**RESUMO – ÉTICA E JUSTIÇA**

Afinal, o que é ético? Como se faz justiça? O “bom” é igual ao “justo”?

O aparecimento e desenvolvimento da ideia de sociedade política caminham em estreita interrelação com a formação da ciência do ethos. A matriz conceitual é representada aqui pela ideia de lei (nómos), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (analogia) entre a lei ou medida (métron) interior que rege a praxis do indivíduo, e a lei da cidade que é propriamente nómos, e deve assegurar a participação equitativa dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver em comum.

a. **Ethos como Hábito:** De um lado, a explicitação da racionalidade imanente do ethos se constitui como teoria da práxis individual e assume a forma de uma doutrina da virtude (areté). O ethos é, então, conceitualizado fundamentalmente como hábito (hexis).

b. **Ethos como Costume:** Do outro, a razão do ethos irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum, e se apresentará como doutrina da lei justa (politeia) que é, na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo. O ethos é, então, conceitualizado fundamentalmente como costume.

A POLÍTICA É ASSIM A OUTRA FACE DA ÉTICA

A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças é o que se denomina Direito e que está para a comunidade assim como a reta razão está para o indivíduo. Como o indivíduo, a sociedade também tem o seu excesso, a sua hybris, que se traduz em formas degeneradas ou perversas de politeia ou na própria perversão do Direito.

A lei aparece, assim, como o oposto exato da hybris social em todas as suas formas e, portanto, como a razão explicitada e codificada da liberdade consensual. Neste sentido, o sistema do Direito é definido por Hegel, com perfeita exatidão, como “o reino da liberdade realizada”.

Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo métron da virtude, assim a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a hybris da violência e deve ser regulada internamente pelo logos presente na lei. Em suma, o poder legítimo é aquele no qual a hybris da violência cede e se retira diante da equidade da díke.

A justiça, por sua vez, segundo a definição clássica do Direito Romano retomada por Tomás de Aquino, tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido. É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e a mantêm. O homem, portanto, não no seu simples ser natural, mas nesta “segunda natureza” pela qual é sujeito de deveres e de direitos ou sujeito da liberdade realizada, é que deve exercer a mediação entre a simples força que é violência e o poder político que deve ser justo. O indivíduo político é, por definição, o indivíduo livre ou capaz de liberdade.

A existência política representa a elevação do indivíduo empírico a um plano de existência universal de uma vida social regida por normas racionais e obediente, portanto, ao imperativo do dever ser: exatamente o imperativo da Lei ou do Direito. É necessário, pois, caracterizar inicialmente a particularidade do indivíduo que será dialeticamente negada pela passagem ao universal da existência política. Em outras palavras não é na particularidade do seu ser físico ou do seu ser biológico que o homem se abre ao movimento da passagem à universalidade da existência política.

**AULA 1: MICHAEL SANDEL – FAZENDO A COISA CERTA**

Quais são as nossas obrigações uns com os outros em uma sociedade democrática?

O governo deveria taxar os ricos para ajudar os pobres?

O mercado livre é justo?

Às vezes é errado dizer a verdade?

É possível ou desejável legislar sobre a moral?

Os direitos individuais e o bem comum estão necessariamente em conflito?

No verão de 2004, o furacão Charley pôs-se a rugir no Golfo do México e varreu a Flórida até o Oceano Atlântico. A tempestade, que levou 22 vidas e causou prejuízos de 11 bilhões de dólares, deixou também em seu rastro uma discussão sobre preços extorsivos. O autor discute o fato à luz de três critérios maiores mobilizados para justificar a posição do governo em relação ao aumento desproporcional dos preços em uma situação de calamidade pública.

Ao condenar a ganância dos comerciantes, algumas pessoas se apoiam na premissa de que esta é uma grave falha moral, que o Estado deveria desencorajar. Para elas, uma boa sociedade deve se manter unida e se ajudar mutuamente, em vez de tirar proveito das circunstâncias adversas para obter vantagens pessoais.

Outras pessoas, contudo, têm outra opinião. Para elas, o argumento anterior apela para julgamentos de valores, sendo, portanto, inadequados para discutir a questão das leis contra o aumento abusivo dos preços. Segundo seu ponto de vista, há que se levar em conta outros critérios normativos, como o bem-estar e a liberdade dos indivíduos. Para elas, é importante que todos escolham livremente em quaisquer circunstâncias, em vez de serem coagidas pelos instrumentos legais para agirem de uma forma ou de outra.

Esse dilema aponta para uma das grandes questões da filosofia política: uma sociedade justa procura promover a virtude de seus cidadãos? Ou a lei deveria ser neutra quanto às concepções concernentes à virtude, deixando os cidadãos livres para escolher, por conta própria, a melhor forma de viver?

Grosso modo, esta questão divide o pensamento antigo e moderno acerca da justiça. Aristóteles, por exemplo, ensina que a justiça significa dar às pessoas o que elas merecem. E para determinar quem merece o quê, devemos estabelecer quais virtudes são dignas de honra e recompensa. Em contrapartida, filósofos políticos modernos como Kant, no século XVIII e Rawls, no século XX, afirmam que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem basear-se em nenhuma concepção particular de virtude ou da melhor forma de vida. Ao contrário, uma sociedade justa respeita a liberdade de cada indivíduo para escolher a própria concepção do que seja uma vida boa. Em suma, podemos dizer que as antigas teorias da justiça partem da virtude, enquanto as modernas começam pela liberdade.

Para saber se uma sociedade é justa, basta perguntar como ela distribui as coisas que valoriza – renda e riqueza, deveres e direitos, poderes e oportunidades. Uma sociedade justa distribui esses bens da maneira correta; ela dá a cada indivíduo o que lhe é devido.

Segundo Michael Sandel, há três maneiras de abordar a distribuição de bens:

1. De acordo com o bem-estar da maioria: Constitui o princípio que norteia grande parte do debate político contemporâneo sobre como promover a prosperidade, melhorar nosso padrão de vida, ou impulsionar o crescimento econômico. É o princípio motriz do Utilitarismo: “Procurar a máxima felicidade para o maior número de pessoas”. Ex: Bentham e Mill.

2. Segundo o respeito às liberdades individuais: Consideram prioritário o respeito aos direitos individuais. Dentro desta abordagem de justiça, podem-se vislumbrar duas tendências conflitantes: a dos adeptos do laissez-faire, conhecidos como “libertários do livre mercado”, os quais buscam preservar as escolhas feitas por adultos conscientes (ex: Nozick). E os defensores da equanimidade, de inclinação mais igualitária. Eles argumentam que mercados sem restrições não são livres, nem justos (ex: Rawls).

3. Seguindo o critério da virtude: as teorias que vêem a justiça como intimamente associada às noções de virtude e vida boa (ex: Aristóteles e Sandel). Na teoria contemporânea, teorias baseadas na virtude são frequentemente (mas não exclusivamente!) identificadas com os conservadores culturais e a direita religiosa.

É importante notar que a reflexão moral e política nasce e se alimenta da divergência entre posições antagônicas. Às vezes tais confrontos ocorrem entre partidários ou rivais no campo político. Outras vezes, ocorrem dentro de nós, como indivíduos, como quando nos vemos dilacerados ou em conflito diante de uma difícil decisão a tomar. Mas como, exatamente, podemos, a partir dos julgamentos que fazemos de situações concretas, chegar a princípios de justiça que acreditamos ser aplicáveis em todas as situações? Expostos a tal tensão, podemos rever nossa opinião sobre a coisa certa a fazer ou repensar o princípio que inicialmente defendíamos. Esta eventual mudança no nosso modo de pensar, indo e vindo do mundo da ação para o mundo da razão, é no que consiste a reflexão moral.

Em nossa área há o assim-chamado Dilema do Preso (uns dizem “do prisioneiro”). Suponhamos dois presos, suspeitos de um crime. Mas não há provas contra eles. O investigador os interroga em separado, sem terem comunicação entre si. A cada um, promete imunidade quase total se entregar o outro; mas, se ele se calar e o outro o entregar, uma pena bem alta. (Nem sabemos se cometeram o crime). A melhor saída é nenhum confessar: saem livres. A segunda melhor, para um deles, é acusar o outro – que terá uma pena severa, enquanto o acusador ficará preso alguns meses. O investigador diz o tempo todo, a cada um, que o outro está a um passo de acusá-lo. A condição para a polícia vencer é nenhum dos dois saber o que o parceiro vai fazer. Lembrem que talvez não sejam criminosos. Podem ser ambos inocentes.

