

VIRTUDES, DIREITOS E DEMOCRACIA

VIRTUDES, DIREITOS E DEMOCRACIA

DENIS COITINHO SILVEIRA E
JOÃO HOBUSS

(ORGANIZADORES)

PELOTAS, AGOSTO DE 2010



Obra publicada pela Universidade Federal de Pelotas

Reitor: Prof. Dr. Antonio Cesar Gonçalves Borges
Vice-Reitor: Prof. Dr. Manoel Luiz Brenner de Moraes
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Prof. Dr. Luiz Ernani Gonçalves Ávila
Pró-Reitora de Graduação: Prof. Dra. Eliana Póvoas Brito
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr. Manoel de Souza Maia
Pró-Reitor Administrativo: Eng. Francisco Carlos Gomes Luzzardi
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Prof. Ms. Élio Paulo Zonta
Pró-Reitor de Recursos Humanos: Admin. Roberta Trierweiler
Pró-Reitor de Infra-Estrutura: Mario Renato Cardoso Amaral
Pró-Reitora de Assistência Estudantil: Assistente Social Carmen de Fátima de Mattos do Nascimento

CONSELHO EDITORIAL

Profa. Dra. Carla Rodrigues
Profa. Dra. Cristina Maria Rosa
Profa. Dra. Flavia Fontana Fernandes
Profa. Dra. Francisca Ferreira Michelin
Profa. Dra. Luciane Prado Kantorski
Profa. Dra. Vera Lucia Bobrowsky

Prof. Dr. Carlos Eduardo Wayne Nogueira
Prof. Dr. José Estevan Gaya
Prof. Dr. Luiz Alberto Brettas
Prof. Dr. Vitor Hugo Borba Manzke
Prof. Dr. Volmar Geraldo da Silva Nunes
Prof. Dr. William Silva Barros



Editora e Gráfica Universitária
R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax: (53) 3227 8411
e-mail: editora@ufpel.edu.br

Diretor da Editora e Gráfica Universitária: Carlos Gilberto Costa da Silva
Gerência Operacional: João Henrique Bordin

Impresso no Brasil

Edição: 2010
ISBN: 978-85-7192-700-1
Tiragem: 300 exemplares

Dados de catalogação na fonte:

Maria Fernanda Monte Borges CRB - 10/1011

V819 Virtudes, direito e democracia / Org. Denis Coitinho Silveira,
João Hobuss. – Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2010.
330p.

ISBN: 978-85-7192-700-1

1. Filosofia moral.. 2. Filosofia política. 3. Virtudes. 4.
Democracia. I. Silveira, Denis Coitinho (org.). II. Hobuss, João. (org.).

CDD 1

Apoio



Apresentação.....	7
-------------------	---

VIRTUDES

Prudence aristotélicienne et prudence épicurienne Pierre-Marie Morel	11
Breve Nota sobre a <i>Epieikeia</i> em Aristóteles João Hobuss	31
A Ética de Paul Ricoeur Noeli Dutra Rossatto	45
Pascal: O Silêncio dos Espaços Infinitos e a Aposta da Fé Manoel Vasconcellos	61

DIREITOS

Observaciones sobre razones morales y derechos sociales Miguel Andreoli	83
El Gobierno de la Educación como Tema de la Filosofía Política Contemporânea Pablo da Silveira	99
Direitos: Liberdade Jurídica e Liberdade Moral Delamar José Volpato Dutra	119
As Três Complementaridades entre o Bem e a Justiça na Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls Anderson Avelino de Souza e Luiz Bernardo Leite Araujo	143

DEMOCRACIA

A Legitimidade Democrática em Questão Yves Charles Zarka.....	171
L'idée de Nation d'un Point de Vue Cosmopolitique Pierre Guenancia	195
Eticidad Democrática y Lucha por el Reconocimiento: La Proyección de la Herencia de Hegel en la Filosofía Política Contemporánea Gustavo Pereira.....	217

ANÁLISE E CRÍTICA DA MORAL

Juizados Práticos, Validade e Verdade Adriano Naves de Brito	257
Metaética Darwinista: Do Agnosticismo ao Cognitivismo Prático Darlei Dall'Agnol.....	273
Nietzsche: A Criação de Valores do Indivíduo Soberano Clademir Luís Araldi	293
A Validade dos Juizados Morais: Uma Análise do Prescritivismo Universalista de Richard Hare Denis Coitinho Silveira.....	311

Apresentação

"Se não podemos atingir alturas éticas do outro mundo, então qualquer rejeição do niilismo deve encontrar algum critério para alegações éticas que esteja permanentemente disponível neste mundo (...). Em cada época e lugar, aqueles que esperam se aproximar da justiça e da virtude terão que construir, e reconstruir, dando forma às instituições, políticas e práticas que encontram ao seu redor, e a suas próprias atitudes e atividades, para satisfazer os padrões que, eles acreditam, podem ser padrões para todos no domínio de sua consideração ética"

(Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue*).

Este livro tem por objetivo central trazer ao conhecimento da comunidade filosófica algumas das conferências e comunicações que foram apresentadas no *I Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política*, promovido pelo PPG em Filosofia UFPel e realizado em Pelotas/RS, de 09 à 12 de novembro de 2009. Este congresso teve por tema inaugural a reflexão sobre *Virtudes, Direitos e Democracia* e propiciou um lugar convergente para a divulgação de trabalhos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, bem como oportunizou a discussão no meio acadêmico da pós-graduação brasileira. A programação contou com seis conferências que tematizaram o problema da democracia, cinco mesas temáticas que abordaram as questões de filosofia política e relações internacionais, teorias da justiça

e direitos humanos, democracia e globalização, fundamentos da ética e temas de metaética, um minicurso e mais de sessenta comunicações.

Nossa intenção primordial foi investigar a respeito da legitimidade e justificação da democracia contemporânea, seja através da vinculação a uma tradição da ética das virtudes, seja a partir da proximidade a um modelo principialístico que toma como critério os direitos e a justiça. Ao invés da habitual oposição, propusemos uma alternativa de inclusividade ao atual debate em ética e filosofia política, procurando correlacionar os elementos particularistas com os universalistas e o problema da motivação com o problema da justificação, integrando as questões éticas essenciais do tipo de pessoa que se deve ser com o como se deve agir, tomando tanto as virtudes como os princípios como critérios normativos fundamentais para a legitimidade democrática. Os artigos que seguem contribuem de forma significativa para o debate em questão enfocando os seguintes temas: Virtudes, Direitos, Democracia e Análise e Crítica da Moral.

Gostaríamos, por fim, de agradecer à CAPES e à Reitoria da Universidade Federal de Pelotas o apoio para a realização do evento.

Os Organizadores

VIRTUDES

Prudence aristotélicienne et prudence épicurienne

Pierre-Marie Morel¹

Je voudrais m'interroger sur un oubli dans l'histoire de la philosophie morale, celui de la prudence épicurienne. C'est Aristote, en effet, qui nous vient d'abord à l'esprit lorsque nous pensons à la *phronêsis*. Pourtant, cette prudence, autrement fameuse aujourd'hui que la prudence épicurienne, n'a pas toujours eu tant de succès. Le livre que Pierre Aubenque a consacré en 1963 à la notion de prudence chez Aristote² a considérablement modifié notre lecture des traités éthiques du Stagirite, ainsi que notre perception de son anthropologie implicite. Il a, du même coup, rendu ses titres de noblesse à une vertu que la langue contemporaine affaiblit, suivant le latin, en la rangeant du côté du

¹ Professeur des Universités, Section de Philosophie, École Normale Supérieure de Lyon.

² P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

retrait, de la précaution et de la préservation devant des dangers simplement possibles. Aubenque ne s'est pas contenté de célébrer la prudence aristotélicienne, il a également tracé les grandes pistes d'une histoire globale de la prudence de l'Antiquité au Moyen Âge. Il a montré qu'Aristote, au-delà de l'usage platonicien du concept, un usage fortement intellectualiste qui en fait l'équivalent de la *sophia* et donc de l'*epistêmê*, revenait à ce qu'il a appelé la "source tragique". La prudence aristotélicienne apparaît, non pas comme une science mais comme un savoir proprement humain et entièrement tourné vers l'action. Aubenque a défendu l'idée qu'elle était aussi l'expression de l'imperfection et de la finitude qui caractérisent les affaires humaines. Parallèlement, il a consacré de longues pages à comparer prudence aristotélicienne et prudence stoïcienne. Cette dernière, de son côté, reçoit plusieurs définitions. Principalement les deux suivantes: elle est "science des biens et des maux" et "science des biens et des maux ainsi que des choses indifférentes". Les différentes caractérisations de la prudence stoïcienne ont récemment fait l'objet d'une étude scrupuleuse et instructive de Jean-Baptiste Gourinat³. Ce dernier a notamment montré que la prudence du Portique était en partie traversée par les tensions qui sous-tendent la problématique aristotélicienne: le problème de l'intellectualisme, le rapport entre la science et la pratique, la distinction entre la prudence et les autres vertus. Aubenque avait toutefois signalé les oppositions manifestes entre les deux manières, aristotélicienne et stoïcienne, de comprendre et de mobiliser le concept: la prudence aristotélicienne n'est pas à proprement parler une science; elle suppose un monde contingent, et non pas réglé par un enchaînement causal comparable au destin stoïcien; elle trouve sa place en dehors du tableau des quatre vertus dites "cardinales" (prudence ou sagesse, justice, courage, tempérance), tableau repérable chez Platon, repris par les stoïciens et désigné comme tel par Saint Ambroise.

³ J.-B. Gourinat, "Les éclipses de la *phronêsis* dans le stoïcisme de Cléanthe à Marc Aurèle", dans D. Lories et L. Rizzerio (dir.), *Le Jugement pratique*. Autour de la notion de *Phronêsis*. Paris: Vrin, 2008, p. 167-197.

