

4. DIÁLOGO MULTIDISCIPLINAR

4.1 OS LIMITES JUSFILOSÓFICOS DA PREVIDÊNCIA SOCIAL: A QUESTÃO DA FELICIDADE

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS

Bacharel em Direito
Mestre em Filosofia do Direito pela UFMG
Coordenador do curso de Direito da FEAD-Minas (BH/MG)
Técnico em Direito do Ministério Público do Estado de Minas Gerais
Ex-assessor da Presidência do Instituto de Previdência dos
Servidores do Estado de Minas Gerais - IPSEMG

E daí que sejamos mentirosos, maus e injustos, sabemos disso e deploramos isso, e nos afligimos por isso a nós mesmos, e nos torturamos e nos castigamos mais até, talvez, do que aquele juiz misericordioso que nos julgará e cujo nome não sabemos. Mas temos a ciência, e por meio dela encontraremos de novo a verdade, mas dessa vez a usaremos conscientemente, o entendimento é superior ao sentimento, a consciência da vida é superior à vida. A ciência nos dará sabedoria, a sabedoria revelará as leis, e o conhecimento das leis da felicidade é superior à felicidade.

Fiódor Dostoiévski

Não há nenhuma vergonha em alguém ser feliz, mas seria vergonhoso ser feliz sozinho.

Albert Camus

O Direito Previdenciário é um campo complexo devido às inúmeras possibilidades de abordagem, desde as estritamente técnicas até aquelas generalíssimas que permitem discutir os fundamentos basilares da idéia que informa a disciplina. Os intertextos e os desdobramentos são, no Direito Previdenciário, mais do que naturais, fundamentais à sua correta compreensão. Nesse sentido, o presente trabalho pretende discutir um dos traços presentes de forma mais ou menos velada na conceituação de Previdência Social, pois que tal realidade jurídica contribui – ou deveria contribuir – para salvaguardar o sentimento de segurança dos homens em sociedade e, por conseguinte, configurar-se como importante fator na manutenção da felicidade dos seres humanos.

Os homens somente são felizes, segundo Schopenhauer [18—], quando suas necessidades são satisfeitas¹. Dessa maneira, uma das condições necessárias à configuração

¹ Como tal é praticamente impossível, o filósofo pessimista acaba por entender que a vida humana é sinônimo de infelicidade. Seus argumentos não deixam de ser, no mínimo, convincentes: “A necessidade imperiosa do homem é assegurar a existência, e feito isto, já sabe o que fazer. Portanto, depois disso, o homem se esforça para aliviar o peso da vida, torná-la agradável e menos sensível: ‘matar o tempo’, isto é, fugir ao aborrecimento. Livres da preocupação de assegurar a existência, e livres seus ombros de todo fardo moral ou material, eles mesmos constituem sua própria carga, e sentem-se

da felicidade é o afastamento das preocupações geradas pela insegurança quanto aos eventos futuros, o que, do ponto de vista teleológico, certamente constitui uma das missões institucionais da Previdência Social.

Para o filósofo alemão, o homem tende à infelicidade. Na visão de Schopenhauer (1964, p. 87) a infelicidade é a regra geral da existência humana: “*Cierto es que cada desdicha particular parece una excepción, pero la desdicha general es la regla*”. Enquanto está envolvido com sua subsistência, o ser humano não é feliz. Apenas quando atinge a suficiência, ou seja, quando satisfaz suas necessidades básicas – naturais e artificiais, essas últimas criadas *ex novo* pela humanidade –, é que o homem pode ser feliz.

Ao superar a natureza que o ameaça a todo momento com a morte, com a doença e com a incapacitação para o trabalho, o ser humano está apto a experimentar a felicidade. Mas, de acordo com Schopenhauer (1964), ainda assim tal felicidade lhe será negada, pois mesmo ao vencer a barreira da subsistência elementar, haverá de enfrentar as mazelas que a opulência e a riqueza trazem consigo. A acumulação de riquezas – que transforma a frágil linha da suficiência em opulência – reduz o homem a escravo de seus próprios bens, retirando-lhe a oportunidade de cultivar o espírito. Além disso, na opulência não há amizade independente e muito menos amor verdadeiro, pois todos se aproximariam do indivíduo abastado por força de interesses econômicos. Todavia, para o Schopenhauer (1964, p. 98), o verdadeiro mal da opulência é o tédio, pois o indivíduo não encontra sentido em uma vida na qual não existam mais desafios a serem vencidos:

Al paso que la primera mitad de la vida no es más que una infatigable aspiración hacia la felicidad, la segunda mitad, por el contrario, está dominada por un doloroso sentimiento de temor; porque entonces se acaba por darse cuenta más o menos

felizes porque viveram uma hora despercebida, embora isto significa que sua vida a qual se esforçam com tanto zelo para prolongá-la, ficou encurtada pelo mesmo espaço de tempo. O aborrecimento merece tê-lo em conta; êle se reflete na fisionomia. O aborrecimento é a origem do instinto social, porque faz com que os homens, que pouco se amam, se procurem e se relacionem. [...] A miséria é sofrimento pungente do povo; o desgosto é para os favorecidos. Na vida civil, o domingo significa o tédio, e os seis dias, o desgosto. Sentimos a dor, mas não a ausência da dor; sentimos a inquietação mas não a ausência; o temor, mas não a tranquilidade. Sentimos o desejo e a aspiração, como sentimos a sede e a fome; mas, apenas satisfeitos, se acabam, como o bocado que, uma vez engolido, já não existe para o nosso paladar. Enquanto possuamos os três maiores bens da vida, saúde, mocidade e liberdade, não temos consciência deles, e só com a perda deles é que os apreciamos, porque são bens negativos. Somente os dias de tristeza é que nos fazem recordar as horas felizes da vida passada. À medida que os prazeres aumentam, nossa sensibilidade diminui; o hábito já não é um prazer. As horas passam lentamente quando estamos tristes; correm rapidamente quando são agradáveis; porque a dor é positiva e faz sentir sua presença. O aborrecimento nos dá a noção do tempo e a distração nos faz esquecer. Isto prova que a nossa existência é mais feliz quando menos a sentimos: de onde se deduz que mais feliz seríamos se nos livrássemos dela. Uma grande alegria, assim, não a julgaríamos se ela não viesse atrás de uma grande dor. Não podemos atingir um estado de alegria serena e duradoura. Esta é a razão porque os poetas são obrigados a rodear seus protagonistas de tristes ou perigosas circunstâncias, para no fim os livrar delas. No drama e na poesia épica, o herói sofre mil torturas: nos romances os heróis lutam pondo em relêvo os tormentos do coração humano. “A felicidade não passa de um sonho – dizia Voltaire, tão favorecido pelo destino? – a única realidade é a dor”. E acrescenta: “Há oitenta anos que a experimento e nada faço senão resignar-me e dizer a mim mesmo que as mósas nasceram para serem comidas pelas aranhas, e os homens para serem devorados pelos desgostos” (SCHOPENHAUER, 18—).

clara de que toda felicidad no es más que una quimera, y sólo el sufrimiento es real. Por eso los espíritus sensatos, más que a los vivos goces, aspiran a una ausencia de penas, a un estado invulnerable en cierto modo.

Dessa forma, tanto o pobre quanto o rico são infelizes²: o primeiro por ausência completa das condições básicas para a manutenção de uma vida digna; o segundo devido à construção de uma existência artificiosa, incapaz de fornecer as respostas das quais o ser humano necessita em seu íntimo. Por isso, para Schopenhauer (1964, p. 92) a felicidade é um bem praticamente inalcançável: “[...] *Sea como fuere, todo hombre para quien apenas es soportable la existencia, a medida que avanza en edad tiene una conciencia cada vez más clara de que la vida es en todas las cosas una gran mistificación, por no decir un engaño*”.

Contudo, o problema da felicidade é mais complexo e não pode se resolver com uma simples negativa de enfrentamento, como o faz o filósofo pessimista. Especialmente no que concerne à Previdência Social, a noção de felicidade deve ser reconfigurada.

Isso se deve ao fato de que o conceito de Previdência Social, apesar de técnico-jurídico, é informado por certas pautas axiológicas que nos permitem avançar em sua compreensão profunda, como se pode notar no excerto de Corrêa (1999), Juiz de Direito no Estado do Mato Grosso do Sul:

A Previdência Social [...] tem por fim assegurar aos seus beneficiários meios indispensáveis de manutenção, por motivo de incapacidade, idade avançada, tempo de serviço, desemprego involuntário, encargos de família e reclusão ou morte daqueles de quem dependiam economicamente. Os princípios e diretrizes da Previdência Social são a universalidade de participação nos planos previdenciários, mediante contribuição; valor da renda mensal dos benefícios, substitutos do salário-de-contribuição ou do rendimento do trabalho do segurado, não inferior ao do salário mínimo; cálculo dos benefícios considerando-se os salários-de-contribuição, corrigidos monetariamente; preservação do valor real dos benefícios e previdência complementar facultativa, custeada por contribuição adicional. Note-se então que o conceito de Previdência Social traz em si, ínsito, o caráter de contributividade, no sentido de que só aqueles que contribuírem terão acesso aos benefícios previdenciários.