É ético usar da delação premiada? Contra o criminoso, não vejo problema ético. O desvio do dinheiro público não pode ser um crime leve. A delação só penaliza o criminoso no que ele merece. Mas a questão se coloca num outro âmbito. O delator terá a pena reduzida ou até perdoada. Isso é justo? Cúmplices menos culpados sofrerão penas maiores, só porque ele contou primeiro. Isso é duvidoso eticamente. Mas, se fosse para no final das contas calibrar as penas só pelas culpas, a delação não teria sido necessária – ou útil.

A questão remete a uma escola filosófica, o utilitarismo – a escola de pensamento mais seguida, embora pouco mencionada. Imagine que seu carro perdeu o freio. Sua única opção é atropelar cinco pessoas à direita, ou uma à esquerda. A resposta utilitarista é: faça o que matar menos. Ou na economia: você tem que escolher entre uma medida que beneficia cem mil pessoas e outra, boa para dez mil. O utilitarismo recomenda a primeira opção. É quase impossível, na política real, ter de um lado o bem perfeito e de outro, o mal absoluto. Por isso, recomenda-se o menor mal. A política, para ser ética, precisa ser utilitarista.

**AULA 2: PLATÃO**

“Se a ética tem um criador, é Antígona - que violou a lei dos homens em nome de algo mais alto. E pagou por isso”.

“Honrar os deuses é, sem dúvida, ato piedoso. Mas quem detém o poder não admite insubordinação. Teu lance ousado te aniquilou”.

Antígona se vê diante de um impasse: obedecer à lei do tirano Creonte e ir contra e ethos, os costumes e as “leis não escritas”, ou enterrar seu irmão Polinice e ser punida com a pena de morte. Do ponto de vista filosófico, o epicentro da tragédia é a legitimidade das leis como condição para o estabelecimento de uma ordem justa, por meio de um sistema jurídico propriamente humano. Para muitos, Antígona representa o símbolo da resistência ao poder absoluto e a afirmação de direitos que antecedem a própria lei positiva.

A tragédia Antígona coloca em questão o debate em torno dos valores morais, do justo e do natural, bem como a função da norma. Assim, a obra de Sófocles levanta uma série de indagações de caráter ético-filosófico extremamente importantes para pensarmos a relação entre a Justiça e o Direito.

A. A tensão do direito positivo versus o direito natural: Sófocles mostra como o Direito serve como limite nas relações sociais, mas a questão adiantada pelos gregos e remanescente na atualidade refere-se à legitimidade da fonte do Direito e do exercício do poder.

B. A diferença entre o legal e o legítimo: Antígona rejeita o nómos ou a norma dada por Creonte, qualificada como simples proibição. Em contrapartida, defende o cumprimento das leis de origem divina, que se encontram não na vontade do governante, mas naturalmente na consciência dos seres humanos.

C. Oposição entre o bem público e a tirania: A atitude de Creonte institui um universo jurídico unidimensional, o universo das tiranias, pois a ideia de que uma lei possa tornar-se injusta na sua aplicação ou mesmo com o correr do tempo é algo totalmente ausente do horizonte mental e moral do tirano.

D. A prevalência da visão do governo sobre a do indivíduo: historicamente, Creonte representa a ruptura com a concepção do Estado fundamentado no genos ou no grupo, quando imperava a lei da família como núcleo propulsor da vida política. No entanto, o tirano acaba por reduzir o vínculo político à relação de dominação.

E. A resistência ao poder tirânico: A saída encontrada pelo autor para contrabalançar a intransigência de Creonte constitui no aprofundamento, também radical, da resistência de Antígona. A atitude da heroína afirma a contradição entre uma ordem ideal de princípios e uma ordem real, estabelecida pelas normas do poder.

**A Ética de Platão**

Dois pontos fundamentais emergem da discussão platônica sobre as questões éticas. O indivíduo que age de modo ético é aquele que é capaz de autocontrole, de ”governar a si mesmo”. Entretanto, a possibilidade de agir corretamente e de tomar decisões éticas depende de um conhecimento do Bem, que é obtido pelo indivíduo por meio de um longo e lento processo de amadurecimento espiritual, a “ascensão da alma”, tal como descrita na Alegoria da Caverna.

- Quando me refiro ao mais forte, refiro-me àqueles que têm entendimento sobre como governar. Mas em relação a si mesmos, eles governam ou são governados? Governar a si mesmo é ser equilibrado e capaz de autocontrole, dominar os desejos e as paixões.

A possibilidade de um indivíduo tornar-se justo e virtuoso depende de um processo de transformação pelo qual deve passar. Assim, afasta-se das aparências, rompe com as cadeias de preconceitos e condicionamentos e adquire o verdadeiro conhecimento. Tal processo culmina com a visão da forma do Bem, representada pela metáfora do Sol. O sábio é aquele que atinge essa percepção. Para Platão, conhecer o Bem significa tornar-se virtuoso. Aquele que conhece a justiça não pode deixar de agir de modo justo.

**A Justiça segundo Platão**

Segundo o autor da República, a Justiça só pode existir exteriormente, quanto existir interiormente, ou seja, na alma. Para ele, a Justiça corresponde à harmonia estabelecida entre as três virtudes cardeais, cada uma das quais associadas a uma das três classes sociais que constituem a Cidade ideal: a temperança, a coragem e a sabedoria.

A República de Platão é composta de três classes sociais: a dos lavradores, artesãos e comerciantes (associadas ao aspecto concupiscível da alma); a dos guardas e soldados (nos quais prevalece a força irascível da alma); e a dos governantes (nos quais predomina a alma racional).

Para Platão, existe, portanto, uma correspondência perfeita entre as virtudes da Cidade e as virtudes dos indivíduos. Eis, assim, o conceito platônico de Justiça segundo a natureza: “Cada um faça aquilo que lhe compete fazer”.

**AULA 3: ARISTÓTELES**

Norberto Bobbio, autor clássico da teoria contemporânea do Direito, defende a inquestionável atualidade da teoria aristotélica, afirmando que o tema da Justiça, ainda hoje, pode ser compreendido à luz da obra Ética a Nicômaco de Aristóteles.

A presença da concepção aristotélica nas teorias jurídicas e políticas da contemporaneidade pode ser concebida pelo modo como a Justiça é vista como um valor ético-social positivo, de acordo com o qual, em situações bilaterais normativamente reguladas, se atribui a uma pessoa aquilo que lhe é devido.

Para entendermos o sentido da Justiça na tradição aristotélica, é necessário iniciarmos pela compreensão de sua teoria da virtude. Para ele, virtudes são disposições que se criam nos indivíduos pela repetição de atos bons. O contrário da virtude (areté) é o vício (hybris).

Segundo Aristóteles, a felicidade (eudaimonía) é a finalidade última que atrai todas as ações humanas, pois é um fim em si mesmo. A eudaimonia, por sua vez, também é uma ação, a de uma vida conforme a virtude.

“A felicidade é a atividade conforme a virtude”.

Há duas espécies de virtude, a intelectual e a moral. A primeira deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, e por isso requer experiência e tempo; ao passo que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, de onde o seu nome derivou, por uma modificação dessa palavra. [Do grego: ethos, e sua derivação ethiké]. É evidente, pois, que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza, visto que nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito.

**A virtude como “justa medida”**

Para Aristóteles, a virtude ética ou moral é a virtude do comportamento prático: a capacidade de submeter as partes vegetativas e sensitivas da alma ao ditames da reta razão. Como os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao excesso ou à falta, a razão deve impor a “justa medida”, que é o “meio caminho” entre dois extremos. Para Aristóteles, a virtude é uma “mediania”, isto é, um meio-termo entre dois extremos.

Segundo Aristóteles, dentre todas as virtudes éticas, a Justiça é a mais importante, uma vez que constitui a “justa medida” através da qual se distribuem os bens, as vantagens e os ganhos, assim como seus contrários. Aristóteles define a Justiça como uma virtude a serviço da ordem, um valor altamente apreciável entre os gregos, que concebiam o homem justo como aquele caracterizado por agir de acordo com a ordem universal, ocupando seu lugar próprio no cosmo e desempenhando o papel correspondente.