Pourtant, Aubenque ne fait qu'un seul et très rapide rapprochement comparatif entre Aristote et Épicure sur la notion de prudence. Il signale en passant qu'Épicure tient une position radicale, qui devait correspondre selon Aubenque à celle de certains disciples particulièrement zélés du Stagirite, quand il déclare que la prudence est "plus respectable encore que la philosophie"⁴. Je reviendrai sur ce point. Il ne semble pas en tout cas considérer que l'apport d'Épicure à l'histoire de la notion soit remarquable. De même, le volume récent auquel a participé J.-B. Gourinat ne fait pratiquement aucun cas de la prudence épicurienne.

Cet oubli est-il si scandaleux ? Après tout, si l'on ne parle pas plus de la prudence épicurienne, c'est peut-être que son intérêt est négligeable, que cet usage du concept est flou, dénué d'originalité, et qu'il ne mérite pas qu'on y perde son temps, ce que, précisément, nous sommes peut-être en train de faire vous et moi. Deux éléments au moins sont de nature à justifier une telle sévérité. D'une part l'extrême rareté de *phronêsis* et de *phronimôs*, "prudence" et "prudemment", dans les textes conservés d'Épicure, où nous ne trouvons que deux *loci* pertinents: le paragraphe 132 de la *Lettre à Ménécée* et la *Maxime Capitale* V, elle-même redondante par rapport au premier texte. L'adjectif et substantif *phronimos* n'apparaît pas. D'autre part, et c'est encore plus désespérant, les épicuriens postérieurs ne se soucient guère de la *phronêsis* telle que la conçoit Épicure. Lucrèce n'en dit pas un mot: on ne trouve dans les six chants du *De rerum natura* qu'une seule occurrence de la racine *pruden-* (et donc de la famille *prudencia*, *prudens*, *prudenter*). Cette occurrence est *imprudentes*, et elle n'est guère significative⁵. Le grec *phronêsis* peut être également traduit en latin par *sapientia*, mais une seule occurrence de ce terme apparaît chez Lucrèce et elle ne nous renseigne guère sur le passage de la *Lettre à Ménécée*. La doxographie éthique épicurienne que constitue

⁴ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 132.8, cité par P. Aubenque, *op. cit.*, p. 14, n.3.

⁵ Lucrèce, *DRN*, V, 1009-1010: "Souvent par ignorance (*imprudentes*) ils se versaient du poison, maintenant ils sont habiles à le donner aux autres" (trad. J. Kany-Turpin).

l'intervention de Torquatus dans le *De finibus* de Cicéron donne plusieurs occurrences de *sapientia* qui, elles, sont plus directement liées à la *phronêsis* du Maître du Jardin. Cicéron réserve la racine *pruden-* à d'autres usages, et elle n'apparaît pas dans les passages épicuriens du *De finibus*. Du reste, quand il est question de *sapientia* dans cet exposé, il semble que l'usage de la notion soit contaminé par la problématique stoïcienne, en particulier celle des quatre vertus dites "cardinales". Dans les fragments de papyrus de l'épicurien Philodème, contemporain de Cicéron, on trouve bien quelques occurrences de *phronêsis* et des termes apparentés, mais il ne semble pas qu'il s'agisse d'usages très rigoureux. Ainsi, dans le traité *Du bon roi selon Homère*, où l'on trouve quatre occurrences de la famille, Philodème rappelle qu'Ulysse et Nestor sont réputés "être les plus sages des Grecs"⁶. Nous sommes ici assez loin, on va le voir, de la prudence telle qu'Épicure la caractérise. Les fragments conservés de l'épicurien tardif Diogène D'Énoanda, dont nous avons quelques pierres d'une vaste inscription murale, dans le sud de l'Anatolie, n'apportent eux non plus rien d'éclairant. Cette éclipse proprement épicurienne de la notion est d'autant plus notable que les disciples et successeurs d'Épicure sont connus pour leur souci d'orthodoxie.

Il n'en demeure pas moins que la *phronêsis* joue un rôle central dans l'argumentation de la *Lettre à Ménécée* d'Épicure, parce qu'elle y apparaît comme une solution à l'aporie morale dans laquelle risque de nous plonger l'hédonisme d'Épicure: si le plaisir est la fin, comment admettre que les vertus et autrui soient autre chose que des moyens ? Pour Épicure, c'est à la prudence qu'incombe la tâche de réconcilier le plaisir et la moralité. Cette raison vaut bien, à elle seule, que l'on s'arrête à cette vertu au destin si étrange. La comparaison avec Aristote me servira principalement à mettre en exergue les principales caractéristiques de la prudence épicurienne. Je ne prétends pas me prononcer sur l'hypothèse d'une filiation

⁶ Philodème, *Du bon roi selon Homère*, 29.22 Dorandi.

consciente qui conduirait d'Aristote à Épicure. La question de la connaissance qu'Épicure pouvait avoir d'Aristote est encore sujette à débats et il serait très aventureux de tabler sur une lecture des deux éthiques par le fondateur du Jardin. Les points communs entre nos deux prudences sont toutefois suffisants pour que nous puissions au moins tenir pour acquis qu'elles prennent place dans un horizon problématique commun. Je commencerai donc par rappeler les grands axes de la réflexion aristotélicienne sur ce que peut être une prudence entendue comme savoir pratique. Puis je chercherai ce qui fait la singularité de la prudence épicurienne. C'est à mon sens du côté du rapport à la norme qu'il faut la chercher: la prudence épicurienne est un principe d'action qui entend être rationnel sans être pour autant général, parce qu'il est avant tout fondé sur l'utilité et non pas sur la valeur. L'utilitarisme foncier de l'éthique épicurienne se justifie par cette idée que le bien qui me fait agir est, d'abord et avant tout, ce qui est bon pour moi. Il y a probablement dans l'hédonisme épicurien une sagesse du singulier que la prudence d'Aristote a peut-être préparée, mais qu'elle ne pouvait totalement accepter.

Je pars du principe que les traits essentiels de la prudence aristotélicienne sont assez bien connus et je vais me contenter de les rappeler.

Aristote distingue deux types de vertus: les vertus intellectuelles ou dianoétiques et les vertus morales ou éthiques. Les premières, comme la prudence et la sagesse théorique (*sophia*), sont propres à la faculté rationnelle de l'âme, tandis que les secondes, comme le courage ou la modération, relèvent de la fonction irrationnelle supérieure de l'âme, faculté qui est par ailleurs capable de se soumettre à la raison: le désir (*orexis*) ou faculté désirante (*orektikon*). Alors que les vertus intellectuelles s'acquièrent par l'enseignement (*didaskalia*) et supposent l'expérience (*empeiria*) et le temps, les vertus morales résultent de l'habitude (*ethos*) (II, 1, 1103a14-18). La prudence, vertu pratique de la faculté calculative de l'âme, est la vertu même de la délibération

(*bouleusis*) et elle commande à la partie de la faculté irrationnelle à laquelle appartiennent les vertus éthiques.

Partant de ces données élémentaires, la prudence aristotélicienne présente trois caractéristiques principales: 1) du point de vue de la théorie de l'action, elle concerne la délibération morale et elle a pour objets propres les moyens de l'action bonne; 2) du point de vue dispositionnel et spécifiquement éthique, elle se distingue des autres vertus tout en leur étant étroitement liées; 3) du point de vue anthropologique des genres de vie, elle se distingue de la sagesse théorique et de la science, auxquelles elle est en un sens inférieure.

Commençons par le point de vue de la théorie de l'action, c'est-à-dire celui des modalités et des objets du savoir pratique. La délibération joue un rôle essentiel dans l'accomplissement de l'action vertueuse, parce qu'elle prend pour objet les moyens permettant de réaliser les fins bonnes vers lesquelles nous orientent les vertus éthiques. Or on délibère à la fois sur ce qui est bon en général et à propos de telle situation particulière, à laquelle nous sommes confrontés et qui, bien sûr, dépend de nous. La fonction de la prudence est précisément de rapporter l'une à l'autre, dans un même acte délibératif, la perception du cas particulier et la connaissance de la règle générale (VI, 8, 1141b14-29; 9, 1142a14; 24-30). C'est pourquoi l'expérience (*empeiria*), qui constitue un premier degré de généralisation du perçu, joue un rôle décisif dans l'exercice du jugement prudent (VI, 9, 1142a15-20). Par ailleurs, une attitude exclusivement intellectuelle ne provoquerait par elle-même aucun mouvement, parce que tout mouvement implique le désir, premier principe moteur de l'animal. Il faut donc, pour qu'il y ait action, que la délibération soit mêlée de désir. L'appétit (*epithumia* – 1147a33; b2) et plus généralement le désir (*orexis*) doivent dès lors intervenir dans le calcul pratique lui-même. La visée de la fin est en principe garantie par la vertu morale, qui est elle-même une orientation du désir vers le bien; l'identification des moyens est suscitée par le désir d'atteindre la fin définie par la majeure du

raisonnement pratique; le passage de la décision à l'action, c'est-à-dire le choix effectif qui constitue la conclusion, ne peut lui-même s'accomplir sans le rôle moteur du désir. Ce que l'on a coutume d'appeler le "syllogisme pratique"⁷, raisonnement qui articule la règle générale et la singularité du cas sur lequel se porte le désir, même s'il n'a sans doute pas pour fonction d'être un modèle normatif de délibération pratique, illustre sans doute assez bien ce qu'accomplit la prudence.

Concernant, deuxièmement, le rapport aux vertus éthiques, on peut se trouver embarrassé devant l'idée que la prudence laisse de côté ce qu'il y a de plus éminent dans la conduite morale, à savoir les fins, qui sont expressément visées par les vertus morales, comme le courage ou la tempérance. Aristote, en effet, donne parfois l'impression qu'elle concerne exclusivement les moyens, parce que ce sont les objets propres de la délibération. Ainsi, "la vertu morale réalise la rectitude du but, et la prudence celle de ce qui est relatif à celui-ci" (VI, 13, 1144a7-9). Nous pourrions dès lors penser que la prudence n'est qu'un exercice rationnel de second ordre, inconfortablement situé entre le savoir véritable et l'intuition sentimentale de la fin, et qu'elle est uniquement vouée à l'habile estimation des moyens. Cette impression est renforcée par la distinction de la prudence et de la sagesse théorique: la *phronêsis* porte sur des objets particuliers et contingents et elle concerne exclusivement ce que l'homme peut accomplir et qui est bon pour lui (VI, 5, 1140a31-b11; VI, 8).

