

# *Pequenas reflexões sobre ética e justiça*

textos, notas, esquemas & outros registros

Pablo Dias Fortes



Este trabalho está licenciado com uma Licença  
Creative Commons - Atribuição-SemDerivações 4.0 Internacional.

## **Pequenas reflexões sobre ética e justiça**

– textos, notas, esquemas & outros registros

**Pablo Dias Fortes**

**Junho de 2022**

## Sumário

Prefácio .....	4
A origem do problema da justiça – breve esboço fenomenológico .....	5
O Brasil como problema filosófico .....	14
Duas dimensões hermenêuticas da ideia de saúde como um direito humano.....	19
A cada um segundo a sua história – a propósito do elo entre moral e narrativa.....	26
As pressuposições da argumentação de acordo com a ética do discurso.....	29
Regras.....	33
Dikálogo (manual de alfabetização política).....	34
Rawls, Dworkin e Sen: três abordagens da justiça.....	37
Data Venia.....	43
Reconhecimento, autoconsciência e identidade em Axel Honneth: uma nota de estudo.....	47
Algumas considerações epistemológicas sobre uma eventual classificação da produção científica em saúde coletiva.....	54
A moralidade do discurso sanitário e o problema da justiça: um silogismo sobre os limites da autoridade médica no contexto de uma ordem social democrática.....	62
Ética e moral: um início de conversa.....	66
Justiça e correção moral: uma interpretação filosófica do desejo punitivo.....	78
A ética do discurso em uma pergunta.....	81
O poder e a justiça.....	82

O conceito de cidadania na teoria da justiça de John Rawls: uma nota de estudo.....	84
Democracia e liberdade de expressão: há um limite ético para o uso da linguagem?.....	90
Uma hipótese sobre o desenvolvimento moral do senso de justiça.....	101
Sobre ética, ciência e o retorno presencial das atividades escolares no Rio de Janeiro.....	107
A ideia de justiça.....	111
Quadro-resumo das principais perspectivas éticas segundo o problema da validade das normas.....	112
Justiça, litígio, moralidade e autorrespeito.....	116
Por que assombra a luz.....	119
Moralidade e Universalidade – pequeno comentário didático.....	121
“Liberdade” e “valor da liberdade” em Rawls.....	122
Os três usos da razão prática em Habermas e o problema da justiça....	127
Lendo Rawls contra Rawls: um outro argumento a favor do argumento da posição original.....	130
Justiça e Dívida.....	134
Justiça e Reparação – tópicos para um rascunho provisório.....	139

# Prefácio

O material aqui reunido consiste em um conjunto de postagens que publiquei no meu blog pessoal ([pablodiasfortes.com](http://pablodiasfortes.com)) entre novembro de 2017 e maio de 2022. Como indico no título, são, no geral, pequenas reflexões sobre ética e justiça que desenvolvi e registrei em diferentes formatos a fim de dar destino a algumas intuições e ideias que me ocorreram como alguém interessado no assunto – seja como professor, estudante ou simplesmente como cidadão. Não se trata de trabalho “sistemático” ou propriamente “acadêmico”. Mas talvez contenha uma ou outra utilidade para quem, assim como eu, não costuma depreciar o potencial didático de alguns modelos esquemáticos que, gostemos ou não, estão sempre na base dos nossos raciocínios. Espero que o leitor faça bom proveito daquilo que lhe pareça aproveitável. E que perdoe a urgência natural das sínteses.

Aproveito também a ocasião para agradecer ao amigo Dalmir José Lopes Junior, exímio jurista e interlocutor generoso, a quem devo o estímulo inicial de reunir, em um só “arquivo”, o material que segue.

# A origem do problema da justiça – breve esboço fenomenológico

*Uma teoria filosófica do justo encontra, assim, sua primeira base na asserção segundo a qual o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica (...).*

Paul Ricoeur

É conhecida a máxima fenomenológica segundo a qual toda consciência é consciência *de alguma coisa*. Essa objetividade dos estados da consciência é constitutiva do seu modo de ser. Por isso ela não pode surgir para si mesma como um dado como outro qualquer, mas como um ato apreendido somente *em objeção* a si própria. É assim que se pode dizer, com ou sem Husserl (1), que o surgimento do problema da justiça é o primeiro fenômeno autêntico da autoconsciência.

Se é que ainda se trata aqui de uma importante questão filosófica, convém não deixarmos escapar esse ponto. Pois ele também diz respeito a uma compreensão pragmática do modo como a consciência entra em relação consigo. Sob este aspecto, vale destacar que agir como “causa de si mesmo”, que é o modo necessário de todo vir a ser autoconsciente, consiste antes no movimento de uma consciência originariamente *co-agida*, isto é, estruturada que está, em si e para si, a “ter que agir” (tomar uma decisão). A consciência deixa de ser então a expressão de uma

agência puramente intencional, para enfim encarar a pergunta sobre como deve julgar o curso de suas ações. E julgar o curso de uma ação significa sempre *atribuir-se ou não o direito de fazer alguma coisa*. O surgimento do problema da justiça não condiz, portanto, com a estrutura de uma consciência essencialmente unívoca, mas com a natureza dialética de uma atividade (a autoconsciência) que só pode ser vivenciada em razão justamente dessa *outra consciência* de si.

Como se pode notar, não estamos, aqui também, tão distantes do pensamento de Hegel, embora talvez mais céticos quanto à morfologia metafísica do “reconhecimento”. Com efeito, a tese de que “toda consciência de si é, em si e para si, uma outra consciência de si” (2), apesar de sua singular originalidade, somente poderá adquirir um sentido filosoficamente atual se a abstrairmos do seu contexto idealista de fundo. Em outras palavras, se o que está em jogo é uma descrição histórica da consciência (e não, como também pretendia Hegel, uma descrição *consciente* da história!), parece razoável nos concentrarmos menos no *telos* de um movimento supostamente “racional” das relações humanas do que nas condições psiquicamente ontogênicas da autorrelação prática da consciência. E isso quer dizer simplesmente que o *outro*, para além de qualquer idealização do seu rosto, é o que sempre aciona em nós a “experiência de uma presença influente”, com base na qual as próprias regras de coordenação das ações passam a ser um problema em comum (3). Ou seja: se a consciência de si é a capacidade de experimentar-se a si mesmo como causa de suas próprias ações, e desde que qualquer ação consciente envolva também a exigência de coordená-la com outros agentes conscientes, então a busca pela justiça, isto é,

daquilo que é “a cada um devido”, pode ser entendida como a condição fundamental da autorrelação prática do sujeito moral. A agonística (ou contradição), como se vê, é mais generativa que teleológica. Neste sentido, a questão sobre a origem do problema da justiça não deveria comportar a promessa de nenhuma grande síntese moral (quem testemunharia hoje a “vitória histórica” do reconhecimento?), senão quando esta última puder ser igualmente interpretada na forma de uma inevitável *exigência política* que marca a vida em sociedade.

Para esclarecermos melhor esse argumento, talvez devêssemos insistir um pouco mais na hipótese fenomenológica formulada no início. O “problema da justiça”, nesse caso, não corresponde *a priori* a nenhum conteúdo ético. Trata-se, no máximo, de uma “forma” ou *princípio de ação*, em cuja estrutura a consciência efetivamente se autorrepresenta. Como bem já constataram, a propósito, tantos estudos sociológicos contemporâneos (na esteira sobretudo da psicologia social de George Herbert Mead), a moralidade humana, para ser realmente inteligível, ao invés de ser descrita como um mero sistema prescritivo – uma realidade, pois, que atuaria externamente aos indivíduos – , deve antes retratar a maneira pela qual sofremos precisamente um “impulso judicativo”, isto é, tornando-nos, em primeiro lugar, esses *agentes capazes* de avaliar as situações em que nos encontramos. Sem julgamento, não haveria ação social.

Exemplo notável de radicalização desse modelo interpretativo pode ser encontrado no *situacionismo metodológico* de Boltanski e Thévenot. De acordo com tal perspectiva, trata-se de considerarmos ainda certas



circunstâncias de interação social como *situações* governadas simbolicamente por demandas de justificação (4), ou seja, nas quais os agentes interpretam mutuamente suas ações em função do que estas últimas representam em termos de “justiça”. Isso não significa, é claro, que teríamos uma espécie de inclinação platônica para o justo, e sim que nos movemos no espaço moralmente qualificável da nossa própria *posição em questão* (ordem de grandeza), isto é, referente a cada estado particular em que nos encontramos em relação uns aos outros nas mais diversas instâncias interpelativas da vida social. Do ponto de vista da moralidade, portanto, o “problema da justiça” funciona como um *drama primordial* (para usarmos aqui uma expressão com inequívocos ecos goffmanianos) dos agentes sociais, cujo valor pode ser medido exatamente pelo seu significado prático para o estabelecimento e/ou contestação de papéis no desafio cotidiano da comunicação humana.

Como parâmetro ilustrativo, pensemos aqui no caso emblemático de alguns desentendimentos no trânsito. Mesmo estando os motoristas cientes da existência formal de um código, a violação é justificada, não raro, apelando-se para uma interpretação flexibilizante das regras, como se a pertinência do seu conteúdo devesse igualmente “prestar contas” a determinadas condições que autorizariam ou não a sua *legítima aplicação*. Obviamente, tais condições se referem à capacidade de cada agente envolvido em sustentar uma versão dos fatos de modo que essa nova representação produza também um novo julgamento moral, seja para ajuizar uma excepcionalidade que escape ao jugo da regra (uma urgência, um perigo iminente, uma distração inevitável etc.), seja para tão somente reafirmá-la (reforçando o caráter universal da norma). Mais

uma vez, o “problema da justiça” não significa aí um compromisso firmado *desde sempre* com a imparcialidade e com a equidade, mas o fundamento dessa complexa engrenagem psicossocial que nos situa, no mundo concreto, em posições ora de acusação, ora de defesa, órbitas irredutíveis da *vida em comum*.

Cabe salientar que a suscetibilidade dos fatos morais a essa fenomenologia elementar do problema da justiça aponta unicamente para um enfoque explicativo de sua relação intrínseca com a estrutura da autoconsciência. A tese fundamental aqui é a de que a agência socialmente orientada possui uma conexão essencial com a “sujeição” da ação. É essa mútua dependência dos agentes que inaugura o jogo interativo na medida em que impõe ao fluxo da consciência um estado, por assim dizer, de permanente *re-volta*. É por meio então desse dramático acontecimento que a consciência individual acaba estabelecendo consigo uma ligação verdadeiramente originária (não confundir com “original”), aparecendo-se para a si mesma como objeto de uma avaliação que, de um ponto de vista fenomenológico, transcende a pura intencionalidade.

Qualquer que seja o caso, contudo, convém não esquecermos também de uma lição recolhida no campo das teorias do desenvolvimento moral. Em que pese o acento cognitivista de algumas delas (como em Piaget e Kohlberg, por exemplo), permanece nelas a percepção de uma experiência absolutamente heterônoma do mundo social como condição de evolução do raciocínio moral. Dessa forma, a possibilidade de uma base de reciprocidade, a partir da qual os agentes podem construir em si

mesmos a ideia de mútuo respeito fundado no princípio de universalização das regras, continua tributária de uma visão psicologicamente *sujeitante* da racionalidade. Sob o risco de parecermos repetitivos, talvez não custe lembrar que tal modo de enxergar a moralidade não quer dizer necessariamente a pacificação dos dilemas e das disputas na vida adulta, uma vez que a moral consiste sobretudo numa função simbólica, cuja eficácia dependerá sempre de uma articulação coordenada de interesses.

Ora, é dentro desse curioso quadro hermenêutico em geral que a questão sobre o que é justo parece ganhar, enfim, um contorno crítico. Pois o que nela há de imediatamente tautológico (o que devemos, afinal, àqueles que também nos devem?) reflete o movimento de uma consciência – ou a consciência de um movimento – à procura ainda de um *fim*. Cedo ela aprende, por exemplo, que o mundo que se descortina à sua frente é o tribunal de sua própria presença. Essa *dívida*, contraída em nome do que a torna finalmente autoconsciente, nunca se (a) paga. Mas se ela age porque *outra consciência* de si assim o exige, então haverá de exigir também o que pode garantir a ela um movimento autônomo, em virtude desse mesmo “dever”. Eis porque, para qualquer teoria normativa da justiça, é o estrutural conflito axiológico entre liberdade e igualdade que define o único escopo possível de abordagem.

No panorama contemporâneo da filosofia política, considero ser ainda a obra de John Rawls aquela que melhor respondeu, a despeito de suas restrições teóricas, ao desafio apontado acima. Esse desafio consiste, a rigor, no caráter irremediavelmente *político* da busca pelo que torna

possível a articulação do nosso senso de justiça (que, no fundo, é o senso *do* problema da justiça!) com a crença de podermos chegar a um acordo razoavelmente equitativo sobre os “direitos” que, em última análise, fundamentariam a relação de cada cidadão uns com os outros.

---

(1) “(...) não sou eu aquele em cuja vida os ‘outros’ têm de ganhar sentido e validade ontológica, e no qual o ser-com-outros, o experimentar-com-outros etc. obtém sua primeira e última força atestatória firmemente enraizada? É finalmente em mim que o mundo também se atesta como mundo intersubjetivo – como, é sem dúvida um grande problema.” (HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, p. 363/364).

(2) “De início, a consciência de si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro*. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o *Eu*; e nessa *imediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é (um) *singular*. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim *imediatamente*, os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras *independentes* (...). São consciências que ainda não levaram a cabo, *uma para a outra*, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como

puro *ser-para-si*, ou seja, como consciência-*de-si*. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma (...).” (HEGEL, GWF. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 144/145)

(3) “A autoconsciência não está no cérebro – ela pertence ao espaço relacional que se constitui na linguagem. A operação que dá origem à autoconsciência está relacionada com a reflexão na distinção do que distingue, que se faz possível no domínio das coordenações de ações no momento em que há linguagem. Então, a autoconsciência surge quando o observador constitui a auto-conservação como uma entidade, ao distinguir a distinção da distinção no linguajar.” (MATURANA, H.  *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 28)

(4) “Como uma ciência da sociedade pode esperar ser bem-sucedida ignorando deliberadamente uma propriedade fundamental de seu objeto, negligenciando que as pessoas são confrontadas com a exigência de responder por suas condutas, com apoio de provas, diante de outras pessoas, em relação às quais agem? Basta prestar atenção (...) nas justificações desenvolvidas pelas pessoas, na forma de palavras e ações, para ver que uma ciência social que feche os olhos dessa maneira não chegará a lugar nenhum e que o curso regular da vida exige um trabalho incessante a fim de manter ou se recuperar das situações que a ele escapam, recolocando-as em ordem. As pessoas, na vida cotidiana, nunca suprimem completamente suas aflições. Como os acadêmicos, elas não

cessam de suspeitar, de se interrogar, de colocar o mundo à prova.”  
(BOLTANSKI, L; THÉVENOT, L. *A Justificação*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020, p. 127).

# O Brasil como problema filosófico

Poucos meses antes de partir, Joel Rufino dos Santos (1941-2015) me presenteou com os dois volumes da obra “Consciência e Realidade Nacional” (1960), trabalho monumental que Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) realizou enquanto dirigia o departamento de filosofia do célebre Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), no qual Joel foi também professor no departamento de história. O presente foi, para mim, motivo de duas gratíssimas alegrias: primeiro pelo simbolismo do gesto (a obra era parte de sua coleção particular!) daquele que me acolheu como um verdadeiro amigo, um mestre a quem não canso de apontar como um dos mais perspicazes intérpretes da vida social brasileira; segundo porque se trata de uma obra realmente magnífica, talvez a única a formular, em termos filosóficos, o problema específico da nossa condição de país subdesenvolvido em busca de se desenvolver. Assim que me entregou os dois volumes da obra, Joel me disse: “essa foi a filosofia da ideologia nacional-desenvolvimentista”.

A palavra “ideologia” parece hoje condenada ao fogo eterno. No entanto, mereceu, já àquela época, o tratamento propedêutico do filósofo: “Nada mais falso do que supor que ideologia seja fidelidade moral a um sistema de ideias abstratas. Isto é frequentemente fanatismo. Ideologia, no sentido da eficácia social, é a concepção de nova forma de ser para a existência comunitária, em razão da qual se carregam de valor, positivo ou negativo, todos os objetos, as ideias e os acontecimentos da realidade presente. Se não há projeto sem ideologia e se não há processo de

desenvolvimento sem projeto, segue-se que a ideologia é fator que determina o desenvolvimento nacional.” (VIEIRA PINTO, 1960, pág. 34).

Ora, a hipótese central da obra de Vieira Pinto é hoje uma quase obviedade: nossa maior contradição histórica consiste no fato de ser o próprio subdesenvolvimento um fator do desenvolvimento alheio (daí porque nenhum suposto “desenvolvimento dependente” poderá efetivamente nos fazer desenvolver!). A negação desse fato tem sido o verdadeiro sintoma do nosso fanatismo político, a causa igualmente ideológica de uma série de mal-entendidos a respeito do papel do Estado brasileiro como guardião do pacto nacional. Não por acaso, foi esse mesmo fanatismo o grande responsável pelo clima de agitação social que precipitou o golpe de 64 e pôs fim ao governo popular de Jango. A essa “gloriosa” e bem-sucedida interdição (20 anos!) no processo de formação de uma ideologia autenticamente nacional, os meios de comunicação chamaram de “revolução”.

É verdade que, desde então, a percepção sobre a realidade social brasileira vem mudando consideravelmente, mas continua sendo assediada pelos mesmos interesses que a golpearam outrora. São eles que articulam, no plano sobretudo econômico, as condições materiais e políticas que ainda hoje lhes permitem dar as cartas, situando-se estrategicamente como barreira ao nosso desenvolvimento autônomo. O Brasil é, para eles, o que sempre foi para os seus ancestrais europeus: uma fonte inesgotável de recursos, uma colônia de exploração cujos habitantes não passam de uma gente indolente e preguiçosa, admirável apenas quando exibida sob a lente do exotismo ou quando docilmente



servil aos seus objetivos. Esta é, aliás, a razão pela qual a luta histórica contra o racismo nunca foi concebida por Joel como um tópico descolado da “emancipação nacional”.

Mas quem fala em “emancipação”, fala também em “consciência”. E é aqui que entra o aspecto propriamente “filosófico” da obra de Vieira Pinto. Partindo de uma rigorosa aplicação do método fenomenológico ao exame da consciência nacional, defendeu haver, entre múltiplas modalidades possíveis, dois padrões extremos de consciência: a “consciência ingênua” e a “consciência crítica”. Para tanto, buscou elucidar precisamente o fundamento do seu raciocínio: “A tese fundamental a defender é a de que a consciência não existe à parte do real representado, como se fosse um interveniente estranho, que se superpusesse à realidade para percebê-la de fora, a distância. A relação da subjetividade ao plano real não é a de ligação entre um suposto mundo espiritual e o das coisas materiais (...), mas é a relação de ‘intencionalidade’. Este conceito, próprio da escola fenomenológica, merece ser aproveitado, desde que depurado de conotações idealistas. Pode servir para significar não a dependência do objeto em relação à consciência, mas a dependência desta em relação à realidade do mundo exterior. A consciência não tem existência em si, independente, destacada da coisa que representa, mas é sempre consciência de algo, tende sempre para aquilo que é a cada instante o seu objeto e se conforma exclusivamente no momento de representá-lo. Não o constitui como existente pelo ato de conhecê-lo, mas se constitui a si própria por este ato.” (VIEIRA PINTO, 1960, pág. 42/43)

A consciência ingênua seria aquela, portanto, que crê em sua intrínseca incondicionalidade. Concebe assim as ideias que representa como produto de um ato puramente voluntário do espírito. O mundo é, para ela, o silêncio do seu próprio condicionamento: o “outro lado” de uma relação que, todavia, permanece essencialmente ignorada. Na consciência ingênua, a subjetividade se encarrega de quase tudo, inclusive de manter a ilusão em que se funda o seu pretenso senso de objetividade. Segundo Álvaro Vieira Pinto, são atributos peculiares à consciência ingênua, por exemplo, o seu caráter sensitivo, o apelo à violência, a absolutização da sua posição, a incapacidade de dialogar, o moralismo, o culto do herói salvador, a visão romântica da história, o ufanismo (nada aqui é simplesmente coincidência!) etc.

Já a consciência crítica consiste justamente no contrário. Sabe que aquilo que a constitui como tal nunca coincide, em absoluto, consigo mesma. Por isso toma como sua primeira tarefa o desvelamento desse exato fenômeno, em cujo exercício acaba se tornando finalmente uma reflexão autêntica sobre a realidade objetiva. São categorias típicas da consciência crítica a objetividade, a historicidade, a racionalidade, a totalidade, a atividade e, por fim, a própria nacionalidade. Cito agora diretamente o filósofo: “A consciência crítica considera a situação humana de um modo que só a reflexão filosófica é apta a esclarecer. Ao invés disso, a consciência ingênua prescinde da filosofia, de que frequentemente zomba, pois não vê maior problema na formulação, tão simples, com que declara sua pretensão à verdadeira compreensão da realidade. A consciência crítica, porém, (...) sabe estar ligada ao processo da realidade nacional como um todo. Não julgando, como a outra, ter a

incumbência de tomar a si o real, a fim de decidir do que é ou não é, esta forma de consciência, desde o primeiro momento em que põe o problema do seu ser, tem a certeza de sua correlação com a objetividade, sendo constituída, enquanto representação, pelo mundo objetivo. Ora, a realidade que lhe aparece como a condicionando, é apreendida como permanente mobilidade de coisas, pessoas, fatos, instituições, valores etc., isto é, enquanto processo que se desenrola no tempo, ou ainda, enquanto história.” (VIEIRA PINTO, 1960, pág. 85/86)

Quase sessenta anos após terem sido escritas, são essas as únicas palavras nas quais recolho algum consolo para encarar a dramática situação em que nos encontramos. Movemo-nos, ao que parece, num oceano de ingenuidade. Restam, entretanto, aqueles que ainda se dispõem a lutar por um projeto de desenvolvimento nacional que reative as energias populares e enfrente, com inteligência, os abusos do interesse estrangeiro. É em torno desse sentido de mobilidade que imagino ver a história do Brasil acontecendo.

# Duas dimensões hermenêuticas da ideia de saúde como um direito humano

A fim de expor sinteticamente a relação entre o conceito de direitos humanos e a defesa da saúde como parte desses direitos, este texto foi organizado de modo a dar destaque a duas dimensões hermenêuticas que, não obstante a sua articulação constitutiva, representam também distintos desafios no tocante à apropriação do vocabulário conceitual dos direitos humanos pelo discurso sanitário, em especial quando temos em mente a consistência dos próprios fundamentos ético-jurídicos de políticas como o SUS.