Ao afirmar a Justiça como a maior das virtudes, o filósofo entende a lei como condição necessária à realização da justiça. Segundo ele, os legisladores deveriam estimular as pessoas à prática da excelência moral.

Justiça distributiva: o quinhão de cada um deve ser proporcional a algum tipo de atributo individual;

Justiça como igualdade: “os iguais devem ser tratados como iguais e os desiguais como desiguais”; as distribuições devem ser feitas “de acordo com o mérito de cada um”;

Justiça como equidade: no momento de sua aplicação, a lei passa por um processo de correção e adaptação em razão de sua universalidade. “Chamamos discernimento à reta discriminação do equitativo”.

**AULA 4: LIBERDADE DOS ANTIGOS E DOS MODERNOS**

“A pólis emerge para Aristóteles como a atualização da natureza do homem. A essência do homem, que é, em primeiro lugar, potência, atualiza-se enquanto pólis. Ela é a forma histórica de sociabilidade que superou toda arbitrariedade e particularismo e se apresenta enquanto realização do homem enquanto tal: o que o homem é, qual a sua verdadeira essência, só se pode saber através de uma consideração de sua atuação política. A finalidade da pólis consiste em trazer o homem à sua humanidade, isto é, conduzir a vida humana à sua humanização. Ela é, assim, o chão em que a vida humana se constitui enquanto tal. O indivíduo antigo só atinge seu ser quando inscrito em uma comunidade política”.

Como vimos, Aristóteles sustenta ser justo algo correto e conforme a lei; o injusto seria o ilegal e o desigual. A concepção de comunidade encampada pelos antigos gregos para a elaboração de suas noções políticas pressupõe posições preterminadas por um cosmo harmonioso regido pela perfeição do Lógos.

Para eles, há uma correspondência natural entre a virtude dos indivíduos e a justiça da Cidade (Pólis); sendo a Justiça a virtude mais completa, pois se refere necessariamente à relação com a comunidade e a vida boa. Neste contexto, não se pode conceber a justiça social sem que todos compartilhem proporcionalmente os bens e os males, os direitos e os deveres, segundo a posição que ocupam no conjunto.

Entretanto, com o advento da modernidade, a correspondência “natural” entre o indivíduo (o microcosmo) e a comunidade (o macrocosmo) é drasticamente rompida. Desde modo, a relação entre os indivíduos e a coletividade passa a ser regulada por uma forma hipotética ou convencional de associação designada por “Contrato Social”.

Hobbes: “O homem é o lobo do homem”.

Rousseau: “o homem nasce bom, a sociedade é que o corrompe”.

Neste contexto, o conceito de Justiça é submetido a significativas alterações. Enquanto a moderna filosofia do Direito perde sua dimensão moral, sua dimensão legal ganha cada vez mais espaço como a principal instância normativa a partir de então.

O primado do indivíduo sobre a comunidade social e política é o princípio fundamental da teoria política nos tempos modernos. Sua questão central vai ser a da “associação de indivíduos isolados”. A socialização e a instituição de normas para o agir humano são obra do homem. O que é bom ou mau é decidido pelo Estado criado pelo homem. A normatividade não é dada, mas construída pelo homem no interesse de sua autoconservação: a sociabilidade e a normatização do agir humano ocorrem a partir do interesse dos indivíduos em garantir sua segurança, seu direito à propriedade e seu prazer – ou seja, a partir da satisfação de necessidades estritamente individuais. Assim, a ética deixa de ser a teoria da tradução da ordem universal para a esfera da convivência humana para transformar-se em uma reflexão sobre a própria construção “artificial” do vínculo social através de um “contrato” firmado entre os cidadãos.

- A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes de atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja.

“Finalmente, o comércio inspira aos homens um forte amor pela independência individual. O comércio atende a suas necessidades, satisfaz seus desejos, sem a intervenção da autoridade. Esta intervenção é quase sempre, e não sei por que digo quase, esta intervenção é sempre incômoda. Todas as vezes que o poder coletivo quer intrometer-se nas especulações particulares, ele atrapalha os especuladores. Todas as vezes que os governos pretendem realizar negócios, eles o fazem menos bem e com menos vantagens do que nós. (…) A independência individual é a primeira das necessidades modernas. Consequentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política. Conclui-se daí que nenhuma das numerosas instituições, tão aplaudidas, que nas repúblicas antigas impediam a liberdade individual, é aceitável nos tempos modernos”.

“Não é à liberdade política que desejo renunciar; é a liberdade civil que reclamo junto com outras formas de liberdade política.”

**AULA 5: UTILITARISMO**

De acordo com o princípio universal do utilitarismo, o bem seria aquilo que maximiza o benefício e reduz a dor ou o sofrimento para o maior número de pessoas possível.

“O termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isso, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo”.

Para Jeremy Bentham, a comunidade “constitui um corpo fictício, composto de pessoas individuais que se consideram como constituindo os seus membros”. Qual é nesse caso o interesse da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade.”

Quanto às éticas privada e geral, a felicidade de um homem dependerá respectivamente (a) da sua obrigação consigo mesmo; e (b) da sua obrigação em relação aos outros.

Michael Sandel questiona: “A moral é uma questão de avaliar vidas quantitativamente, pesando custos e benefícios? Ou certos deveres morais e direitos humanos são tão fundamentais que estão acima de cálculos dessa natureza? Se certos direitos são assim fundamentais – sejam eles naturais, sagrados, inalienáveis ou categóricos –, como podemos identificá-los? E o que os torna fundamentais?”

O Inglês Jeremy Bentham não deixou dúvidas sobre sua opinião a respeito. Ele desprezava profundamente a ideia dos direitos naturais, considerando-os um “absurdo total”. Filósofo e estudioso das leis, ele fundou a doutrina utilitarista. Sua ideia central é formulada de maneira simples e tem apelo intuitivo: o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor.

Bentham achava que seu princípio da utilidade era uma ciência da moral que poderia servir de base para a reforma política. Ele propôs uma série de projetos com vistas a tornar a lei penal mais eficiente e humana. 🡪 Panóptico.

“O credo que aceita como fundamento da moral o Útil ou Princípio da Máxima Felicidade, considera que uma ação é correta na medida em que tende a promover a felicidade, e errada quando tende a gerar o oposto da felicidade. Por felicidade entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor ou privação do prazer”.

“O prazer e a ausência de dor são as únicas coisas desejáveis como fim”.

**AULA 6: KANT E O IMPERATIVO CATEGÓRICO**

“Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua menoridade, da qual o culpado é ele próprio. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. Esta menoridade é autoimposta quando a causa da mesma reside na carância não de entendimento, mas de decisão e coragem em fazer uso de seu próprio entendimento sem a orientação alheia. Sapere aude! Tem a ousadia de fazer uso de teu próprio entendimento – tal é o lema do Esclarecimento”.

“É porém difícil para um indivíduo livrar-se de uma menoridade quase tornada natural. Ele até já criou afeição por ela, e, por suas próprias mãos, é efetivamente incapaz de servir-se do próprio entendimento porque nunca lhe foi dada a chance de tentar. Princípios e fórmulas, estas ferramentas mecânicas de uso racional, são os grilhões de uma menoridade permanente”.

“Contudo, é possível que um público se esclareça a respeito de si mesmo. Na verdade, quando lhe é dada liberdade, é algo quase inevitável. Pois aí encontrar-se-ão alguns capazes de pensar por si, até mesmo entre os tutores instituídos para a grande massa, que, após se libertarem do jugo da menoridade, espalharão em torno de si o espírito de uma apreciação racional do próprio valor e da tarefa de cada ser humano, que consiste em pensar por si mesmo”.

“Para esse esclarecimento nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva dentro tudo o que se possa chamar de liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todos os assuntos. Ouço agora, porém, exclamações de todos os lados: ‘não raciocineis!’ O oficial diz: ‘não raciocineis, mas exercitai-vos!’ O financista exclama: ‘não raciocineis, mas pagai!’ O sacerdote proclama: ‘não raciocineis, mas acreditai!’ (um único senhor no mundo pode dizer: raciocinai o quanto quiser, e sobre o que quiser; mas obedecei!) Por todo canto há a restrição da liberdade”.