Cependant, Aristote insiste sur le fait que la prudence est en elle-même unie à l'*orthos logos*, droite règle ou norme rationnelle droite, au point qu'elle coïncide avec elle (VI, 13, 1144b23-28). De même, elle n'est pas une pure casuistique ni un acte de pragmatisme relativiste, car elle vise à la fois telle action particulière et ce qui est bon pour l'homme en général (VI, 5, 1140a24-33). Ce

⁷ Voir principalement *Éth. Nic.*, VII, 5, 1147a25-b5 et *Mouv. an.*, 7, 701a7-33. Aristote parle plus précisément de "syllogismes du faisable" (*sullogismoi tôn praktôn*; *Éth. Nic.*, VI, 13, 1144a31-32), c'est-à-dire de raisonnements, exprimables sous la forme de syllogismes, qui portent sur les actes que l'on peut accomplir.

point est essentiel, comme on va le voir, si l'on veut comprendre ce qui distingue nos deux prudences. La *phronêsis* aristotélicienne est ainsi une "disposition véridique, accompagnée de norme rationnelle (*meta logou*), pratique, concernant ce qui est bon ou mauvais pour l'homme" (VI, 5, 1140b5-6; voir aussi 1140b20-21). L'adhésion à l'*orthos logos* n'est donc pas réductible à un élan irrationnel: c'est plutôt un calcul rationnel qui intègre un tel élan. S'il est vrai que ce calcul ne relève pas de la compétence intellectuelle requise par la *sophia*, cela ne l'empêche pas de constituer un véritable savoir pratique, distinct tout à la fois de la science et de la technique⁸. La prudence est, dans son ordre, la forme de rationalité la plus accomplie.

La prudence ne peut donc s'accomplir abstraction faite du bien, et c'est ce qui la distingue de la pure habileté (*deinotês*), que les prudents possèdent en commun avec les fourbes (VI, 13, 1144a23-28). Cette particularité la démarque à la fois de la science (*epistêmê*) et de l'art (*technê*). Elle a comme point commun avec la science de viser une certaine "vérité" (VI, 2, 1139a30). Elle en diffère toutefois parce qu'elle vise l'action et non la connaissance en elle-même et parce qu'elle porte sur des objets contingents (VI, 5, 1140a31-b2; 8, 1141b11). Comme l'art, elle vise la réalisation d'une certaine fin et l'adéquation de la règle et du cas particulier mais, à la différence de l'art, elle ne produit rien qui s'ajoute à l'action elle-même (VI, 2, 1139b3; 5, 1140b6-7). Ni la science, ni l'art n'ont en tout cas de rapport direct avec les fins moralement bonnes. La prudence articule donc, tout à la fois, la mise en œuvre des moyens et la représentation de la fin en vertu de laquelle ces derniers sont louables.

Ainsi, intégrant la considération de la fin dans l'effort délibératif, la prudence ne se contente pas de compléter les vertus éthiques, c'est-à-dire les mouvements spontanés suscités par nos habitudes

⁸ C'est l'orientation générale de C. Natali, *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989, qui entend précisément *phronêsis* au sens de "savoir pratique" (*sapere pratico*), par exemple p. 39; voir aussi p. 59-102.

morales: elle en suppose la présence (VI, 13, 1144b30-1145a2). Aristote juge en effet que prudence et vertus morales sont “intimement unies”, usant d’un verbe (*sunezeuktai*) qui signifie aussi “être attelé sous le même joug” ou “être marié”. Il ajoute que les vertus morales, parce qu’elles visent immédiatement les fins, servent de principes à la prudence, celle-ci garantissant leur rectitude en retour (X, 8, 1178a16-19).

J’en viens maintenant au troisième point, l’opposition entre prudence et sagesse théorique. La prudence, nous venons de le voir, permet d’organiser la diversité pratique et de donner à la vie humaine la continuité sans laquelle nous ne pourrions la dire heureuse. Cette continuité est sous-tendue par la stabilité des vertus éthiques et entretenue par les actions bonnes. L’*Éthique à Eudème* précise en effet que le bonheur est ce qu’il y a de meilleur parmi “les choses que l’homme peut accomplir” (*tôn anthrôpô praktôn* – I, 7, 1217a39-40), ce qui signifie que le bonheur se trouve parmi les *prakta*, choses faisables ou objets d’actions. Ainsi, selon le chapitre 5 du livre I de l’*Éthique à Nicomaque*, c’est dans une existence moralement accomplie, au milieu de nos proches et de nos concitoyens, que nous trouvons le bonheur (1097b7-16). Dans ces conditions, il y a de bonnes chances pour que la vie pratique soit le genre de vie le plus à même de réaliser la fonction propre de l’homme: “la fonction propre <de l’homme> s’accomplit en conformité avec la prudence et la vertu éthique” (VI, 13, 1144a6-7).

Toutefois, la vie pratique n’est pas le seul genre de vie qui puisse nous rendre heureux. En effet, c’est également le cas de la vie de contemplation (*theôria*), c’est-à-dire de la vie dédiée à l’activité intellectuelle, par opposition, notamment, à une vie d’homme politique. Plus encore, dans l’*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme à plusieurs reprises la supériorité de la sagesse (*sophia*) requise par la vie contemplative par rapport à la prudence⁹. Cette situation a toujours embarrassé les commentateurs, car elle semble à la fois

⁹ Aristote affirme la spécificité de la prudence par rapport à la connaissance pure, tout en la jugeant inférieure à la *sophia*. Voir *Éth. Nic.*, VI, 7, 1141a21; b5; VI, 13; X, 7, 8, 1178a9-23.

paradoxale sur le plan doctrinal et gênante pour la pratique: la conception aristotélicienne du bonheur est-elle cohérente? quel est, parmi ces deux modèles de vie heureuse, celui qui doit déterminer la nature du bien proprement humain? La solution la plus traditionnelle, pour dépasser la contradiction entre les deux caractérisations du bonheur, consiste à privilégier les textes qui établissent une hiérarchie dans laquelle la *sophia* se situe au-delà de la *phronêsis*, hiérarchie en vertu de laquelle il ne saurait y avoir de véritable bonheur sans contemplation. Aubenque soutient toutefois qu'Aristote "n'oppose pas l'une à l'autre, mais maintient l'une et l'autre, vocation contemplative et exigence pratique"¹⁰. Selon lui, la prudence, qui doit chercher une norme à son propre niveau sans pour autant cesser d'être une vertu intellectuelle, représenterait une "rupture à l'intérieur de la théorie elle-même". Il ne me revient pas ici de répondre à des questions de cette ampleur. Je retiendrai simplement qu'en un sens au moins la vie selon la prudence n'est heureuse qu'à titre secondaire (X, 8,1178a9) et que le sage contemplatif sera l'homme le plus heureux (9, 1179a32). Le fait qu'Aristote identifie une manière prudente d'agir propre au politique montre bien qu'elle se définit par opposition à la *sophia* dans une échelle des genres de vie qui ne lui est guère favorable, dès lors que l'on place à son sommet le genre de vie le plus divin. C'est par la partie la plus divine de l'âme, l'intellect, que nous vivons la vie la plus divine; or la prudence est la vertu de la partie rationnelle calculative et opinative, alors que la sagesse théorique réalise, elle, l'excellence de l'intellect.

Pour me résumer, l'image que donne la prudence aristotélicienne est celle d'une sagesse pratique, c'est-à-dire un calcul portant sur les *prakta*, ou choses à faire, en vue d'une fin droite. C'est donc un savoir relatif à des situations singulières mais général. Elle réalise l'unité des dispositions morales et se distingue de la sagesse théorique.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 19.

Voyons maintenant ce qu'il en est de la prudence épicurienne, telle qu'elle est présentée dans la *Lettre à Ménécée*, § 132:

“Or le principe de tout cela et le plus grand bien, c'est la prudence. C'est pourquoi la prudence est plus respectable encore que la philosophie, car elle entraîne naturellement tout le reste des vertus, enseignant qu'il n'est pas possible de vivre de manière agréable sans vivre de manière prudente, belle et juste, pas plus qu'on ne peut vivre de manière prudente, belle et juste sans vivre de manière agréable. Car les vertus sont naturellement liées à la vie agréable et la vie agréable en est inseparable”.

La première question qui vient à l'esprit est de savoir à quoi renvoie le “tout cela” (*toutôn de pantôn*) de la première phrase: de quoi la prudence est-elle exactement le “principe” (*archê*) ? Deux options sont envisageables. La première, la plus généreuse, consiste à penser que la formule désigne l'ensemble de ce qui a été énoncé depuis le début de la *Lettre* – les paragraphes 122-132 –, c'est-à-dire à l'ensemble de prescriptions qu'Épicure invite son lecteur à mettre en pratique et à méditer: “les recommandations que je t'adresse continuellement, mets-les en pratique et fais-en l'objet de tes soins, reconnaissant en elles distinctement les éléments du bien vivre” (§ 123). La suite, comme on le fait souvent remarquer, expose la formule de ce que les épicuriens postérieurs appelleront le “quadruple remède” (*tetrapharmakos*)¹¹, les quatre ingrédients nécessaires de la médecine de l'âme. La *Lettre* adopte ainsi, avec quelques nuances, la structure que l'on retrouve dans les quatre premières *Maximes capitales*. Celles-ci établissent, dans l'ordre où elles se présentent, les quatre principes essentiels de l'éthique: (I) le divin est bienheureux et incorruptible, il n'éprouve aucun souci et n'en cause pas en autrui, et ne connaît ni colère ni complaisance,

¹¹ Pour reprendre l'expression par laquelle l'épicurien Philodème, au Premier siècle av. J.-C., désigne cet ensemble de préceptes (*Aux amis de l'École*, *PHerc.* 1005, V; Long-Sedley 25 J).

de sorte qu'il n'est pas à craindre; (II) la mort n'est rien pour nous, parce qu'elle correspond à l'absence de sensation; (III) la limite des plaisirs se définit par l'absence de douleur, de sorte que douleur et plaisir s'excluent mutuellement; (IV) la douleur ne dure qu'un temps limité et le plaisir, dans le corps, l'emporte toujours sur la douleur.