A Previdência Social é o resultado de uma longa evolução das técnicas de proteção social experimentadas pela humanidade em seu percurso histórico. Passando pela

² Tal assertiva comprova que Aristóteles (1973) estava certo ao afirmar que a virtude está no meio termo, que no presente caso é a suficiência, localizada à mesma distância da escassez e da opulência. Todavia, segundo Schopenhauer é bastante difícil atingir e manter tal suficiência.

poupança individual primitiva (acumulação de víveres necessários à manutenção imediata da vida, sob o signo valorativo do egoísmo e, posteriormente, da solidariedade familiar), pela mutualidade (experimentada no período pré-clássico, no qual se intercambiava trigo e cevada, sob o signo do ego-altruísmo derivado da solidariedade profissional) e até mesmo pela caridade pregada pela filosofia católico-medieval, as sociedades humanas chegaram à seguinte conclusão: é preciso que os membros da comunidade organizada tenham um mínimo de segurança garantido, de forma que, advindo um infortúnio qualquer – doença, velhice, incapacitação para o trabalho, morte do *pater familias* etc. –, seja possível continuar a viver de uma forma relativamente tranqüila.

O mecanismo psicológico que leva o ser humano a se preocupar não somente com o dia de hoje, mas com o de amanhã (sempre incerto e ameaçador), e também não apenas consigo, mas com a comunidade de forma geral, é bastante conhecido. Como demonstra Geremek (1995), a pobreza e a má-sorte alheia são fatos que sempre despertaram ao longo da História o sentimento humano, que varia da repulsa à compaixão. Diante de situações-limite, o homem rejeita ou salvaguarda aquele que foi presa das desgraças da vida (infelicidades), mas jamais se mantém em uma posição passiva e/ou indiferente.

A idéia *lata* de Previdência liga-se assim a um traço psicológico dos seres humanos, que é exatamente a necessidade de se precaver em face de eventos futuros que de alguma maneira possam lhe ser maléficos. Nesse sentido, sustenta Franco (2003):

Destarte, o homem, enquanto sociedade procura, sempre, abastecer os farnéis sociais com boas dosagens de ajuda aos mais carentes, de divisão de bens, dízimos e esmolos, não só para calar aos que são excluídos como, também, para amolecer a dureza de seus próprios pensamentos, que os crucificam ante as realidades que explodem nas calçadas e a indelével certeza de que todos temos culpa. Outrossim, cada rosto faminto que nos cerca, no diário convívio social, é um emblema, uma cicatriz, um aviso funesto de que, se nada fizermos, amanhã poderemos ser um deles. Partimos então, para a previdência, que, antes de ser um apelo ao carinho, ao desejo de ajuda ao próximo, ao erradicar das dificuldades sanitário-financeiras de nossos semelhantes, é uma tentativa individual de salvar-se a si mesmo, amparando-se na *tabula rasa* de um futuro assegurado.

Sem essa segurança psicológica aludida por Franco (2003), o ser humano não é feliz. Ameaçado pela natureza e pela própria dinâmica social que, inevitavelmente, selecionará sempre os mais aptos e resistentes para o trabalho, o homem sente-se encurralado. Ainda que sua existência atual seja satisfatória, há sempre o temor de que, no futuro, alguns males possam lhe ocorrer. Entre eles, a pior das doenças, conforme a pragmática definição romana: a velhice.

Assim sendo, na contemporaneidade, a Previdência Social – que é espécie no *genus* bem mais amplo da seguridade social³ – representa globalmente uma espécie de garantia conferida aos cidadãos. Estes, ao contribuírem para o sistema, acreditam que no futuro serão amparados por ele, caso lhes sobrevenha algum mal (doença, morte, velhice, incapacitação para o trabalho, reclusão etc). A segurança proporcionada pelos sistemas previdenciários⁴ permitiria assim aos seres humanos gozar de uma relativa felicidade, se entendermos o termo, de forma ampla, como ausência de preocupações e grandes incertezas. O homem seguro é um homem feliz, poder-se-ia sustentar.

