compete ao homem realizar. Essa é, como observa Aristóteles, a peculiaridade humana, perceber o bem e o mal, o justo e o injusto e, evidentemente, manifestar-se diante desta percepção. Através do consenso explicitado em leis, regras, prescrições e sentenças, é que tal idéia, a idéia ética, buscará ser o oposto da *hybris* social, isto é, o oposto do excesso e da degeneração, passíveis de se efetivarem na necessidade natural da associação política.

A idéia ética, tal como se apresenta no Estado, é que tornou-se consciente do que é como essência, reconhecida pela atividade dos seus cidadãos, a qual põe como seu fundamento verdadeiro. Assim, o Estado é a efetuação da liberdade na medida em que age a partir de um saber do que é essencialmente, e isto pelo saber que os indivíduos possuem da efetuação da sua própria liberdade. É somente pela ação histórica e consciente dos indivíduos que o Estado liberta o que é sua interioridade livre. Segundo Hegel uma universalidade estatal que não respeitasse os direitos da vontade particular pode ser tudo, exceto a concretização da idéia da liberdade.

Esta doutrina da liberdade e do Estado tem-nos perseguido há quase dois séculos. Igualmente remotas são as tentativas de exorcizá-la, bem como as implicações normativas daí derivadas. Um dos autores a oferecer uma crítica contundente às implicações da doutrina hegeliana é F.A. Hayek. Na verdade, Hayek raramente se refere a Hegel diretamente — como todo bom exorcista —, mas não resta

---

<sup>12</sup> Tradução minha.

<sup>13</sup> H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*, São Paulo: Loyola, 2<sup>a</sup>1993, 135-180.

dúvidas de que a teoria de Hegel pode ser considerada como alvo central de Hayek.

O espólio teórico de Hegel parece representar, para Hayek, uma intromissão intolerável no domínio da livre-empresa e prenuncia uma restrição generalizada das liberdades individuais. A intervenção estatal na economia seria um primeiro passo na direção do totalitarismo<sup>14</sup>. Hayek não se inscreve, no entanto, naquela corrente denominada por Thomas Nagel<sup>15</sup> de “libertarismo”: aquela que se baseia apenas em um dos ideais do liberalismo, a saber, o da liberdade individual: liberdade de pensamento, fala, religião e ação política. A maneira mais sucinta e clara encontrada por Hayek para definir a liberdade está em considerá-la como “aquela condição do ser humano na qual a coerção que alguns exercem sobre outros se encontra reduzida, tanto quanto possível, no âmbito da sociedade”<sup>16</sup>. Assim, o objetivo maior de sua obra *Os Fundamentos da Liberdade* é analisar a liberdade como ausência de coerção.

O próprio Hayek reconhece, no entanto, que assim como liberdade, “coerção” não oferece um significado unívoco. A coerção seria aquilo que se sofre em função de outrem e implica não apenas a possibilidade de provocar um dano, como também a intenção de induzir uma determinada conduta. Um indivíduo sob coerção não é aquele desprovido de suas faculdades mentais, mas sim aquele que se encontra privado da possibilidade de utilizar seus conhecimentos para alcançar seus próprios objetivos<sup>17</sup>. Da mesma maneira, o controle dos elementos essenciais para a ação de um indivíduo por outrem é demonstração clara da existência de coerção. A questão que se coloca, então, é quanto a estes “elementos essenciais” que devem estar sob o controle de cada um.

Embora não seja um libertário clássico<sup>18</sup>, Hayek tem no sistema de mercado — baseado, portanto, na propriedade privada e onde as relações entre compradores e vendedores, assim como empregados e empregadores, são contratuais — o ponto de partida ideal para o exercício da vida sem coerção. Porém, afirma Hayek, “em uma sociedade moderna, entretanto, o requisito essencial para a proteção do indivíduo contra a coerção não é a posse de propriedade, mas o fato

<sup>14</sup> F. A. HAYEK, *O caminho da servidão*, Rio de Janeiro: Livraria do Globo, 1946. Tradução de Leonel Vallandro.

<sup>15</sup> Cf. Libertarianism without Foundation, in JEFFREY PAUL (ed.), *Reading Nozick — Essays on Anarchy, State and Utopia*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1981.

<sup>16</sup> Cf. *Os fundamentos da liberdade*, Brasília: UnB, 1983, 3. Tradução de Anna Maria Capovilla e José Italo Stelle.

<sup>17</sup> HAYEK, *op. cit.*, 154.