L'autre option, moins généreuse mais plus précise, consiste à estimer que ce dont la prudence est le principe est le calcul des plaisirs et des peines ainsi que l'autarcie, à savoir ce qui est exposé aux paragraphes 128-132. De fait, c'est bien en fonction du plaisir que la prudence est définie et l'autarcie se comprend elle-même comme la capacité du sage à pondérer ses plaisirs, afin de se satisfaire de ce qui est simplement nécessaire à l'absence de douleur.

La mention de la prudence vient clore, en tout cas, une énumération de principes pratiques et elle conduit au portrait final du sage épicurien (§ 133-134). Elle apparaît donc comme une vertu principale, et non pas comme une vertu particulière, et comme une sorte de disposition synthétique, puisqu'elle implique à la fois la pluralité des vertus et le plaisir, dont nous savons qu'il est "le principe et la fin de la vie heureuse" (§ 128-129).

On repère d'ores et déjà deux points de convergence avec la prudence aristotélicienne: la *phronêsis* d'Épicure n'est pas une sagesse théorique, et elle entraîne avec elle les autres vertus.

Qu'elle ne soit pas une sagesse théorique, c'est ce que suggère, on l'a dit, cette formule en apparence hyperbolique: "la prudence est plus respectable encore que la philosophie". Cela se conçoit assez bien si l'on entend par "philosophie" une activité exclusivement théorique. En tout état de cause, une telle conception de la philosophie n'est pas celle d'Épicure. Celui-ci annonce en effet, dès le début de la *Lettre*, qu'il faut "mettre en pratique et méditer", et cette recommandation est en parfait accord avec l'enseignement de la lettre la plus fameuse, la *Lettre à Hérodoté*, qui soumet l'enseignement des principes de la physique à

l'objectif éthique: c'est en vue du bonheur que nous faisons l'acquisition des connaissances fondamentales, et non pas pour accroître notre culture. La philosophie telle que les épicuriens entendent la pratiquer est donc tout à la fois théorique et pratique. Mais c'est là, du même coup, une première nuance notable par rapport à Aristote: il n'y a plus ici d'opposition entre deux modèles de la vie bonne, parce que l'opposition entre *bios theoretikos* et *bios praktikos*, entre un genre de vie théorique et un genre de vie pratique n'est plus pertinente. On note à cette occasion que la prudence épicurienne n'est pas ici présentée comme une vertu qui s'accomplirait éminemment dans la sphère politique, comme c'est le cas chez Aristote. Hermarque, le disciple d'Épicure qui s'est intéressé à la genèse et à l'organisation juridique des sociétés humaines, fait état pour sa part de la *phronêsis* que les hommes politiques ont enseigné aux autres hommes¹². Je reviendrai sur ce passage instructif.

S'agissant du rapport avec les autres vertus, Épicure semble opter globalement pour le même type de dispositif que celui d'Aristote: la prudence n'est apparemment pas une vertu générique, dont les autres seraient les spécifications, ni une compétence pratique elle-même distincte des vertus à proprement parler. Ces préoccupations ont été celles des stoïciens, comme l'a rappelé J.-B. Gourinat dans l'article déjà cité, mais probablement pas celles des épicuriens. Bien qu'Épicure ne distingue pas entre vertus éthiques et vertus intellectuelles, il peut dire, comme Aristote, que la prudence et les autres vertus sont conditions respectives les unes des autres. Malheureusement, les termes dans lesquels les autres vertus nous sont ici présentées sont très vagues. Lorsque je traduis "vivre de manière belle et juste", je ne fais que suivre les adverbes *kalôs* et *dikaiôs* de la façon la plus neutre possible, en ayant bien conscience de ne rien apporter à l'élucidation des notions. Je suppose qu'elles dénotent, respectivement, la conduite privée et

¹² Hermarque, cité par Porphyre, *De abstinentia*, I, 8.

une conduite plus publique, l'éthique personnelle et le rapport à autrui. Nous avons affaire en tout cas à des expressions très générales qu'il serait vain de vouloir rapporter à des points de doctrine très précis. Nous sommes très loin du travail considérable accompli par les stoïciens pour classer et distinguer les vertus. Ce n'est manifestement pas le propos d'Épicure, et il faudra attendre le *De finibus* de Cicéron et l'exposé de Torquatus pour obtenir des précisions complémentaires sur ce point de la part de quelqu'un qui nous soit présenté comme un épicurien.

En revanche, il est un point sur lequel nos deux prudences s'opposent nettement: le rapport au plaisir. La prudence épicurienne, à la différence de la prudence aristotélicienne, prend le plaisir pour règle, parce qu'il est, en tant que *pathos*, le critère affectif et immédiat de ce qui nous convient et qu'il faut poursuivre. Je rappellerai simplement, sur ce point fondamental, ce qu'indique Épicure aux paragraphes 128-129:

“le plaisir est principe et fin de la vie bienheureuse. Nous savons en effet qu'il est un bien premier et apparenté, et c'est en partant de lui que nous commençons, en toute circonstance, à choisir et à refuser, et c'est à lui que nous aboutissons, parce que nous discernons tout bien en nous servant de l'affection comme d'une règle”.

Épicure ajoute dans la phrase suivante que le plaisir est notre “bien premier et connaturel”.

Une telle position est littéralement incompatible avec les principes éthiques de l'aristotélisme, puisque le plaisir, pour Aristote, ne saurait être le bien. Il est seulement une fin seconde ou ajoutée, qui vient se greffer à l'action réussie. Il est vrai que la vie bonne ne saurait être exempte de plaisirs, mais nous ne pouvons faire du plaisir la fin de nos actions. En somme, chez Aristote, la prudence définit une règle pour atteindre une fin qui est le bien et non le plaisir; chez Épicure, la prudence consiste à se référer au

plaisir, qui est à la fois la règle pour atteindre la fin et la fin elle-même.

Sur le plan éthique, on rencontre là le débat classique sur le rapport entre le plaisir et la vertu, celle-ci seule pouvant en principe servir de règle à l'action bonne. Pour aller au plus vite sur cette question complexe qui met en jeu les fondements mêmes de toute morale hédoniste, je dirais que les vertus épicuriennes ne s'autorisent pas d'elles-mêmes, car elles n'ont de valeur que par référence au plaisir qu'elles sont susceptibles de procurer. Pour les épicuriens, en effet, "on choisit les vertus pour le plaisir, et non pour elles-mêmes, de même que l'on choisit la médecine pour la santé"¹³. De même, selon Torquatus, "si la sagesse (*sapientia*) est à rechercher, c'est à cause du plaisir"¹⁴.

Cela dit, la prudence ne consiste pas exactement à soumettre la moralité au plaisir comme si elle en était un simple instrument ou un moyen parmi d'autres. Tel est le reproche que les stoïciens adressent aux épicuriens. En réalité, la prudence institue plutôt un rapport circulaire entre la vie agréable et les vertus, celles-ci et celle-là s'entraînant réciproquement (voir *MC V*). Les vertus sont les moyens du plaisir, mais des moyens nécessaires. Ainsi, l'épicurien Diogène d'Énoanda dira que les vertus ne sont pas des fins – seul le plaisir est fin –, mais des "agents producteurs de la fin" (Fr. 32 Smith), tout en précisant que les vertus sont des agents qui produisent des effets immédiats et non pas des effets différés (Fr. 33 Smith): les vertus ne s'opposent pas aux plaisirs mais leur sont coextensives. D'une manière générale, le plaisir coïncide avec l'absence de trouble psychique; or une vie vertueuse, parce qu'elle est une vie de mesure, préserve *de facto* du trouble psychique. Mais c'est bien, en dernier ressort, le plaisir éprouvé qui sert de norme pratique.

Dès lors, ce qui oppose nos deux modèles de prudence, ce n'est pas seulement la différence entre deux règles, ou entre deux

¹³ Diog. Laërce, X, 138.

¹⁴ Cicéron, *Fin.*, I, 46.

conceptions de la vie bonne, entre l'eudémonisme d'Aristote et l'hédonisme d'Épicure. C'est le fait que, pour Épicure la norme est un affect, un *pathos*, et non pas une "règle droite" ni une valeur absolue, attachée à une disposition morale. Mais, du même coup, c'est toute la théorie de l'action qui bascule, d'une éthique des vertus et des modèles de conduite vers une éthique utilitariste des affects.

Considérons en effet les moyens par lesquels nous nous déterminons à agir. La prudence aristotélicienne, on l'a rappelé ici, consiste à délibérer sur ce qui est bon pour nous, sur ce qui est en notre pouvoir, en des circonstances particulières données, mais aussi à délibérer en adoptant un point de vue général. On se demandera notamment, dit Aristote, quelles sortes de choses en général conduisent à la vie heureuse. La prudence consiste donc à juger de ce qui est à faire en particulier, mais en adoptant un point de vue général. Ainsi, dans la délibération prudente, et si celle-ci correspond à ce qu'Aristote entend par "raisonnement pratique", le plaisir éprouvé ou escompté ne peut servir de majeure. Au contraire, je dirai par exemple: "je dois en toute circonstance agir conformément au bien d'autrui". Si ce que mon appétit me demande de faire est compatible avec ce principe, je peux agir prudemment. S'il s'y oppose et que je manque de tempérance, je risque de me soustraire à la maxime générale et d'agir de manière intempérante, par exemple en volant ou en mentant.