“Então se se fizer a pergunta: ‘vivemos hoje uma época esclarecida (aufgeklärten)?’, a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento (Aufklärung). Ainda falta muito para que os homens, nas atuais condições, tomados em seu conjunto, encontrem-se já em uma situação, ou que nela possam ser inseridos, cujo discernimento seja capaz de fazer uso bom e seguro de seu próprio entendimento sem que sejam dirigidos por outrem.”

Concluída cinco anos depois dos Princípios da moral e da legislação de Jeremy Bentham, a Fundamentação significou uma crítica arrasadora ao utilitarismo. Kant argumenta que a moral não diz respeito ao aumento da felicidade ou a qualquer outra finalidade. Ao contrário, ela está fundamentada no respeito às pessoas como fins em si mesmas.

Kant repudia o utilitarismo: tomar como base para os princípios morais os desejos que porventura tivermos é uma maneira errada de abordar a moral. Para ele, a moral não deve ser baseada apenas em considerações empíricas como interesses, vontades e desejos, pois estes fatores são variáveis e contingentes. Segundo Kant, fazer um homem feliz é muito diferente de fazer dele um homem bom. Somos merecedores de respeito porque somos seres racionais e autônomos, capazes de agir e escolher livremente.

Assim, quando buscamos simplesmente o prazer, não estamos agindo livremente, mas como escravos de nossos apetites e paixões. Quer meu desejo seja biologicamente determinado, quer seja socialmente condicionado, ele não é verdadeiramente livre.

Para Kant, agir livremente é agir com autonomia, ou seja, de acordo com uma lei que imponho a mim mesmo. Agir com autonomia, portanto, não é escolher a melhor forma para atingir um fim; é escolher o fim em si.

Segundo Kant, o valor moral de uma ação não consiste em suas consequências, mas na intenção com a qual a ação é realizada. Kant, então, resume sua concepção do agir moral em três proposições:

1. Cabe a cada um procurar a sua própria felicidade, não por inclinação, mas por dever – e é somente então que a sua conduta tem um verdadeiro valor moral.

2. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade do desejar.

3. O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.

**O Imperativo Categórico como Mandamento Absoluto**

“Cada coisa na natureza atua segundo certas leis. Só um ser racional possui a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, por princípios, ou só ele possui uma vontade. Como para derivar as ações das leis se exige a razão, a vontade outra coisa não é que a razão prática”.

“A vontade é a faculdade de não escolher nada mais que a razão, independentemente da inclinação: conhece-a como praticamente necessária, quer dizer, como algo bom”.

A representação de um princípio objetivo, enquanto seja constitutivo para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo. Os imperativos não são mais do que fórmulas para exprimir a relação entre as leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade desse ou daquele ser racional. Ora todos os imperativos ordenam, seja hipotética, seja categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de conseguir qualquer outra coisa que se queira. O imperativo categórico seria o que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro fim. O imperativo categórico não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente mandamento absoluto, posto que praticamente necessário.

• Imperativos hipotéticos: Se você deseja X, faça Y.

• Imperativo categórico: “Aja apenas segundo um determinado princípio que, na sua opinião, deveria constituir uma lei universal”. Donde, para Kant, só devemos agir de acordo com os princípios que podemos universalizar.

**“Mandamentos” kantianos:**

1. Universalize sua máxima;

2. Trate as pessoas como fins em si

mesmas.

“Aja de forma a tratar a humanidade, seja na sua pessoa, seja na pessoa de outrem, nunca como um simples meio, mas sempre ao mesmo tempo como um fim”.

**AULA 7: FUNDAMENTOS DOS DIREITOS HUMANOS**

Na linguagem filosófica clássica, não se falava em fundamento, mas em princípio: na Metafísica de Aristóteles, por exemplo, a arquê (causa primordial) corresponde “à fonte de onde derivam o ser, a geração ou o conhecimento”, isto é, à condição primeira da existência de algo.

A partir de Kant, contudo, a noção de princípio passa a ser empregada também sob a acepção de

“razão justificativa” de nossas ações. Como vimos, no afã de encontrar o “supremo princípio da moralidade”, o autor formula a “lei prática incondicional” para todas as ações humanas, sob a fórmula do imperativo categórico: “Aja como se a máxima de sua ação devesse tornar-se, através da sua própria vontade, uma lei universal."

Já no campo da teoria geral do direito, a noção de fundamento diz respeito à validade das normas jurídicas e à fonte de irradiação dos efeitos dela decorrentes. Em outras palavras: “Por que a norma vale e deve ser cumprida?” Em última instância, o fundamento último do direito aponta para uma justificativa que lhe é exterior: os princípios éticos.

Antes da Idade Moderna, a justificativa ética que servia de fundamento ao direito vigente apresentava-se sempre como transcendente: a divindade, segundo uns, ou a natureza, entendida como o princípio fundamental de todos os seres, segundo outros. Notadamente a partir do século XVII, como reação às guerras religosas (católicos vs protestantes), iniciou-se na Europa Ocidental a pesquisa de um fundamento exclusivamente terreno para a validade do direito. Tem-se então duas tendências preponderantes:

* **Jusnaturalismo:** as leis positivas, em todos os países, têm a sua validade fundada no

direito natural, sempre igual a si mesmo.

* **Antinaturalismo ou voluntarismo (Hobbes, Locke e Rousseau**): a sociedade política funda-se na necessidade de proteção do homem contra os riscos de uma vida segundo o “estado de natureza”, onde prevalece a luta de todos contra todos.

Este “antinaturalismo” é matriz do chamado positivismo jurírico, que se torna a concepção predominante a partir do século XIX.

Segundo a teoria positivista, o fundamento do direito não é transcendental ao homem e à sociedade, mas se encontra no pressuposto lógico de que as leis são válidas e devem ser obedecidas quando forem editadas por um processo regular e pela autoridade competente. É a explicação formal da validade do direito.

A grande falha do positivismo, como as experiências totalitárias do século XX cruamente demonstraram, é sua incapacidade (ou recusa formal) em encontrar um fundamento ou razão justificativa para o direito, sem recair em mera tautologia. Analogamente, a validade do fundamento dos direitos humanos deve assentar-se em algo mais profundo e permanente que a ordenação estatal, ainda que esta se baseie em uma Constituição promulgada.

Deste modo, tudo indica que a afirmação de autênticos direitos humanos é incompatível com uma concepção positivista do direito. O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se numa esfera mais fundamental, correspondente ao valor ético do direito.

Já o pensamento moderno se baseia na convicção de que o verdadeiro fundamento de validade (do direito em geral, e dos direitos humanos, em particular) não deve ser procurado na esfera sobrenatural da revelação religiosa, nem tampouco numa abstração metafísica – a natureza – como essência imutável de todos os entes no mundo. Se o direito é uma criação humana, o seu valor deriva, justamente, daquele que o criou, em sua dignidade de pessoa, diante da qual as especificações individuais e grupais são sempre secundárias.

Assim, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, abre-se com a afirmação de que “todos os serem humanos nascem livres e iguais, em dignidade e direitos”. A nossa Constituição de 1988, por sua vez, põe como um dos fundamentos da República a “dignidade da pessoa humana” (art. 1º - III).

Ora, mas em que consiste, ao certo, a dignidade humana? A respeito da dignidade humana, o pensamento ocidental é herdeiro de duas tradições parcialmente antagônicas: a Judaica e a Grega. A grande invenção do povo da Bíblia foi a ideia da criação do mundo por um Deus único e transcendente. Diferentemente, na tradição grega, o homem tem uma dignidade própria e independente, acima de todas as criaturas. Ele é o único “animal racional”.

Este conjunto de cinco atributos (liberdade, auto-consciência, sociabilidade, historicidade, unidade existencial) diferenciais do ser humano demonstra, como assinalou Kant, que todo homem tem dignidade, e não um preço, como as coisas. Mais ainda: o homem é não só o único ser capaz de orientar suas ações em função de finalidades racionalmente percebidas e livremente desejadas, como é também o único ser cuja existência constitui um valor absoluto, isto é, um fim em si e nunca um meio para a consecução de outros fins. É nisso que reside, em última análise, a dignidade humana.