Portanto, o papel da Previdência Social seria – se analisarmos o assunto por meio de um ponto de vista amplo – garantir a felicidade dos homens, no sentido de que eles se sintam socialmente seguros. Mas que felicidade, especificamente, é essa que se pode exigir de um sistema de Previdência Social? A pergunta é ampla e remete à questão da possibilidade de garantia da felicidade dos cidadãos por ordenamentos jurídico-positivos.

O problema é complexo e já foi discutido por um dos maiores juristas do século XX, Kelsen (1998). Ao analisar as idéias de justiça que se desenvolveram historicamente no Ocidente, o mestre de Viena acaba por identificar justiça e felicidade. A partir de então, demonstra quão vaga é a conceituação de ambas as esferas. Devido ao caráter altamente geral de suas considerações acerca da justiça como felicidade, podemos lançar mão de suas teses para tentar responder ao questionamento acerca de que felicidade é essa que o sistema previdenciário promete aos seus participantes. Vejamos então o caminho percorrido por Kelsen no que se relaciona à idéia de justiça considerada como felicidade.

Como representante máximo do positivismo jurídico, seu ápice e o início de sua decadência (BOBBIO, 1999), Kelsen (1963) renuncia expressamente a uma definição científica de justiça. Como jurista, ou seja, cientista do Direito, o eminente professor vienense observa que o conceito de justiça é diferente daqueles conceitos que dizem, por exemplo, o que é uma árvore ou o que é um Estado. É um conceito (ou idéia) que não possui a objetividade necessária para ser considerado científico, dado que, segundo Kelsen (1963), a ciência representa um *racional máximo* exatamente pelo fato de não operar com meros juízos de opinião ou juízos de valor no sentido estrito. Algo que se pretenda científico deve ser detentor de uma validade universal, ou seja, deve valer para todos, sempre e em qualquer parte – em que se pese a atual crise e o conseqüente debate entre os teóricos da filosofia da ciência.

³ É o que sustenta a doutrina especializada, conforme se pode verificar nas obras de Martinez (1992) e Martins (2002), *verbi gratia*. A esse respeito, veja-se o seguinte trecho de Corrêa (1999), bastante didático: “A Constituição Federal de 1988, em seu Título VII, nominado de ‘Da Ordem Social’, traz em seu Capítulo II, disposições relativas à Seguridade Social. Por Seguridade Social entende-se um conjunto integrado de ações de iniciativa dos Poderes Públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social. Pela definição constitucional já é possível notar que a Seguridade Social objetiva assegurar saúde, previdência e assistência. Podemos então dizer que Seguridade Social é gênero, da qual são espécies a Saúde, a Previdência e a Assistência Social”.

⁴ É de se discutir, em sede de Sociologia do Direito, até que ponto tal segurança é jurídica e quando se transforma em segurança puramente psicológica.

Para Kelsen, a formulação do que venha a ser científico deve se contentar, pelo menos no grau de evolução que alcançamos até agora, com os elementos de definição supraditos. E isso não ocorre com o conceito de justiça. As maiores mentes do Ocidente, desde filósofos até romancistas, dispensaram suas férteis existências em uma busca que, longe de ser vã, tem se revelado infrutífera: o que é justiça?

No enorme mar de tinta gasto na tentativa de definir a justiça só existem duas certezas: 1ª) trata-se de um valor superior que deve ser observado para a evolução e a felicidade da espécie humana. Essa identificação entre justiça e felicidade na doutrina kelseniana é bem sublinhada por Siches (1970, p. 409):

Kelsen se plantea el problema sobre lo que la justicia sea aplicada a un orden social. Llamárase justo – dice – el orden social que regulase la conducta de los hombres de un modo satisfactorio para todos, de suerte que todos hallasen en este orden su felicidad. Justicia es, pues, felicidad social, felicidad de todos, garantizada por un orden social.

2ª) Tudo mais, inclusive os métodos idôneos para que seja alcançada a solução justa em um conflito jurídico concreto, é controverso. Lembremo-nos, entretanto, que a justiça é um valor que anseia pelo objetivismo, que aspira a uma validade e a uma aplicabilidade universais.