Il en va différemment si j'agis en me donnant pour fin le plaisir, c'est-à-dire un *pathos*. Pour un aristotélicien, un tel état sera incapable d'orienter par lui-même la sélection pratique des moyens. Les épicuriens semblent faire le pari contraire et considérer qu'une affection peut servir de critère d'action. Un *pathos*, il est vrai, est toujours un état singulier: ce plaisir que j'éprouve à déguster cette viande, cet état constant de plaisir stable que j'éprouve en vivant dans l'absence de crainte et dans la philosophie. Mais c'est cette singularité même qui rend l'affection pertinente. C'est à bon droit que le plaisir ne définit pas de règle générale. Car, dit Épicure,

même si tout plaisir est un bien, je ne dois pas pour autant choisir tout plaisir (*Mén.*, 129-130). La règle générale selon laquelle tout plaisir doit être recherché parce que tout plaisir est un bien serait en fait inapplicable, car un même plaisir peut être source de biens ou source de maux. Manger du poisson cru peut être plaisant et nourrissant; mais si je mange trop de sushis, je compromets ma digestion.

On pourrait m'objecter que les épicuriens ne sont pas les cyrénaïques. Ceux-ci estiment que le plaisir éprouvé dans l'instant est le bien lui-même, même s'il résulte d'une action mauvaise¹⁵. On ajoutera que les épicuriens, pour leur part, ne vivent pas dans le présent pur et simple puisqu'ils font l'éloge des vertus, c'est-à-dire d'états stables de l'âme, qui résultent de longs efforts et qui constituent en quelque sorte des généralisations psychiques. Ainsi, c'est encore généraliser que de dire "je dois en toute circonstance prendre le plaisir pour règle". Un hédonisme théorique et assumé comme tel est fait de généralités et ses maximes sont tout aussi générales que celles de la vertu. Ainsi, le principe général de l'hédonisme pourrait constituer une maxime générale, capable de servir de majeure dans un raisonnement pratique.

Toutefois, ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans l'action effective, Épicure nous exhortant alors à prendre pour guide, non pas un principe général, mais l'expérience même du plaisir, le *pathos* que nous éprouvons ou que nous nous attendons à éprouver en telle ou telle circonstance. On exprimera nécessairement cet état par une proposition du type: "ceci est agréable", ou bien: "la satisfaction de tel désir me procurera un plaisir réel". On ne jouit pas *en général*.

Mais où réside alors la "prudence" requise pour bien agir et œuvrer à notre bonheur? Dans la *Lettre à Ménécée*, elle est étroitement associée au "raisonnement sobre", au *nephôn logismos*, par lequel le sage apprécie la valeur comparée des plaisirs et des

¹⁵ Diog. Laërce, II, 86-90; X, 136-137.

peines qui se présentent à lui. Les lignes qui précèdent immédiatement le passage sur la prudence le montrent clairement:

“En effet, ce n’est ni l’incessante succession des beuveries et des parties de plaisir, ni les jouissances que l’on trouve auprès des jeunes garçons et des femmes, ni celles que procurent les poissons et tous les autres mets qu’offre une table abondante, qui rendent la vie agréable: c’est un raisonnement sobre, qui recherche la connaissance exacte des raisons de tout choix et de tout refus et qui rejette les opinions à partir desquelles une extrême confusion s’empare des âmes” (Mén., 132).

On voit ici que le “raisonnement sobre” a deux aspects, une dimension analytique et une dimension critique. D’une part, il consiste dans l’analyse et la comparaison des raisons que nous avons de choisir ceci ou cela, tirant ses conclusions de la mesure comparative des plaisirs et des peines. D’autre part, il critique et rejette les opinions fausses que l’on forme communément à propos des désirs, des dieux, de la mort ou de la douleur. Ce faisant, il préserve l’âme du trouble, ou tumulte intérieur. Il œuvre donc directement à l’ataraxie, ou absence de trouble. Sa “sobriété” évoque sa mesure et l’oppose aux excès et à la démesure des désirs sans fondement. Le plaisir est fin, *telos*, mais la “valeur” de tel plaisir particulier s’apprécie au moyen d’une comparaison avec d’autres plaisirs et avec les peines qu’il est susceptible d’occasionner. Cette comparaison, ou cette mesure comparative des plaisirs et des peines, est précisément l’œuvre de la prudence.

Ce type de raisonnement comparatif correspond à ce que les épicuriens appellent *epilogismos*: une prise en compte empirique des données perceptibles, appréhendées dans une sensation ou bien dans une affection, un *pathos*. L’*epilogismos* porte ici sur ce qui nous est utile. Le passage déjà cité d’Hermarque nous apprend d’ailleurs que la prudence des bons politiques consiste à produire un

“*epilogismos* sur ce qui est utile”. Or ce qui nous est le plus utile, parce que c’est en cela que consiste notre premier bien, c’est le plaisir. Un *epilogismos* est donc une appréciation et en ce sens un jugement, mais il ne porte pas sur des généralités. Il ne correspond pas exactement à une connaissance par inférences à partir de signes, ou *semeiôsis*, connaissance des réalités cachées par leur similarité supposée avec les réalités manifestes¹⁶. Ainsi, à propos de l’estimation des plaisirs et des peines qui se présentent à nous, la *Maxime Capitale* XX d’Épique évoque “la pensée qui a pris en compte (*labousa ton epilogismon*) la fin de la chair et sa limite”. La *MC XXII* recourt à la même terminologie: “il faut prendre en compte (*epilogizesthai*) la fin effectivement donnée et, dans sa totalité, l’évidence à laquelle nous rapportons les objets d’opinion. Sans cela, tout sera rempli de confusion et de trouble.” De même, le sage est celui “qui a pris en compte (*epilelogismenou*) la fin de la nature”¹⁷.

Ainsi, en procédant par *epilogismos*, la prudence demeure une vertu de la raison: il s’agit toujours d’un raisonnement, d’un *logismos*. Elle conduit donc à des visées qui ont nécessairement une certaine généralité. Elle part, au moins dans certains cas, de la pluralité et des variations des phénomènes pour induire, par généralisation, des caractères constants¹⁸. J’agis aussi par expérience, sachant par exemple que je tolère habituellement très bien le poisson cru. Cependant la prudence raisonne en comparant des états affectifs ou

¹⁶ L’assimilation de l’*epilogismos* à une inférence a été contestée par D. Sedley, “Epicurus, On Nature Book XXVIII”, *CErc* 3, 1973, p. 5-83, p. 31. Ce dernier l’entend au sens de “empirical reasoning”, “empirical calculation” ou “reasoning based on empirical data” (p. 27). Il est suivi par M. Schofield, “*Epilogismos*: An Appraisal”, dans *Rationality in Greek Thought*, M. Frede, G. Striker (éd.), Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 221-237, p. 232-235, qui le comprend comme une “évaluation” (*appraisal*), une “comparaison critique” (*critical comparison*) des phénomènes, susceptible de servir de base à une inférence. E. Asmis, *Epicurus’ Scientific Method*. Ithaca–London: Cornell University Press, 1984, p. 177-178, oppose l’*epilogismos*, “an analysis of what is observed”, à la démonstration, qui seule porterait sur les choses cachées.

¹⁷ *Mén.*, 133. Voir aussi Pap. Herc. 1191; 34.31.9 Arrighetti; Laursen [1997], p. 43. Indice supplémentaire du rôle de l’*epilogismos* dans la considération de la fin, le fragment 68 Usener indique que la stabilité de la chair et l’espoir fiable qui s’y rapporte contiennent la joie la plus élevée et la plus solide “pour ceux qui sont capables d’analyser”, Plutarque, *Qu’il est impossible de vivre avec plaisir si l’on suit Épicure*, 1089 D.

¹⁸ Voir l’exemple de l’épilogisme qui permet de caractériser la nature commune du feu, en tenant pour négligeables les multiples variations des phénomènes qu’elle provoque, Philodème, *De signis*, 39; xxiv.2-9 De Lacy.

des représentations d'états affectifs passés ou à venir, et non pas en posant comme principe une règle générale de conduite. Elle n'est pas une vertu anti-intellectuelle, car elle se nourrit aussi de la science de la nature et parce qu'elle exige un calcul complexe, mais c'est une vertu qui s'exerce sur des états particuliers et qui se fonde toujours sur des expériences en première personne.

Cette doctrine trouve sans doute sa meilleure expression et sa justification dans la nature même de l'abrégé éthique d'Épicure: ce n'est pas un traité de morale, ni un manuel de conseiller du prince, mais un remède effectif et performatif au mal de vivre, une ordonnance destinée à être aussitôt mise en pratique. Le fait que beaucoup de science entre dans cette pratique, notamment par le biais de la philosophie naturelle, n'y change rien: la prudence épicurienne, et c'est sans doute en cela qu'elle se distingue de la prudence aristotélicienne, n'est pas une façon de raisonner à propos des situations particulières, mais une manière de les éprouver. La prudence, dit Aristote, "ne doit pas seulement porter sur les choses générales (*ta katholou*), mais il faut encore qu'elle connaisse les faits particuliers (*ta kath'hekasta*)" (VI, 8, 1041b15-16). Elle connaît des règles générales de conduite qu'elle doit adapter à la situation donnée. De ce point de vue, le Stagirite prépare incontestablement l'idée d'une vertu intellectuelle de la singularité. Épicure semble avoir cependant opté pour une position plus radicale: la prudence porte non pas sur des règles générales, qu'elle devrait ensuite adapter, mais sur le plaisir, c'est-à-dire sur le versant affectif de l'utilité, qu'elle soumet à une mesure comparative. Or l'utilité est toujours relative à moi-même ou à la communauté particulière dans laquelle je vis. C'est en ce sens que la prudence épicurienne supprime le hiatus entre le plaisir, toujours singulier, et la moralité, qui n'est rien d'autre que l'estimation de ce qui m'est utile. Serait-ce la raison cachée de l'oubli de la prudence épicurienne ? Il est vrai que la morale dominante, qui n'est pas utilitariste, est peu disposée à accepter une philosophie pratique se méfiant des généralités, de l'éloge inconditionnel des vertus et des motivations prétendument désintéressées.