## **i – Dimensão teórico-conceitual**

No que diz respeito à dimensão teórico-conceitual dos direitos humanos, pode-se destacar como principal eixo hermenêutico um esforço de fundamentação do seu complexo significado ético-jurídico. *Mutatis mutandis*, tal esforço reflete uma transformação paradigmática do conteúdo antropológico inaugurado pela chamada “filosofia da consciência” (o homem como fonte de sua própria emancipação intelectual!), cujos efeitos também se fizeram presentes na constituição de novos marcos normativos para a coordenação da vida social moderna. Em termos dialéticos, pode-se compreender esse processo como uma transição histórica do modo como os agentes sociais deram forma, por meio de determinadas práticas e instituições, a essa nova imagem de

representantes de si mesmos perante também uns aos outros. Desde então, a ideia de que cada indivíduo consiste num “fim em si” (sendo ele próprio, portanto, o seu insubstituível parâmetro ético-moral), axioma implícito da noção de “dignidade”, vem servindo como principal fio reflexivo do esforço mencionado acima, particularmente no que se refere à afirmação valorativa da liberdade vis a vis o compromisso com o ideário da igualdade que também consagra o universo de valores da modernidade. Em outras palavras, em que pese a força histórica assumida pelo discurso da autonomia para a validação filosófica do conceito de direitos humanos, a ideia de que todo indivíduo, sem exceção, já nasce titular de expectativas legítimas (direitos) parece revelar, no quadro dos novos arranjos societários modernos, uma tensão constitutiva entre “liberdade individual” e “justiça social”, em torno da qual se organiza igualmente a própria disputa semântica pelos enunciados que devem compor o rol dessas expectativas bem como de suas obrigações correspondentes.

Ainda nesse mesmo sentido, cabe salientar que um fenômeno característico dessa tensão guarda também relação com o surgimento de uma nova forma de poder no âmbito das sociedades nacionais modernas. Marcada fundamentalmente pela organização e multiplicação das práticas disciplinares como princípio de gestão do corpo social (biopolítica), essa nova forma de poder parece ter contribuído com o fortalecimento cada vez maior da presença do aparato estatal na legitimação de valores e racionalidades atinentes ao novo modelo de produção social advindo com o capitalismo. Em tais circunstâncias, a transformação paradigmática do conteúdo antropológico engendrado

pelo discurso filosófico moderno acabou sofrendo igualmente um impacto decisivo dessas novas forças em curso. Assim, tão importante quanto a reelaboração moderna da figura do “cidadão” – um membro juridicamente imputável no âmbito de determinada comunidade nacional –, as novas formas de divisão social do trabalho parecem ter contribuído significativamente para a ampliação progressiva do horizonte reivindicatório no espaço das lutas sociais, em especial no que concerne à geração de uma categoria específica de direitos que, associada à garantia das liberdades civis, reclama eticamente o reconhecimento dos trabalhadores como cidadãos a serem ainda protegidos social, política e economicamente pela própria sociedade para a qual contribuem com a sua força de trabalho. Neste contexto, pode-se mesmo interpretar o advento do assim chamado “estado de bem-estar” como um personagem conceitual emblemático da história das sociedades modernas, em vista do qual se espera minimizar, à luz da eticidade dos direitos humanos, as contradições intrínsecas do desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Atualmente, parece inevitável compreendermos as mais diversas lutas – locais e globais – em prol da expansão da democracia como consequência direta dos fenômenos apontados acima. Mais do que a afirmação da condição de membros socialmente cooperativos, moralmente autônomos e politicamente participativos, sob a qual se inspiraram as revoluções liberais-burguesas, tais lutas incluem hoje uma atenção sistemática a outras desigualdades sociais também indicativas de inúmeros déficits democráticos. Nesse contexto, é possível destacarmos uma série de reivindicações que, em nome da igualdade racial, de gênero,

de orientação sexual etc., compõe igualmente uma forte correlação com a perspectiva dos direitos humanos enquanto símbolo de um movimento de resistência às inúmeras expressões de iniquidade que ainda operam culturalmente no interior das sociedades contemporâneas.

É sob este último aspecto, em particular, que parece justo afirmar a potência dos direitos humanos como uma tradição também permeável a novos impulsos civilizatórios em busca de transformação social com foco sobretudo na expansão das relações de reconhecimento (“A saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social [...]” /OMS), sendo esta talvez ainda a principal característica filosófica no plano da fundamentação teórica.

## **ii – Dimensão prático-metodológica**

Mediante o que foi exposto anteriormente, pode-se dizer que, no que se refere à dimensão prático-metodológica, o ponto central dos desafios em jogo repousa na operação efetiva dos direitos humanos como gramática de funcionamento das instituições no contexto de cada sociedade nacional. Nesse caso, não só o resgate do papel social do Estado como também a sua sujeição jurídica às convenções, deliberações e acordos internacionais passam a representar, em conjunto com outras iniciativas de mobilização social, formação profissional e *advocacy*, importantes aspectos desse processo.

Embora tenha incorporado constitucionalmente todos os princípios, normas e mecanismos contemporâneos de efetivação dos direitos humanos, o Brasil tem enfrentado inúmeras dificuldades internas quanto à capilaridade desse discurso como tônica central das políticas públicas. Em parte, tais dificuldades são fruto de um grave quadro político marcado pela baixa intensidade democrática tanto em termos de representação quanto em matéria de participação. De modo complementar, soma-se a esse quadro a conhecida condição histórica do Brasil que, em relação à economia política mundial, permanece ocupando um lugar relativamente subalterno e periférico na divisão internacional do trabalho, cujas implicações resultam em mais obstáculos ainda à resolução dos conflitos distributivos que ditam a crônica da vida pública nacional.

Com efeito, apesar do reconhecido caráter progressivo da promoção dos direitos humanos, o Brasil continua sendo um exemplo ilustrativo do quanto sociedades estruturadas em torno da afirmação de privilégios comportam limites e barreiras substantivas para a universalização de determinados bens voltados para a proteção da dignidade humana. Na prática, são limites e barreiras que capturam o próprio sentido da cidadania, inviabilizando-a como esfera de relação moral pautada pela ética do respeito mútuo. Desse modo, não apenas as relações interpessoais cotidianas, como também as ações protagonizadas pelo Estado, acabam por encontrar outros fatores de mediação presentes em nossa longa e conflituosa história social, cuja trajetória envolve múltiplas formas de violência e estratégias verticais de silenciamento. Sob esse aspecto, não deixa de ser sintomático que, ao lado do reconhecimento



formal do conceito de direitos humanos como matriz axiológica do ordenamento jurídico brasileiro, todas as esferas de governo permanecem sendo alvo de inúmeras denúncias sobre medidas tomadas (inclusive de natureza orçamentária!) contra o interesse de amplos segmentos da população.

Caso exemplar desse panorama é o desafio ainda em aberto da efetivação do direito à saúde em nosso território. Concebido como direito de cidadania desde a promulgação da Carta de 88, tal direito segue enfrentando, ao que tudo indica, imensas dificuldades nas diversas dimensões estabelecidas pelo Comitê de Direitos Sociais, Econômicos e Sociais da ONU. Em relação à dimensão da disponibilidade, por exemplo, os problemas continuam determinados por uma agenda fiscal e tributária profundamente regressiva, delimitando em muito o patamar de provisão dos recursos necessários. Obviamente, isso impacta negativamente todas as demais dimensões, tornando os serviços públicos de saúde não somente menos acessíveis (acessibilidade), mas também mais vulneráveis à concorrência de uma oferta privada que, além de desarticulada e excessivamente médico-centrada (aceitabilidade), está longe de representar uma cultura sanitária orientada para o atendimento das necessidades reais da população conforme o perfil epidemiológico e o padrão interdisciplinar de assistência exigido (qualidade e integralidade).

Não é fácil avaliar até que ponto a tradução da ideia de “direito à saúde” a uma lógica de organização setorial dos programas e serviços públicos assistenciais também não é responsável, ao menos parcialmente, pela

redução do significado desse conceito no escopo das demais ações governamentais. Não obstante, parece evidente constatar que o aumento das demandas judiciais nesse campo expressa igualmente um hiato na capacidade de regulação social do Estado enquanto arena de coordenação dos interesses em disputa. Nesse sentido, convém ressaltar a importância estratégica do papel do judiciário na equação desses conflitos, recuperando assim também a sua função republicana de encarar a dimensão coletiva dos direitos humanos como princípio de jurisprudência sobre o assunto.

Qualquer que seja o caso, todavia, outro fator de suma importância consiste na elaboração de um constructo prático-metodológico de avaliação das demandas que possa orientar não apenas o planejamento e a organização interna dos serviços de saúde, mais integrá-los também a uma perspectiva mais solidária (sem perder, é claro, o seu caráter descentralizado e regional) na divisão das tarefas com outras políticas e equipamentos públicos. Sobre esse desafio, o conceito de “vulnerabilidade”, cujo sentido abarca diferentes aspectos existenciais dos indivíduos, parece apontar para uma aposta promissora na direção de um atendimento inspirado no profundo parentesco filosófico assumido pelo valor da dignidade humana perante a noção mesma de “equidade”.

# A cada um segundo a sua história – a propósito do elo entre moral e narrativa

*O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo.*

Walter Benjamin

Humano é vir a ser, sobretudo, a história que *se espera* contar. Essa condição do sujeito moral é, em si mesma, inapelável. Censuramo-nos uns aos outros não porque partimos todos de um absoluto ético em comum, mas porque, em face justamente dele, mal suportamos juntos o seu eclipse. A cena da interpelação é o resultado dessa presença insondável e irreduzível do Outro, diante do qual, porém, sempre ensaiamos o papel que nos convém interpretar.

A descoberta desse traço “dramático” da ação humana não se deve apenas à especulação filosófica. Encontra-se também na base de boa parte da teoria social contemporânea que, na esteira das hipóteses pragmáticas, centrou sua atenção na estrutura moralmente situada do agir. Atribuir a alguém esta ou aquela qualidade, formar de sua intenção um juízo, torná-lo, enfim, *esse réu que também somos para ele*, passou a ser entendido, enquanto foco empírico das análises, como o verdadeiro centro dinâmico da vida em sociedade, a condição de qualquer evento interativo. Porque culpados dessa mútua dependência simbólica, nada,

pois, mais sintomático que fazemos do julgamento recíproco o palco por excelência de nossa humanidade.

O elo essencial entre moral e narrativa tem sua origem precisamente aí. Sua primeira função é, por definição, absolver a nós mesmos. O rosto do Outro assombra, terrivelmente *acusador* que já é. Por isso a memória é também um refúgio. Guardiã que é da “unidade do discurso”, só ela poderia então *dizer a verdade*, revelando com isso a fonte igualmente insuspeita de sua autoridade. Assim foi inaugurado, ao que parece, o Grande Teatro da Audiência.

Não obstante, recolher-se ao abrigo da memória não é tarefa simples. Acima de tudo, é preciso saber ainda como *se pode* reivindicá-la. A força dessa exigência marca ainda o que há de mais significativo na operação narrativa. Pois reivindicar a voz da memória implica, ao mesmo tempo, o silêncio irrestrito de *quem deve* ouvi-la. Silenciamento e narração compõem, por essa razão, a gramática também do julgamento. A história que esperamos contar é, em qualquer circunstância, o único preâmbulo que admitimos à sentença inevitável do martelo.

Cabe supor se o problema geral da justiça não se insinua exatamente aqui. Não por acaso ele aparece, na tradição filosófica, quando acaba assumindo a *forma pública* do diálogo. Platão, que sabia bem o valor político (e não apenas epistêmico) da memória, encenou desse modo a sua própria doutrina moral, em cuja obra brilha, por sinal, a inesquecível história de Sócrates, o esteta do Estado justo – aquele que trocou a sede das águas do Lete pela taça de cicuta.

Talvez seja mesmo apenas sob o signo do perdão, na qualidade de um exercício profundamente escatológico, que uma abordagem filosófica da justiça poderia encontrar, enfim, alguma paz de pensamento. Como disse também Walter Benjamin: “Sem dúvida, somente a humanidade redimida obterá o seu passado completo”. Neste caso, não para nos unirmos ao fim do mundo, mas para a tarefa justamente de recomeçá-lo.

# As pressuposições da argumentação de acordo com a ética do discurso

Partindo-se da hipótese de que o conteúdo normativo de um juízo moral supõe também a expectativa de reconhecimento da validade pretendida por ele, pode-se admitir, na esteira da ética do discurso de Habermas, que o problema da deliberação moral depende pragmaticamente da existência de uma comunidade argumentativa capaz de tornar possível a troca de razões entre as diferentes partes afetadas com potenciais divergências acerca das consequências oriundas da aplicação da norma. Nesse sentido, o problema da validação normativa requer também um pacote particular de regras a fim de conduzir a argumentação na direção de uma consideração recíproca dos motivos que buscam vincular cada qual a um mesmo conjunto de direitos e deveres. Tais regras podem ser deduzidas, segundo Habermas, de uma análise transcendental da prática comunicativa, com base na qual o processo argumentativo pode ser visto como parte também das motivações do engajamento cooperativo dos indivíduos na coautoria de um único *discurso prático* (o que, afinal, devemos fazer?). No quadro a seguir, apresento então as regras gerais da deliberação moral de acordo com Habermas. Tomando como recomendação pragmática a natureza de certas predisposições comunicativas, ele identifica três planos de pressuposições da argumentação: “o plano lógico dos produtos, o plano dialético dos procedimentos e o plano retórico dos processos”. Seu objetivo é descrever, com isso, a estrutura mínima com que cada participante pode esgrimir seus argumentos sem violar, respectivamente, aspectos (1)

semânticos, (2) metodológicos e (3) sociais. O esquema usado por ele está simplificado na forma apresentada por Robert Alexy, cujo catálogo se resume a três conjuntos de regras, a saber:

### **Catálogo de pressuposições da argumentação estabelecido por Robert Alexy**

Aspectos semânticos	Aspectos metodológicos	Aspectos sociais
1.1 – Nenhum locutor deve contradizer-se;	2.1 – Todo o locutor apenas deve afirmar aquilo em que ele próprio acreditar;	3.1 – Todo o sujeito dotado de capacidade de fala e de ação pode participar em discursos.
1.2 – Todo o locutor que aplique um predicado F a um objeto <i>a</i> tem de estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a <i>a</i> em todos os aspectos relevantes;	2.2 – Quem puser em causa um enunciado ou uma norma que não seja objeto do debate tem de aduzir uma razão para assim proceder.	3.2 a. – Toda e qualquer pessoa pode problematizar toda e qualquer afirmação.  b. – Toda e qualquer pessoa pode introduzir toda e qualquer afirmação no discurso.  c. – Toda e qualquer pessoa pode enunciar as suas atitudes, desejos e necessidades;
1.3 – Não é lícito a locutores diferentes empregarem a mesma expressão com significados diferentes.		3.3 – Nenhum locutor deve ser impedido, por uma coação que se faça sentir dentro ou fora do discurso, de usufruir dos seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).

Elaboração própria

Obviamente, Habermas dá ciência de que essa representação da ética do discurso corresponde a uma “situação ideal de fala”, para a qual nem sempre os participantes da argumentação contribuirão devidamente. Como agentes interessados e movidos por objetivos outros, indivíduos também podem agir de forma a anular as condições de validação normativa presumidas discursivamente. Quanto a esse ponto, em particular, parece lícito concluir que pouco se poderia fazer para garantir a probidade esperada da discussão. O máximo que se poderia pensar é, assim como sugere Habermas, admitir algumas *providências institucionais* para “neutralizar limitações inevitáveis e influências externas e internas evitáveis, até ao ponto em que as condições idealizadas (...) possam ao menos ser preenchidas de uma forma suficientemente aproximada” (HABERMAS, 2014, pág. 84). Aqui, Habermas faz menção a um corpo protocolar de ações (autorizações, regimentos etc.) com a finalidade de fazer valer o conteúdo ideal das pressuposições da argumentação em condições empíricas. No âmbito do discurso prático, isso significa pensar ainda no ordenamento dos próprios espaços consagrados a tal fim (como o parlamento, por exemplo), de modo a reduzir os eventuais constrangimentos indesejáveis na perspectiva da validação normativa. Apenas quando essas condições mínimas forem observadas é possível dizer que o consentimento obtido reciprocamente pelos participantes do diálogo é fruto de um real engajamento cooperativo em torno da universalização e legitimação da norma, vale dizer, “se as consequências e efeitos colaterais que presumivelmente resultam de uma observância *geral* da norma controversa para a satisfação dos interesses de *cada*



*indivíduo* puderem ser aceites por todos *sem coação*." (HABERMAS, 2014, pág. 85)

**Referência:**

HABERMAS, J. A ética do discurso (obras escolhidas; 3). Lisboa: Edições 70; 2014.

# Regras

Regras.

O que seria da vida social sem elas?

Seria concebível alguma ordem possível?

Alguma chance (um sinal?) de sabermos o que esperar uns dos outros?

...

Seria viável a completa não-interdição?

# Dikálogo (manual de alfabetização política)

1 – Primeiro você desenha um balão com a palavra “justiça”. Depois você desenha outro balão com o velho conselho de Simônides: “a cada um o que lhe é devido”. Então você liga os balões por meio de uma seta.

2 – Daí você escreve, embaixo dos balões, a pergunta decisiva: “mas quem pode determinar, afinal, o que é devido a cada um?” Pronto. Você chegou ao ponto central da lição.

3 – Agora já pode introduzir aquele problema que, em política, chamamos de “vontade soberana”. Lembre que na monarquia, por exemplo, a soberania é exercida pela vontade do rei (não se envergonhe de ser tão didático: há muito nobre em pele de plebeu!). Ou seja: é o monarca, unicamente ele, quem tem o poder de dizer “o que é devido a cada um”.

4 – Em seguida, pergunte com franqueza: parece justo? Deixe a dúvida germinar. Pergunte então sobre quem representa a vontade soberana na democracia. Abra, para ilustrar, um bom livro de história. De preferência no capítulo sobre a revolução francesa. Voilà! Todos já devem se sentir um pouco mais republicanos.

5 – Mas não fique só por aí. Explore também o significado de outras palavras, como em “tirania”, “oligarquia” etc. Jamais esqueça, contudo,

da palavra “teocracia”. É importante. Procure ressaltar aquilo que realmente caracteriza a cultura democrática: a participação de todos nas decisões que afetam a todos. Mas não abuse das idealizações. Previna-se dos demagogos. E também para não correr o risco de se tornar um deles.

6 – Explique que a democracia é sobretudo um processo, e que assim como não é justo sermos governados por uns poucos poderosos, a nenhuma “maioria” cabe decidir à revelia dos próprios direitos humanos. Não, não permita que se diga tratar-se de discurso “em defesa de bandido”.

7 – Se for necessário, volte três casas. Se possível citando Cesare Beccaria, cuja obra fundou nada menos que o direito penal moderno. Demonstre a distinção entre “pena” e “tortura” (sugira ainda, como tarefa de casa, uma rápida pesquisa sobre o que foi o Iluminismo).

8 – Relembre então o significado da revolução francesa como um marco fundamental na luta pela soberania democrática. Diga que o direito à vida, por exemplo, é parte também dessa história, pois antes de ser declarado justamente como um “direito”, costumava ser subentendido como mera concessão de quem, em nome da nobreza do sangue, julgava-se a fonte máxima de autoridade. Destaque a diferença entre “súdito” e “cidadão”.

9 – Apresente a declaração universal de 1948, proclamada pela assembleia geral da ONU. Faça uma síntese do célebre argumento moral de Kant, segundo o qual cada ser humano deve ser tratado como um fim

em si mesmo (sendo vedado, portanto, que seja utilizado como um simples meio para fins alheios!). Escreva em caixa alta: DIGNIDADE. E conclua mostrando ser por esse motivo que sempre nos indignamos quando sentimos a nossa própria autonomia violada.

10 – E talvez por um desses fatos inexplicáveis, quando enfim nos percebemos irremediavelmente sujeitos às mesmas leis do universo, aqueles que puderam chegar até aqui possam finalmente concordar em mudar a palavra do primeiro balão. É quando a “justiça” passa a ser também chamada de “solidariedade”.

O resto continua sendo a mais pura política...

# Rawls, Dworkin e Sen: três abordagens da justiça

Proponho apresentar neste curto exercício comparativo as principais características de três diferentes abordagens da justiça social defendidas, no âmbito da filosofia política contemporânea, por John Rawls (justiça como equidade), Ronald Dworkin (igualdade de recursos) e Amartya Sen (capability approach). Meu ponto de partida consiste na premissa segundo a qual toda e qualquer abordagem da justiça representa, em última instância, um critério de legitimação de práticas e/ou instituições responsáveis pela atribuição de direitos e deveres na esfera das relações sociais. Neste sentido, o exercício teve como método a caracterização dessas abordagens de acordo com a fórmula “a cada qual o que lhe é devido”, isto é, buscando especificar o modo pelo qual as abordagens aqui referidas solucionam o problema dessa demanda atributiva em função também daquilo que esperam distribuir. O quadro a seguir apresenta uma síntese esquemática desse exercício.

## Abordagens da justiça de acordo, respectivamente, com Rawls, Dworkin e Sen

<b>Justiça</b>	<b>Rawls</b>	<b>Dworkin</b>	<b>Sen</b>
<b>Argumento principal</b>	<u>Posição original</u> (1)	<u>Leilão hipotético</u> (2)	<u>Oportunidade de escolhas</u> (3)
<b>O que deve ser distribuído?</b>	Bens sociais	Recursos	Capacidade
<b>Como?</b>	Por meio da aplicação dos princípios de justiça que seriam escolhidos na "posição original".	Por meio da institucionalização do mercado sob a regulação do Estado.	Por meio de iniciativas públicas que aumentem concretamente a expectativa social dos indivíduos e diminuam as desvantagens entre eles.
<b>Por quê?</b>	Porque sendo a sociedade um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, cabe a cada qual julgar, a partir de um ponto de vista imparcial (posição original), em que condições estaria livremente disposto a cooperar em nome do benefício recíproco.	Porque sem um mecanismo que transforme o livre interesse de cada qual em um custo a ser negociado em virtude do risco que também representa para os demais, não há como garantir a igualdade perante um conjunto sempre finito de recursos.	Porque a cada qual cabe igualmente a chance de poder fazer escolhas que teria razão para valorizar.
<b>Por quem?</b>	Estrutura básica da sociedade	Mercado regulado	Governos democráticos
<b>Para quê?</b>	Ordenamento social	Legitimação ético-jurídica	Correção das injustiças
<b>Tipo de raciocínio</b>	Deontológico	Deontológico	Teleológico

Elaboração própria

---

(1) "Vamos assumir, para fixar ideias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação

concebido para promover o bem dos que fazem parte dela. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

Digamos agora que uma sociedade é bem-ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça. Isto é, trata-se de uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios. Neste caso, embora os homens possam fazer excessivas exigências mútuas, eles contudo reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual suas reivindicações podem ser julgadas. Se a inclinação dos homens ao interesse próprio torna necessária a vigilância de uns sobre os outros, seu sentido público de justiça torna possível a sua associação segura. Entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica; o desejo geral de justiça limita a perseguição de outros fins. Pode-se imaginar uma concepção da justiça como constituindo a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada.”