<sup>18</sup> No artigo: Hayek e o novo liberalismo, *Conjuntura Econômica* 46, n°4 (30/04/92), EDUARDO GIANETTI DA FONSECA rebate as análises, segundo ele equivocadas, de que Hayek seria um adepto da corrente “libertária”.

de os meios materiais, que lhe permitem seguir qualquer plano de ação, não devem estar totalmente sob o controle exclusivo de outro agente”<sup>19</sup>. Aqueles desprovidos de propriedade encontram no Estado o refúgio para a garantia de sua vida; o Estado seria também proteção e alongamento do campo de escolha livre do indivíduo. Porém, o Estado deve garantir tanto a propriedade daqueles que a possuem quanto a vida e os bens básicos necessários à vida de todos. O limite da coerção empregada pelo Estado estaria em manter esse equilíbrio, “destinado a assegurar aos indivíduos as melhores condições para que suas atividades possam desenvolver-se de modo coerente e racional”<sup>20</sup>.

Se o “elemento essencial” para a liberdade de cada um não é a propriedade, o que é então? O estabelecimento de uma esfera privada parece ser, então, o elemento essencial para a ação livre. O âmbito e o conteúdo desta esfera não podem ser definidos nem de forma definitiva nem por outro que não o próprio indivíduo, pois desta maneira evitaria que ele utilizasse da melhor maneira seus conhecimentos, aptidões e capacidade de previsão. Mas, ao mesmo tempo, é importante que haja, entre os membros de uma mesma comunidade, o reconhecimento do que pertence ou não à essa esfera. E para Hayek é um equívoco considerar os bens materiais como componente exclusivo ou principal da esfera privada. As normas que delimitam as esferas privadas garantem outros direitos além do estabelecimento do que pertence a cada um dos membros, como a segurança e a proteção contra a interferência nas ações individuais.

Um ano após a publicação de *Os Fundamentos da Liberdade*, Hayek encontrou apoio na obra *Dimensions of Freedom*, de Felix Oppenheim, que introduziu a idéia de “liberdade social” para se referir às relações entre atores. A “liberdade social” é tanto “liberdade de” quanto “liberdade para”<sup>21</sup>. Na verdade, como observa Tugendhat, Oppenheim insiste que a definição de liberdade dada por Hayek (enquanto não-coerção) não pode servir senão como mero esclarecimento sem quaisquer implicações valorativas.

Oppenheim — assim como Friedman<sup>22</sup> — é mais explícito em obter implicações normativas da concepção liberal de liberdade. Mas é Friedman quem mais claramente sugere outra esfera para a epifania da liberdade que não o Estado hegeliano, a saber, o livre mercado. Nessa esfera, a coerção apenas se justifica para manter o bom funcionamento do mercado.

---

<sup>19</sup> HAYEK, *op. cit.*, 154.

<sup>20</sup> HAYEK, *op. cit.*, 157.

<sup>21</sup> Cf. *Dimensions of Freedom*, New York: St. Martin's Press, 1961, 109-136.

<sup>22</sup> Cf. *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, 6-21.

A questão que interessa a Tugendhat é saber se um tal sistema (o de mercado) baseia-se exclusivamente em relações livres. Tugendhat concorda que não se trata de um sistema onde impera a coerção; mais, Tugendhat é ainda mais explícito e afirma que as relações do livre mercado são “não-coercivas”. Para Friedman o sistema de mercado é não apenas não-coercivo, mas também voluntário. A dúvida de Tugendhat, entretanto, é se um indivíduo que não tenha a possibilidade de produzir por si próprio teria outra alternativa que não vender sua força de trabalho. Assim, se o indivíduo não é coagido a participar de uma relação assimétrica ele é, no mínimo, impelido a tomar parte numa tal relação. A assimetria estaria no posicionamento diferenciado de um e outro no contrato diante daquilo que há de mais fundamental segundo Tugendhat, a saber, a posse ou não dos meios de produção.

Qual o problema desta assimetria? Para Tugendhat, é praticamente o mesmo da existência da coerção, uma vez que esta assimetria provoca uma dependência unilateral que impede a existência do mesmo leque de possibilidades de escolha para ambos. Embora os libertários concordem que cabe ao governo garantir as condições para o exercício da liberdade, eles recusam a redistribuição de renda como medida para amenizar a assimetria existente entre as duas partes contratantes. Contudo, como observa Tugendhat, algo deve ser feito em favor dos não-possuidores porque, do contrário, apenas a violência seria capaz de garantir o direito à propriedade. Não seria então plausível um ato compensatório para a busca da legitimidade do direito à propriedade, como por exemplo, o reconhecimento de direitos econômicos mínimos dos não-possuidores?