**AULA 8: JOHN RAWLS**

“Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que mesmo o bem-estar da sociedade como um todo não pode sobrepujar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade por alguns possa ser justificada pelo bem maior compartilhado por outros. A justiça não permite que os sacrifícios impostos a alguns possam ser compensados pela soma maior de benefícios desfrutados por muitos. Em uma sociedade justa, por esse motivo, as liberdades da cidadania igual são vistas como estabelecidas; os direitos assegurados pela justiça não são sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais”.

“Deste modo, exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de organização social que determinam esta 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”.

Para construir os princípios justos de seu liberalismo igualitário, Rawls parte de uma situação hipotética, chamada de “posição original”, na qual os indivíduos são concebidos como seres racionais e mutuamente interessados, mas não egoístas. Nesta condição, as pessoas escolheriam ser governadas por dois princípios de justiça complementares: a garantia de suas liberdades individuais fundamentais e a oferta do maior benefício possível aos menos favorecidos (Princípio da diferença).

Assim, a concepção de justiça como equidade traz vantagens efetivas. Pois enquanto o utilitarismo abre a possibilidade de algumas pessoas viverem muito mal, os princípios de justiça defendidos por Rawls propiciam a aquisição de um bem-estar social para os menos favorecidos pela fortuna, sem precisar abrir mão do direito de ser livre. Em outras palavras, as liberdades individuais são asseguradas, enquanto cada indivíduo é beneficiado com a cooperação social. Essa, para o autor, é a chave para a construção de uma sociedade democrática e bem ordenada.

A publicação de Uma teoria da justiça, de John Rawls abre um campo de debate extremamente prolífero entre: as tendências liberais (Rawls, Nozick e Dworkin, entre outros) e as tendências comunitaristas (Michael Walzer, Michael Sandel e Alasdair Macintyre, entre outros). No centro do debate, encontra-se o papel do Estado em relação aos projetos individuais: deve manter-se alheio, como defendem Nozick e Dworkin, ou contribuir para a existência de uma vida boa, melhor que as outras, como sustentam Sandel e Macintyre?

Em linhas gerais, liberais são aqueles que se preocupam em estabelecer a ideia de um homem livre, capaz de um senso de justiça voltado para realizar seu plano de vida, desde que seja racional. A partir desta premissa, o liberalismo vai defender, acima de tudo, os direitos individuais universais, estabelecendo os limites da esfera pública e assegurando a autonomia privada do indivíduo frente ao Estado. Robert Nozick publicou a obra Anarquia, Estado e Utopia apenas três anos depois do lançamento de Uma teoria da justiça, situando-se no polo oposto a Rawls, e levantando graves objeções à concepção liberal do Estado de bem-estar social, defendido pelo Liberalismo igualitário de seu opositor.

Segundo Nozick, a Justiça deve estar comprometida tão somente com o incremento do exercício da liberdade individual. Neste sentido, ele defende um Estado mínimo e limitado às funções de proteção elementares contra (1) a força, (2) o roubo, (3) a fraude e (4) o descumprimento dos contratos. De acordo com sua argumentação, o Estado não deve usar o seu poder de coerção para forçar alguns cidadãos a ajudar os outros ou para proibir-lhes o exercício de quaisquer atividades.

Individualista e antissolidária, a concepção de Nozick dá corpo a uma teoria da justiça para proprietários, tendendo a favorecer aqueles que se encontram em melhores condições de prosperidade na sociedade. Ao advogarem uma rígida separação entre as esferas pública e privada, os liberalistas tenderiam a produzir indivíduos “esquizofrênicos” com uma dupla personalidade: a de homem e a de cidadão.

O comunitarismo, por seu turno, sustenta a necessidade de desmascarar a suposta neutralidade dos princípios liberais, destacando as insuficiências de seu conceito de sociedade como uma simples associação de indivíduos livres e independentes, sem fortes vínculos entre si. Segundo os comunitaristas, não se deve buscar princípios com validade universal: serão tantos quantos forem as comunidades particulares. Para eles, a justiça das instituições deveria viver de acordo com práticas e valores compartilhados, tendo por finalidade o bem comum

Eles rejeitam fortemente o libertarianismo, sobretudo, em razão de seu excessivo individualismo. A crítica comunitarista se apoia na convicção de não existirem padrões universais pelos quais se possam julgar as práticas de comunidades particulares. Assim, para autores como Michael Sandel, Michael Walzer e Charles Taylor, entre outros, uma sociedade justa é aquela governada pelo preocupação prioritária com o bem comum, no qual os valores específicos de cada grupo ou comunidade devem ser respeitados e reconhecidos como instância normativa suficiente para pautar a conduta de vida de seus integrantes.

**AULA 9: MULTICULTURALISMO**

Segundo os multiculturalistas, nem o liberalismo, nem o comunitarismo conseguiram fornecer uma resposta adequada para o entendimento da dimensão do indivíduo, como sujeito de direitos e deveres sociais, marcado por um senso de pertença ao grupo ao qual faz parte, mas que, ao mesmo tempo, transforma e constroi sua identidade dialogicamente.

Segundo Charles Taylor, o desinteresse liberal pela res publica teria sua origem na convicção de que a política é um mal necessário, resultado da convivência compulsória entre sujeitos livres e racionais. Ao optarem por um plano racional de vida e exigirem da cidade os meios necessários para a sua realização, os liberais tendem a ver a criação do espaço público com o exclusivo propósito de atender a tais reivindicações.

Já crítica mais habitual dirigida aos comunitaristas é a seguinte: qual a comunidade que cabe em um mundo tão complexo e plural quanto o nosso? Na sociedade moderna, existem valores não compartilhados por todos que, entretanto, devem ser protegidos. Além disso, uma comunidade forte e sem

heterogeineidades internas é uma situação tão ideal quanto abominável.

**A Ética da Autenticidade**

Taylor dá início à sua Ética da autenticidade referindo-se às características de nosssa cultura e sociedade contemporâneas que as pessoas experimentam como uma perda ou um declínio, mesmo quando

nossa civilização se desenvolve.

1. O individualismo, a perda de significado e o enfraquecimento dos horizontes morais;

2. O desencantamento do mundo e a hegemonia da razão instrumental;

3. A perda da liberdade.

O relativismo é uma ramificação de uma forma de individualismo, cujo princípio é algo assim: todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor. Taylor chama atenção para a noção de autenticidade como o ideal

moral na contemporaneidade. A ética da autenticidade é algo relativamente novo e peculiar à cultura moderna.

Nascida no final do século XVIII, desenvolveu-se de formas anteriores ao individualismo, iniciado por Descartes e Locke. É um produto do período romântico (séc. XIX), que era crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Seu marco inicial é a ideia de que os seres humanos são dotados de um senso moral, um sentimento intuitivo do que é certo e errado. A noção era de que compreender o certo e o errado não era uma questão de puro cálculo, mas estava fincada em nossos sentimentos. A moralidade tem, em certo sentido, uma voz interna.

Rousseau frequentemente apresenta o problema da moralidade como aquele em que nós seguimos uma voz da natureza dentro de nós. Segundo ele, nossa salvação moral advém da recuperação do contato moral autêntico com nós mesmos.

Com base na ideia de que cada um de nós tem um jeito próprio de ser humano, segue-se que cada pessoa tem a própria “medida”, ou uma originalidade que lhe é essencial. Portanto, ser fiel a mim significa ser fiel à minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é uma compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autorrealização e autossatisfação. Esse é o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais.

“A característica comum da vida humana que quero evocar é o seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes humanos completos, capazes de entender nós mesmo e, portanto, de definir uma identidade através de linguagens humanas ricas de expressão. Para os propósitos dessa discussão, quero tomar ‘linguagem’ em um sentido amplo, cobrindo não apenas as palavras que pronunciamos, mas também outros modos de expressão pelos quais definimos nós mesmos, inclusive as ‘linguagens’ da arte, dos gestos, do amor e similares. Mas somos introduzidos nestas últimas pela troca com os outros. Ninguém adquire as linguagens necessários para autodefinição por si mesmo. Somos apresentados a elas através das trocas com outros que importam para nós – o que George Mead chamou de ‘outros significativos’. A gênese da subjetividade humana, neste sentido, não é ‘monológica’, não é alguma coisa que cada um conquista sozinho, mas dialógica, desenvolvida a partir da troca e também do conflito com as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós.”