(John Rawls. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997; págs 4-5)

(2) “Tentarei afirmar, pelo contrário, que a ideia de mercado econômico como mecanismo de atribuição de preços a uma grande variedade de bens e serviços deve estar no núcleo de qualquer elaboração teórica atraente da igualdade de recursos. Pode-se demonstrar de imediato a questão principal construindo-se um exercício bem simples de igualdade de recursos, deliberadamente artificial para abstrai-lo dos problemas que deveremos enfrentar depois. Suponhamos que um grupo de náufragos vai parar em uma ilha deserta que tem recursos em abundância e é desabitada, e que o grupo talvez só venha a ser resgatado depois de muitos anos. Esses imigrantes aceitam o princípio de que ninguém tem direito prévio a nenhum dos recursos, mas que devem ser divididos igualmente entre todos. (...) Também aceitam (pelo menos provisoriamente) o seguinte teste da divisão igualitária dos recursos, que chamarei de



teste da cobiça. Nenhuma divisão de recursos será uma divisão igualitária se, depois de feita a divisão, qualquer imigrante preferir o quinhão de outrem a seu próprio quinhão.

Agora admitamos que o grupo eleja um imigrante para fazer a divisão segundo esse princípio. É improvável que ele tenha êxito com a mera divisão física dos recursos da ilha em  $n$  porções idênticas de recursos. O número de cada tipo de recursos indivisíveis, como as vacas leiteiras, pode não ser um múltiplo exato de  $n$ , e mesmo no caso dos recursos disponíveis, como a terra arável, alguns terrenos seriam melhores que outros, e alguns seriam melhores para uma utilização do que para outra. No entanto, imaginemos que depois de muita tentativa, erro e zelo o responsável pela divisão conseguisse criar  $n$  porções de recursos, cada uma das quais diferentes das outras, conseguisse atribuir uma a cada imigrante e ninguém cobiçasse a porção de ninguém.

Ainda assim, a distribuição poderia deixar de satisfazer aos imigrantes como distribuição igualitária por um motivo que o teste de cobiça não detecta. Suponhamos (para dramatizar a questão) que o responsável pela divisão chegasse ao resultado transformando todos os recursos disponíveis em um grande estoque de ovos de tarambola e clarete pré-filoxera (por magia ou troca com uma ilha vizinha que só entra na história por esse motivo) e dividisse essa fartura em porções iguais de cestas e garrafas. Muitos imigrantes (...) ficam encantados. Mas, se um deles detesta ovos de tarambola e clarete pré-filoxera, achará que não foi tratado com igualdade (...). O teste de cobiça funcionou – ele não prefere a porção de ninguém, mas prefere o que teria recebido se os recursos inicialmente disponíveis tivessem sido tratados de maneira mais justa.

Seria possível produzir uma injustiça semelhante, embora menos dramática, mesmo sem a magia ou as trocas excêntricas, pois a combinação dos recursos que compõem cada porção favorecerá algumas preferências em detrimento de outras, comparada às diversas combinações que se poderia compor. Isto é, seriam criados conjuntos diferentes de  $n$  porções por meio de tentativa e erro, cada um dos quais passaria pelo teste da cobiça, de modo que para cada conjunto que o responsável pela divisão escolher, alguém preferirá que ele tivesse escolhido outro conjunto, embora essa pessoa não preferisse outra porção daquele conjunto. Algumas trocas depois da distribuição inicial poderiam, é claro, melhorar a situação dessa pessoa. Mas é improvável que o deixem na situação em que estaria com o conjunto de porções que teria preferido, pois alguns outros começarão com a porção que preferem à porção que teriam recebido naquele conjunto, e assim não terão motivo para fazer trocas.

Assim, o responsável pela divisão precisa de um mecanismo que ataque dois focos distintos de arbitrariedade e possível injustiça. (...) O responsável pela divisão precisa de algum tipo de leilão ou de outro método de mercado para resolver esses problemas.”

(Ronald Dworkin. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011; págs.81-83)

(3) “Qualquer teoria substantiva da ética e da filosofia política, em particular qualquer teoria da justiça, tem de escolher um foco informacional, ou seja, tem de decidir em quais características do mundo deve se concentrar para julgar uma sociedade e avaliar a justiça e a injustiça. Nesse contexto, é particularmente importante ter uma visão de como uma vantagem total de um indivíduo deve ser avaliada. O utilitarismo, iniciado por Jeremy Bentham, concentra-se na felicidade individual ou prazer (ou alguma outra interpretação da ‘utilidade’ individual) como a melhor forma de avaliar as vantagens dos outros. Outra abordagem, que pode ser encontrada em muitos exercícios práticos de economia, avalia a vantagem de uma pessoa quanto a sua renda, sua riqueza ou seus recursos. Essas alternativas ilustram o contraste entre as abordagens baseadas na utilidade e nos recursos, em contraste com a abordagem das capacidades, baseada na liberdade.

Em contraste com as linhas de pensamento baseadas na utilidade ou nos recursos, na abordagem das capacidades a vantagem individual é julgada pela capacidade de uma pessoa para fazer coisas que ela tem razão para valorizar. Com relação às oportunidades, a vantagem de uma pessoa é considerada menor que a de outra se ela tem menos capacidade – menos oportunidade real – para realizar as coisas que tem razão para valorizar. O foco aqui é a liberdade que uma pessoa realmente tem para fazer isso ou ser aquilo – coisas que ela pode valorizar fazer ou ser. Obviamente, é muito importante para nós sermos capazes de realizar as coisas que mais valorizamos. Mas a ideia de liberdade também diz respeito a sermos livres para determinar o que queremos, o que valorizamos e, em última instância, o que decidimos escolher. O conceito de capacidade está, portanto, ligado intimamente ao aspecto de oportunidade da liberdade, visto com relação a oportunidades ‘abrangentes’, e não apenas se concentrando no que acontece na ‘culminação’.

É importante ressaltar algumas características específicas dessa abordagem que devem ser esclarecidas desde o início, já que algumas vezes são mal-entendidas ou mal interpretadas. Em primeiro lugar, a abordagem das capacidades aponta para um *foco informacional* para julgar e comparar vantagens individuais globais, e não propõe, por si mesma, qualquer fórmula específica sobre como essa informação pode ser usada. Com efeito, os diferentes usos podem surgir em função da natureza das questões que estão sendo abordadas (por exemplo, políticas que tratam respectivamente da pobreza, da incapacidade ou da liberdade cultural) e, de maneira mais prática, em função da disponibilidade de dados e material informativo que podem ser usados. A abordagem das capacidades é uma abordagem geral, com foco nas informações sobre a vantagem individual, julgada com relação à oportunidade, e não um ‘design’ específico de como a sociedade deve ser organizada. Nos últimos anos, Martha Nussbaum e outros têm feito excelentes contribuições em matéria de avaliação social e política através da vigorosa utilização da abordagem das capacidades. A plenitude e os resultados definitivos dessas contribuições têm de ser distinguidos a partir da perspectiva informacional em que se baseiam.

A perspectiva da capacidade aponta para a relevância central da desigualdade de capacidades na avaliação das disparidades sociais, mas não propõe, por si própria, uma

fórmula específica para as decisões sobre políticas. Por exemplo, ao contrário de uma interpretação articulada com frequência, a utilização da abordagem das capacidades na avaliação não exige uma subscrição às políticas sociais que visam exclusivamente igualar as capacidades de todos, não importando as outras consequências que essas políticas possam ter. Da mesma forma, ao julgar o progresso agregado de uma sociedade, a abordagem das capacidades certamente chamaria a atenção para a enorme importância da expansão das capacidades humanas de todos os membros da sociedade, mas não estabelece plano algum para lidar com os conflitos entre, digamos, considerações agregativas e distributivas (embora a agregação e a distribuição sejam avaliadas com relação a capacidades). Ainda assim, a escolha de um foco informacional – a concentração nas capacidades – pode ser muito importante para chamar a atenção para as decisões que teriam de ser feitas e a análise de políticas que precisa levar em conta o tipo correto de informação. A avaliação das sociedades e das instituições sociais pode ser profundamente influenciada por informações nas quais a abordagem se concentra, e é exatamente aí que a abordagem da capacidade faz sua principal contribuição.”

(Amartya Sen. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; págs. 265-267)

# Data Venia

I) O mais hermético na justiça é saber por que razão ela mesma só parece estar em equilíbrio entre a balança e a espada.

II) A modernidade é, num sentido bem preciso, a dificuldade de reduzirmos a política a uma questão unicamente de “afinidade cultural”. Aos que costumam subtrair esse fenômeno histórico do horizonte normativo da democracia restam apenas as formas pré-modernas de solução para os conflitos. A janela aberta para o autoritarismo nunca deixou de ser também uma espécie de metafísica comunitária.

III) Com exceção dos casos patológicos, um criminoso não se encontra alheio à sua condição também de agente moral. Seus valores podem ser completamente outros, mas a sua psicologia não. Ninguém é efetivamente capaz de agir sem um motivo que, aos seus próprios olhos, torne justificável a decisão de ir adiante. Um sujeito é, antes de mais nada, um indivíduo atormentado pela busca de justiça (“a cada um o que lhe é devido”!), e o fato de nem sempre julgar com sabedoria em nada muda a certeza de tentar “fazer valer” os seus direitos

IV) Um tirano não é apenas quem goza do poder absoluto, mas aquele também que, completamente incapaz de exercê-lo, entretém a imensa corte dos demagogos com a sua ínsita falta de nobreza.

V) Ninguém vive por outro a experiência de sua própria finitude. Este fato deveria servir de alerta àqueles que se antecipam demais em críticas à ideia de “indivíduo”. A interpelação do liberalismo precisa ser mais inteligente que isso.

VI) Confundir a noção de “contrato social” com os poderes que falam em seu nome é uma falsificação grosseira do seu verdadeiro estatuto filosófico. Esvazia justamente aquilo que ela carrega como instrumento de reivindicação e busca por justiça. O problema é bem prático: a cidadania precisa de uma linguagem política para se expressar. Se quisermos mesmo viver em sociedades cada vez mais diversas e plurais, temos de lançar mão de conceitos que favoreçam o exercício da reciprocidade entre os diferentes.

VII) Um mundo livre da impunidade começa também pela honestidade com que julgamos a nossa própria capacidade de julgar.

VIII) Medir a justiça pela régua exclusiva do direito é abdicar exatamente daquilo que deveria ser usado para medi-lo.

IX) A virtude, tal como nos ensina os antigos, não é simplesmente o oposto extremo do vício. O oposto extremo de um vício consiste sempre em outro vício. A virtude se localiza eticamente no espaço desse intervalo, como medida daquilo que a separa tanto de um excesso quanto de uma carência. Eis aí a famosa doutrina do justo meio de Aristóteles, o fundamento da própria ideia de justiça como “mãe de todas as virtudes”. É ela que nos induz a pensar, por exemplo, na equação

também da justiça corretiva. Um julgamento justo não pode deixar um crime na impunidade (carência). Contudo, confundir-lo com um ato de vingança (excesso) é transformá-lo igualmente num vício. Um julgamento justo, pelo contrário, é proferido apenas quando, por analogia, intervém uma terceira parte como árbitro. Que deste último se exija o compromisso com a paz pública é mais um indício da razão pela qual a justiça merece também o título da mais alta virtude política.

X) Seria talvez um completo desastre negar à própria ideia de justiça o direito de ocupar o centro da reflexão filosófica. Para começar, não saberíamos como evitar o paradoxo dessa mesma contestação teórica (ah, a injustiça!), menos ainda quando assumida por quem, em distraído ceticismo, julgar-se-ia igualmente mais um pobre filósofo injustiçado.

XI) Saber em que medida a norma hipotética fundamental de Hans Kelsen pode ser deduzida da epistemologia kantiana é uma questão tão relevante quanto saber se John Rawls chegou a especular sobre o que teria acontecido caso os ex-prisioneiros da caverna platônica tivessem finalmente chegado a um acordo sobre a verdadeira medida do perímetro do sol.

XII) O jurista que muito se debate em dúvidas acerca do então chamado 'estado de direito' parece não levar em conta que a realização da justiça não ocorre tanto no espaço (instituído) da legalidade, mas no tempo (instituinte) da legitimidade. Daí porque somente quando Hermes lhe mostrar a antiga origem desse princípio é que ele poderá encontrar a sua Musa aguardando às margens do rio Lete – ou no lago de Narciso.

XIII) Somente além de qualquer estação conhecida o ser humano é capaz de justificar plenamente a voz do seu próprio desamparo. A verdadeira experiência do comunicável não se demora em lugares onde o exercício da linguagem já se incumbiu da tarefa de pronunciar fronteiras.

# Reconhecimento, autoconsciência e identidade em Axel Honneth: uma nota de estudo

Cada um de nós já passou pela experiência de, perante a violação de uma regra já considerada como válida, sentir-se como se tal infração representasse uma ofensa de caráter quase pessoal, tenha ela partido ou não de alguém com esse deliberado fim. Nas situações interativas do trânsito, por exemplo, cujas normas estão previamente definidas, esse sentimento parece mais facilmente explicado em razão do próprio risco de vida envolvido. Se alguém decide desrespeitar uma norma, portanto, significa aí que, *do seu ponto de vista*, não só a respectiva regra é desprovida de valor, como também todos os demais agentes que, na condição de partes envolvidas na coordenação mútua das ações, ficaram literalmente *sem papel* na interação. Essa passagem na qual os agentes, enquanto causa final de suas ações, percebem-se como portadores de expectativas voltadas para o reconhecimento de sua integridade subjetiva é, senão o mais difícil, um dos temas mais delicados da teoria social contemporânea, especialmente aquela dedicada à construção de modelos explicativos abertos também a questões de filosofia moral.

Um nome já consagrado em relação ao desenvolvimento desse modelo é o filósofo Axel Honneth. Partindo da perspectiva habermasiana sobre os aspectos comunicativos da moralidade humana, Honneth dá sequência a um trabalho com foco na retomada dos fundamentos motivacionais da



ação social e suas implicações subjetivas em diferentes esferas da relação entre os indivíduos. Diferentemente de Habermas, portanto, suas análises dão mais centralidade à dimensão agonística da interação social. A ênfase escolhida por Honneth se encontra no conceito de “luta por reconhecimento”, uma fórmula concebida por Hegel como alternativa explicativa às teorias sobretudo de Maquiavel e Hobbes. De acordo com Honneth, Hegel elabora uma crítica contundente a esses autores por eles terem reduzido a compreensão da ordem política a uma explicação insustentável da “essência” do homem. Enquanto o primeiro baseia seus conselhos de governo explorando uma imagem excessivamente egocêntrica da natureza humana, o segundo busca justificar a soberania do Estado em nome unicamente da segurança recíproca almejada pelos indivíduos, sem o que agiriam como qualquer outro animal em estado natural (guerra de todos contra todos!). Segundo Honneth, Hegel busca apontar assim para um equívoco flagrante na concepção antropológica de ambos, cujas consequências tornariam as suas próprias pretensões teóricas inválidas. Em um longo trecho de seu principal livro sobre o assunto, Honneth oferece uma síntese dessa crítica de Hegel:

Sua linha de pensamento pode ser entendida do seguinte modo: se, em contraposição à tradição dominante, deve ser mostrado que os sujeitos, mesmo sob condições sociais de concorrência hostil, alcançam uma solução jurídica do conflito como a formulada na ideia de contrato social, então a atenção teórica deve ser deslocada para aquelas relações sociais intersubjetivas através das quais um consenso normativo mínimo é previamente garantido desde o começo; pois apenas nessas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, ainda subjacentes às relações de concorrência social, pode estar ancorado o potencial moral, que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera de liberdade. Nesse sentido, o quadro de referências no plano da ontologia social, dentro do qual é feita aquela descrição da situação, carece da ampliação

categoriais que abarca uma dimensão suplementar da vida social: entre as circunstâncias sociais que caracterizam o estado de natureza, deve ser contado necessariamente o fato de que os sujeitos precisam ter-se reconhecido mutuamente de alguma maneira antes de todo conflito. (HONNETH, 2011, pág. 85)

Como se pode inferir, esse resumo da crítica de Hegel dirigida aos dois principais “progenitores” da teoria política moderna não significa, porém, o desaparecimento do conflito como informação central da análise filosófica, mas uma reavaliação do seu estatuto antropológico em face de uma engrenagem simbólica identificada na própria base da moralidade. É esse aspecto, afinal, que parece levar Honneth de volta à filosofia de Hegel a fim de compreender melhor o que está verdadeiramente em jogo no desafio da comunicação em geral. Para Habermas, tal desafio consiste, em última instância, em como podemos pensar o problema da coordenação mútua das ações de modo a submeter nossas diferentes pretensões normativas a um procedimento reconstrutivo de sua validação em comum. Para Honneth, entretanto, faltaria considerar ainda uma hipótese acerca da verdadeira motivação moral que nos remete mutuamente à prática comunicativa como condição de autorrealização. Sob este aspecto, o retorno à perspectiva hegeliana representa um primeiro passo em direção a um modelo explicativo que, sem deixar de dar lugar à importância do projeto de Habermas, descreva melhor ainda o sentido fundamental de nossas ações. Ao concentrar-se então nas críticas formuladas por Hegel a Hobbes e Maquiavel, Honneth acabou por tomar posse de uma poderosa intuição filosófica sobre o caráter radicalmente dialético que vigora na estrutura da reciprocidade.

Mas Honneth não está interessado somente em intuições filosóficas. O seu propósito explícito é elaborar uma teoria social de teor normativo com base também em pressupostos naturalistas. Para tanto, sua principal diretriz metodológica é verificar se a intuição filosófica de Hegel é capaz de ser compreensível à luz de uma psicologia empírica. À semelhança do que fez Habermas em *Teoria do Agir Comunicativo*, Honneth procede assim a uma análise das contribuições de Georg Herbert Mead para a compreensão do fenômeno da autoconsciência enquanto um estado de autorrelação prática surgido ao longo do processo de socialização e mantido como verdadeira “gramática” das situações interativas. Todavia, sua ênfase não é, como em Habermas, reconstruir em detalhes todo o processo de aquisição da linguagem verbal, e sim entender o ponto exato de partida em que o aspecto normativo se impõe como exigência igualmente pragmática da relação que os agentes estabelecem consigo e com o mundo. Para Mead, esse ponto consiste na própria referência simbólica com a qual os indivíduos assimilam a si mesmos na qualidade de *objetos da interação*, uma vez que a compreensão gradativa dos significados implica em vê-los também sucessivamente ligados às suas respectivas ações. A rigor, é sob o signo dessa espécie de espelhamento intersubjetivo que os agentes finalmente aprendem a reagir sobre si, percebendo-se então como fonte de expectativas que só podem ter como causa a sua própria presença na coordenação mútua das ações. Nas palavras de Honneth:

À constituição de uma consciência de si mesmo está ligado o desenvolvimento da consciência de significados, de sorte que ele lhe prepara de certo modo o caminho no processo da experiência individual: através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro, abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objeto social das

ações de seu parceiro de interação. Reagindo a mim mesmo, na percepção de meu próprio gesto vocal, da mesma maneira como meu defrontante faz, eu me coloco numa perspectiva excêntrica, a partir da qual posso obter uma imagem de mim mesmo e, desse modo, chegar a uma consciência de minha identidade (...). (HONNETH, 2011, págs. 129-130)

Sem dúvida, as consequências dessa vizinhança filosófica entre a psicologia social de Mead e o pensamento dialético de Hegel abrem assim, para Honneth, um novo caminho de exploração teórica. Tal caminho significa explicar como Mead compreende a relação entre a ontogênese da consciência individual e a manifestação de outros fenômenos psicológicos ligados à própria regulação das relações de reconhecimento recíproco. Ou seja: se o problema elementar da coordenação mútua das ações parece envolver agora o sentido de uma autorrealização vivenciada por cada agente moral segundo as expectativas que lhe são próprias, então é legítimo supor como os diversos impulsos por mais liberdade de agir podem sofrer igualmente o impacto de uma exigência restritiva para o processo de socialização dos indivíduos. Com base em Mead, Honneth localiza essa exigência a partir da capacidade de internalização de normas de ação que os agentes também desenvolvem em relação a um número cada vez maior de parceiros, isto é, enquanto uma *experiência unificada do outro*. A esfera de reconhecimento correspondente a tal fenômeno psicológico foi descrita, por Mead, com base no conceito de “outro generalizado”. Para Honneth, o lugar ocupado por esse conceito é central, já que se trata de saber como as relações de reconhecimento recíproco poderiam explicar também tanto o aparecimento histórico da ordem jurídica quanto a suposta propensão de evolução moral presumida pela crítica de Hegel a

Maquiavel e Hobbes. A passagem seguinte de Honneth é, a respeito desse mesmo aspecto, decisiva:

Assim como Hegel em relação ao processo de formação da 'vontade comum', Mead concebe a evolução moral das sociedades como um processo de ampliação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico; ambos os pensadores estão de acordo quanto ao desencadeamento histórico do potencial da individualidade pela via de um aumento do espaço de liberdade juridicamente concedida. Da mesma maneira que Hegel, Mead também vê como motor dessas modificações geridas uma luta através da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal; a liberação histórica da individualidade se efetua por isso, para os dois pensadores, como uma luta por reconhecimento de longo alcance. Mas, diferentemente de Hegel, Mead oferece para o processo evolutivo assim circunscrito uma explicação que torna transparente em seus fundamentos motivacionais: as forças que impelem reiterada e inovadoramente o 'movimento de reconhecimento' são representadas pelas camadas incontroláveis do 'Eu', que só podem se exteriorizar livre e espontaneamente quando encontram o assentimento de um 'outro generalizado'. Porque os sujeitos, sob a pressão do seu 'Eu', são compelidos a uma deslimitação contínua das normas incorporadas no 'outro generalizado', eles se encontram de certo modo sob a necessidade psíquica de engajar-se por uma ampliação da relação de reconhecimento jurídica; a práxis social que resulta da união de esforços por um tal 'enriquecimento da comunidade' é o que pode chamar, na psicologia social de Mead, 'luta por reconhecimento'. (HONNETH, 2011, págs. 144-145)

Parece assim evidente por que razão Honneth procurou mergulhar fundo, como de fato o fez, na teoria do desenvolvimento moral de Mead. Também aqui é possível supormos Honneth esboçando uma ligeira crítica a Habermas, cujo ponto de apoio permaneceu demasiadamente em dívida com o significado fundamental do Imperativo Categórico na transição filosófica para uma ética do discurso. Nesse caso, portanto, não é que a estrutura normativa da intersubjetividade tivesse de corresponder, em si mesma, a uma dinâmica racionalmente comunicativa, senão na condição também de uma experiência

psiquicamente assimilável. O agir comunicativo se inscreve aí como resultado já dialético de uma situação originária de conflito (e nunca totalmente resolvido) na qual a própria “norma” está situada entre as diferentes expectativas de autorrealização dos indivíduos. Em outras palavras, o problema da coordenação mútua das ações só parece moralmente inteligível quando, além da exigência de buscarmos a validação das pretensões normativas em jogo, temos também em mente o valor que atribuímos reciprocamente à identidade com que cada um de nós vivencia a sua própria integridade pessoal, inclusive no que diz respeito aos diversos nexos de pertencimento social que, tais como hoje se apresentam, expressam diferentes narrativas raciais, de gênero, de orientação sexual etc..