Breve Nota sobre a *Epieikeia* em Aristóteles

João Hobuss¹

A intenção deste breve texto é somente acenar para a importância que tem o aceno às circunstâncias da ação ou às particularidades do caso no âmbito da ética aristotélica, especialmente quando Aristóteles analisa a concepção de *epieikeia*. As circunstâncias são inelimináveis no que concerne à ação do agente moral, do prudente (*phronimos*), que deve observá-las para bem realizar a referida ação. Exatamente por isto, o prudente - para além da deliberação sobre os meios corretos para efetivar fins, estes também corretos, já que sua correção está garantida pela virtude moral – possui como característica essencial o fato de possuir a experiência (*empeiria*) e a percepção (*aisthêsis*) moral das circunstâncias relevantes.

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

A mesma estrutura se dá quando Aristóteles analisa a noção de equidade e equânime no livro V da *Ethica Nicomachea*. O equânime é o que corrige a lei em função da generalidade da mesma, generalidade que a impede de dar conta dos casos particulares. Isto não ocorre por falha da lei ou do legislador, mas pela natureza mesma da esfera prática, marcada pela irregularidade, o que faz com que a lei tenha de se limitar ao que ocorre o ‘mais das vezes’ (*bôs epi to polu*).

Logo, há uma identidade de abordagem entre o âmbito moral e o âmbito propriamente jurídico: de um lado, a generalidade expressa na premissa ‘o mais das vezes’, de outro, o apelo às circunstâncias da ação e às particularidades do caso.

Neste sentido, dada a importância destas observações no que se refere à ética aristotélica, buscar-se-á examinar em linhas gerais um dos aspectos (a noção de *epieikeia*) desta ‘tensão’ entre o geral e o particular, que mostrará que Aristóteles já concebia a necessidade destes dois momentos, complementares entre si, sem resvalar em algum tipo de formalismo racionalista destituído de conteúdo, isto é, sem levar em consideração o papel imprescindível do juízo situacional na filosofia moral, embora isto não o leve a sustentar um *particularismo estrito*.

Este texto defenderá, *grosso modo*, a plausibilidade da existência de regras ou princípios gerais em Aristóteles, mas entendendo-os como destituídas de conteúdo forte, sem terem a possibilidade de servirem de guias suficientes para a ação. O conteúdo da ação somente poderia ser adquirido quando levamos em conta as circunstâncias, ou particularidades, da ação. Isto não significa advogar um particularismo estrito, pois tal concepção não descarta do geral, embora dê mais peso às particularidades do caso. Neste sentido, a investigação buscará sustentar a tese de um particularismo mitigado, dada a importância das circunstâncias no âmbito moral e no âmbito jurídico, aqui caracterizado pelo papel exercido pela *epieikeia*.

Ora, como foi mencionado, é sensato afirmar, num primeiro momento, que Aristóteles não advoga um particularismo fundamentalista, exacerbado, que ignore qualquer regra geral, mesmo que esta não seja capaz de servir imediatamente de guia para a ação. O fato é que parece possível afirmar a existência de um particularismo não excludente quando Aristóteles discorre sobre a *epieikeia*.

Mas esta concepção não parece grassar em determinadas leituras que excluem impiedosamente qualquer alusão a regras, ou normas gerais, por mais opacas que estas sejam. Um dos autores canônicos neste tipo de perspectiva é David Wiggins²: “Suponha - com Aristóteles e o senso comum - que o assunto próprio ao âmbito prático é, devido à sua própria natureza, indefinido e imprevisível.” Deste modo, para Wiggins, nenhum agente pode antecipar as circunstâncias nas quais deverá agir, nem tem consciência de que modo lidará com determinados compromissos conflitantes entre si, ou mesmo se persistirá em dado compromisso³. Logo, não há uma única regra a seguir, não há uma única norma à qual se apegar para saber como se deve agir nas situações que se apresentam. O mundo real se apresenta de outro modo. Por isto, afirma Wiggins⁴, “será útil transcrever aqui, para o uso do incomensurabilista, a concepção de Aristóteles de prático, como subsiste no mundo real”.

A concepção de “prático” pode ser encontrada exatamente quando Aristóteles está descrevendo a esfera na qual se faz necessária a *epieikeia* e o *epieikes*. A passagem em questão é *EN* 1137b 14-19, 28-32:

“Sobre algumas coisas não é possível fazer uma proposição geral o qual deve ser correta. Nestes casos, então, nos quais é necessário falar geralmente, mas em que não é possível fazê-lo corretamente, a lei leva em consideração os casos usuais, embora não ignorando a

² “Incommensurability: four proposals”, p. 61.

³ Idem.

⁴ Idem.

possibilidade de erro. E não é errado fazer deste modo: pois a falha não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa, já que a matéria das coisas concernentes à ordem prática é assim desde o princípio (...) Sobre algumas coisas é impossível formular uma lei. Por isto, um decreto particular é necessário. Pois quando a coisa é indefinida, a regra também é indefinida, como a régua de chumbo usada nas construções de Lesbos: a régua se adapta aos contornos da pedra, e não é rígida. Assim, também um decreto se adapta aos fatos particulares”.

Neste contexto, a posição de Wiggins é clara: isto evidencia a percepção que Aristóteles possui dos assuntos do âmbito prático, qual seja, a ação está circunscrita à situação na qual se encontra o agente, e nesta circunstância é que ele saberá como agir, sem ter, *a priori*, em função de dada regra ou norma, o instrumental para responder aos fatos particulares que se lhe apresentam.

É verdade que a argumentação de Wiggins tem por base a *epieikeia*, mas está pressuposto de modo claro que isto se aplica à filosofia prática aristotélica como um todo⁵. Neste ponto ele não está absolutamente só.

Vejamos o caso de Charles Taylor⁶:

“Isto é, não poderíamos colocar uma condição suficiente para isto ser a razão correta neste caso, a qual teria de ser aplicada mecanicamente, isto é, sem deliberação e pensamento adicional, para outros casos onde esta descrição se aplica. Ou colocando diferentemente, qualquer condição suficiente teria de ser num nível de generalidade onde isto fosse absolutamente inútil (e.g., que a ação fosse “a coisa correta a fazer). Isto é assim em função do contexto da

⁵ A este respeito ver Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, p. 50: “Qualquer um que leu a *EN* de Aristóteles verá que ele recusa ver o juízo moral como a submissão de um novo caso sob um princípio moral formulado previamente.”

⁶ “Leading a life”, p. 178-179.

ação, dos tipos de bens em jogo em dado caso, e o peso particular de cada tipo neste caso preciso são infinitamente variáveis. Qualquer regra geral, derivada de um conjunto de casos, terá de ser considerada novamente e finalmente adaptada em outras situações”.

A inutilidade da regra, para estes autores, é aplastante. Em todo e qualquer novo caso o agente moral deverá se adaptar e responder às vicissitudes de tal caso, pois não podemos conhecer o que devemos fazer até que nos defrontemos com os fatos em relação aos quais deveremos deliberar e agir. É impossível que o agente moral aja tendo como base generalizações estritas⁷, pois estas são impossíveis, pois invariáveis: tudo está fundamentado nos casos particulares, devendo ser recusada toda e qualquer regra caracterizada por sua abstração. Desta maneira, não podemos lançar mão de princípios morais gerais que abarquem todos os casos que apresentem determinada similaridade, em função da indeterminação das circunstâncias que regerão a ação.

O problema é que este particularismo estrito, que recusa a regra, a norma, ou, em outras palavras, toda generalização parece desconhecer que, por mais frágeis - se aceitarmos esta fragilidade - que sejam as generalizações, esta ainda têm um papel a desempenhar na ética aristotélica, como foi salientado anteriormente. É o que sustenta, por exemplo, Christoph Horn⁸.

Horn obviamente vê alguma evidência de um possível particularismo em Aristóteles, que pode ser assim apresentada⁹:

1. há um tipo de contextualismo pedagógico, que tem em mente aquela pessoa capaz de determinar questões de justiça, que internalizou as tradições de sua *polis* e sempre age em conformidade com as leis da cidade;

⁷ Sobre isto ver, John McDowell, “Virtue and reason”.

⁸ “*Epieikeia*: the competence of the perfectly just person in Aristotle”.

⁹ Cf. Horn, p. 148-149.

2. um outro elemento contextualista é o que reivindica a inexatidão da ética, em função da variabilidade de seus objetos e contextos, o que impede as generalizações e a exatidão de outras disciplinas;
3. e, por fim, um outro elemento que aponta para o contextualismo, é a comparação do virtuoso, aquele que é capaz de encontrar a opção moralmente correta e o arqueiro, o que parece ressaltar a importância da experiência e exercício, e não do conhecimento teórico.

A despeito destas possíveis evidências, Horn aponta para duas afirmações de Aristóteles que parecem ir de encontro à tese particularista¹⁰: (i) “Primeiramente, Aristóteles explicitamente limita a insuficiência da tese; ele afirma que o problema causado por leis super generalizadas é problema de “alguns casos” (*Peri enion*, 1137b 14), não de todos”; (ii) “Em segundo lugar, embora tenhamos dito que a falha da lei escrita é principal, contudo isto não é de significância universal, pois existem casos em que a lei pode ser formulada com sucesso: ‘os casos-modelo’ ou “o mais das vezes” (*bôs epi to pleon*, 1137b 15-16)”. Segundo Horn, os dois itens indicam que as regras podem realmente providenciar algo que sirva para guiar a conduta do agente¹¹, o que não pressuporia o particularismo estrito mencionado anteriormente.