Portanto, o que se busca é uma justiça aplicável a todos os seres humanos (e quiçá, aos seres sobre-humanos), ou seja, um valor objetivo indiscutível e incriticável. Contudo, é exatamente esse traço de objetividade que Kelsen nega à justiça. Para o jurista tcheco, justiça é um problema de resolução de conflitos de interesses ou valores⁵ e, devido a isso, tem uma conotação altamente subjetiva. Desse modo, existirão tantos conceitos de justiça quanto existirem pensadores que se dediquem ao estudo do tema, pois é fato bastante conhecido que mesmo pessoas que tiveram (e têm) experiências, valores e condições de vida similares e são pertencentes a um mesmo grupo ou classe social, não têm, necessariamente, os mesmos interesses.

⁵ Para Siches (2000), a identificação entre interesse e valor é problemática, sendo algo que Kelsen toma como pressuposto. Não poderia ser diferente porque para Kelsen o valor só se torna objetivo quando garantido por uma norma jurídico-positiva. Todos aqueles valores que não estão compreendidos em uma norma jurídica válida são queridos e respeitados apenas pelo sujeito que os tem como valiosos, sendo, portanto, meros interesses. Contudo, parece-nos interessante a crítica do jusfilósofo mexicano, razão pela qual a transcrevemos abaixo, em apertada síntese: “*De este examen sobre la justicia como felicidad, Kelsen saca la conclusión de que el problema de la justicia consiste en resolver conflictos de intereses entre los individuos. Y entonces da por supuesto que los términos ‘interés’ y ‘valor’ son equivalentes. A continuación plantea el problema axiológico en general, y el de la justicia en particular; simplemente como un problema de conflicto de intereses. No obstante, aunque así lo plantea – identificando valores con intereses, y considerando el problema de la estimativa como la cuestión de resolver conflictos de intereses o valores –, resulta que en el fondo estas cosas no son tan simples ni tan fáciles, ni siquiera para el mismo Kelsen. Pues Kelsen algunas veces habla sencillamente de valores, sin referirse necesariamente al conflicto de esos valores con otros. Al hablar de conflictos de valores menciona el conflicto que puede darse entre los valores de la vida biológica, la libertad, el honor de la patria, la seguridad social, la verdad, el bien común. Ahora bien, hay que distinguir algo que Kelsen no distingue, a saber: hay que distinguir dos problemas: a) El de la atribución de valor a esas calidades; y b) El del respectivo rango o jerarquía que se dé entre esos valores*” (1970, p. 417-418). Ao primeiro problema Kelsen realmente não se dedica. Em relação ao segundo, diz que o conflito de valores não pode ser resolvido de maneira científico-racional. Daí a necessidade da tolerância, que seria o valor-guia num mundo em que há pluralidade de valores objetivos e subjetivos.

Kelsen acaba então por identificar a justiça como virtude individual apenas em um segundo momento do pensamento ocidental. Antes de enxergar em si mesmo a justiça, o homem deve percebê-la na realidade social, ou seja, em uma determinada ordem jurídica. Assim, a sociedade justa vem antes do homem justo exatamente porque o homem não é essencialmente justo ou injusto; é antes coagido pela razão a construir a sociedade justa para que possa alcançar seu fim último, que é, segundo Aristóteles e Platão, a felicidade (*eudaimonia*). Em seguida, Kelsen passa em revista alguns dos principais momentos da identificação entre justiça e felicidade na filosofia do Ocidente.

Platão nos ensina que só o justo é feliz e, ainda que assim não seja, os homens devem ser levados a acreditar nessa afirmação para o bem da ordem social (KELSEN, 1963). Já a doutrina do dourado meio termo aristotélico (*virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*) vê a justiça como a mais perfeita das virtudes, porque é a única que se refere ao outro (alteridade) e garante a felicidade global da pólis. Para o estagirita, a virtude é o hábito (do latim *habere*) que realiza o bem – ao contrário do vício, hábito que realiza o mal –, com o que visa ao desenvolvimento de todas as potencialidades do homem (ARISTÓTELES, 1973). Somente por meio da prática virtuosa o ser social consegue alcançar a felicidade na pólis, escopo maior da existência humana. Daí dizer-se que a ética aristotélica é fundamentalmente teleológica. De acordo com Aristóteles, a felicidade apenas será garantida ao homem que participa da sociedade organizada na pólis, pois aqueles que não estão sob o jugo do poder político são deuses ou feras, não homens.