### **Referência:**

HONNETH, A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34; 2011.

# Algumas considerações epistemológicas sobre uma eventual classificação da produção científica em saúde coletiva

*(...) toda taxonomia requer o princípio da menor diferença possível entre as coisas para se sustentar. Entretanto, é graças ao que resiste às leis da taxonomia, ou seja, à diferença, que tais sistemas estão sempre em processo de reformulação, revelando sua insuficiência e precariedade.*

Maria Esther Maciel

Todas as vezes que estamos diante da necessidade de estabelecer uma classificação, seja pelo surgimento de um novo objeto de estudo, pelo ensejo de uma nova abordagem, ou mesmo por algum grau de insuficiência apresentado na utilização de critérios já conhecidos, impõe-se para nós a tarefa de reavaliarmos o sentido do próprio ato classificatório, de tal modo que, ao conhecermos melhor suas razões (ou quem sabe suas desculpas!), não tornemos ainda mais forte a ilusão segundo a qual a integridade do discurso científico nada deve à reflexão epistemológica enquanto uma espécie também de “psicanálise do conhecimento objetivo” (BACHELARD, 2008, pág. 15).

Sob esse aspecto, um ponto de partida promissor consiste em não ignorarmos o espaço em que se move todo e qualquer ato classificatório,

confinado que está estruturalmente nas dinâmicas nem sempre conscientes que constituem a relação “sujeito-objeto”. Por isso, mais do que o problema puro e simples da definição de critérios, importa saber que, em matéria de classificação, mesmo o mais rigoroso ato de dispor um conjunto de elementos segundo um ordenamento baseado em categorias discerníveis entre si pressupõe também a ação de um olhar já codificado (FOUCAULT, 2002, pág. XVII), sem o qual as “grandezas” de um fenômeno ou as “propriedades/atributos” de um objeto não poderiam sequer motivar uma escolha.

Com efeito, refletir epistemologicamente sobre o ato classificatório implica levar às últimas consequências a pergunta sobre os fundamentos constituintes do olhar científico, cuja natureza encerra as condições que tornam possível o ato mesmo de observar. Essas condições nunca estão dadas pela “realidade em si” dos objetos, pois encontram-se já em movimento no arsenal conceitual, metodológico e linguístico que dita as expectativas de quem observa. No livro *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*, o biólogo chileno Humberto Maturana define tal movimento como “objetividade entre parênteses” (MATURANA, 2001, pág. 35). Ela está “entre parênteses” porque os requisitos de sua validade científica não são determinados pelo suposto caráter “autônomo” dos fenômenos, mas pela estrutura relativamente estável da própria linguagem empregada no âmbito de uma comunidade epistêmica. Nesse sentido, tanto as práticas reguladas por padrões técnicos já conhecidos quanto aquelas que representam uma “transição paradigmática” (KUHN, 2006, pág. 116) dependeriam igualmente de um regime de convalidação entre pares. No limite, isso significa reconhecer a presença de valores não



científicos como fator também de legitimação da ciência, fato este amplamente conhecido como um dos componentes das leis do seu funcionamento (NUNES, 2010, pág. 266).

As considerações feitas até aqui introduzem então uma série de problemas: afinal, como fazer da produção científica um objeto, ela mesma, de “representação científica”? Como classificá-la na hipótese de reunir saberes tão heterogêneos em termos epistemológicos? Como resolver a questão de um ordenamento capaz de assumir a justaposição de perspectivas e métodos tão distintos? Como garantir, enfim, uma hierarquização que satisfaça a todos?

Como se pode notar, essas questões não têm nada de trivial. Elas refletem, no fundo, as contingências relativas à própria história da divisão do trabalho científico. Apesar das aparências, esta última não se deu (nem costuma ocorrer) por meio de planejamentos metodológicos prévios, e sim pela configuração de rupturas e descontinuidades de cunho quase sempre “indisciplinar”, dentro das quais processos não controlados de transmissão de ideias tendem a favorecer também a precipitação de novos domínios disciplinares (MORIN, 2003, pág. 107). Em tais circunstâncias, as fronteiras que separam um saber do outro não devem ser interpretadas como um desdobramento natural do chamado “método científico”, mas como recortes orientados por novos interesses investigativos que, em nome justamente dele, passam a pleitear também um “lugar” na galeria das classes científicas. Em outras palavras, se o que está em jogo é o estabelecimento de uma representação consequente da produção científica, então a primeira dificuldade que devemos estar

conscientes consiste na impossibilidade absoluta de efetuarmos uma descrição que faça totalmente justiça às irregularidades históricas que ela comporta, isto é, sendo simplesmente ingênuo pensar que, sob a frieza indiferente dos critérios, possa-se domesticar as diferenças que caracterizam a verdadeira natureza da prática científica.

Não obstante, parece evidente que tal dificuldade não significa que devemos declinar do esforço em busca de uma orientação razoável. Assim, ainda que diante de elementos teoricamente incompatíveis e/ou metodologicamente incomparáveis, é possível caminhar na direção de uma autêntica curadoria epistemológica. Para tanto, é sensato admitir que, na arbitragem dos critérios que serão mobilizados, o desafio da classificação da produção científica envolva também uma articulação múltipla de olhares, de tal maneira que as categorias daí resultantes expressem um reagrupamento em novas classes de sentido. Esse exercício pode assumir, por sua vez, diferentes ângulos e pontos de vista, a depender das lógicas institucionais com as quais os agentes científicos estão também comprometidos. Em um curioso estudo intitulado *Organização e Representação do Conhecimento em Ciência no Brasil: as Seções de Comunicações apresentadas às Reuniões Anuais da SBPC no período 1956 – 2001*, Souza *et al* dão testemunho, por exemplo, de como diferentes propostas de classificação da ciência brasileira foram sendo propostas no âmbito da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC):

As análises das tabelas de classificação da SBPC revelaram diferentes tentativas de mudanças de estrutura do universo do conhecimento em ciência, na tentativa de acompanhar o seu desenvolvimento no país, como visto através da indexação por assunto das comunicações de pesquisa apresentadas às Reuniões anuais da Sociedade no período

1956-2001. Essas mudanças ocorreram no contexto de uma estrutura de classificação inicialmente enumerativa de áreas do conhecimento nas décadas de 60 e 70, tendendo a uma estrutura hierárquica nas décadas de 80 e 90, evidenciando categorizações de 'tipo de' na presente década. (SOUZA et al, 2003)

No caso da produção científica aqui em discussão, ou seja, aquela concernente ao campo da saúde coletiva, fica claro que tal exercício deve começar por colocar em questão a centralidade presumida das ciências da saúde, em torno das quais outros campos científicos acabam por servir apenas de esferas subsidiárias ou, na pior das hipóteses, como meras "ferramentas". Ao mesmo tempo, na medida em que o princípio da interdisciplinaridade – independentemente dos imensos desafios metodológicos que ele implica –, vai se consolidando como um valor da prática científica, impõe-se ainda a questão de como classificar o conhecimento sem com isso comprometer também a identidade de práticas cujos métodos, técnicas e procedimentos estão estruturados por uma relativa unidade e independência teórica.

Conforme já sinalizamos, uma alternativa razoável para escaparmos desse impasse sugere a adoção de uma distribuição de olhares na qual a saúde coletiva, ainda que um assunto de recorte nitidamente sanitário, seja também compreendida em função do interesse que ela desperta (ou poderia despertar!) em diferentes domínios disciplinares. A rigor, isso exige a combinação de uma diversidade de perspectivas em busca de um consenso criterioso a respeito não somente de quais enunciados correspondem melhor ao conteúdo da produção [\[1\]](#), mas também de que enfoques e abordagens estão invisíveis ou ausentes. Quanto a isso,

felizmente, nada mais resta de epistemologia, senão uma última lição filosófica contida nas sábias palavras de Jean Ladrière:

(..) o próprio dever da ciência, considerado por si mesmo, é assegurar o livre exercício de sua normatividade epistêmica. Nós podemos ver em tal princípio uma ética interna para a ciência. (LADRIÈRE, 2001, pág. 150)

### **Referências:**

BACHELARD, Gaston. *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CAMARGO JR, Kenneth Rochel de; COELI, Claudia Medina; CAETANO, Rosângela e MAIA, Vanessa Rangel. *Produção intelectual em saúde coletiva: epistemologia e evidências de diferentes tradições*. Rev. Saúde Pública [online]. 2010, vol.44, n.3, pp.394-398.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LADRIÈRE, Jean. *Ética e Pensamento Científico*. São Paulo: Letras & Letras, 2001.

MATURANA, Humberto. *Cognição, Ciência e Vida Cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MACIEL, Maria Esther. *Do inclassificável e das classificações*. In: *Indisciplináveis (Coleção Ensaios Brasileiros Contemporâneos)*. BOSCO, Francisco; SOCHA, Eduardo e AGUIAR, Joselia (orgs.). Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NUNES, João Arriscado. *O resgate da epistemologia*. In: *Epistemologias do Sul*. SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Rosali Fernandez de; FERREIRA, Carlos Alberto; CARVALHO, Rosângela Silva e SILVA, Roberta Pereira da. *Organização e representação do conhecimento em ciência no Brasil: as seções de comunicações apresentadas às reuniões anuais da SBPC no período 1956-2001*. In: *Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, 5.: 2003* : Belo Horizonte. Anais do V ENANCIB. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

---

[1] Método semelhante foi aplicado por Camargo Jr. KR *et al* (2010) a propósito de uma análise sobre a produção intelectual em saúde

coletiva. Para maiores informações, ver CAMARGO JR, Kenneth Rochel de; COELI, Cláudia Medina; CAETANO, Rosângela e MAIA, Vanessa Rangel. Produção intelectual em saúde coletiva: epistemologia e evidências de diferentes tradições. *Rev. Saúde Pública* [online]. 2010, vol.44, n.3, pp.394-398.

# A moralidade do discurso sanitário e o problema da justiça: um silogismo sobre os limites da autoridade médica no contexto de uma ordem social democrática

*Temos de distinguir uma ordem normativa à qual estejamos subordinados por poder, pela ameaça de castigos externos (como se fôssemos escravos) de uma ordem normativa justa. E me parece que a única maneira de se definir uma ordem normativa justa é pensar que os indivíduos se impuseram eles mesmos essa ordem.*

Ernst Tugendhat

Tomemos como primeira premissa o argumento de que a moralidade sanitária pode ser entendida como um conjunto de recomendações médicas voltadas, em última instância, para a prevenção de doenças e para a promoção de *estilos de vida saudáveis*. Em termos discursivos, trata-se de uma série de prescrições normativas (“não fume”, “pratique esportes”, “vacine-se contra a gripe”, “evite alimentos gordurosos” etc.) que, a despeito mesmo de suas “boas intenções”, acabam criando uma esfera de interpelação moral mediante evidências epidemiológicas centradas na noção de “risco” e sua função cada vez mais estratégica como informação técnico-administrativa na previsão inclusive dos gastos com saúde. Em tais circunstâncias, costuma-se atribuir aos indivíduos a tarefa de se responsabilizarem também pela “gestão de si mesmos”,

como se a cada um de nós coubesse ainda o dever de nos justificarmos publicamente pelas consequências (dívidas?) de como decidimos viver.

Tomemos agora como segunda premissa o argumento kelseniano de que o problema da justiça tem início com a célebre fórmula *suum cuique*, isto é, com a norma segundo a qual “a cada um se deve dar o que lhe é devido” (KELSEN, 2011). Como bem explica este mesmo autor, não é difícil concluirmos que a questão fundamental para a aplicação dessa norma não pode ser resolvida com base nela mesma, sob pena de cairmos em uma flagrante tautologia (“a cada qual deve ser dado aquilo que lhe deve ser dado”!). Neste caso, o problema da justiça pressupõe inevitavelmente a existência de uma ordem normativa que, devendo ser também julgada como válida, seja capaz de atender a essa demanda atributiva surgida no interior de qualquer comunidade de direitos e deveres. Nosso axioma de partida é que a existência de uma ordem normativa só pode ser então justificada segundo o modelo democrático da soberania, ou seja, com base na constituição de um corpo político cuja força para determinar “o que é devido a cada um” coincide, afinal, com o estabelecimento de um autêntico pacto entre cidadãos livres e autônomos. Tal como sugerido na passagem em epígrafe, trata-se, portanto, de uma ordem normativa cuja validade se deduz do pressuposto de que todas as partes por ela afetadas reconhecem-se reciprocamente como detentoras da mesma autoridade para deliberar e consentir.

Uma vez estabelecidas essas duas premissas, parece evidente concluirmos pela possibilidade de eventuais conflitos entre a moralidade do discurso sanitário e o problema propriamente dito da justiça. Nossa



hipótese é que tais conflitos envolvem sempre uma tensão entre duas lógicas distintas concernentes à administração política do Estado moderno. A primeira diz respeito àquilo que Foucault chamou precisamente de *governamentalidade*, isto é, uma forma de poder cujo objetivo é menos prestar contas ao modelo jurídico-estatal do contrato (nos termos definidos pela democracia liberal e que substituiu a hierarquia “súdito-rei” pela relação “cidadão-cidadão”) do que garantir uma gestão efetiva do corpo social. Trata-se então, em suas próprias palavras, de um “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análise e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população (...)” (FOUCAULT, 1979, p. 291). Já a segunda se refere aos fundamentos do modelo supracitado, vale dizer, à prefiguração de um corpo político que, diferentemente do estatuto do corpo social, não se constitui como mero alvo da jurisdição sanitária do Estado, mas sim como a própria fonte de legitimidade das suas ações. Neste sentido, a menos que se submetam a uma ética procedimental orientada para a validação deontológica de normas de ação (HABERMAS, 2004; ALEXY, 2019), vale dizer, na qual os cidadãos puderam se pôr livremente de acordo a respeito do que deve ser feito, os limites da autoridade médica devem ser interpretados como contidos no mesmo campo conflitivo dos interesses que ainda buscam legitimar-se publicamente.

### **Referências:**

Michel Foucault. *O nascimento da medicina social*. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal; 1979.

Hans Kelsen. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Robert Alexy. *Teoria discursiva do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

Jürgen Habermas. *A ética do discurso [Obras escolhidas; 3]*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2014.

# Ética e moral: um início de conversa

Há muitas maneiras de se desenvolver uma introdução à reflexão ética. Aqui, minha escolha reflete um critério que, para além do seu caráter esquemático, acredito ser mais útil a quem nunca teve a oportunidade de pensar teoricamente sobre o tema.

Começemos então por uma pergunta que costuma ser o interesse debutante no assunto: afinal, qual a diferença entre “ética” e “moral”?

A fim de respondê-la devidamente, peço que a deixemos de lado por um momento e nos concentremos naquilo que, independentemente de qualquer distinção conceitual mais precisa, estamos habituados a pensar toda vez que ouvimos falar em tais palavras.

Por exemplo: é comum associarmos essas palavras a alguma conduta que julgamos correta ou incorreta. E se observarmos bem, a única maneira de fazermos isso é com base em alguma regra que acreditamos estar sendo ou não violada. O motivo pelo qual dependemos da existência de regras não é difícil de entender: sem elas, não seria possível coordenarmos reciprocamente as nossas ações, ou seja, não teríamos como saber o que podemos ou devemos esperar uns dos outros no transcurso das nossas próprias interações. Daí também a razão, acoplado aos julgamentos que fazemos, do sentimento de indignação que muitas vezes nos ocorre.

Para já irmos então fixando as ideias, digamos que as regras indicam, no mínimo, três sentidos possíveis para a coordenação recíproca das nossas ações. No primeiro, elas tratam do que é permitido, isto é, daquilo que temos a liberdade de fazer. No segundo, elas tratam do que é proibido, isto é, daquilo que não temos a liberdade de fazer. No terceiro, elas dizem o que é obrigatório que façamos, isto é, aquilo que representa o único curso de ação a ser tomado. É com base nestes três sentidos normativos (o que podemos, o que não podemos e o que devemos fazer!) que sempre julgamos a correção ou não de uma conduta.

O caso a seguir pretende ilustrar melhor esta última afirmação. Mas, para facilitar as coisas, escolhi uma situação inicial que envolve regras que já supomos válidas para cada um desses sentidos.

Imagine que você é um guarda de trânsito. É sua função zelar pelo bom andamento do tráfego de veículos. Em determinado momento, você observa um motorista usando o acostamento para “furar a fila” de carros à sua frente. Você sabe que há uma regra que proíbe os motoristas de utilizarem o acostamento dessa maneira. Sabe também que há outra regra que diz que só é permitido utilizá-lo na condição de alguma pane do automóvel. E existe ainda uma terceira regra, relativa às suas próprias obrigações como guarda de trânsito, que prescreve o seu dever de multar os motoristas que infringem as regras. Logo, a única conclusão a que você poderia chegar é de aplicar a multa correspondente. Certo?

Bom, se você acredita que a resposta a essa pergunta se resume a um simples “sim e pronto”, chegou a hora de trazermos aqui um pouco mais

de tempero filosófico para a nossa reflexão. Trata-se, na verdade, de focalizarmos outro aspecto crucial do debate e que diz respeito, mais precisamente, ao conceito de “juízo moral”. E por que ele é tão importante? Porque toda e qualquer regra consiste, por definição, em algo mais do que a mera indicação do sentido normativo de um curso de ação. Para além de dizer, portanto, se uma conduta é permitida, proibida ou obrigatória, ela pressupõe também algum fundamento que a justifique, capaz de mostrar por que razão deveríamos presumi-la como uma regra válida. É nisso que consiste, em suma, o juízo moral: uma avaliação pretensamente legítima da própria validade de uma regra!

Para ficar mais claro o significado central desse conceito e de suas implicações para a nossa reflexão, imagine agora uma outra situação. Suponha que você está saindo de casa para o trabalho e acaba de testemunhar um acidente na rua sofrido por uma pessoa idosa. Ela tropeçou andando na calçada e permanece ainda caída no chão. Você corre para socorrê-la e imediatamente percebe que ela pode ter fraturado a perna. Você tenta ligar para uma ambulância e não consegue. Decide então pegar seu carro e levá-la pessoalmente ao pronto-socorro. No meio do caminho, contudo, a desagradável surpresa: você se depara com um grande engarrafamento! Angustiado, percebe a faixa do acostamento e escolhe seguir por ela. Um pouco mais à frente, nota que um guarda de trânsito o repreende, mas não importa: a sua decisão já está tomada. Se alguém pudesse ler os seus pensamentos, saberia que nenhuma regra de trânsito pode ser mais importante do que o dever de socorrer uma pessoa naquelas condições.

Como se pode ver, o propósito desta última suposição é mostrar que muitos julgamentos que fazemos das nossas condutas nem sempre decorrem da observação de regras já classificadas como válidas. Muitas decisões que tomamos são, no fundo, regras que desejamos ver também reconhecidas. Isso porque, a rigor, não existe essa história de “exceção à regra”. O que chamamos frequentemente por esse nome é uma regra cujo sentido formulamos no momento de uma decisão, resultado de uma pretensão normativa que erguemos seguramente guiados por algum valor. Na situação descrita acima, é fácil deduzirmos que, aos olhos do motorista, o valor representado pelo socorro à pessoa acidentada foi determinante para justificar o descumprimento de uma regra cuja violação seria injustificável em outras circunstâncias. Eis aí, mais uma vez, o juízo moral em ação.

É claro que a minha intenção aqui é provocar justamente um primeiro incômodo em relação ao assunto. Já terei me dado por satisfeito se as considerações feitas até o momento tiverem demonstrado que, em matéria de moralidade, cada um de nós acaba sendo juiz e réu ao mesmo tempo. Daí porque, aliás, os conflitos morais sejam vividos tão intensamente, uma vez que o juízo que fazemos de nossas condutas implica sempre uma avaliação recíproca das nossas respectivas motivações. Sob este aspecto, a menos que renunciemos à explicação do que nos deixa indignados na ação uns dos outros, nada mais inadequado do que supor a moralidade como um assunto “privado”.

A questão de saber como julgar a validade de uma regra parece ser, assim, um ponto decisivo na questão da moralidade, na medida em que o

problema da coordenação recíproca das ações só pode ser resolvido quando os agentes consentem em obedecer a um mesmo sistema de regras. Ou seja: é porque todos nós esperamos que os outros ajam de acordo com regras que julgamos legítimas, isto é, cuja validade depende, em termos práticos, do próprio reconhecimento dos demais agentes da interação, que podemos entender a moralidade como uma esfera de exigências mútuas. Do contrário, seguiremos sem uma referência capaz de orientar melhor a nossa reflexão.

Antes, porém, de darmos sequência ao desenvolvimento deste ponto, proponho retomar agora aquela pergunta que deixamos de lado no início – “qual a diferença entre ‘ética’ e ‘moral’?”. Minha hipótese é que, ao buscarmos respondê-la, estaremos nos preparando para desenvolvê-lo com mais segurança.

### **O “bom” e o “justo”: duas noções básicas da reflexão ética**

Não há, na verdade, um consenso definido a respeito de como deveríamos entender a diferença entre “ética” e “moral”. O principal motivo é de ordem linguística. A palavra “ética” provém de um radical grego (ethos). Já “moral” possui raízes latinas (mos). Ambas se referem à noção de “costume”. Além disso, há também uma questão de conveniência metodológica (alguns talvez chamassem de ironia), já que o uso relativamente indistinto das duas palavras acaba sempre nos obrigando a uma decisão interpretativa no plano teórico-conceitual.