“A importância do reconhecimento é agora universalmente aceita de uma forma ou de outra. Em um plano pessoal, estamos todos cientes de como a identidade pode ser formada ou mal-formada em nosso contato com outros significantes. No plano social, temos uma contínua política de reconhecimento igualitário. Ambos foram moldados pelocrescente ideal da autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor dela.”

**AULA 10: REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO**

Todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa à igualdade universal, um conjunto idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um. Quer isto dizer, por outras palavras, que e precisamente esta singularidade que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou da maioria. E é esta assimilação que constitui o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade.

Um dos autores mais importantes para pensarmos a questão do reconhecimento incorreto é, sem dúvida alguma, Frantz Fanon – cuja obra Os Condenados da Terra defendia que a principal arma dos colonizadores era a imposição da imagem que eles concebiam dos colonizados sobre os povos subjugados. Estes, para se libertarem, deveriam, primeiro, expurgar-se dessas imagens autodepreciativas. Este autor recomendava a violência como forma de alcançar esta liberdade, e que ia ao encontro da violência original por parte do dominador estrangeiro. Nem todos os que se inspiraram em Fanon o seguiram nesta linha de pensamento, mas a noção de que a mudança da imagem adotada implica uma luta, que tem lugar dentro do indivíduo subjugado e contra o dominador, tem conhecido uma aceitação generalizada. A ideia tomou-se decisiva para certas componentes do feminismo e assume-se também como um elemento muito importante para o atual debate sobre o multiculturalismo.

“O reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital”. - Charles Taylor

“Nossa integridade depende da aprovação ou do reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento é prejudicial porque impede que as pessoas tenham uma visão positiva de si mesmas – uma visão que é adquirida intersubjetivamente”. - Axel Honneth

**Da Redistribuição ao Reconhecimento?**

A “luta por reconhecimento” está se tornando o forma paradigmática de conflito político desde o final do século XX e o início do século XXI. Demandas por “reconhecimento da diferença” dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, da etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade. Nestes conflitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política.

A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural parece tomar o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a justiça e o objetivo da luta política”.

“Como então devemos ver o eclipse de um imaginário socialista centrado em termos como ‘interesse’, ‘exploração’ e ‘redistribuição’? E o que devemos fazer com a emergência de um novo imaginário político centrado nas noções de ‘identidade’, ‘diferença’, ‘dominação cultural’ e ‘reconhecimento’? Essa virada representa um lapso de ‘falsa consciência’? Ou seria mais um meio de compensar a cegueira cultural de um paradigma marxista posto em descrédito pelo colapso do comunismo soviético?”

Fraser assume que a justiça de hoje exige tanto redistribuição como reconhecimento. Portanto, seu objetivo maior é ligar duas problemáticas normalmente dissociadas, chegando a um quadro conceitual adequado às demandas de nossa era. Para isso, ela distingue duas maneiras de se compreender a injustiça: a econômico-política - exploração, marginalização, privação – e a cultural ou simbólica - dominação cultural, ocultamento, desrespeito.

Diante dos dilemas relativos à conciliação entre políticas de redistribuição e de reconhecimento, Fraser busca uma forma alternativa de solução para as injustiças sociais. Para isso, ela se reporta a dois tipos de abordagens ou “remédios”:

1. **Afirmação ou remédios afirmativos:** ações voltadas para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra (historicamente, ligadas ao Estado de bem-estar social).

2. **Transformação ou remédios transformativos:** remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa (historicamente, ligadas ao socialismo).

“Redistribuição ou reconhecimento? Política de classe ou política de identidade? Multiculturalismo ou igualdade social? Essas são falsas antíteses. Justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente. Como combiná-los? Sustento que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular.

A tarefa, em parte, é elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as de reconhecimento da diferença”.

**AULA 11: REENQUADRANDO A JUSTIÇA NA GLOBALIZAÇÃO**

Contra a presumida incompatibilidade entre liberais e comunitaristas, Nancy Fraser se dispõe a tentar integrar distribuição e reconhecimento dentro de um conceito ampliado de justiça. Para isso, sua estratégia é romper com o modelo padrão de reconhecimento, o da “identidade”.

Segundo a autora, entender o não-reconhecimento como um dano à identidade implica em enfatizar a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Deste modo, o modelo da identidade arrisca substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência. Além de favorecer a imposição de uma identidade de grupo que nega a complexidade da vida dos indivíduos, o modelo tende a reificar a cultura. Como resultado, ele contribui para promover o separatismo e a enclausurar os grupos, negando sua heterogeneidade interna, e aproximando-se de formas repressivas do comunitarismo. Em sua análise alternativa do reconhecimento, Fraser propõe tratar o reconhecimento como uma questão de status social.

Segundo esta nova abordagem, o que exige reconhecimento não é a identidade, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. Assim, o não-reconhecimento não significa distorção de uma identidade coletiva, senão uma subordinação social, no sentido de privação de participar como um igual da vida social. No modelo de status, o não-reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação.

Assim, Fraser defende uma concepção deontológica capaz de atuar em ambientes de “pluralismo valorativo”, na qual o reconhecimento será essencialmente uma questão de justiça. Para ela, o não-reconhecimento ou o falso reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça.

Desse modo, o modelo de status não apela para uma concepção de vida boa. Ele recorre, ao contrário, a uma concepção de justiça que pode e deve ser aceita por todos, mesmo aqueles que tenham divergentes concepções da vida boa. Nessa perspectiva, o que torna o não-reconhecimento moralmente inaceitável é que isso nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar, como iguais, com os demais, da interação social.

**Condições para a paridade de participação**

De acordo com a norma da paridade de participação, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros adultos da sociedade interagirem uns com os outros como parceiros. Para que isso seja possível, são necessárias duas condições:

* **Condição objetiva:** a distribuição de recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e a voz dos participantes. Ela exclui formas de desigualdade material e dependência econômica que impedem a paridade de participação.
* **Condição intersubjetiva:** os padrões institucionalizados de valoração cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social. Ela exclui normas institucionalizadas que depreciam algumas categorias de pessoas, bem como as características associadas a elas.

Tanto a condição objetiva quanto a intersubjetiva são imprescindíveis para a paridade de participação. Nenhuma delas sozinha é suficiente.

A globalização está mudando o modo pelo qual discutimos a justiça. Há pouco tempo, no auge da social democracia, as disputas acerca da justiça pressupunham o que eu chamarei de “enquadramento Keynesiano-Westfaliano”, em que o argumento concentrava-se precisamente no que deveria ser entendido como uma justa ordenação das relações sociais no interior da sociedade. Envolvidos na disputa sobre “o que” era a justiça, os debatedores aparentemente não sentiam nenhuma necessidade de discutir o “quem”. Com o enquadramento Keynesiano-Westfaliano firmemente estabelecido, tomava-se como certo que o “quem” correspondia aos cidadãos nacionais.

Hoje, entretanto, esse enquadramento vem perdendo sua feição de autoevidência. Graças à elevada preocupação com a globalização e às instabilidades geopolíticas pós-Guerra Fria, muitos observam que os processos sociais que moldam suas vidas rotineiramente transbordam as fronteiras territoriais. Eles notam, por exemplo, que as decisões tomadas em um Estado territorial frequentemente impactam as vidas dos que estão fora dele, assim como as ações das corporações transnacionais, dos especuladores financeiros internacionais e dos grandes investidores institucionais. Muitos também notam a crescente visibilidade das organizações supranacionais e internacionais, tanto governamentais como não governamentais, e da opinião pública transnacional, que se desenvolve sem nenhuma consideração às fronteiras, através dos meios de comunicação de massa globais e da cibertecnologia. O resultado é um novo tipo de vulnerabilidade perante as forças transnacionais. Confrontados pelo aquecimento global, a disseminação da aids, o terrorismo internacional e o poderoso unilateralismo, muitos acreditam que suas chances de viver bem dependem tanto dos processos que transpassam as fronteiras dos Estados territoriais quanto daqueles contidos dentro delas.