Logo, se as regras não estão descartadas do universo argumentativo de Aristóteles, a *epieikeia*, de algum modo, serviria, ela mesma, como um argumento para desconstruir a tese particularista extrema, na medida em que pode ser analisada como “uma capacidade a qual não substitui, mas em vez disto expande decretos gerais incluindo os casos não padrão, os quais o legislador não tinha em mente quando formulou a regra”¹². Isto afastaria o viés particularista e viabilizaria a *epieikeia* como uma noção que estaria

¹⁰ Idem, p. 149.

¹¹ Idem, p. 150.

¹² Idem.

além da simples correção particular originada da generalidade da lei¹³, que acaba por engendrar sua falha.

Assim, a despeito de não ser possível descartar de todo um viés particularista no que concerne à *epieikeia*¹⁴, não há uma evidência clara que esta leitura se imponha de todo. É verdade, ele afirma, que Aristóteles não pode ser classificado como um generalista moral *tout court*, mas coerentemente poderíamos classificá-lo como um defensor de uma espécie de “universalismo contextual-sensitivo”, e não um contextualismo com adições universalistas (Idem).

Desta maneira, há, em Horn, uma argumentação contra o que pode ser entendido como um “particularismo estrito”, já que haveria, na ética aristotélica, um número considerável de passagens¹⁵ que indicam o estabelecimento, por parte de Aristóteles, de regras generalizantes, que seriam válidas sem qualificação¹⁶, tais como: “o princípio de que tudo é necessariamente orientado para a felicidade como seu objetivo final, ou o conselho que a virtude sempre consiste em encontrar o meio correto entre o excesso e a deficiência”¹⁷, bem como “os elementos universalistas, baseados em regras como os princípios aritméticos e geométricos de determinação da justiça”, ou o princípio encontrado tanto na *EN* e

¹³ T. H. Irwin, “Ethics as inexact science: Aristotle’s ambitions for moral”, p. 121, afirma que, para Aristóteles, “as provisões da lei escrita necessitam ser violadas em alguns casos, mas que estas violações não violam o ponto da lei”. Na medida em que se observa o que o legislador tinha em mente, poderia ser observado que isto requer alguma violação em determinados casos, mas, esta é a novidade, “regras éticas são diferentes das leis que necessitam ser violadas em vista de preencher seu objetivo; pois, em contraste com as leis, regras éticas reconhecem suas limitações, pois são expressas como generalizações usuais. Se falharmos em fazer o que elas nos demandam usualmente, nós não as violamos, se os princípios que as subjazem justificam nossa reivindicação de que este não é um dos casos usuais”. Podemos ver em Irwin uma distinção entre os campos moral e jurídico. Para uma visão distinta, ver Horn, p. 164 (ver também J. Hobuss, *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. UFPel, p. 137).

¹⁴ Cf. Horn, p. 158.

¹⁵ Estas passagens serão analisadas posteriormente. São elas: *EN* 1137b 19-24; *Ret.* 1374a 26; 1374b 2-23; 1375a 8-33. É importante ressaltar que três das passagens são da *Retórica*, embora seja importante ressaltar que uma delas (em I 15) não se insere coerentemente em uma possível concepção aristotélica da *epieikeia*, pois está claramente vinculada a uma preocupação retórica em ser bem sucedido nos tribunais.

¹⁶ Cf. Horn, p. 158.

¹⁷ Idem, p. 159.

na *Política* que sustenta: “mesmos modelos para os mesmos casos, diferentes modelos para diferentes casos”¹⁸.

Este tipo de raciocínio pode ser encontrado, conforme Horn, se analisamos de que modo opera a fórmula *bôs epi to polu* (“válido para a maioria dos casos” na tradução de Horn), que descreveria não o que é mais freqüente, mas sim o caso normal, isto é, aquilo que é normalmente válido¹⁹. Exposta deste modo, a fórmula indica antes a regularidade do que a excepcionalidade, que incorretamente restringiria a esfera da moralidade à simples *aisthêsis*²⁰, na medida em que esta, quando acionada, pressupõe diretamente o contraponto representado por uma forma geral de conhecimento, por exemplo, que para sermos saudáveis devemos comer carnes sem gordura demasiada. Este tipo de argumentação poderia ser facilmente comprovada, pois Aristóteles apresenta um bom número de generalizações, explicitadas por Horn enquanto “princípios morais”, que seriam válidos *simpliciter*, tais como algumas mencionadas por Irwin²¹, tais como: que tudo tem como objetivo a felicidade, que a virtude consiste em uma mediedade, ou, como acrescenta Horn, os princípios aritméticos e geométricos de determinação da justiça²². Acrescente-se a isto o fato de que o virtuoso jamais poderá agir injustamente, na medida em que “é sempre capaz de agir corretamente”²³, independente das circunstâncias.

Deste modo, parece inconsistente o apego dos particularistas aos casos, negando a existência de regras ou princípios gerais. Por conseguinte, a teste particularista, hostil a estes tipos de princípios abstratos, teria muitas dificuldades em se sustentar, especialmente se fossem observadas determinadas passagens do *corpus* de Aristóteles sobre a *epieikeia*, os quais indicariam claramente o viés

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem. Ao contrário do que sustenta Horn, não parece ser isto o que Aristóteles quer afirmar em 1121b 8-10: “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem o mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão”.

²⁰ Idem, p. 159-160. O mesmo podendo ser afirmado da *empeiria* (cf. EN 1180b 11-23; 1181a 9-b 11).

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ Idem, p. 160.

generalista/universalista, especialmente, e Horn socorre-se principalmente delas para assegurar sua tese, os da *Retórica* I 13 e I 15 (conjuntamente com a *Ethica Nicomachea* V 10).

Quanto às passagens da *Retórica*, há realmente, em I 13, uma simillaridade de tratamento no que diz respeito à análise da *epieikeia* em *EN* V 10, ressaltando a generalidade da lei, causa de sua deficiência, bem como a necessidade de observar o particular. Horn tem razão em utilizar este capítulo para construir sua concepção, talvez não exatamente nos termos que faz, mas no sentido de dar coerência a uma doutrina aristotélica acerca da equidade. Na *Ret.* I 15, ao contrário, não há uma adequação ao que ocorre na *EN* V 10 e na *Ret.* I 13, seja para construir uma noção convincente sobre a *epieikeia*, seja para a consecução coerente de uma doutrina do direito natural, ao qual *epieikeia* está ligada. Não é o caso de especificar isto agora, pois já foi tratado em outro momento²⁴. O que interessa, no momento, é explicitar a discussão entre os defensores do particularismo e os da convivência regras/princípios e casos particulares, indicando, tão somente, uma possível solução que difere, sutilmente, da de Horn, a quem tomamos aqui como o representante desta última corrente. Tal solução consistiria em inverter a concepção deste, centrando o interesse no particular, sem descurar das regras gerais, o que não permitiria reduzir o particularismo a sua vertente estrita, que ignora radicalmente as regras gerais.

Os exemplos mencionados por Horn para justificar a existência de regras/princípios gerais sem qualificação são estes:

- (I) todos têm como objetivo a felicidade;
- (II) a virtude consiste em uma mediedade;
- (III) os princípios aritméticos e geométricos determinam a justiça.

²⁴ Ver, a este respeito, HOBUS, J. "Derecho natural y derecho legal em Aristóteles". *Diánoia*, LIV, 63, 2009, p. 133-155.

Para não sermos injustos, é necessário ressaltar que Horn cita outras passagens para respaldar sua argumentação. Esta argumentação, em sua inteireza, será tratada em um outro texto, que procurará mostrar pontualmente alguns acertos e dificuldades que podem ser nela encontrados. Como vimos acima, este não é o nosso propósito atual, bem mais humilde.

Os três exemplos são absolutamente vagos, pois não servem de guias ou de conselheiros que garantam imediatamente a realização da felicidade, da mediedade ou da justiça, mas apenas orientam de modo digamos *turvo*, o que será realmente determinado pelas particularidades do caso. No que concerne à felicidade, necessitamos uma série de passos para realizá-la, a mediedade depende totalmente das circunstâncias, e o *pros hêmas*²⁵ que aparece na definição da virtude como mediedade é bastante enfático quanto a isto, e os princípios aritméticos e geométricos não são abstratos, já que requerem instanciação.

O que nos dizem as regras ou os princípios sobre como atingir a felicidade, a mediedade ou a justiça? Nada, efetivamente, porque são as particularidades do caso que determinarão, na ação, o que fazer. Isto não descarta de todo nem as regras nem os princípios, mas lhes dá uma posição secundária na sua relação com o particular, com as circunstâncias nas quais o agente moral estará inserido. Não é gratuito que o *phronimos*, no pensamento aristotélico, não se veja restringido à boa deliberação sobre os meios, pois ele possui, como aparece na tradução de Rackham, a visão moral, na medida em que além de bem deliberar, ele possui algo que lhe complementa como plenamente virtuoso: a *aisthêsis* e a *empeiria* (1109b 20-23, 1147a 26, 1141b 16-18, 1142a 14-15, 1143b 11-14, 1142a 25-29).

A experiência e a percepção desempenham um papel fundamental na consecução da ação moral, pois permitem ao prudente discernir, entre os particulares (a prudência concerne aos particulares, já que é da ordem da ação: 1141b 14-16, 1142a 23-24),

²⁵ Cf. J. Hobuss, "O meio relativo a *nós* em Aristóteles". *ethic@*, 6, 1, 2007, p. 19-34.

os que possuem relevância moral. Assim, a inversão se realiza, reconhecendo o papel das regras e dos princípios, mas lembrando que *as particularidades são o caso*. A inversão se dá na ordem da prioridade, que recai antes no particular do que no geral, mas não eliminando nenhuma das instâncias, pois ambas são absolutamente necessárias, o que não parece passível de discussão.

Esta imbricação do particular e do geral, das regras/princípios que perpassa a ética aristotélica, pode ser observada na estrutura da proposição prática, na sua análise do justo natural na *EN* V 14, na doutrina da *mesotês* etc. Há o reconhecimento da inadequação da regra no sentido de guiar de modo determinante a ação, seja no âmbito jurídico, aqui representado pelo equânime, seja no âmbito moral, representado pelo prudente. Em ambas as esferas, o preponderante são as circunstâncias da ação e as particularidades do caso.