Particularmente, gosto de pensar que o termo “ética” pode assumir duas acepções. Na primeira, ele designa o conjunto de valores com os quais nos identificamos toda vez que erguemos uma pretensão normativa, ou seja, quando a ação que julgamos correta coincide também com uma regra que acreditamos ser válida perante esse mesmo conjunto de valores. Já na segunda acepção, o termo designa o tipo de reflexão filosófica voltada para um exame mais acurado dos próprios julgamentos que fazemos. Digamos assim que, na primeira acepção, o juízo moral possui uma estrutura ainda fechada, sem questionamentos à validade da regra. Somente na segunda acepção, quando já aberto a um questionamento de si mesmo, ele estaria em condições de julgar realmente a validade da regra em questão.

[Quando o juízo moral se abre e permite o questionamento da validade de uma regra, emerge a discussão ética]

Neste caso, a ética pode ser entendida como um discurso interessado em equacionar os eventuais conflitos surgidos entre diferentes juízos morais, cujos impasses ameaçam sobretudo a integridade das interações humanas.

Para compreendermos mais profundamente essas diferenças de acepção, sugiro nos debruçarmos agora sobre outras duas noções centrais. Refiro-me aqui, respectivamente, à noção de “bom” (ligada à avaliação de um “bem” qualquer) e à noção de “justo” (ligada à ideia de “justiça”). Estou aqui de acordo com o filósofo John Rawls quando ele diz



que “a estrutura de uma teoria ética é em grande parte determinada pelo modo como ela define e interliga essas duas noções básicas”. (RAWLS, 1997, p.26) A razão disso é muito simples: é delas que lançamos mão para qualificar, em última instância, uma ação que julgamos moralmente correta. No caso da decisão do motorista que mostramos no início deste texto, estaríamos certamente inclinados a fazer uso de alguma dessas noções, seja para justificá-la ou mesmo para indeferi-la.

Já confesso aqui então a minha hipótese: não acredito que a primeira dessas noções, referente a uma concepção qualquer de “bem”, seja capaz de servir devidamente à construção de um ponto de vista ético na segunda acepção do termo. Não acho, portanto, que a ideia que fazemos do que seja “bom” ou “mau” consiga determinar uma perspectiva apropriada para julgarmos a validade de uma regra. Isso não significa, é claro, que ela não seja importante na primeira acepção do termo “ética”, ou seja, que não possa ser utilizada em relação ao conjunto de valores com os quais nos identificamos. Podemos dizer, por exemplo, que a ação do motorista que prestou socorro é boa porque está sacramentada pelo valor que também atribuímos ao bem-estar da vítima.

Entretanto, uma vez que a moralidade consiste em uma esfera de exigências mútuas, precisamos igualmente de um outro ponto de vista. Precisamos levar em conta o fato de que as regras significam, na prática, uma divisão de direitos e deveres. Precisamos pensar, então, no problema da justiça, no que “a cada um é devido”. E basta imaginar, para tanto, no que acabaríamos pensando caso outro motorista seguisse pela

contramão do acostamento pelo mesmo motivo que julgamos ser justificável.

Em suma: é em vista da coordenação recíproca das ações que o problema da validade de uma regra sempre se impõe. Temos de considerar, assim, certa prioridade do problema da justiça no que diz respeito à própria justificação pública do que acreditamos ser uma ação correta.

Para sustentar esta afirmação, trago aqui agora um raciocínio que desenvolvi em uma análise preliminar sobre a questão da justificação moral e sua relação com a ideia de justiça (FORTES e REGO, 2018). Esta reflexão se baseia em algumas ideias desenvolvidas por outro filósofo, o alemão Tugendhat. Ele nos compele a pensar sobre como a experiência da indignação se articula melhor com as noções de “justo” e “injusto”.

Inicialmente, comecei por estabelecer uma distinção entre a estrutura dos juízos morais e a dos demais juízos prescritivos. Utilizei como exemplo o caso de uma criança que, ao fazer uso inadequado dos talheres durante o jantar, confessa ainda aos seus pais (imaginemos esses pais pacifistas!) ter agredido gratuitamente um amiguinho na escola. Meu objetivo com tal exemplo foi mostrar que ambas as ações da criança são capazes de produzir uma irritação em seus pais, levando-os então a repreender o filho, mas apenas a irritação ligada à revelação da agressão sugere a presença de um autêntico julgamento moral, isto é, de uma indignação moralmente motivada. Esta sugestão fica mais evidente quando analisamos a atitude emocional dos pais na hipótese de essas mesmas ações (o uso inadequado dos talheres e a agressão gratuita a um

colega de classe) terem sido praticadas pelo filho de um amigo estrangeiro, cujos hábitos incluem, por exemplo, o poder comer com as mãos. Neste caso, ainda que pudessem experimentar algum desconforto em relação às maneiras da criança estrangeira à mesa, entendendo se tratar assim de uma boa ação na perspectiva da cultura dela, dificilmente esses pais deixariam de sentir que a agressão confessada pelo filho do seu amigo também não devesse ser repreendida ou censurada por ele.

Como se pode perceber, o objetivo dessa análise preliminar foi dar destaque não somente aos limites da aplicação normativa de noções como “bom” e “bem”, mas também à pretensão de universalidade que caracteriza o verdadeiro julgamento moral. Com base em Tugendhat, concluí então que as ideias de “bom” e de “bem” não parecem teoricamente elucidativas de um programa de justificação moral porque, para todos os efeitos, sugerem pouca precisão conceitual para determinar o fundamento da indignação quando temos em mente uma experiência social de exigências mútuas (requisito da universalidade).

É claro que, no exemplo citado, o fato de serem os pais pacifistas pode (e deve!) ser encarado como outro dado cultural, um valor avaliado como um “bem” e, portanto, sujeito também a questionamentos. O que é importante perceber é que isso apenas reforça a necessidade de uma perspectiva capaz de descrever o problema da regra válida em termos de uma justa partilha de direitos e deveres – sob pena de privilegiarmos determinado conjunto de valores em detrimento de outros. A ideia de justiça, cumprindo assim a função de resguardar “um equilíbrio do sistema entre os indivíduos” (TUGENDHAT, 2007, p. 32), parece um passo

teórico à frente, sugerindo à reflexão ética um caminho mais comprometido com o princípio do “igual interesse de todos”.

### **Justiça e direitos humanos: um laço indissolúvel?**

Agora que sabemos por que o problema da justiça é tão importante para o discurso moral, podemos concluir a nossa reflexão de um modo um pouco mais provocativo. Afinal, meu palpite é que você já desconfia que esse compromisso com o “igual interesse de todos” acaba por exigir uma base de equiparação a partir da qual os indivíduos se reconheçam justamente como iguais. Caso contrário, estaríamos admitindo, de saída, que alguns interesses possuem mais valor que outros, isto é, que o problema de saber o que é “a cada um devido” poderia dispensar a premissa da igualdade.

Ora, ao longo da história humana, que outra fórmula, senão a própria ideia de “direitos humanos”, contém esse apelo de reconhecimento universal de igualdade entre as pessoas? Que outro conceito, além dessa ideia, resume um conjunto de diretrizes voltadas para a afirmação da dignidade de cada indivíduo da espécie humana, sem discriminação de qualquer natureza?

Por essa razão, convido você agora, como estímulo à autonomia crítica, à leitura de outro texto. Ele se chama “Cinco fábulas sobre direitos humanos”, de autoria do britânico Steven Lukes. O texto nos leva a

pensar no problema da justiça segundo cinco diferentes concepções de sociedade dominantes no imaginário ético-político contemporâneo. Cada uma delas apresenta distintos critérios normativos para julgarmos o que “a cada um é devido”, além de nos ajudar a avaliar em que medida estamos dispostos a defender ou não um mundo privado dos direitos humanos. Neste sentido, acrescento ao exercício proposto o seguinte desafio: após a leitura do texto, pergunte a si mesmo(a) qual dessas concepções mais se aproxima do mundo em que você gostaria de viver. Tente imaginar essa resposta como parte também de uma justificativa que você deve dar publicamente àqueles que não pertencem ao seu mesmo grupo social (classe, raça/cor, gênero etc.).

### **Referências:**

DIAS, MC. Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade. Rio de Janeiro: Pirlampo; 2016.

FORTES, PD e REGO, S. Tem cabimento o que não é justo? A propósito da justificação dos juízos morais. Revista Bioética, v. 26, n.1; 2018.

HABERMAS, J. A ética do discurso: obras escolhidas. Lisboa: Edições 70, v. 3, 2014.

LUKES, S. Cinco fábulas sobre direitos humanos. In: ISHAY, MR, organizadora. Direitos humanos: uma antologia. São Paulo: Edusp; 2006.

RAWLS, J. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes; 1997.

SANTOS, JR. O alicerce da nossa civilização. Rio de Janeiro: 2013 [blog].

Disponível

em: <http://www.joelrufinodossantos.com.br/paginas/artigos/o-alicerce-da-nossa-civilizacao.asp>

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. Ética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2018.

TUGENDHAT, E. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais.

In: Brito, NA, organizador. Ética: questões de fundamentação. Brasília: Editora Universidade de Brasília; 2007.

# Justiça e correção moral: uma interpretação filosófica do desejo punitivo

*As Eumênides dormem, mas o crime as desperta.*

Hegel, citado por Paul Ricoeur

A primeira dificuldade daqueles que desejam estabelecer uma abordagem do problema da justiça, bem como do seu derradeiro significado moral para a vida em sociedade, consiste em saber como determinar o aspecto mais decisivo desta mesma relação, isto é, a partir do qual o famoso adágio latino *suum cuique tribuere* (“a cada um o que é seu”) possa ser visto não apenas como princípio formal da justiça distributiva, mas como regra também de tratamento a quem julgamos abusar dos seus direitos.

Do ponto de vista da tradição filosófica, costuma-se definir como “justiça corretiva” a noção pela qual à responsabilidade por um dano corresponde igualmente uma reparação devida. A intuição básica expressa por essa noção é a de que nenhum delito ou mal infligido pode ficar impune, sob pena de colocar em risco a autoridade inquestionável da lei e da ordem. Assim, toda sociedade reserva também àqueles que desafiam as suas normas algum tipo de penalidade. Neste caso, o problema da justiça assume um caráter moralmente retributivo (um mal

por outro), cujo sentido parece envolver, portanto, a realização de um desejo essencialmente punitivo.

Mas se é certo que podemos contar, por um lado, com a descrição do problema da justiça nos termos assinalados acima, por outro, devemos estar atentos para o que há de realmente significativo na hipótese de fundo. Para começar, a menção referente à “autoridade inquestionável da lei e da ordem” não aponta, *a priori*, para nenhum conteúdo substantivo além da reprovação universal da liberdade sem limites. Um criminoso condenado por assalto a banco, por exemplo, pode muito bem jurar de morte um comparsa que tenha eventualmente o traído. Tal fenômeno, aliás, não é incomum. Pois o que ele revela é, antes de mais nada, uma aversão profunda à *falta de lealdade*, testemunho daquilo que faz de cada um de nós um pequeno tribunal ambulante. A rigor, é esse o significado primordial do problema da justiça, já que se trata de focalizarmos precisamente o fato de que, por trás de nossas quase sempre indignadas exigências por reparação, partilhamos todos de um fundamento moral em comum.

Com efeito, um dos tropeços mais frequentes dos entusiastas das análises de Foucault sobre o nascimento da prisão moderna é dedicarem pouquíssima atenção à nossa condição primeira de agentes morais. Em que pese a sua indubitável perspicácia analítica em torno da configuração disciplinar da institucionalidade penal, tudo se passa como se a própria ideia de justiça fosse um mero produto discursivo da “vontade de poder”, cuja imagem virtuosa se deve mais ao nosso ceticismo dissimulado do que às injunções psíquicas da moralidade humana. Todavia, basta um simples olhar para os episódios de linchamento popular em diferentes



tempos e espaços para sermos logo surpreendidos pela constatação inevitável da antipatia geral pela impunidade.

Das palavras ditas até aqui, porém, ninguém pode deduzir que a realização do desejo punitivo seja um direito, em si mesmo, legítimo. Do contrário, teríamos de imaginar um mundo governado unicamente pela expectativa recíproca da vingança. Mais uma vez, convém acolhermos com menos suspeita o esforço de toda filosofia política de inspiração iluminista. Afinal, se a ideia é mesmo “fazer justiça”, que façamos também justiça ao incremento moral dessa ideia, começando pelo reconhecimento do enorme progresso histórico contido na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Daí por diante, quase nenhuma democracia digna deste nome se viu desobrigada a dar publicidade dos seus atos de justiça, motivando ainda, à luz de tal critério, o rito judicial do confronto entre acusação e defesa. Nesse sentido, se o direito pode ser interpretado como a “forma ritual da guerra”, como pretendia Foucault, não parece ser apenas para ocultar o *cálculo estratégico* dos poderosos, mas para sujeitá-los igualmente ao escrutínio daqueles que, em nome da paz civil, já não mais distinguem o senso de justiça do desejo de corrigir também o nosso atávico pendor à violência.

# **A ética do discurso em uma pergunta**

Se esperamos que o outro reconheça a verdadeira importância do que temos a dizer a ele, por que declará-lo incapaz de compreender justo aquilo que tornaria a própria comunicação possível?

# O poder e a justiça

*Mas quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?*

Jacques Derrida

A história da vida pública de uma sociedade costuma ser interpretada como um processo de inúmeras disputas entre interesses socialmente antagônicos em torno da conquista do poder. Em que pese a perspicácia analítica desta descrição, tal processo guarda ainda uma questão nem sempre devidamente discutida pelos estudiosos do fenômeno político. Em suma, tudo se passa como se a busca pelo poder não contasse com nada mais atrativo além da força mesma que ele representa, isto é, como se a razão que nos leva a lutar por ele já não partisse também do interesse mais primordial de todos: a expectativa de ver reconhecido o próprio valor das nossas exigências!

A indiferença em relação a essa dimensão moral da luta pelo poder tem sido frequentemente um ponto cego de teorias incapazes de compreender a moralidade como fonte irredutível de todo julgamento, condição demasiadamente humana de quem nunca espera estar, afinal, do “lado errado”. O poder pode muita coisa, só não pode apaziguar o sentimento de que a luta que se trava em seu nome já não deva reservar à vitória uma relação qualquer com a ideia de justiça.

Eis aí o motivo pelo qual o tema da “sociedade justa” jamais deixou de ocupar o centro da reflexão filosófica sobre a verdadeira natureza do vínculo social. O privilégio só é um escândalo aos olhos de quem não sabe mais justificá-lo; aos demais, resta o infortúnio de viverem o mesmo dilema daqueles que estão dispostos a afirmar, com mais violência ainda, a indiscutível razão de sua autoridade.

# O conceito de cidadania na teoria da justiça de John Rawls: uma nota de estudo

Mais cedo ou mais tarde, toda sociedade marcada pelo pluralismo de crenças e ideias, mas também pelo compromisso com os valores da liberdade e da igualdade, depara-se com o desafio de elaborar uma concepção pública de justiça a fim de ordenar politicamente i) uma divisão pacífica de direitos e deveres entre os seus membros e ii) uma referência comum a partir da qual diferentes reivindicações possam ser legitimamente julgadas. Em termos filosóficos, trata-se de estabelecer então um requisito normativo julgado ele mesmo um critério válido de julgamento, ou seja, cujo fundamento não se deduza de uma doutrina moral específica ou de uma autoridade imposta de fora, mas sim do próprio interesse da sociedade enquanto empresa de cooperação mútua entre cidadãos considerados livres e iguais.

Como se sabe, um dos filósofos mais bem sucedidos na construção desse ponto de vista foi o filósofo estadunidense John Rawls. Para tanto, imaginou uma situação de radical equidade entre os cidadãos na qual os representantes destes últimos tivessem que decidir, sob um véu de ignorância, os termos gerais da sua colaboração recíproca. A pergunta fundamental que Rawls quis responder com esse experimento mental é a seguinte: que princípios de justiça seriam fatalmente escolhidos pelos cidadãos caso ignorassem a verdadeira posição (condição econômica,

cultural, religiosa, étnico-racial, de gênero etc.) que ocupam na sociedade, isto é, caso partissem exatamente da mesma situação social que os demais (chamada por ele de “posição original”)?

Como resposta, Rawls acabou concluindo que, ao contrário da visão ética dominante, cuja concepção afirma o princípio da utilidade social (satisfação da maior quantidade possível de interesses, mesmo que ao custo de grandes sacrifícios a uma minoria), cidadãos em tal situação não arriscariam entrar numa vida privada de certas garantias, exigindo assim, cada um deles, um mesmo conjunto inviolável de liberdades fundamentais. Além disso, não concordariam também que as desigualdades sociais e econômicas pudessem ser justificadas com base no mero princípio da livre concorrência ou por méritos exclusivamente individuais. Sendo a sociedade, afinal, uma empresa de cooperação mútua entre cidadãos considerados livres e iguais, as vantagens de determinados grupos ou indivíduos só poderiam ser toleradas quando representassem um benefício para os menos favorecidos, vale dizer, se garantissem também, além da igualdade equitativa de oportunidades, o aumento real das expectativas dos cidadãos em maior desvantagem.\*

Em que pese a enorme quantidade de críticas que sofreu, em especial no que concerne ao caráter fictício do seu principal argumento filosófico (o acordo estabelecido pelos cidadãos na chamada “posição original”), um aspecto da teoria de John Rawls permanece, ainda hoje, como fonte de valiosas discussões. A rigor, trata-se de saber em que medida a noção de cidadão como um “membro socialmente cooperativo” pode servir de axioma da justiça social para democracias verdadeiramente inclusivas.

Neste caso, o foco da reflexão costuma recair numa indagação acerca dos limites dessa noção para efeito de reconhecimento de direitos. Como argumenta Martha Nussbaum, por exemplo, começar por essa exigência significaria excluir da esfera da consideração moral indivíduos com diferentes níveis de capacidade e/ou graus de deficiência, muitos dos quais, portanto, sem chance real de contribuir, em pé de igualdade, com um mesmo e único esquema básico de direitos e deveres.

Não obstante a pertinência desta última observação, talvez seja oportuno lembrarmos aqui, a título de ponderação filosófica, do verdadeiro sentido político que caracteriza a teoria de John Rawls. Para começar, a situação descrita na chamada “posição original” não pressupõe moralmente uma restrição do universo de pessoas merecedoras da nossa consideração. Em última instância, o que está em jogo naquele argumento é um expediente metodológico capaz de explicar sob quais circunstâncias normativas o conflito de interesses pode ser finalmente equacionado. Neste contexto, a teoria da justiça de John Rawls deve ser interpretada, antes de mais nada, como um esforço intelectual centrado unicamente nas premissas de uma conciliação hipotética entre agentes morais ideais (pessoas, enfim, cujos potenciais interesses em conflito provêm justamente de sua equiparabilidade inicial). Trata-se, outrossim, de um raciocínio metajurídico voltado estritamente para uma representação do contrato social entre cidadãos em presumível litígio, e não como recurso de discriminação das pessoas segundo um regime prévio de competências sociais.

Para esclarecermos melhor a afirmação acima, convém retomarmos agora outro argumento desenvolvido por John Rawls em resposta sobretudo às críticas de Amartya Sen. Convencido da natureza excessivamente rígida e abstrata da concepção rawlsiana de justiça, Sen lhe dirige um questionamento a respeito do tratamento que devemos dispensar a cidadãos com distintas necessidades sociais. Para ele, somente uma abordagem comparativa, focada nas vulnerabilidades concretas dos grupos e indivíduos, poderia saber indicar que direitos são realmente importantes para as pessoas em maior desvantagem. Antecipando-se ao argumento de Martha Nussbaum, Sen sustenta assim a mesma crítica feita por ela. Como resultado, Sen parece igualmente persuadido pela ideia de uma grave falha filosófica na concepção de justiça de John Rawls, levando-o então à conclusão de que a teoria rawlsiana não reconhece devidamente a centralidade de muitos direitos que, a exemplo do direito à saúde, são indispensáveis para o pleno desenvolvimento da sociedade.

A resposta elaborada por Rawls não poderia ser mais significativa da virtual complementaridade entre as suas respectivas abordagens. Enquanto Sen procura dar destaque ao dever universal de promovermos as capacidades humanas, Rawls está interessado em oferecer uma base de justificação pública que dê sustentação, no contexto de uma democracia constitucional, a esse mesmo projeto. Nesse sentido, Rawls argumentou que Sen se precipita ao supor o procedimento da posição original como única etapa a decidir sobre os direitos mais importantes das pessoas. Para Rawls, a metáfora do “véu da ignorância” só diz respeito ao momento imediatamente anterior à etapa da convenção



constituente, pois se trata de pensarmos justamente em como os princípios mais gerais da cooperação social poderiam ser objeto de um acordo inicial (antes mesmo, portanto, da escolha de uma constituição). Depois disso, Rawls nos compele a pensar sobre quais direitos deveriam ser especificados na medida em que fôssemos retirando gradualmente o véu, quando então as informações disponíveis sobre cada sociedade em particular já seriam capazes de oferecer diretrizes para decisões institucionalmente orientadas (em outras palavras: publicamente justificadas!) em conformidade com os princípios de justiça. Para Rawls, as fases que se seguem ao longo desse processo correspondem, respectivamente, à escolha de uma constituição, ao ciclo de elaboração de leis (etapa legislativa) e à formulação de políticas públicas com o objetivo de aplicar as normas, submetendo-as também a uma permanente avaliação.

É em vista, pois, desse complexo processo político que Rawls situa o problema da especificação de direitos. Trata-se, enfim, de uma teoria igualmente interessada na defesa de uma cidadania ampla e irrestrita, mas cujo êxito sempre dependerá da livre adesão dos cidadãos em estado de colaboração recíproca. Daí a conexão essencial que Rawls estabelece entre o conceito de cidadania e a ideia de um consenso fundamental que sirva, de uma vez por todas, como um pacto mínimo de civilidade.

\* Eis como, nas próprias palavras de Rawls, são enunciados os princípios de justiça: “i) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível

com o mesmo esquema de liberdades para todos; e ii) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade.” (RAWLS, 2003, pág.60),

### **Referências:**

NUSSBAUM, MC. Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes; 2013.

RAWLS, J. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes; 1997.

\_\_\_\_\_. Justiça como equidade: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes; 2003.

SEN, A. A ideia de justiça. São Paulo: Companhia das Letras; 2011.

## **Democracia e liberdade de expressão: há um limite ético para o uso da linguagem?**

À primeira vista, a ideia de que todos devemos ser livres para expressar nossas ideias e opiniões costuma despertar a nossa imediata simpatia. Como democratas, entendemos se tratar de uma inequívoca conquista civilizatória o direito de falar a respeito de qualquer assunto sem que se interponha previamente a censura do Estado. Contudo, como interpretar essa mesma convicção quando a circulação de determinadas ideias e opiniões põe em questão a própria ordem democrática? O que teríamos a dizer àqueles que, em nome da “liberdade de expressão”, defendem o direito de usarmos a linguagem como bem entendermos, inclusive como instrumento de promoção de ideias autoritárias e violentas, ou mesmo como veículo de propagação de mentiras?