Neste artigo, eu proporei uma estratégia para se pensar sobre o problema do enquadramento. Argumentarei, inicialmente, que as teorias da justiça devem-se tornar tridimensionais, incorporando a dimensão política da representação ao lado da dimensão econômica da distribuição e da dimensão cultural do reconhecimento. Eu também sustentarei que se deve entender ser a dimensão política da representação capaz de englobar três níveis. O efeito combinado destes dois argumentos tornará visível uma terceira questão, que vai além do “o que” e do “quem”, e a qual eu chamarei de questão do “como”. Essa questão, por sua vez, inaugura uma mudança paradigmática: o que o enquadramento Keynesiano-Westfaliano fixou como a teoria da justiça social deve, agora, tornar-se a teoria da justiça democrática pós-Westfaliana.

Deixe-me começar explicando o que eu entendo por justiça em geral e por sua dimensão política em particular. De acordo com essa interpretação democrática-radical do princípio do igual valor moral, a justiça requer arranjos sociais que permitam que todos participem como pares na vida social. Superar a injustiça significa desmantelar os obstáculos institucionalizados que impedem alguns sujeitos de participar, em condições de paridade com os demais, como parceiros integrais da interação social. O político fornece o palco em que as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas.

Ao estabelecer o critério de pertencimento social, e, portanto, determinar quem conta como um membro, a dimensão política da justiça especifica o alcance daquelas outras dimensões: ela designa quem está incluído, e quem está excluído, do círculo daqueles que são titulares de uma justa distribuição e de reconhecimento recíproco. Ao estabelecer regras de decisão, a dimensão política também estipula os procedimentos de apresentação e resolução das disputas tanto na dimensão econômica quanto na cultural: ela revela não apenas quem pode fazer reivindicações por redistribuição e reconhecimento, mas também como tais reivindicações devem ser introduzidas no debate e julgadas.

Com o que o modo pós-Westfaliano de estabelecimento do enquadramento se pareceria? Obviamente, é ainda muito cedo para se ter uma visão clara disso. Entretanto, o candidato mais promissor até o momento é o “princípio de todos os afetados”. Esse princípio estabelece que todos aqueles afetados por uma dada estrutura social ou instituição têm o status moral de sujeitos da justiça com relação a ela. Nessa visão, o que transforma um coletivo de pessoas em sujeitos da justiça de uma mesma categoria não é a proximidade geográfica, mas sua coimbricação em um enquadramento estrutural ou institucional comum, que estabelece as regras fundantes que governam sua interação social, moldando, assim, suas respectivas possibilidades de vida segundo padrões de vantagem e desvantagem.

Esse princípio tem uma dupla qualidade que expressa o caráter reflexivo da justiça democrática. Por um lado, o princípio da paridade participativa envolve a noção de resultado, que especifica o princípio substantivo da justiça pelo qual podemos avaliar arranjos sociais: estes últimos só são justificados se permitirem que todos os atores sociais relevantes participem como pares na vida social. Por outro lado, a participação paritária também envolve a noção de processo, que especifica um padrão procedimental pelo qual podemos avaliar a legitimidade democrática das normas: estas últimas só são legítimas se contarem com o assentimento de todos os concernidos em um processo de deliberação justo e aberto, em que todos possam participar como pares. Em virtude dessa dupla qualidade, a visão da justiça como paridade participativa tem uma reflexividade inerente. Capaz de problematizar tanto a substância quanto o procedimento, ela torna visível o mútuo entrelaçamento desses dois aspectos dos arranjos sociais. Assim, essa abordagem pode exibir tanto as injustas condições de fundo que distorcem o aparentemente democrático processo de tomada de decisão, quanto os procedimentos não democráticos que geram resultados substantivamente desiguais. Por tornar manifesta a complicação da democracia e da justiça, a visão da justiça como paridade participativa fornece exatamente o tipo de reflexividade que é necessário em um mundo globalizado.

**AULA 12: DIREITOS DOS ANIMAIS**

Peter Singer discute o tema da ética prática, ou seja, da aplicação da ética ou da moralidade (usarei indiferentemente essas duas palavras) à abordagem de questões como o tratamento dispensado às minorias étnicas, a igualdade para as mulheres, o uso de animais em pesquisas e para a fabricação de alimentos, a preservação do meio ambiente, o aborto, a eutanásia e a obrigação que têm os ricos de ajudar os pobres.

Desde os tempos antigos que os filósofos e os moralistas têm expressado a ideia de que o comportamento ético é aceitável de um ponto de vista que é, de alguma forma, universal. O “preceito áureo” ou “regra de ouro” atribuída a Moisés, que se encontra no livro do Levítico e foi subsequentemente repetida por Jesus, diz que devemos ir além do nosso interesse pessoal e “amar o nosso semelhante como a nós mesmos” ou, por outras palavras, atribuir aos interesses alheios a mesma importância que damos aos nossos. A ideia de nos pormos no lugar dos outros está associada à outra formulação cristã do mandamento, segundo a qual devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que eles nos fizessem. Os estóicos defendiam que a ética decorre de uma lei natural universal. Kant desenvolveu esta ideia na sua famosa fórmula: “Age apenas segundo as máximas que possas ao mesmo tempo querer que se tornem leis universais”.

Quando fazemos juízos éticos, extrapolamos preferências e aversões pessoais. De um ponto de vista ético, é irrelevante o fato de ser eu o beneficiário de, digamos, uma distribuição mais equilibrada de renda e outra pessoa a prejudicada. A ética exige que nos abstraiamos do “eu” e do “tu”, e que cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial ou do observador ideal, ou o que lhe quisermos chamar.

Peter Singer esboça uma forma de utilitarismo que difere do utilitarismo clássico (Bentham, Mill) pelo fato de “melhores consequências” ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento. Em suma, a postura utilitarista é vista por Singer

como uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com

base no interesse próprio.

A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.

**Igualdade para os animais?**

Singer oferece razões para pensar que o princípio fundamental da igualdade no qual a igualdade de todos os seres humanos se assenta é o princípio da igualdade na consideração de interesses. Somente um princípio moral básico deste tipo pode permitir-nos defender uma forma de igualdade que abarque todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles. Defenderei agora que, embora este princípio proporcione uma base adequada para a igualdade humana, essa base não pode se limitar aos seres humanos. Por outras palavras, argumentarei que, se aceitarmos o princípio da igualdade como uma base moral sólida das relações com os outros representantes da nossa espécie, teremos também de o aceitar como base moral sólida das relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie -- os animais não-humanos.

**AULA 13: ÉTICAS ALTERNATIVAS**

“Que o mundo tenha apenas um significado físico e nenhum significado moral constitui o maior, o mais pernicioso, o erro fundamental, a própria perversidade do modo de pensar, e no fundo é aquilo que a fé personificou como o anticristo. Não obstante e a despeito de todas as religiões que em sua totalidade afirmam o contrário disso, buscando fundamentá-lo à sua maneira mítica, este erro fundamental nunca desaparece complemente da Terra, mas ergue sempre, de tempos em tempos, novamente sua cabeça até que a indignação geral lhe obriga a esconder-se. […] Enquanto mesmo minha ética permanece ignorada pelos professores, prevalece nas universidades o princípio moral kantiano e, entre suas várias formas, a preferida é a da ‘dignidade do homem’. Sua vacuidade eu já expus, por isso, aqui não me estenderei. Se perguntássemos em que se baseia esta pretensa dignidade humana, então a resposta logo seria que ela se baseia em sua moralidade.”

“Por isso eu gostaria de propor a seguinte regra em oposição à forma do princípio moral de Kant: com cada pessoa com que tenhamos contato, não empreendamos uma valorização objetiva dela de acordo

com valor e dignidade nem consideremos a maldade de sua vontade, nem a limitação de seu entendimento e a incorreção de seus conceitos; porque o primeiro poderia facilmente causar ódio, e a última desprezo; tenhamos em vista antes somente seus sofrimentos, suas necessidades, seus medos, suas dores: pois assim sempre teremos com ela alguma familiaridade, nos simpatizaremos com ela e ao invés do ódio ou do desprezo, sentiremos aquela compaixão que unicamente forma a agape [amor] pregada pelo evangelho. Para impedir o ódio e o desprezo se manifestem contra alguém não é a procura de sua pretensa ‘dignidade’, mas antes o ponto de vista da compaixão o único apropriado”.