Segundo Tugendhat, o parágrafo 22 da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1966, estabelece um tal ato compensatório. Direitos como acesso à educação, ao trabalho, a um nível de vida adequado, ao cuidado médico e o direito à seguridade no caso de desemprego, doença, incapacidade e velhice não se enquadram dentro das obrigações do governo estabelecido pelos libertários. Tais atividades se enquadram mais àquele tipo de Estado que assume outras funções além da manutenção da lei e da ordem. Um tal tipo de Estado é conhecido por Estado Previdenciário ou do bem-estar. Muitos autores — e também políticos, sobretudo nas últimas décadas — consideram uma tal intervenção simplesmente inaceitável. Para Hayek, ao contrário, apenas a ação coercitiva do Estado deve estar limitada. É difícil conceber a fundamentação de uma posição que se baseie na afirmação de que os direitos acima citados representam uma interferência inaceitável e, portanto, um empecilho à livre iniciativa.

Tugendhat relaciona dois argumentos dos libertários contrários aos direitos econômicos. O primeiro deles afirma que os Direitos Huma-

nos devem ser algo universalizável e que os direitos econômicos não satisfazem a este critério, pois nem todos têm nestes serviços adicionais que seriam prestados pelo Estado algo fundamental para sua sobrevivência. Além disso, se tais direitos fossem universalizados haveria sérios riscos de todos pararem de produzir para se beneficiarem das benesses públicas. Embora reconheça que haja problemas quanto à implantação de tais direitos, Tugendhat afirma que não se pode pensar (e recusar) um direito baseado na possibilidade do seu abuso e seu desvio. Para Tugendhat isso seria o mesmo que condenar a invenção do avião devido ao seu uso militar. Mais complexo é o argumento que vê na implantação de direitos econômicos uma violação inaceitável ao direito de propriedade, já que os benefícios para alguns se dariam às custas de outros. Trata-se, de fato, de uma compensação assimétrica. Contudo, ela se justifica para aliviar em parte uma situação inicial que é também assimétrica. E mais que isso, fala-se nos direitos econômicos apenas em condições mínimas de sobrevivência, o que está longe de se tratar de uma compensação igualitária.

A questão central é, portanto, quanto ao direito de propriedade. Tugendhat não hesita em dizer que, se aceitarmos os direitos econômicos, o direito à propriedade terá que ser parcialmente flexibilizado. Isso porque o direito à propriedade, embora sendo um direito negativo em sua forma, é econômico em seu conteúdo.

O segundo grupo de argumentos contrários aos direitos econômicos refere-se à sua justificação, bem como à sua implementação. Por um lado, estão os problemas quanto aos custos para sua implementação; por outro, encontram-se argumentos do tipo que afirmam que na Declaração Universal da ONU os direitos econômicos apresentam-se enquanto um ideal, e que enquanto tal não podem ser respeitados imediatamente. Além disso, eles aparecem enquanto direitos “reconhecidos” nunca como direitos “assegurados” ou “declarados”. Argumentos nesta direção parecem um tanto hipócritas, pois, argumenta Tugendhat, em se tratando de convenções internacionais é impensável que decisões alcancem sua clareza necessária. Quando se trata de constituições nacionais e leis complementares, ao contrário, a referência à instituição de direitos positivos pode e deve ser explícito.

Tugendhat propõe, então, a modificação da idéia de direitos humanos concebida no século XVIII e presente até os nossos dias, a saber, de que direitos humanos são direitos naturais. A reavaliação deste conceito trará uma nova interpretação do direito à propriedade. Embora evasiva, a noção de dignidade humana é que, para Tugendhat, deve nortear a idéia de Direitos Humanos. A dignidade de cada um deve ser alcançada através de uma vida com auto-estima, quando

cada um é reconhecido como um sujeito de direitos ou, como na concepção kantiana, a pessoa deve ser reconhecida como tendo um valor intrínseco. E esse reconhecimento deve permitir não apenas sua segurança, mas também sua autonomia. Se isto passa a ser comum às concepções de direitos humanos, o direito à propriedade deve, portanto, estar subordinado à realização da autonomia, o que não significa que haja um conflito entre ambos. Com isso, Tugendhat quer dizer apenas que um não deve ser excluído em função do outro.

Endereço do Autor:

c/o Schilling

Kadettenweg. 27

12205 Berlin — Alemanha

E-mail: [hermilio@zedat.fu-berlin.de](mailto:hermilio@zedat.fu-berlin.de)