Ao contrário do que pensa talvez o senso comum, as democracias nunca deixaram de enfrentar essas questões – pelo menos não enquanto regimes comprometidos com a qualidade do debate público, com a dignidade da pessoa humana e com a manutenção da paz civil. Por essa razão, contam hoje também com leis e instituições encarregadas de responsabilizar e julgar os cidadãos cuja conduta, ainda que “apenas” verbal, represente uma clara ameaça a esses três pilares da ordem democrática. No Brasil, são conhecidas tais figuras legais ligadas à responsabilização civil e criminal dos atos de linguagem. Os exemplos

mais frequentes se referem à injúria, à calúnia e à difamação, mas guardam relação ainda com a expectativa que nutrimos sobre como os negócios públicos devem ser conduzidos.

Emblema recente dessa mesma expectativa pode ser entrevisto nas palavras do Ministro Alexandre Moraes, responsável por relatar o chamado “inquérito das fake news” no Supremo Tribunal Federal (STF). Convidado a participar de um debate virtual sobre a liberdade de imprensa promovido pela Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo (Abraji), a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), o magistrado declarou: “não se pode vedar a livre circulação de ideias, a livre manifestação de ideias, a livre expressão, a liberdade de imprensa, tanto que a Constituição veda censura prévia. Agora, a mesma Constituição autoriza a responsabilização se a notícia for dolosamente [intencionalmente] danosa, se a notícia for direcionada a macular a honra de alguém, se a notícia for direcionada a influenciar resultados eleitorais”.<sup>[1]</sup> Sob este aspecto, parece não haver dúvidas: tanto quanto qualquer outro direito a ser exercido, a liberdade que temos de nos expressar também deveria discernir entre uso e abuso.

Com efeito, argumentos como esse não são inteiramente desconhecidos da opinião pública, mas permanecem gerando intensos debates acerca do que podemos ou não permitir em matéria de linguagem. Mesmo entre aqueles que se declaram ardorosos adversários da impunidade, há também os que confessam uma enorme dificuldade com a perspectiva de limitarmos o direito de alguém à livre expressão de suas ideias, isto é,

sem com isso ameaçarmos o dever de assegurarmos que todas as vozes sejam ouvidas. Contudo, mais uma vez nos deparamos aqui com a questão dos possíveis danos à integridade da ordem democrática, cujas consequências podem ser, em certas circunstâncias, irreparáveis e irreversíveis. Além disso, não bastaria dizermos também que todos estão sujeitos às penalizações previstas em lei, pois restaria ainda o argumento segundo o qual uma das funções da lei é mostrar justamente à sociedade quais condutas não devem ser toleradas. Neste caso, voltamos a dar então mais uma volta no parafuso: afinal, o que justificaria a inércia do Estado em relação à livre circulação de ideias e opiniões que a própria lei condena? O que há de ser punido não deveria ser também prevenido?

Antes que sejamos levados a tratar essas perguntas no âmbito estritamente jurídico, talvez seja útil pensarmos agora no que a reflexão ética tem a dizer sobre o assunto. Inicialmente, digamos que a diferença entre as esferas moral e legal consiste na forma como ambas lidam discursivamente com a resolução dos conflitos sociais. No caso da esfera legal, por exemplo, cabe sempre à autoridade de um juiz, na condição de terceira parte independente (requisito formal da imparcialidade), a declaração de uma sentença final e, por conseguinte, “indiscutível”. Como se pode ver, aqui também está presente um ato de linguagem, cujo exercício envolve uma solução claramente heterônoma. No caso da esfera moral, todavia, a resolução dos conflitos sociais não pode contar com o concurso de uma terceira parte responsável pela decisão, pois se trata de um processo conduzido diretamente por cada agente moral, na qualidade de falantes e ouvintes relativamente autônomos e obrigados a interagirem entre si. Neste sentido, a menos que se renuncie ao próprio

uso da linguagem como único recurso disponível de mediação, os atos realizados nessa esfera também dependerão de normas a serem observadas, a começar pelo reconhecimento dos inevitáveis efeitos práticos embutidos em certas disposições linguísticas.

Para tornar esse raciocínio ainda mais claro, apresentamos a seguir dois argumentos desenvolvidos pelo filósofo alemão Jürgen Habermas para justificar a importância de uma ética comunicativa (ou discursiva!). No primeiro deles, está em causa uma tipologia da ação social inspirada na sociologia de Max Weber. Para Habermas, uma das contribuições mais significativas da teoria weberiana foi apontar as duas formas básicas pelas quais coordenamos a vida social. De um lado, encontram-se aquelas ações motivadas, fundamentalmente, por posições de interesse. O funcionamento da economia de mercado, por exemplo, ilustra bem esse tipo de ação. Do outro lado, encontram-se as ações que resultam invariavelmente em acordos normativos, inclusive como forma de instituir leis que garantam a livre concorrência entre diferentes posições de interesse. Ora, é exatamente a partir desse ponto que Habermas desenvolve um dos seus argumentos. Para tanto, explora uma lacuna deixada por Weber em relação ao segundo tipo de ação. Em termos habermasianos, esta lacuna se refere à maneira como habitualmente interpretamos o processo de assimilação e adesão a normas. De um modo geral, entendemos esse processo como um fenômeno associado culturalmente ao papel do costume. Por mais importante que isso seja, Habermas argumenta que nem toda norma que aprendemos a julgar como válida pode ser deduzida dos conselhos do costume. Segundo ele, isso significaria supor que indivíduos socializados em diferentes

tradições culturais jamais seriam capazes de estabelecer verdadeiramente novos acordos normativos – hipótese facilmente falsificável à luz do conhecimento histórico e da prática democrática.

O primeiro argumento que Habermas desenvolve consiste, portanto, no seguinte raciocínio: embora o significado das nossas ações possa refletir diferentes interesses em busca unicamente dos melhores meios de satisfazê-los (caso que ele classifica como uma “ação estratégica”), devemos admitir, no âmbito das interações humanas, a existência de um interesse ainda mais primordial e que também demanda satisfação. Trata-se, em suma, da expectativa de vermos reconhecido o próprio valor das nossas exigências! A tese aqui é bem prática: como ninguém pode simplesmente “abdicar” de sua condição de agente moral, as ações que realizamos no mundo devem ser interpretadas, sobretudo, como indicações que fazemos aos outros do que julgamos ser o nosso “direito”. Com base nesta interpretação, é possível inferirmos que pelo menos parte das nossas motivações diz respeito à tentativa de esclarecermos uns aos outros as razões que tornariam legítimas as nossas reivindicações, ou seja, abrindo com isso igualmente um espaço de tratamento discursivo para a troca sincera de argumentos. É em torno então desse intrínseco sentido normativo que também se encontra presente nas interações humanas que Habermas situa, para além de qualquer tradição cultural específica, o conceito de “ação comunicativa”, isto é, um tipo de ação social no qual os atos de linguagem guardam intencionalmente uma clara orientação para o entendimento mútuo, e não para o mero êxito estratégico.

A fim de sustentar essa diferença concebida entre os dois tipos básicos de ação social (ação estratégica e ação comunicativa), Habermas desenvolve ainda um segundo argumento baseado na chamada “teoria dos atos de fala”, elaborada pelo filósofo britânico John Austin. De acordo com este último, os atos de fala não se resumem a expressões linguísticas desvinculadas do mundo social. São, antes de mais nada, mecanismos que utilizamos como participantes ativos desse mundo. Segundo Austin, eles podem ser classificados de acordo com os seguintes tipos básicos: como i) ato locucionário (ou locucional); como ii) ato ilocucionário (ou ilocucional); e como iii) ato perlocucionário (ou perlocucional). O ato locucionário diz respeito exclusivamente ao enunciado de uma sentença, ou seja, é aquilo que corresponde ao conteúdo propriamente dito das expressões linguísticas. O ato ilocucionário, por sua vez, fixa o modo pelo qual uma expressão linguística deve ser compreendida (por exemplo, como promessa, ordem, confissão etc.). Por fim, resta a função do ato perlocucionário, cujo sentido está relacionado aos efeitos que se almeja provocar nos ouvintes com a utilização de determinada expressão linguística. Como resume o próprio Habermas: “Os três atos que Austin distingue podem ser caracterizados, portanto, com as seguintes palavras-chave: dizer *algo* [ato locucionário]; agir *enquanto* se diz algo [ato ilocucionário]; realizar algo *por meio de* se estar agindo enquanto se diz algo [ato perlocucionário].” (HABERMAS, 2012, p. 501) Ora, a partir deste entendimento, Habermas estabelece uma clara associação entre a ação comunicativa e os atos ilocucionários, de um lado, e, de outro, a ação estratégica e os atos perlocucionários. Em outras palavras, enquanto na ação comunicativa prevalece uma orientação diretamente voltada para



dar maior transparência ao sentido prático e teórico das locuções verbais, na ação estratégica predominam intenções quase sempre dependentes de outros elementos contextuais da interação, isto é, cujo sentido não guarda o propósito de favorecer a troca sincera de argumentos, e sim de produzir um efeito desejável.

Um exemplo bastante didático dessa dependência dos atos perlocucionários aos contextos favoráveis à ação estratégica pode ser encontrado no livro *Emancipação e legitimidade: uma introdução à obra de Jürgen Habermas* (UNIFESP, 2011), da professora Christina W. Andrews. Em tom de anedota, ela apresenta a situação em que João, ao pedir dinheiro emprestado para Antônio, escuta este último dizer: “Claro que eu empresto. Afinal, você nunca deixou de me pagar!”. Como explica a autora, o conteúdo da frase emitida por João nos diz que Antônio tem plena confiança de que João honrará a sua dívida. Entretanto, a fala muda de sentido “quando é revelado que João não pagou o dinheiro que pedira emprestado a Antônio no passado. A ironia, nesse contexto, fica patente, embora não seja evidente na fala em si mesma. Ela pode ser interpretada como um ato perlocucional, uma vez que o seu sentido causa um efeito – uma crítica pela falta de pagamento do empréstimo – e a expressão só pode ser compreendida no seu contexto específico.” (ANDREWS, 2011, p. 45).

É claro que, dos argumentos apresentados até aqui, não podemos deduzir que a realização dos atos perlocucionários seja impeditivo da instauração da ação comunicativa. Como um processo dinâmico, a interação entre os indivíduos comporta também a possibilidade de

realizarmos diferentes atos de linguagem, a depender do próprio comportamento discursivo dos interlocutores. No caso da história acima, por exemplo, João poderia interpelar Antônio perguntando, sinceramente, por que razão ele está sendo irônico, já que, como amigos, Antônio deveria saber que nunca fora a sua intenção fingir que não deve dinheiro a ele. Ao proceder assim, João realizaria apenas um ato ilocucionário, típico de quem espera maior transparência no diálogo. Se Antônio aceitasse responder também com sinceridade, ele poderia explicar então o motivo de sua ironia, levando assim a conversa para outras conclusões possíveis, com as quais ambos pudessem estar de acordo. O que importa destacar aqui é que, quaisquer que sejam as conclusões às quais eles chegassem, o exercício da ação comunicativa já se incumbiria de mostrar a eles que nenhum argumento poderá ser julgado “conclusivo” sem antes restaurar, discursivamente, a própria confiança no diálogo. Em tais circunstâncias, os “direitos” que cada qual julgasse lhes caber não impediriam que um novo entendimento sobre o assunto fosse estabelecido [2] – sem a necessidade, portanto, de uma decisão vinda “de fora”. No caso da ação estratégica, esse compromisso ético com a reciprocidade do diálogo é inteiramente suprimido pelo mero objetivo de se gerar “efeitos” (“efeitos perlocucionários”, diz Habermas) nos outros e no mundo.

Começamos este ensaio afirmando que a ideia de que todos devemos ser livres para expressar nossas ideias e opiniões costuma despertar a nossa imediata simpatia. Em seguida, tensionamos a validade dessa mesma afirmação ao sinalizarmos para o perigo que certas ideias e opiniões representam para a ordem democrática. Neste sentido, a discussão

parecia apontar para duas únicas alternativas: ou aceitaríamos a tese da liberdade irrestrita dos atos de linguagem (com a sua devida responsabilização civil e criminal, é claro), ou assumiríamos que alguma coisa deve ser feita para impedir a livre circulação de ideias que ameaçam a democracia.

Até então, contudo, não estava claro que, do ponto de vista de uma análise normativa das interações humanas, os atos que praticamos por meio da linguagem não se confundem apenas com a emissão de sentenças enunciativas. Como buscamos deixar claro, os atos de linguagem são também ações sociais. Com base nestes atos, podemos agir de forma estratégica ou comunicativa, conforme seja a orientação que atribuímos às nossas intenções. Pensando então no regime democrático, cuja prática requer a busca permanente de acordos, dificilmente poderíamos reservar um lugar aceitável para atos de linguagem que não se propõem a contribuir com o entendimento mútuo, isto é, com a comunicação propriamente dita. Isso não significa, é claro, que deveríamos baixar um decreto proibindo que as pessoas ajam estrategicamente (isto seria, simplesmente, algo impossível!). Além disso, o fato de também realizarmos o que designamos aqui como “atos perlocucionários” não quer dizer que não desejamos agir de forma comunicativa. Ocorre que, em muitas situações, a própria ocasião de fazê-lo não conta com a colaboração genuína dos demais interlocutores. No limite, esta falta de colaboração pode chegar a ameaças até mesmo físicas, interditando qualquer perspectiva prática de conciliação. Neste caso, a única opção que nos resta é avaliar os possíveis danos e recorrer à esfera judicial.

Por este motivo, talvez os únicos atos de linguagem que mereçam o nosso mais imediato e intransigente repúdio sejam aqueles vinculados aos chamados “discursos de ódio” (sobretudo por meio de ofensas raciais e de gênero), ou que ameacem ainda o funcionamento das instituições democráticas. No plano da reflexão ética que propusemos neste ensaio, dizer que tais atos de linguagem devem ser protegidos pelo princípio da liberdade de expressão significaria negar também os próprios fundamentos normativos da democracia.

---

[1] Disponível

em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2020-05/liberdade-de-expressao-exige-responsabilidade-afirma-moraes>

[2] Habermas chega mesmo a apresentar, na forma proposta pelo filósofo do direito Robert Alexy, um catálogo de normas discursivas a fim de orientar esse processo: “1.1 – Nenhum locutor deve contradizer-se; 1.2 – Todo o locutor que aplique um predicado F a um objeto x tem de estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a x em todos os aspectos relevantes; 1.3 – Não é lícito a locutores diferentes empregarem a mesma expressão com significados diferentes. 2.1 – Todo o locutor apenas deve afirmar aquilo em que ele próprio acreditar; 2.2 – Quem puser em causa um enunciado ou uma norma que não seja objeto do debate tem de aduzir uma razão para assim proceder. 3.1 – Todo o sujeito dotado de capacidade de fala e de ação pode participar em discursos; 3.2 a. – Toda e qualquer pessoa pode problematizar toda e qualquer afirmação; b. – Toda e qualquer pessoa pode introduzir toda e qualquer afirmação no discurso; c. – Toda e qualquer pessoa pode enunciar as suas atitudes, desejos e necessidades; 3.3 – Nenhum locutor deve ser impedido, por uma coação que se faça sentir dentro ou fora do

discurso, de usufruir dos seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).” (HABERMAS, 2014, p. 79-81)

### **Referências:**

ANDREWS, C.W. **Emancipação e legitimidade:** uma introdução à obra de Jürgen Habermas. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

HABERMAS, J. **A ética do discurso:** obras escolhidas. Lisboa: Edições 70, v. 3, 2014.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, v. 1, 2012.

# Uma hipótese sobre o desenvolvimento moral do senso de justiça

*A dificuldade está em que o amor de várias pessoas é lançado na confusão a partir do momento em que as reivindicações dessas pessoas entram em conflito.*

John Rawls

No princípio é o afeto: a dedicação emotiva de quem está sempre cuidando de nós. Logo se forma a certeza de que somos profundamente amados, assim como o desejo de retribuirmos tal devoção. A retribuição afetiva costuma ocorrer de duas maneiras. Na primeira delas, esforçamo-nos por corresponder às expectativas daqueles que nos amam, daqueles que são, portanto, a fonte da nossa própria autoestima. Buscamos nos tornar então o tipo de pessoa que eles parecem admirar e a querer por perto. Essa imagem é construída por exemplos de conduta (papéis sociais), cujo modelo é fornecido por um conjunto de regras e preceitos. Mas como não somos ainda capazes de julgar a validade dessas prescrições, isto é, como tudo no começo não passa de normas arbitrárias e sem sentido, nem sempre acabamos agindo de acordo com aquilo que é esperado de nós. Seguem-se daí, pois, as inevitáveis censuras às quais estamos sujeitos. E com elas talvez a nossa mais inconfundível experiência moral: o sentimento de culpa. Não porque agora já nos fosse revelado o verdadeiro motivo do nosso “pecado” (ainda nos faltaria o

entendimento para discernir normativamente o “certo” do “errado”), mas pelo medo iminente de perdermos o afeto de quem é, para nós, a única luz e espelho do mundo. Em outras palavras, não suportamos o fato de provocar a tristeza a quem só gostaríamos de causar alegria! A segunda forma de retribuição afetiva nasce desse misterioso acontecimento, desse inescapável encontro marcado com o fenômeno do arrependimento. Pois a experiência de nos sentirmos culpados sempre nos conduz a um desejo também de reconciliação. E assim voltamos, mais uma vez, a querer corresponder às expectativas daqueles que nos amam, a tentar novamente ser dignos de sua dedicação emotiva, a querer representar, enfim, os papéis que nos conectam afetivamente a eles.

Guardadas as ressalvas cabíveis, penso que esse pequeno esboço das primeiras etapas do processo de desenvolvimento moral contém os principais elementos daquilo que chamamos de “senso de justiça”. Para começar, não se trata de algo cuja origem e amadurecimento dependem unicamente de mecanismos cognitivos. Trata-se, muito além disso, de uma capacidade que desenvolvemos a partir das nossas disposições afetivas, ou seja, de uma competência emocionalmente adquirida para criar e estabelecer relações com base nas quais também contraímos uma autoimagem. Ninguém estaria em condições de julgar o que é devido a outra pessoa (e/ou a si próprio) sem antes já não ter em mente o tipo de laço que as une – ou que espera cultivar com ela. A rigor, são esses laços que dão a medida do quanto alguém se sente realmente “em dívida” com os seus semelhantes, do quanto são eles merecedores ou não da sua lealdade. Por isso são tão importantes os espaços de socialização

(associações), em especial aqueles que nos põem em frequente contato com diferentes perspectivas e pontos de vista – em suma, com diferentes ocasiões práticas de cooperação e divisão de tarefas. É com base nesse processo que aprendemos a negociar os papéis que nos cabem ou não, em confronto direto com a lei da reciprocidade. Assim, se nos sentimos prejudicados ou “traídos”, não é porque apostamos todas as nossas fichas no valor intrínseco das regras (embora sem elas nada fosse possível!), mas porque reconhecemos que tudo começa, no fundo, com vínculos de confiança, essa espécie de injeção afetiva que, desde cedo, compele-nos a evitar também o sentimento de culpa, ainda que nunca estejamos completamente imunes a erros e deslizes.

Se a interpretação que faço até aqui está correta, podemos dizer que o desenvolvimento moral do senso de justiça está diretamente relacionado ao tamanho do círculo de pessoas a quem julgamos dever (e cobrar) fidelidade. Isso não significa dizer que apenas aqueles com quem conseguimos estabelecer laços afetivos mais próximos sejam os únicos destinatários da nossa lealdade. Significa dizer, pelo contrário, que o ingresso nesse mesmo círculo afetivo leva quase sempre ao desejo de formar com ele uma comunidade mais ampla de direitos e deveres. Podemos, é claro, lutar contra esse desejo (é o caso, por exemplo, de todos os nossos preconceitos!), mas na medida em que passamos a compreender que os nossos mais caros afetos são igualmente beneficiados pela ampliação dos nossos mútuos compromissos com outros grupos e pessoas, isto é, que o futuro do seu próprio bem-estar depende da consideração de outros interesses (o que irá exigir, portanto, uma solução\* para as divergências), concluímos ser também desejável



dirigir a nossa lealdade àqueles com quem não desfrutamos de proximidade. A passagem, portanto, da imagem que atribuímos a nós mesmos como exemplos de “boas pessoas” (“o filho fiel”, “o amigo leal”, “o parceiro confiável” etc.) dá lugar então à construção de uma outra autoimagem, em cujo reflexo esperamos encontrar finalmente o rosto de uma “pessoa justa”.

Muitos estudiosos do desenvolvimento moral costumam ignorar essa relação primordial entre o senso de justiça e o processo pelo qual construímos afetivamente a nossa autoimagem. Costumam colocar mais ênfase nos mecanismos cognitivos que estão na base racional dos nossos juízos. É verdade que parte considerável do desenvolvimento moral deve estar centrado na nossa capacidade de emitir julgamentos, mas isso não quer dizer que os princípios que aprendemos a usar para justificá-los decorram exclusivamente dos conselhos da razão. Como já nos ensinou Kant, esta última não pode oferecer nada além de uma regra geral capaz de mostrar em que condições formais uma ação pode ser justificada. O chamado “imperativo categórico”, cujo mandamento prescreve a intenção de agirmos unicamente em virtude da validade universal pretendida pela ação, não pode, ele mesmo, explicar por que deveríamos, afinal, decidir por esta ou aquela norma, a menos que explique também em que sentido essa mesma decisão compromete ou não a relação de autorrespeito que esperamos construir em cada etapa da nossa vida. Como se pode constatar, a ancoragem do nosso senso de justiça envolve certamente uma complexa engrenagem psíquica, mas encontra o seu aspecto mais decisivo na elaboração de uma autoimagem normativa cuja integridade nunca estamos dispostos a renunciar – exceto

pela experiência do arrependimento. Neste caso, fica mais fácil entendermos por que nos habituamos como adultos a pensar a justiça como sinônimo de “imparcialidade” (o que não equivale à neutralidade!), já que, de outra maneira, não saberíamos como evitar o sentimento de culpa e com ele também a expectativa, de qualquer forma dolorosa, de uma futura reconciliação.