Mas deslocar o problema da justiça da esfera do homem para a da sociedade não resolve o subjetivismo conceitual. Tampouco identificar justiça com felicidade anula o problema da existência de vários conceitos de justiça, alguns deles mutuamente excludentes. Ora, a concepção de justiça em um país capitalista desenvolvido e em um país socialista essencialmente industrial, como a ex-URSS nas primeiras décadas do século XX, é diametralmente oposta. Sem dúvida, a identificação entre justiça e felicidade, apesar de válida, não resolve o problema: “Com a afirmação de que justiça é felicidade, a pergunta, obviamente, ainda não está respondida, apenas protelada” (KELSEN, 1998, p. 2).

Kelsen (1998) chega à conclusão de que se a ordem jurídica justa é aquela que proporciona felicidade a todas as pessoas, a justiça é impossível, pois não se pode trazer felicidade, completa e irrestrita – como deve ser a real felicidade –, a todos os membros de uma tal ordem hipotética, mesmo porque a felicidade de uns implica a infelicidade de outros, em alguns casos não muito raros.

Se adotarmos o conceito de felicidade presente na obra de Kant⁶, é de se ver que este

⁶ O trecho do filósofo é admirável, e por isso o damos transcrito: “A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sagesa – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte

consiste na satisfação total (não basta, portanto, satisfação parcial) das necessidades e inclinações do homem. Ora, tais elementos satisfativos podem ser – e efetivamente são, em muitas oportunidades – destrutivos, egoístas e particularistas. Sob certas circunstâncias, a realização da felicidade completa de um consiste na simples eliminação de outros. Além disso, o homem não conhece completamente e com clareza – ou seja, racionalmente – as suas próprias necessidades e inclinações, o que torna a obtenção da felicidade não apenas impossível, mas até mesmo perigosa para si e seus iguais:

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma da satisfação de todas elas a que chama felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma ideia tão vacilante (KANT, p. 29)

Acrescente-se à formulação kantiana de felicidade o fato indiscutível de que os bens e os recursos de uma sociedade são sempre limitados. Assim sendo, atender às necessidades de uma classe – teoricamente, garantiria que os indivíduos a ela pertencentes seriam felizes – significa desatender outros grupos, o que, a toda evidência, põe em manifesto a impossibilidade de se atingir uma felicidade total e, com isso, uma justiça absoluta. Escreve com propriedade sobre o tema o jurista inglês Hart (1996, p. 181), um dos mais importantes representantes da escola do positivismo analítico:

Na maior parte dos casos, o direito só faculta benefícios para uma classe da população à custa de privar outros daquilo que eles preferem. O auxílio aos pobres só pode ser prestado a partir dos bens de outros; a educação escolar obrigatória para todos pode não só significar a perda de liberdade para os que desejam educar privadamente os seus filhos, mas pode ser financiada apenas à custa da redução ou do sacrifício de investimentos de capital na indústria, ou de pensões de velhice, ou de serviços de saúde gratuitos.

contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade” (KANT, s./d., p. 37).

Reconhecido o problema atinente à felicidade, Kelsen (1963) passa a solucioná-lo. A felicidade garantida por uma ordem social deve ser objetivo-coletiva, e não subjetivo-individual. Para cumprir essa meta, o conceito de justiça deve sofrer uma transformação: justo não é garantir tudo a todos, mas, sim, dar ao homem o que lhe é devido em sociedade, seu *ius suum*. O grande problema, evidentemente, são os critérios utilizados para definir o que é devido a cada um.

Torna-se um imperativo lógico pressupor alguns valores-guia que nortearão o que é devido ao homem. Tais valores encarnarão a justiça entendida especificamente em um tempo e espaço definidos (justiça relativa). No entanto, esses valores devem ser hierarquizados, sob pena de criação de situações injustas, nas quais um valor superior é preterido em favor de um valor inferior. A hierarquização só pode ser operada de modo subjetivo, pois novamente nos deparamos com o problema fundamental da inexistência de padrões objetivo-científicos para determinar a posição hierárquica dos valores adotados por uma sociedade particular. É o problema dos conflitos de valor:

Esse problema não poderá ser solucionado com os meios do conhecimento racional [...]. Isso significa que o juízo [do que é justo ou injusto, segundo uma escala de valores] só é válido para o sujeito que julga, sendo, neste sentido, relativo. (KELSEN, 1998, p. 4)