**O feminismo é um animalismo** - Beatriz Preciado

Durante uma de suas “conversações infinitas”, Hans-Ulrich Obrist me pede para fazer uma pergunta urgente, que artistas e movimentos políticos deveriam responder em conjunto. Eu digo: “Como viver com os animais? Como viver com os mortos”? Outra pessoa pergunta: “E o humanismo? E o feminismo?” Senhoras, senhores e outros, de uma vez por todas, o feminismo não é um humanismo. O feminismo é um animalismo. Dito de outro modo, o animalismo é um feminismo dilatado e não antropocêntrico.

Não foram o motor a vapor, a imprensa ou a guilhotina as primeiras máquinas da Revolução Industrial, mas sim o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora, e os animais. As primeiras máquinas da Revolução Industrial foram máquinas vivas. Assim, o humanismo inventou um outro corpo que chamou humano: um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal. Um corpo estratificado, pleno de órgãos e de capital, cujas ações são cronometradas e cujos desejos são os efeitos de uma tecnologia necropolítica do prazer.

Liberdade, igualdade, fraternidade. O animalismo revela as raízes coloniais e patriarcais dos princípios universais do humanismo europeu. O regime de escravidão, e depois o regime de trabalho assalariado, aparece como o fundamento da liberdade dos “homens modernos”; a expropriação e a segmentação da vida e do conhecimento como o reverso da igualdade; a guerra, a concorrência e a rivalidade como operadores da fraternidade.

“O Renascimento, o Iluminismo, o milagre da revolução industrial repousam, portanto, sobre a redução de escravos e mulheres à condição de animais e sobre a redução dos três (escravos, mulheres e animais) à condição de máquinas (re-)produtivas”.

“Se o animal foi um dia concebido e tratado como máquina, a máquina se torna pouco a pouco um tecnoanimal vivo entre os animais tecnovivos. A máquina e o animal se constituem como novos sujeitos políticos do animalismo por vir”.

**Ubuntu**

Ramose explica que ubu evoca a ideia do Ser, entendido de um modo dinâmico, integral, anterior às manifestações particulares ou modos de existência. O termo ntu já indica toda manifestação particular, os modos distintos de existência. Vale destacar que ubu está invariavelmente orientado para ntu. Ou seja, na acepção de ubuntu toda a realidade está integrada.

Com efeito, a tradução de ubuntu por “humanismo” não nos oferece toda a dimensão da palavra. Em linhas gerais, “ubu” indica tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. “Ntu” significa a

parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando. Ubuntu pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”.

A máxima zulu e xhosa, umuntu ngumuntu ngabantu (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas.

A ideia de ubuntu atravessa, constitui e regula inúmeras comunidades africanas bantufonas. É importante considerar a afrodiáspora. Entendo por afrodiáspora, as bases racistas, os processos históricos e as implicações da escravização impetrada por árabes e europeus de povos negro-africanos a partir do século VIII, as migrações forçadas de povos negro-africanos na condição de pessoas escravizadas inicialmente para o próprio continente europeu e, em seguida, para colônias européias entre os séculos IX e XIX, além das relações entre elites europeias e classes dirigentes africanas, com a cumplicidade de setores dessas elites africanas, foram estabelecidas relações assimétricas que foram decisivas no estabelecimento do modelo europeu de Estado-nação e subdesenvolvimento dos países africanos no cenário mundial.

Mesmo diante da afrodiáspora, as sociedades falantes de idiomas do tronco linguístico bantu compartilham a noção de que a comunidade possui três dimensões: os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram. A ética deve levar em consideração as três dimensões. Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas, é indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir.

Um pequeno ensaio não pretende esgotar a vasta gama de possibilidades de uma ética ubuntu; mas, tão somente, abrir caminhos para novas experimentações existenciais. Não significa um saudosismo em torno de uma África mítica, romanticamente construída, tampouco uma contundente recusa completa dos valores ocidentais que atravessam e constituem a maior parte das sociedades contemporâneas. A proposta de tematizar uma ética afroperspectivista através do ubuntu como modo de existir tem o intuito de produzir um futuro dentro do presente.

Em outros termos, podemos viver de um modo mais solidário, aprendendo mais com os que se foram, dando aos que virão a devida importância e, sobretudo, vivendo a vida de um modo compartilhado, recuperando as férteis possibilidades que diversos povos africanos deixaram como legado e continuam reinventando continuamente através dos mais diversos modos de existir, resistir e re-existir. Com efeito, ubuntu como modo de existir é uma re-existência, uma forma afroperspectivista de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências, solidificando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros.

**Pode- se levar uma vida boa em uma vida ruim?**

A “vida boa” é uma expressão controversa, uma vez que há tantos pontos de vista diferentes sobre o que pode ser “a vida boa” (das richtige Leben). Muitos identificaram a vida boa com o bem-estar econômico, prosperidade ou mesmo segurança, mas sabemos que tanto o bem-estar econômico como a segurança podem ser alcançados por aqueles que não estão vivendo uma vida boa. E isso fica mais claro quando aqueles que afirmam viver a vida boa fazem isso aproveitando o trabalho dos outros ou dependendo de um sistema econômico que consolida a desigualdade. Portanto, “a vida boa” deve ser definida de forma mais ampla, de modo que não pressuponha ou implique desigualdade, ou a “vida boa” deve ser conciliada com outros valores normativos. Se confiarmos na linguagem comum para nos dizer o que é a vida boa, ficaremos confusos, já que a expressão se tornou um vetor para esquemas de valor concorrentes.

A VIDA BOA E A BIOPOLITICA

Logo, se a pergunta “Como eu posso levar uma vida boa?” é uma das questões elementares da moralidade, talvez até mesmo a questão que a define, parece que a moralidade, desde o início, está ligada à biopolítica. Por biopolítica entendo aqueles poderes que organizam a vida, inclusive os poderes que diferenciadamente descartam vidas à precariedade como parte de uma gestão mais ampla das populações através de meios governamentais e não governamentais, e que estabelecem um conjunto de medidas para a avaliação diferencial da vida em si.

Ao perguntar como levar minha vida, já estou negociando tais formas de poder. A questão mais individual da moralidade – como eu vivo esta vida que é minha? – está ligada a questões biopolíticas destiladas em formas como estas: as vidas de quem importam? As vidas de quem não importam como vidas, não são reconhecidas como vivas, ou contam apenas ambiguamente como vivas? Tais questões pressupõem que não podemos dar por certo que todos os seres humanos vivos têm o status de um sujeito que é digno de direitos e proteções, com liberdade e um sentimento de pertença política.

As vidas de quem são passíveis de luto, e as de quem não são? A gestão biopolítica do indigno de luto se revela crucial para abordar a questão de como levo esta vida? E como eu vivo esta vida dentro da vida, das condições de vida, que nos estruturam agora? O que está em jogo é o seguinte tipo de indagação: as vidas de quem já são consideradas não-vidas, ou apenas parcialmente vivas, ou já mortas e desaparecidas, antes mesmo de qualquer destruição ou abandono explícito?

Meu objetivo normativo, contudo, não é simplesmente exigir uma distribuição igualitária da vulnerabilidade, uma vez que depende muito se a forma social de vulnerabilidade que está sendo distribuída é em si mesma sustentável. Em outras palavras, não queremos que todos tenham uma vida

igualmente inviável. Ainda que a igualdade seja uma meta necessária, ela permanece insuficiente se não sabemos como avaliar melhor se a forma social de vulnerabilidade a ser distribuída é justa. Por um lado, estou argumentando que a negação da dependência e, em particular, da forma social de vulnerabilidade a que ela dá origem, atua de modo a estabelecer uma distinção entre aqueles que são dependentes e aqueles que não são. E esta distinção age a serviço da desigualdade, reforçando formas de paternalismo ou moldando os necessitados em termos essencialistas. Por outro lado, estou sugerindo que somente através de um conceito de interdependência que afirme a dependência corporal, as condições de precariedade e os potenciais de performatividade, podemos pensar um mundo social e político que busque superar a precariedade em nome de vidas vivíveis.