Podemos identificar o funcionamento dessa mesma engrenagem em situações bastante corriqueiras. Darei aqui apenas um exemplo. Suponhamos que morássemos em uma vila cujas casas possuam, cada uma, uma garagem. O estatuto da vila determina que todos os moradores devem guardar os seus carros em suas respectivas casas. Assim foi estatuído para garantir que as calçadas sejam realmente usadas em benefício da proteção dos pedestres. Contudo, um dos nossos vizinhos, de quem nos consideramos amigos e com quem costumamos trocar confidências, resolve um dia descumprir a regra, de cuja validade não temos dúvidas. Ele se justifica dizendo que aquela regra é um absurdo, que as calçadas são vias públicas (esquecendo-se de que é por isso mesmo que não devem ser usadas como estacionamento privado!) e que não deixará de colocar o seu carro na calçada. A reação dos demais vizinhos é imediata. Mas e quanto à nossa? O que teríamos a dizer a ele enquanto pessoas que, além de fiéis e leais aos amigos, também se julgam “justas”? Certamente faríamos de tudo para preservar os laços afetivos com o nosso amigo, buscando explicar a ele por que razão a natureza do seu pleito carece de fundamento. Mas e na hipótese de nosso amigo não ficar convencido e insistir na infração? Estaríamos dispostos a não confrontá-lo tal como julgamos que deveríamos? Ou

melhor: estaríamos dispostos a comprometer dessa maneira o nosso próprio senso de autorrespeito, em cujo valor também depositamos o compromisso que assumimos com os demais vizinhos?

Com efeito, não é preciso levarmos muito longe essas perguntas para deduzirmos o que “cala fundo” em matéria de justiça. Talvez não seja por outra razão que tanta tinta já se tenha gastado sobre isso. Evidentemente, podemos fingir que não se trata de um assunto tão importante, que a solução para os nossos conflitos não passa por nenhuma pedagogia moral que ajude a repelir o espectro da anomia que ronda, de geração em geração, o modo pelo qual nos relacionamos uns com os outros. Restaria sabermos, todavia, quem explicará aos nossos filhos por que eles deveriam evitar andar sobre as calçadas.

---

\* Eis aí o sentido propriamente dito do que chamamos de “contrato social”.

# Sobre ética, ciência e o retorno presencial das atividades escolares no Rio de Janeiro

A maneira mais fácil de entendermos a distinção entre “ciência” e “ética” é pensarmos na diferença entre “fato” e “norma”. Fatos são coisas que descrevemos. Deles só podemos dizer se são verdadeiros ou falsos. Normas são coisas que prescrevemos. Delas só se pode afirmar se são justas ou não. As ideias de “certo” e “errado” não se aplicam da mesma forma para ambas as coisas. Fato é fato. Norma é norma. O problema começa quando confundimos a natureza descritiva dos juízos fáticos com o caráter prescritivo dos juízos normativos, dando assim origem a todo tipo de dedução falaciosa entre aquilo que “é” e aquilo que “deve ser”.

Ora, decisões sobre o que devemos ou não devemos fazer não são escolhas entre o verdadeiro e o falso. Seria ridículo sairmos por aí dizendo que a obrigação de usar máscara é uma norma, em si mesma, “verificável”; da mesma maneira que não faz sentido alegar que a proteção facial oferecida por ela corresponde, por si só, a um fato “justificável”. Decisões sobre o que devemos ou não devemos fazer não são, portanto, questões a serem resolvidas pela “observação científica”. São, rigorosamente falando, deliberações sobre o justo e o injusto, um problema unicamente de justificação moral. Por isso devemos pensar muito bem sobre o que botar na balança na hora de julgarmos também aquilo que é devido aos fatos. Se aos fatos só cabe o direito de ser o que são, convém não darmos a eles a autoridade que não têm.

Um exemplo: dentre as afirmações que circularam recentemente em defesa do retorno presencial das atividades escolares no município do Rio de Janeiro, a sentença de que “lugar de criança é na escola” parece, à primeira vista, uma afirmação simpática, recolhida na doce representação do ambiente escolar como um lugar naturalmente bom para as crianças. Mas basta olharmos com mais cuidado para o conteúdo implícito desse enunciado (“crianças não deveriam estar fora da escola”) para logo percebermos que ele não serve como justificativa moral. O seu sentido é prescritivo, mas apela para uma declaração fática a respeito da vida infantil e sua relação com a escola. Sim, parece não restar dúvidas de que, ao menos idealmente, seja possível verificarmos que a escola é um bom lugar para crianças, mas não foi por colocar isso em questão que pais e professores se viram, repentinamente, compelidos a afastá-las do ambiente escolar. Nunca esteve em jogo o fato de que a escola é ou não é “lugar de criança”, mas sim uma ponderação difícilíssima entre o dever de educá-las e a obrigação de protegê-las.

Quem quer que deseje refutar meu raciocínio com alegações e evidências sobre a “segurança” das escolas, recomendo voltar ao início do texto (e também um bom catálogo de falácias!). Como já disse antes: fatos são fatos, normas são normas. Quem espera provar que as escolas são ambientes seguros pode (e deve!) apresentar os seus dados. A questão aqui é outra. É saber se os dados que têm sido apresentados oficialmente são, manipulações à parte, suficientes para um escrutínio público de sua veracidade. A verdade não exclui o consenso quando a integridade dos fatos também depende do relato de quem os vive. Neste caso, a

comunidade escolar não pode ser tratada como simples destinatária do discurso oficial, pois se trata também de parte interessada/afetada e fonte preciosa de informação, cujo testemunho é igualmente importante para que os pais se certifiquem de que mandar seus filhos para a escola não compromete o seu dever de protegê-los enquanto não estiverem devidamente vacinados.

Lembremos de que a pandemia do novo coronavírus é hoje, dentre todos os fatos, aquele talvez que mais desafia a ciência. Os números estão aí e não aconselham subestimarmos a magnitude do fenômeno. Sua dinâmica é indiferente à dor humana e só presta contas às leis implacáveis da natureza. Pode-se argumentar que a adoção de protocolos sanitários e de medidas de biossegurança compensam, em benefícios, os riscos de reabertura das escolas. Contudo, mais uma vez fica a pergunta sobre o que têm a dizer todos os interessados/afetados, e não somente um círculo de especialistas que, por mais competentes e bem intencionados que sejam, não estão autorizados a falar em nome da consciência moral de outras pessoas – menos ainda a substituir a voz de quem conhece mais de perto a realidade e o cotidiano das escolas.

Gostamos de acreditar que vivemos numa ordem social democrática. Afirmá-la, porém, é algo sempre mais difícil. Nos melhores manuais de filosofia política, encontramos facilmente o conselho de que uma norma só pode ser classificada como justa ou válida se todas as partes que são por ela afetadas aceitam as consequências resultantes de sua aplicação. Trata-se do bom e velho requisito da “legitimidade”, cujo sentido guarda franca relação moral com o reconhecimento de que a busca do consenso

é o único princípio de governo capaz de encarnar os valores da liberdade e da igualdade. A suposição de que há riscos que são “aceitáveis” na proposta de reabertura das escolas não pode ser feita sem uma ampla consulta àqueles a quem cabe justamente o encargo de aceitá-los. A virtude da justiça pode até parecer uma ideia muito abstrata para certos “cientistas”, mas é curioso constatarmos que ninguém deixa de reivindicá-la quando se trata de queixar-se moralmente de algum tratamento imerecido.

## **A ideia de justiça**

Não faz justiça quem trata a própria ideia de justiça como apenas mais uma entre tantas outras. Podemos acusá-la de gozar de mais crédito do que ela merece, mas não sem antes já termos condenado o martelo a ter que cumprir o seu dever. A justiça é, portanto, a noção que levamos em máxima conta na realização de qualquer ato de juízo, não importa o quanto andamos negligentes em relação a esse incorrigível fato da razão.



# Quadro-resumo das principais perspectivas éticas segundo o problema da validade das normas

Advertência:

O conceito de “ética” pode admitir muitas definições, a depender da abordagem que empregamos para tal fim. Aqui, opto por uma abordagem francamente inspirada em Paul Ricoeur, para quem a ética se define como uma “reflexão de segundo grau sobre as normas” (RICOEUR, 2008b, p.50). Trata-se, portanto, de uma definição preocupada em destacar o momento mais problemático da reflexão ética, isto é, quando a pergunta sobre o próprio sentido do que seja a “vida boa” (nível teleológico) se transforma em uma indagação sobre o que é “devido a cada qual” (nível deontológico). Como bem já lembrou Aristóteles, a vida humana não se realiza fora da *pólis* (cidade), cujas leis também representam uma divisão de direitos e deveres em vista do “bem comum”. Neste caso, a pergunta sobre como podemos julgar a validade de uma norma se mostra crucial. Ela ressurgue, por assim dizer, no horizonte de qualquer reflexão ética, na medida em que nenhuma ação ou escolha pode evitar a consequência de afetar outros agentes morais. Quem quer que se sinta prejudicado pelo modo como eu decido levar a minha vida pode erguer uma objeção que, no plano de uma investigação metamoral (isto é, que não se restrinja à mera prescrição de normas!), obriga-me a justificar as minhas escolhas. Logo se vê então por que

motivo o problema da justiça não deve ser encarado como uma questão secundária da ética, pois aparece ali mesmo onde o juízo que faço sobre o que é bom ou não esbarra com o juízo que outros são capazes de fazer. Não é por outra razão que autores como Rawls, por exemplo, afirmam que a estrutura de uma teoria ética depende do modo como ela correlaciona as noções de “bem” e de “justo” (RAWLS, 1997). Trata-se, em suma, de uma abordagem filosófica interessada em pôr em evidência a maneira como cada perspectiva ética retrata essa preocupação com a validade normativa de suas prescrições.

Em face destas considerações, apresento abaixo um quadro-resumo das principais perspectivas éticas segundo o problema da validade das normas, isto é, segundo aquilo que deveríamos levar em consideração a fim de justificá-las. O seu propósito não guarda a pretensão de ser a “palavra final” a respeito de cada uma delas. Antes, deve ser encarado como um recurso didático, concebido unicamente para dar maior destaque aos diferentes enfoques filosóficos que elas oferecem.

### **Quadro-resumo das principais perspectivas éticas segundo o problema da validade das normas**

	<b>Uma norma é justa ou válida na medida em que ela é capaz de...</b>	<b>Por quê?</b>
<b>Immanuel Kant</b>	...representar uma máxima universal.	Porque somente agindo de modo a querer servir de exemplo para todas as pessoas um sujeito é capaz de exercer livremente a sua própria razão, isto é, desonerando-se de qualquer outro compromisso que não seja o de

		expressar uma vontade considerada boa em si mesma.
<b>Utilitarismo</b>	...garantir o maior bem-estar possível ao maior número de pessoas e/ou concernidos morais.	Porque em vista da nossa natureza de seres sensíveis (capazes de experimentar dor e prazer) e da aspiração a uma vida feliz, é mais racional e útil buscarmos produzir o máximo de bem-estar possível, de modo a minimizar também aquilo que pode nos causar sofrimento.
<b>Ética das virtudes (Aristóteles)</b>	...encarnar uma ação virtuosa.	Porque ao determinar a medida daquilo que separa um "excesso" (vício) de uma "carência" (outro vício), somente a prática da virtude é capaz de expressar a excelência de um caráter baseado igualmente no exercício da prudência (sabedoria prática).
<b>Ética do discurso (Habermas)</b>	...obter o consenso de todas as partes que são por ela afetadas por meio de uma argumentação racional.	Porque todo aquele que ergue uma pretensão normativa perante outros agentes morais parte também do pressuposto de que todos os seus destinatários são capazes de reconhecer o mérito da própria norma em questão.
<b>John Rawls</b>	...aplicar os princípios de justiça escolhidos na "posição original".	Porque somente uma concepção pública de justiça (os princípios escolhidos de comum acordo na chamada "posição original"!) representa um ponto de vista legítimo a partir do qual i) haja uma distribuição equitativa dos bens sociais; e ii) diferentes reivindicações em conflito possam ser julgadas.
<b>Amartya Sen</b>	...dotar os indivíduos da capacidade de combinarem diferentes funcionamentos de acordo com suas preferências.	Porque todo e qualquer indivíduo merece a mesma chance de poder escolher livremente o modo pelo qual gostaria de levar a vida.

<b>Axel Honneth</b>	...promover a expansão das relações de reconhecimento.	Porque somente com base na expansão das relações de reconhecimento é possível satisfazer as expectativas de autorrealização de cada indivíduo, contribuindo assim também para a ampliação dos laços de solidariedade entre os membros da sociedade.
---------------------	--	---

Elaboração própria

### Referências:

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

RICOEUR, P. O justo: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: WMF Martins Fontes, v.1, 2008a.

\_\_\_. O justo: justiça e verdade e outros ensaios. São Paulo: WMF Martins Fontes; v.2, 2008b.

# Justiça, litígio, moralidade e autorrespeito

1 – Já se observou algumas vezes que a consciência que adquirimos da nossa própria identidade pessoal se deve à capacidade que desenvolvemos de fazer promessas (RICOEUR, 2008, 2014; NIETZSCHE, 2017). Essa constituição dialógica do sujeito é também a base da sua relação moral consigo mesmo. Sem um outro a quem possamos confiar a nossa palavra, não haveria condições de nos reconhecermos como seres que duram no tempo (isto é, como seres dotados de memória e capacidade narrativa!), muito menos de estabelecer qualquer relação de autoestima em cujo valor depositamos ainda o nosso senso de dever e de dignidade.

2 – À luz do olhar dos mais céticos, o parágrafo acima parece hoje pura especulação filosófica. Contudo, basta nos concentrarmos no núcleo do argumento em questão para logo botarmos o ceticismo de lado. Para começar, o argumento não afirma o postulado de que já nascemos esses ‘fiéis súditos da benevolência’. Ele apenas formula uma hipótese a respeito do papel da alteridade na formação do “eu”. Ora, segundo essa hipótese, um “eu” nunca é meramente a expressão ‘egológica’ de si mesmo, mas o resultado de uma autoimagem assimilada em conexão precisamente com aqueles com quem já produziu laços de confiança (RAWLS, 1997). É com base então nas expectativas identificadas nesse mesmo círculo de lealdade que o “eu” acaba descobrindo o papel que

deseja representar, vale dizer, os “direitos” e “deveres” que lhe cabem e que lhe dão igualmente uma medida de autorrespeito.

3 – É notável constatar como esse modelo interpretativo da moralidade humana tem servido com relativo sucesso como parâmetro de análise dos conflitos sociais (HABERMAS, 2014; HONNETH, 2003). Trata-se, em suma, de uma abordagem preocupada em destacar o aspecto mais decisivo daquilo que nos compele a “viver” um litígio. Neste caso, a tese subjacente é a de que todo conflito envolve uma percepção de injustiça fundada em alguma forma de reconhecimento recusado. Alguém, por alguma razão, não nos tratou do modo como julgávamos merecer! Quem poderia dizer que nunca viveu tal experiência sem que os brios da indignação houvessem se inflamado? E quem de nós poderia dizer também que jamais temeu tomar uma atitude da qual viesse a se arrepende depois?

4 – Esse nexos entre o senso de autorrespeito e o íntimo temor de perdê-lo no triste afã da vingança parece indicar o verdadeiro sentido moral por trás da ideia de ‘justiça’ – pelo menos em termos modernos, quando o Estado entra em cena com a promessa de justificar o monopólio da violência por meio do direito penal e do apaziguamento da sociedade. Pessoas entram em conflito o tempo inteiro e pelos mais diversos motivos. Mas só um motivo pode explicar por que os conflitos nem sempre se desdobram em um eterno ciclo de ódio e sangue. Neste contexto, a justiça representa muito mais do que um mero desejo de retribuir o mal. Pois ela também encerra uma expectativa precisa de que a solução do litígio possa restaurar a fé em nossa própria dignidade como

cidadãos. É claro que isso não dispensa o trabalho de apuração e reparação dos danos. Afinal, uma vítima sempre corre o risco de se transformar ainda no carrasco do seu algoz. No fim, talvez seja por isso que a promessa da justiça nunca deixou de ser também a memória de todas as promessas.

### **Referências:**

HABERMAS, J. A ética do discurso: obras escolhidas. Lisboa: Edições 70, v. 3, 2014.

HONNETH, A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

NIETZSCHE, F. Genealogia da moral. São Paulo: Martins Claret, 2017.

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

RICOEUR, P. O justo: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: WMF Martins Fontes, v.1, 2008.

\_\_\_\_\_. O si mesmo como outro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.

## Por que assombra a luz...

O que mais me espanta em análises que pagam ilimitados tributos a Nietzsche e a Foucault é a posição sempre mal explicada de um julgamento, ele mesmo, curiosamente imune ao império histórico da “imanência”. O espanto decorre daquilo que Habermas classificou como uma “aporia”, uma vez que tomar as relações de poder como último refúgio explicativo do ordenamento social parece não levar em conta por qual brecha da história o pobre e iludido “sujeito” teria finalmente como saber o que há por trás da enganosa máscara da moral. Tudo isso digo pensando na enorme falta que faz uma boa antropologia filosófica quando se trata de explorarmos o fenômeno do vínculo político articulado ao problema da legitimidade. Continuo sinceramente convencido de que qualquer grito por justiça guarda suficiente “consciência de si” para fazê-lo também suspeitar de que se trata mais do que um mero “sintoma discursivo” (sem cair, por sua vez, na tentação de um hegelianismo abstrato). Presumir-se “moralmente imputável” não torna alguém, afinal, o produto de um embuste ontológico ou metafísico (indignar-se é também se mostrar já disponível para responder por suas ações!), pois é disso mesmo que se alimenta o jogo perverso das instituições e suas “tecnologias” cada vez mais dissimuladas de persuasão e controle. Um mundo cuja história jamais conheceu a paz está mais propenso a justificar a guerra do que dar as mãos ao ceticismo, ainda que isso custe, paradoxalmente, uma grande dose de cinismo. Nesse sentido, a causa do assim chamado “fracasso da modernidade” não é menos o produto de uma retórica conservadora do que a ideia de um



eventual “fim da história”. No final das contas, é essa mesma retórica que introduz a desconfiança generalizada acerca de toda pretensão normativa erguida sob o signo do ideário iluminista. Claro: é preciso conservar, acima de tudo, a velha “autonomia crítica”... Visto então dessa perspectiva, acredito que o maior desafio da esquerda nestes tempos bicudos consiste em abandonar o tom excessivamente belicoso com que costuma encarar também a disputa por hegemonia. Se o que está em questão é a maneira pela qual diferentes indivíduos devem assumir um compromisso com a expansão das relações de reconhecimento, então não parece muito promissora a ideia de transformar a luta contra a opressão no “partido clandestino do ressentimento”. Ninguém será facilmente seduzido a confrontar seus “privilégios” tendo unicamente à frente do espelho a imagem de sua monstruosidade. Como lembra Judith Butler, nenhuma interpelação é tão precisa ao ponto de tornar o relato de um “eu” completamente transparente para ele mesmo – embora seja isso, precisamente, o que lhe garante um senso de justiça. É aqui que começa, portanto, o verdadeiro problema da legitimidade. Esvaziá-lo de um “caráter moral” é condenar justamente ao abismo o que torna possível o diálogo. Queiramos ou não, ninguém está livre da lei implacável da reciprocidade, sobretudo quando se trata de fazê-la operar em benefício do próprio sossego mútuo. Enterrado no túmulo das genealogias “lacradoras”, aí mesmo é que sujeito algum terá motivos para repousar o seu inflamável e irrequieto espírito.

## **Moralidade e Universalidade – pequeno comentário didático**

Toda norma moral ergue uma pretensão de validade universal na medida em que prescreve a mesma conduta para um universo de seres igualmente imputáveis, isto é, para pessoas cujas ações estão sujeitas aos mesmos critérios de condenação/absolvição. A universalidade, neste caso, é um corolário normativo da própria igualdade perante a lei. Por exemplo, a norma que prescreve a interdição da tortura pretende ser um dever moral (ou seja, universal) porque visa à proibição de qualquer ser humano fazer (deliberadamente) o mal ao outro, não importa a posição que o agente ocupe na sociedade ou qual identidade afirme possuir. Do contrário, seríamos obrigados a concluir que pode haver casos em que a tortura fosse justificável, a depender apenas das características particulares do sujeito que realiza a ação. Em suma, a universalidade está do lado daquilo que é válido sobretudo como um dever, de modo a permitir também o reconhecimento de quem julgamos compartilhar conosco a condição jurídica da imputabilidade. Essa é a força da interpretação kantiana da moralidade e sua relação com o princípio da universalidade.

# “Liberdade” e “valor da liberdade” em Rawls

Deixo aqui registrada uma explicação a respeito de uma dúvida colocada por uma aluna em relação à diferença entre “liberdade” e “valor da liberdade” que, em Rawls, aparece em um trecho de *Uma Teoria da Justiça* (referência abaixo), mais especificamente na página 221. A fim de facilitar o entendimento, reconstruo a sequência inicial do diálogo que motivou o nosso debate.

Em primeiro lugar, o objeto de estranhamento foi a distinção feita por Rawls entre *liberdade* (“sistema completo das **liberdades de cidadania igual**”; p. 221 {grifo meu}) e *valor da liberdade* (“**capacidade de promover seus fins** dentro da estrutura definida pelo sistema”; p. 221 {grifo meu}). A essa distinção se seguiu a lembrança de outra afirmação de Rawls segundo a qual o “[...] valor menor da liberdade é (...) compensado, **uma vez que a capacidade dos membros menos afortunados da sociedade para conseguir seus objetivos seria ainda menor caso eles não aceitassem as desigualdades existentes [...]**”; p.222 {grifo meu}. A combinação desses dois argumentos lidos de forma isolada pode realmente nos levar a conclusões inconsistentes (sobretudo se usamos o raciocínio indutivo como critério de inferência, em detrimento do raciocínio dedutivo), e o exemplo oferecido deu claro testemunho disso. O exemplo evocou a hipótese de que, com base nessa leitura, seria admissível que Rawls justificasse a existência de “escolas ruins” (p.e: liberdade = X) para os menos favorecidos, desde que a outra

alternativa para esse mesmo grupo fosse “não haver escolas” (p.e: liberdade < X).

Como busquei explicar, não acredito que essa conclusão seja possível quando levamos em consideração a relação entre os dois princípios escolhidos na posição original. Concentrei o meu argumento num esforço interpretativo dessa mesma relação, em particular no que diz respeito à prioridade do primeiro princípio, cujo conteúdo expressa claramente o compromisso com o “mesmo esquema de liberdades básicas para todos”. Ou seja: tudo vai depender de quais liberdades básicas representam, para a sociedade, o conjunto mais adequado do sistema de liberdades (isto é: direitos!) que garantem a igualdade entre os cidadãos. Aliás, isso fica muito claro quando ele acrescenta, na própria página 221, a seguinte afirmação, logo após a distinção estabelecida entre *liberdade* e *valor da liberdade*: “A noção de liberdade como liberdade igual é a mesma para todos; **não surge o problema de se compensar uma liberdade que não atinja o requisito mínimo de igualdade.**”; p.221 {grifo meu}, ou ainda quando ele afirma, já na página seguinte, que “[...] **não se deve confundir a compensação do valor menor da liberdade com a afirmação de uma liberdade desigual**”; p.222 {grifo meu}.