A felicidade é elemento central da idéia de justiça, de sorte que os seres humanos, desde tempos imemoráveis, vêm buscando não justiça relativas, mas a justiça absoluta, capaz de trazer a verdadeira e permanente felicidade à espécie humana. A justiça relativa é parcial, mas a justiça absoluta (total) é apenas um belo sonho irracional dos homens. Só pode ser pensada se pressupusermos uma autoridade transcendente (Deus, a Natureza, a Razão etc.) que a crie, garanta, interprete e imponha. Com isso, o problema da justiça é transferido do aquém para o além, solução insatisfatória para Kelsen (1963). Aqui, abaixo das nuvens, temos que nos contentar com várias justiça relativas, que em situações e ordens jurídicas determinadas garantam a paz e a segurança, o que, segundo Kelsen (2000), é atributo característico de sistemas políticos democráticos. Os problemas de conflitos de valor, da mesma forma, só são resolúveis relativamente, tendo-se em vista situações concretas de vida de uma sociedade real composta por homens situados, como quer Ortega y Gasset (1983).

Já se vê, com essa breve consideração em torno da obra de Kelsen sobre a justiça, que, se a Previdência Social deve garantir a felicidade, esta não é absoluta, mas relativa, limitada a específicas condições espaço-temporais, políticas, culturais, sociais e, especialmente, econômicas, pois um sistema previdenciário não pode, sob pena de ser esvaziado e destruído, afastar-se das condições materiais existentes em cada sociedade concreta.

Se a criação de sistemas de proteção social – a Previdência Social, recorde-se, é o

mais avançado desses sistemas ou técnicas – configura uma forma de garantir grupalmente o indivíduo em face das adversidades que possa vir a enfrentar no futuro, é certo que a proteção social é limitada, restrita e relativa, pois ligar-se-á aos valores adotados pela comunidade e aos meios materiais disponíveis para a efetivação da missão institucional da Previdência Social. O maior condicionante da proteção social em dado Estado é a sua riqueza.

Visualizar a felicidade de maneira relativa não é motivo, contudo, para afirmar, como faz Schopenhauer, que a essência da vida é a dor. Atualmente, a única exigência que se pode fazer de um sistema previdenciário não é que ele garanta, pura e simplesmente, a segurança absoluta (felicidade absoluta) dos cidadãos, mas que os critérios para a efetivação da segurança social relativa (felicidade relativa) sejam debatidos de maneira honesta, consciente e aberta entre todos os membros que compõem os beneficiários e mantenedores do sistema. Em outras palavras: o que se pode – e se deve – exigir da Previdência Social é que ela discuta com a sociedade, de forma racional e democrática, sua abrangência, importância, força e, principalmente, seus limites e fraquezas. Tal atitude seria mais um voto de confiança conferido à idéia-projeto de Estado democrático de direito.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Borhein. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores). Versão inglesa de David Ross.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. Tradução e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999.

CAMUS, Albert. *Œuvres complètes*. Edition de Roger Grenier. Paris: Club de l'honnête homme, 1983-1985. 9 v.

CORRÊA, Wilson Leite. Seguridade e previdência social na constituição de 1988. In: *Jus Navigandi*, Teresina, ano 3, n. 34, ago. 1999. Disponível em: <<http://www1.jus.com.br/doutrina/texto.asp?id=1431>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Dois narrativas fantásticas*: a dócil e o sonho de um homem ridículo. Tradução Vadim Nikitin. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

FRANCO, Guilherme Alves de Mello. Solidariedade e seguridade social. In: *Jus Navigandi*, Teresina, ano 7, nº 61, jan. 2003. Disponível em: <<http://www1.jus.com.br/doutrina/texto.asp?id=3612>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força*: história da miséria e da caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1995.

HART, Herbert L. A. *O conceito de direito*. Tradução A. Ribeiro Mendes. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, [17—lo].

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução Ivone Castilho Benedetti et al. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Tradução João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1963.

KELSEN, Hans. *O que é justiça?* A justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luis Carlos Borges. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARTINEZ, Wladimir Novaes. *Subsídios para um modelo de previdência social*. São Paulo: LTr, 1992.

MARTINS, Sérgio Pinto. *Direito da seguridade social*. 17 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983. 12 v.

RECASÉNS SICHES, Luis. *Tratado general de filosofía del derecho*. 4. ed. México: Editorial Porrúa, 1970.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A vontade de amar*. São Paulo: Edimax, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El Amor, las mujeres y la muerte*. Tradução A. López White. Buenos Aires: Malinca Pocket, 1964.