Mais uma vez, reforço aqui o meu entendimento de que, à luz da teoria rawlsiana, jamais permitiríamos (considerando a aplicação da sequência dos quatro estágios à realidade do Brasil!) que o direito à educação fosse excluído daquele mesmo conjunto de direitos que garantem apropriadamente um requisito mínimo de igualdade (liberdade igual).

Pois a questão é justamente essa: se constatamos que um grupo de cidadãos tem um “valor menor de liberdade” em relação a qualquer direito básico (no sentido de estarem privados de algo que já diz respeito àquilo que está previsto pelo primeiro princípio), então já deveríamos ter concluído também que se trata de um caso gravíssimo de injustiça social, e não de um caso que pudesse ser tratado pela aplicação do princípio da diferença.

Essa passagem um tanto quanto ambígua (e que eu classifiquei em aula como uma possível “casca de banana”) tem a sua razão de ser. Primeiro porque ela está relacionada mais diretamente a diferentes níveis distributivos de renda/riqueza e autoridade, e não a qualquer outro bem social, direito ou liberdade básica. Trata-se, portanto, de matéria a ser regulada, quando for o caso, pela aplicação da segunda parte do segundo princípio (princípio da diferença). Isso, claro, se as condições do primeiro princípio (liberdade igual) e da primeira parte do segundo (igualdade de oportunidades) já estiverem sido satisfeitas. Daí a minha preocupação em destacar a necessidade de não interpretarmos os princípios defendidos pelo Rawls de forma isolada. Os princípios se aplicam a âmbitos distintos, mas essa aplicação também obedece a uma ordem de prioridade entre eles.

A segunda razão guarda relação com certo incômodo que sinto em ver a tradução de “worth” por “valor”, sem ao menos um comentário acerca de um eventual desvio semântico que esta última palavra pode assumir também em português. Confesso que não acho a escolha mais adequada (nesse contexto argumentativo) na medida em que pode suscitar dúvidas

e gerar confusão. O melhor critério que conheço para esses casos é sempre a opção que oferece menos resistências a possíveis leituras ambíguas. Por exemplo: na própria definição utilizada pelo Rawls a noção de *valor de liberdade* assume como referência a ideia de “capacidade” (*capacity*, na versão original). Ou seja: ele usa essa expressão “*worth of liberty*” em vista daquilo que somos efetivamente capazes de realizar ou não, isto é, como uma medida de avaliação/comparação. Neste caso, é claro que podemos observar na realidade a existência de diferentes graus de capacidade que, em matéria de renda e autoridade, designam diferentes situações socioeconômicas e posições de poder. Assim, também é claro que o “valor da liberdade” de alguém que concentra mais riqueza e autoridade é “maior” do que o “valor da liberdade” de alguém que esteja no grupo menos favorecido, mas apenas na medida em que esse mesmo “valor da liberdade” confere a ele um grau maior de capacidade (eu diria até que impõe também um grau maior de responsabilidade!).

Repito: não há, neste caso, nenhuma base razoável para concluirmos daí que o grupo dos menos favorecidos deva se contentar com qualquer coisa que ameace o seu estatuto de cidadania igual. O problema é que, em português, a palavra “valor” comporta também uma conotação muito fortemente ligada à ideia da “devida consideração”, o que pode induzir a interpretação de que a liberdade de alguns seria, em termos éticos e morais, mais valiosa do que a liberdade de outros. Afinal, como conclui o próprio Rawls nesse mesmo parágrafo que motivou nosso debate: “[...] não se deve confundir a compensação do valor menor da liberdade com a afirmação de uma liberdade desigual. **Juntando-se os dois princípios,**

**a estrutura básica deve ser ordenada para maximiza o valor [capacidade] para os menos favorecidos, no sistema completo de liberdade igual partilhada por todos. Isso é o que define o fim da justiça social.”; p. 222 {grifo meu}.**

**Referência:**

RAWLS, J. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes; 1997.

# Os três usos da razão prática em Habermas e o problema da justiça

*Que uma norma seja justa ou de interesse geral nada mais significa que esta norma merece reconhecimento ou que é válida. A justiça não tem nada de material, não é um determinado 'valor', mas é uma dimensão da validade.*

Jürgen Habermas

Uma das contribuições mais ricas do filósofo Jürgen Habermas para a teoria moral contemporânea foi ter demonstrado a existência de três usos distintos da razão prática, isto é, a ocorrência de três diferentes tipos de problemas enfrentados pelos agentes cujas ações correspondem, no plano de uma reflexão prospectiva, a formas específicas de resposta à pergunta sobre o que se deve fazer. De acordo com Habermas, se se trata de uma ação cujo único tipo de problema é definido pela busca dos melhores meios à realização de um fim determinado, estamos diante, por exemplo, de um uso meramente pragmático da razão prática, uma vez que não intervém na vontade do agente nenhum questionamento sobre a validade do propósito último de sua ação. Neste caso, a forma assumida pela resposta à pergunta sobre o que se deve fazer coincide com o ponto de vista de alguém à procura unicamente de uma solução útil e/ou eficaz para o seu problema. Contudo, a perspectiva muda, segundo Habermas, quando o agente se depara com a necessidade de tomar decisões mais complexas a respeito



da sua vida. Em tais circunstâncias, a forma assumida pela resposta à pergunta sobre o que se deve fazer já não coincide com o ponto de vista de alguém em busca apenas de utilidade e/ou eficácia para resolver um problema, mas com a perspectiva de um sujeito que se pergunta o tempo todo sobre qual curso de ação corresponde melhor à imagem que pretende fazer de si mesmo em vista de sua autorrealização como pessoa. Trata-se, portanto, de um uso essencialmente ético da razão prática, posto que a própria ação da vontade está inteiramente determinada por avaliações relativas à autocompreensão do agente a respeito do que é bom para a sua vida. Daí decorre, finalmente, o terceiro uso da razão prática que Habermas classifica como moral. Neste caso, a forma assumida pela resposta à pergunta sobre o que se deve fazer demanda uma orientação completamente diferente da que se espera obter em razão de um sentido ético atribuído à autorrealização pessoal – por mais vinculado que esteja tal sentido a uma experiência “comunitária” da vida individual. Trata-se, afinal, da busca de uma solução justa para os conflitos de expectativas que, em virtude justamente do pluralismo de crenças que caracteriza as sociedades modernas, costumam produzir antagonismos entre diferentes identidades e, conseqüentemente, entre possíveis cursos de ação com o potencial de culminarem em violência. Por esse motivo, alega Habermas, somente adotando-se um ponto de vista *imparcial\**, ou seja, na perspectiva do igual interesse de todos os afetados pela ação, é possível que os agentes encontrem uma alternativa válida que satisfaça simultaneamente ao critério dos interesses universalizáveis e ao de um acordo discursivamente regrado, vale dizer, em vista também da criação e aplicação de normas que estabeleçam deveres e direitos mútuos.

---

\* A primeira coisa aqui é não confundir imparcialidade com neutralidade. A neutralidade é só uma opção de quem já escolheu um lado e, por alguma razão, vê um alto custo em torná-la pública. Imparcialidade, portanto, não quer dizer que devemos deixar de “assumir algum lado”. Quer dizer simplesmente que deve haver uma razão pública para justificar essa opção. Daí a importância das leis. São elas que deveriam cumprir a função de mostrar por que certas decisões devem ser tomadas a favor ou contra alguma coisa sem que isso seja interpretado ao mesmo tempo como um exercício arbitrário.

### **Referência:**

HABERMAS, J. A ética do discurso (obras escolhidas; 3). Lisboa: Edições 70; 2014.

# Lendo Rawls contra Rawls: um outro argumento a favor do argumento da posição original

Sabe-se que a teoria da justiça de John Rawls consiste em um esforço filosófico voltado à elaboração de um ponto de vista normativo capaz de equacionar potenciais divergências a respeito do que é devido a cada cidadão em matéria de direitos e deveres básicos. Nesse sentido, defende que apenas uma concepção política de justiça, isto é, calcada em princípios publicamente aceitos como critérios válidos de julgamento, pode arcar com o requisito de legitimidade exigido no contexto das democracias constitucionais modernas. Para tanto, desenvolve o famoso argumento da “posição original”, cujo objetivo é descrever precisamente o resultado de um (suposto) acordo entre cidadãos submetidos à condição do chamado “véu da ignorância”, vale dizer, uma situação de radical equidade (*fairness*) entre aqueles que devem decidir então os princípios da justiça social sem conhecerem os seus próprios interesses particulares relativos ao verdadeiro lugar que ocupam na sociedade.\*

Ora, um problema frequentemente apontado nesse esforço filosófico de John Rawls foi a necessidade de criar um experimento mental hipotético com base numa abstração quase absoluta dos cidadãos como pessoas dotadas apenas de dois atributos psicológicos: i) a capacidade de elaborar uma concepção de bem (racionalidade) e ii) a capacidade para o senso de justiça (razoabilidade). Nesse sentido, restaria a pergunta sobre

qual base motivacional valeria como genuíno veículo subjetivo para o engajamento cooperativo entre as partes em busca de um acordo interpretado – para todos os efeitos! – como algo mutuamente benéfico. Habermas, por exemplo, é enfático ao destacar essa espécie de “déficit comunicativo” na estrutura argumentativa da posição original (HABERMAS, 2011, p. 107-145). Além disso, o próprio Rawls reconhece não haver nenhuma outra razão para o seu argumento além de uma tentativa de “eliminar as posições vantajosas de negociação que, com o passar do tempo, inevitavelmente surgem em qualquer sociedade como resultado de tendências sociais e históricas cumulativas” (RAWLS, 2003, p. 22). A conclusão, portanto, é inevitável: afinal, se a ideia é justamente afastar vantagens indevidas por meio de um acordo público, por que excluir desse mesmo procedimento deliberativo a alternativa de uma crítica avaliativa dessas mesmas “posições vantajosas de negociação”? Por que subtrair às partes a chance de conhecerem o ponto de vista de tais posições para só então concluírem, realmente de “igual para igual”, se estão ou não de acordo com aquilo que ele pode oferecer?

Todavia, tudo parece mudar quando deslocamos o argumento da posição original de sua própria localização teórica de origem e passamos a interpretá-lo a partir de outra perspectiva também discutida por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Falo aqui, particularmente, da perspectiva correspondente àquilo que ele classificou como “moralidade de princípios”, ou seja, um ponto de vista moral cuja principal característica é o respeito assimilado aos demais cidadãos na forma de um desejo de julgar os conflitos sociais de modo imparcial. (RAWLS, 1997, p. 524-531). Neste caso, não se trataria mais da necessidade de formalizar, em termos

hipotéticos, os elementos de uma perspectiva moralmente centrada no procedimento normativo ideal, mas de acolher um sentimento essencialmente político ligado à expectativa de considerar interesses que, na verdade, jamais poderiam ser totalmente conhecidos e representados, por mais criteriosa que seja a aplicação das virtudes da racionalidade e da razoabilidade. Em tais circunstâncias, o “véu da ignorância” se assemelharia menos a um traço formal do argumento (a condição objetiva de equidade segundo a qual nenhuma das partes deve saber o seu verdadeiro lugar na sociedade) do que a uma exigência autoimposta do cidadão em imaginar uma situação em que ele mesmo se veja o mais distante possível (princípio da imparcialidade) dos seus próprios interesses particulares, isto é, o mais próximo possível daqueles com quem deve estabelecer exatamente um acordo público que seja benéfico para todos.

---

\* De acordo com Rawls, o resultado desse acordo se resume aos seguintes princípios:

i) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e ii) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de

beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade.  
(RAWLS, 2003, p. 60)

### **Referências:**

HABERMAS, J. A inclusão do outro. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

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

\_\_\_\_\_. Justiça como equidade: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

# Justiça e Dívida

“A cada um o que lhe é devido” (*suum cuique tribuere*)

Devido-dívida – é interessante a gente pensar na própria dificuldade que a gente tem de pensar a questão da justiça sem uma linguagem que utilize o mesmo vocabulário empregado no discurso econômico.

1a hipótese:

Nietzsche (Genealogia da Moral) – é nesse vocabulário que encontramos a exigência de um velho costume estabelecido pelos seres humanos em torno da prática de fazer comparações entre si. Para Nietzsche, esse costume nasceu juntamente com os atos de compra e venda, que para ele é o modelo primordial das relações humanas, o modelo que teria nos fornecido a ideia de que a tudo pode ser atribuído uma medida e, conseqüentemente, de que a tudo pode ser fixado um “preço” que deve ser pago. Como ele mesmo escreveu: “Os atos de compra e venda, junto com seu acessório psicológico, são mais antigos do que os inícios de quaisquer formas de organização social e associações: a partir da forma mais rudimentar do direito da pessoa é que primeiro se *transportou* de fato o sentimento embrionário de troca, contrato, dívida, direito, obrigação, aos mais rudes e incipientes complexos de comunidade (...), ao mesmo tempo com o hábito de comparar um poder a outro, de medir

e calculá-los. O olhar estava focado nessa perspectiva; (...) logo se chegou à grande generalização do ‘cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago’ – o mais antigo e primitivo cânone moral da *justiça* (...).” (NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo, Martin Claret, 2017, p. 109).

2a hipótese:

Mas há também uma outra hipótese. Uma hipótese a respeito da verdadeira “idade” desse costume estabelecido em torno da prática de fazer comparações e avaliar daí o que é devido a quem. Trata-se de uma hipótese ligada não mais a qualquer especificidade cultural “humana”, como no modelo comercial dos atos de compra e venda, mas a um comportamento observado no reino animal e que nos leva a especular hoje em dia se tal “costume” já não pertence também ao domínio de certas disposições emocionais que compartilhamos com outros primatas e demais animais sociais, como é o caso da inveja e do ciúme. Somente uma perspectiva já colonizada pela ideia de uma suposta “superioridade humana” pode ignorar essa e outras condições relativas ao aparecimento do senso de justiça entre criaturas empenhadas em lidar com seus próprios impulsos de cobiça e, simultaneamente, com a necessidade coletiva de cooperação. Mas graças a observações feitas por etólogos e primatólogos, já temos notícia de que os animais capazes de formar grandes grupos também são movidos por emoções ligadas ao julgamento de abusos como modo de resguardarem a coesão do grupo. Em um texto dedicado à inteligência emocional dos animais, o



primatólogo Frans de Waal ilustra bem o fenômeno com um exemplo de uma chimpanzé adolescente que interrompeu uma briga entre dois filhotes que disputavam a posse de um galho frondoso. Ela tirou o galho deles, partiu-o em dois e entregou uma parte a cada um, cessando assim o conflito. Outro exemplo notável citado por ele foi o de uma fêmea bonobo que participava de testes num laboratório de cognição. Ela ganhava recompensas na forma de comida em troca de algumas tarefas realizadas. Os seus amigos e parentes olhavam tudo à distância, e ela sentiu os olhos invejosos em cima dela. Após algum tempo, a fêmea começou a recusar as recompensas apontando para os outros, até que eles também fossem agraciados com a comida. Só então ela decidiu comer a sua parte. (WAAL, F. *O último abraço da matriarca: as emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 293).

Como se pode notar, esses e outros exemplos são indicativos de que a prática de fazer comparações não traduz necessariamente a ideia de um “comércio”, mas antes a ideia de um “jogo de equivalências mútuas” que põe em evidência a regra de reciprocidade e da colaboração. Neste caso, se há sempre um “preço a ser pago” é porque já existe (subsiste? preexiste?) um “custo” embutido na própria organização coletiva da vida em comum. Não há “comunidade” possível entre *credor* e *devedor*, como pensou Nietzsche, a menos que ambos já disponham de fato de uma “base fiduciária”\* (que é a própria “comunidade”!) capaz de torná-los *comparáveis* um com o outro em razão justamente do que *valem* no contexto também de outras relações. Quem deve nunca deve somente a um só, mas àqueles ainda a quem o próprio *credor* deve alguma coisa e

assim por diante! Em outras palavras, o “complexo de comunidade” citado por Nietzsche como um produto criado pela noção de “dívida” é, no fundo, a condição jurídica de qualquer relação social, a verdadeira força constituinte do *vínculo político*, e não uma espécie de embuste moral supostamente fabricado pelos mais fracos em detrimento dos mais fortes. Por essa razão, não chega a ser surpresa verificarmos também no reino animal essa disposição igualmente estruturada em torno da punição daqueles que ameaçam prejudicar a vida do grupo tomando para si mais do que deveriam ou deixando de cumprir determinadas tarefas. Pertencer é, afinal, “*con-tribuir*” (*suum cuique tribuere!*). Não pagar esse “preço” pode custar, inclusive, o sofrimento de penas impostas que vão desde a forma de uma simples reprimenda ao “infrator” até mesmo a sua rejeição completa pelo grupo – incluindo aí, obviamente, retaliações e ataques enfurecidos de violência justiceira.

Mas o que essa última hipótese discutida acima pode nos oferecer como síntese da relação entre “justiça” e “dívida”? Quer dizer que isso a que chamamos de “justiça”, isso que nos autoriza a dizer que há coisas que podem ser cobradas e/ou levadas à “conta” de alguém (a dívida!), criando com isso a noção correspondente de “obrigação”, parece guardar relação com a ideia de um “ônus” ligado à própria organização produtiva da vida em comum. Não querer compartilhá-lo já é prova de uma injustiça. Daí porque quanto menos dispostos a arcar com ele, mais sujeitos estamos a sofrer sanções e repreensões do grupo. Trata-se, portanto, de uma lógica econômica no pleno sentido dessa palavra (*eco* = casa; *nomos* = norma; “norma da casa”), uma lógica ainda anterior ao modelo comercial

cogitado por Nietzsche e que sinaliza para a exigência de uma “divisão” (outro sinônimo de dívida) de papéis (direitos e deveres) no interior de qualquer ordem social. Como nos lembra a etimologia mesma da palavra “obrigação” (do latim *ob-ligare*: “prender a”), trata-se de uma normatividade própria das formas associativas cujo funcionamento e organização dependem, de modo constitutivo, da contrapartida produtiva (o “*con-tributo*”, a dívida!) de cada parte beneficiária. A busca por justiça pode ser lida, dessa maneira, como o verdadeiro “princípio econômico” da vida em comum.

---

\* Uso aqui essa expressão em um sentido bem próximo ao apresentado por Paul Ricoeur em um trabalho sobre o conceito de “sujeito de direito” (Paul Ricoeur. *O Justo*, 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008; págs. 21-31) e a exigência que ele comporta da mediação institucional da figura de um *terceiro* na relação entre um “eu” e um “tu”.

# Justiça e Reparação – tópicos para um rascunho provisório

Justiça e Reparação

Reparação do quê?

Resposta: do dano. Um mal sofrido. Há um mal sofrido que exige ser reparado.

Mas como se repara um mal sofrido?

O mal sofrido é sempre um mal já cometido. Ninguém pode simplesmente voltar atrás para “desmaldizê-lo”, nem a vítima, nem o Estado, e muito menos o algoz (mesmo quando alega arrependimento). Nesse sentido, o dano é até certo ponto um mal irreparável, pois permanece maldito na própria memória da vítima. A memória do mal sofrido é a única memória autêntica do dano! É nela que o mal se imprime como tal. Se houver, portanto, algum sentido possível na reparação, algum modelo de justiça capaz de tanto, esse sentido deve envolver alguma relação:

- a) com a memória do mal sofrido; e
- b) com a causa do mal cometido.

## **Modelo de justiça** – cinco elementos centrais:

- i) função da justiça.
- ii) alvo da justiça.
- iii) medida da justiça.
- iv) legislador da medida.
- v) executor da medida.

## **06 modelos conhecidos:**

### **Modelo 1 – A vingança**

- i) função da justiça: retributiva/punitiva
- ii) alvo da justiça: algoz
- iii) medida da justiça: um mal maior do que o mal sofrido
- iv) legislador da medida: a vítima ou o seu “procurador” (amparados sempre na crença em alguma ordem superior)
- v) executor da medida: a vítima ou o seu “procurador”
  - *na relação com a memória do mal sofrido, a reparação consiste na plena satisfação da ira da vítima.*
  - *na relação com a causa do mal cometido, a reparação é sinônimo de revanche.*

### **Modelo 2 – A Lei de Talião**

- i) função da justiça: retributiva/punitiva
- ii) alvo da justiça: algoz

- iii) medida da justiça: o mesmo mal que o mal sofrido
  - iv) legislador da medida: o representante de uma ordem superior
  - v) executor da medida: a vítima ou o seu “procurador” ou ainda alguém designado pelo representante da ordem superior
- na relação com a memória do mal sofrido, a reparação consiste na moderação da ira da vítima.*
- na relação com a causa do mal cometido, a reparação é sinônimo de retaliação.*

### **Modelo 3 – Penalidade Moderna**

- i) função da justiça: retributiva/punitiva
  - ii) alvo da justiça: algoz
  - iii) medida da justiça: um mal menor do que o mal sofrido
  - iv) legislador da medida: Estado
  - v) executor da medida: Estado
- na relação com a memória do mal sofrido, a reparação consiste, no máximo, na consolação da vítima.*
- na relação com a causa do mal cometido, a reparação é sinônimo de privação da liberdade – prisão.*

### **Modelo 4 – Indenização**

- i) função da justiça: retributiva/punitiva
- ii) alvo da justiça: algoz
- iii) medida da justiça: um mal menor do que o mal sofrido
- iv) legislador da medida: Estado ou representante da ordem superior

- v) executor da medida: Estado ou representante da ordem superior
- *na relação com a memória do mal sofrido, a reparação também consiste, no máximo, na consolação da vítima.*
  - *na relação com a causa do mal cometido, a reparação é sinônimo de compensação.*

### **Modelo 5 – Perdão**

- i) função da justiça: indulgente \*
  - ii) alvo da justiça: algoz
  - iii) medida da justiça: arrependimento
  - iv) legislador da medida: vítima (via de regra, inspirada na crença em alguma ordem superior)
  - v) executor da medida: vítima
- \* remissão do mal sofrido, o dano permanece incomensurável e, portanto, só a graça, o dom, o *per-donare*, pode redimi-lo.
- *na relação com a memória do mal sofrido, a reparação consiste na cura da vítima (livre de qualquer desejo punitivo).*
  - *na relação com a causa do mal cometido, a reparação é sinônimo de reconciliação.*

### **Modelo 6 – Justiça Restaurativa**

- i) função da justiça: restaurativa
- ii) alvo da justiça: vítima e algoz
- iii) medida da justiça: arrependimento e responsabilização
- iv) legislador da medida: comunidade

v) executor da medida: comunidade

*– na relação com a memória do mal sofrido, a reparação consiste no cuidado das necessidades da vítima.*

*– na relação com a causa do mal cometido, a reparação também é sinônimo de reconciliação.*