Para finalizar, podemos lembrar a seguinte passagem da *EN*:

“Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme à matéria; o que está envolvido nas ações e nas coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco no que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar”²⁶.

²⁶ 1104a 1-9 (tradução de Marco Zingano, *Aristóteles. Ética Nicomacheia I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odyseus, 2008. Como afirma Aristóteles em outra parte do texto (VI 1), quando discorre sobre a inutilidade de se dizer, ao se falar da *mesotês*, que devemos agir nem de maneira excessiva nem de maneira deficiente, mas sim observar a mediedade, já que isto está em conformidade com a reta razão (*kata ton orthon logon*)). Ora, isto não acrescenta nada no que concerne ao nosso conhecimento, do mesmo modo que resultaria inútil perguntar que tipo de remédio nos serviria, e alguém responder: todos aqueles que são próprios da medicina (1138b 26-32).

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

BRUNSCHWIG, J. "Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity". In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p.115-155.

DANCY, J. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.

EGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's theory of moral insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

HORN, C. "Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle". In: REIS, B. (ed.). *The virtuous life in greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 142-166.

IRWIN, T. "Ethics as an inexact science: Aristotle's ambition for moral". In: HOOKER, B.; LITTLE, M. (eds.). *Moral particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 100-129.

LOUDEN, R. B. "Aristotle's practical particularism". In: ANTON, J.P.; Preus, H. (eds.) *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics*. New York: State University of New York, 1991, p. 159-178.

McDOWELL, J. "Virtue and reason". In: SHERMAN, N. (ed.). *Aristotle's ethics. Critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 121-143.

SHERMAN, N. *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". *Apeiron*, XII (1), 1978, p. 79-85.

_____. "Aisthesis, nous and phronesis in the practical syllogism". *Philosophical Studies*, 36, 1979, p. 377-387.

_____. "Aristotle's theory of equity". *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, p. 1245-1264.

TORDESILLAS, A. "Équité et kaïronomie chez Aristote". In: CORDERO, N. (Ed.). *Ontologie et dialogue*. Paris: PUF, 2000, p. 149-169.

WIGGINS, D. "Incommensurability: four proposals". In: CHANG, R. (ed.) *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Harvard: Harvard University Press, 1997, p. 52-66.

WINTER, M. "Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable?" *The journal of value inquiry*, 31, 1997, p. 311-328.

WOODS, M. "Intuition and perception in Aristotle's ethics". *Oxford studies in ancient philosophy* (M. Woods, ed.), IV, 1986, p.145-166.

ZINGANO, M. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica". *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

_____. "Lei moral e escolha singular na ética aristotélica". In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 327-362.

_____. "Regra prática e codificabilidade no pensamento grego antigo". In: AZAMBUJA, C. C. de (Org.). *Os gregos e nós*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

A Ética de Paul Ricoeur

Noeli Dutra Rossatto¹

Paul Ricoeur expõem o que chama de sua “pequena ética” nos estudos sete, oito e nove de *O si mesmo como um outro* (1991). Nestes estudos, ele trata das distinções dos três momentos básicos de sua proposta, a saber: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática. Em sintonia com a tradição teleológica, reserva o termo ética para significar a vida realizada ou concluída de acordo com a ação estimada como “boa”. O termo moral, de outro modo, remete ao que se impõe como “obrigatório”, segundo a ótica da deontologia, que indica mais precisamente o dever ou a obrigação moral.

Em vista desta distinção primeira, Ricoeur terá de se apressar em dizer que não está simplesmente se valendo da distinção etimológica entre ética (do grego *éthos*) e moral (do latim *mores*), pois ambos os termos remetem igualmente a *costumes*. A isso ele acresce que, por convenção, lançará mão de dois usos diferenciados

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Parte deste texto foi publicada com o título “Viver bem”, na Revista Cérebro, Mente & Filosofia. Vol. 11 – Ricoeur, Gadamer. Presença do outro e interpretação, (p. 26 a 33), 2008.

dos vocábulos: ética diz respeito ao que é estimado como bom; moral, por sua vez, designa o que se impõe como obrigatório.

A sabedoria prática ou o juízo prudencial, segundo ele repete várias vezes, é um momento que não se acrescenta aos demais: consiste basicamente na compreensão de que o agente moral autônomo inventa um comportamento adequado à singularidade de cada caso, de cada situação existencial, de cada contexto de ação, seguindo de perto o sentido já proposto pela *phronesis* aristotélica ou a *prudentia* latina. Isso implica de saída que a moderna noção de autonomia tem de ser enfraquecida, pois já não poderá ser vista enquanto uma *autonomia auto-suficiente*, como aquela pensada por Kant. A autonomia terá de ser situada e, portanto, limitada pelas reais condições da existência singular (RICOEUR, 1991: 321).

Devido ao destacado lugar que ocupa em seu projeto as tradições aristotélica e kantiana, em tese divergentes, e da busca de articulação entre as mesmas, Ricoeur distingue três níveis em sua proposta. No primeiro, a ética ganha primazia em relação à moral, remarcando desde já a anterioridade da perspectiva teleológica da vida boa e da felicidade em referência ao que se impõe como dever e obrigação. Não obstante, isso não pode ser assimilado de modo a não se poder ver o real alcance da dialética implicada nos dois níveis seguintes, a saber: o de que a perspectiva ética terá de passar constantemente pelo crivo da norma; e, inversamente, a norma moral deverá ser orientada consequentemente pelo horizonte ético.

Deste modo, o juízo deontológico e o teleológico, embora tenham alcances distintos, deverão ser complementares. Em suma, isso desde logo implica em observar dois movimentos diferenciados em sua proposta: em um sentido, a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas com referência a valores pretendidos como universais, terão de ser avalizadas pela perspectiva da vida boa.

Uma primeira exigência, que vem da herança da fenomenologia e da hermenêutica, põe-se aqui em destaque. A ética se funda num

sujeito autônomo que, inserido como ser finito no mundo, interpreta e reinterpreta constantemente os valores explícitos e implícitos nas narrativas vividas e recebidas; e ainda, noutro sentido, nascido agora de uma exigência moral, o mesmo sujeito adapta e readapta suas escolhas e liberdades pessoais aos desafios presentes. Para que isso seja levado a bom termo, é preciso entender que, num primeiro movimento, a tradição kantiana fica subordinada à aristotélica, isto é, o contexto da vida ética ganha anterioridade em relação às regras, aos princípios e às obrigações; e que, além disso, as normas terão de ser aplicadas com vistas ao seu enraizamento na experiência do agente moral situado.

E, num segundo e terceiro movimentos, o esforço será noutra direção. Será no sentido da complementação entre o juízo teleológico e o deontológico. A necessidade de complementação é mais bem visível nos casos difíceis (*hard cases*), geradores de conflito e de sofrimento, em que o juízo moral se demonstra insuficiente para dar uma orientação segura numa situação particular, e que, por isso, se tem de recorrer à perspectiva ética. De outro modo, nos casos em que a informação procedente da perspectiva ética se revela incapaz de instruir suficientemente uma decisão, é preciso então recorrer ao nível moral.

1. Vida boa e obrigação

Para compreender a função atribuída à ética no âmbito da filosofia prática de Ricoeur, nada melhor que retomar a frase por ele utilizada como programa de sua exposição. É a seguinte: “chamamos ‘perspectiva ética’, a *perspectiva da ‘vida boa’ com e para os outros nas instituições justas*” (1991, p. 202). Ou ainda, noutra versão semelhante, ele resume a articulação dos três componentes da vida ética: a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Esta tripartida estrutura ética, que toma por base o predicado “bom”, vai ser combinada com uma estrutura moral homóloga, assentada no predicado “obrigatório”, composta pelo

respeito de si (ou obrigação), a norma e os princípios da justiça. De acordo com esta homologia de estruturas, o autor estabelece uma dialética entre os dois níveis, a qual permite dizer que, no nível moral, o respeito de si é “a variante da estima de si que passou com sucesso a prova do critério de universalização”; ou ainda, que “o respeito é a estima de si passada pelo crivo da norma universal e constrangedora, em suma, a estima de si sob o regime da lei” (1991, p. 251-52). E de igual modo, as normas e os princípios da justiça, também situados no plano da moralidade, estarão diretamente implicados com os componentes do discurso ético referentes à solicitude e o senso de justiça.

É importante ressaltar que, num corte de sentido vertical, os componentes um, dois e três destas duas estruturas se interpenetram de modo a que um seja o outro sob um regime diferente, o regime da ética ou o da moral. E num sentido horizontal, os três componentes da estrutura ética vão expressar de diferentes modos o predicado “bom”, assim como os três componentes morais conjugam de diferentes maneiras o predicado “obrigatório”.

Eis uma sugestão de esquema:

		Si-mesmo	Outro (com e para)	Instituição (cada um)
Regimes	Predicados			
MORAL	Obrigatório	respeito de si	Respeito ao outro (lei/pessoa)	Princípios da justiça
ÉTICA	Bom	estima de si	Amizade Solicitude	Senso de justiça

Ao procurar pela unidade na articulação dos três componentes do predicado “bom”, encarnado nas instâncias relativas ao si-mesmo, ao outro e as instituições justas, Ricoeur terá de responder

uma questão ética de fundo: como a amizade e a solicitude, que são os segundos componentes da perspectiva ética, e que indicam ademais o aspecto da relação com e para o outro, se articulam com a estima de si e o senso de justiça?

Na tentativa de restaurar esta via que liga de forma imanente a estima de si ao senso de justiça, Ricoeur retoma duas noções da tradição aristotélica: a noção de escolha (*proairesis*) e a de amizade (*philia*).

2. Escolha e papéis sociais

A noção de escolha está ligada a uma importante questão da ética contemporânea: como escolher o que é “bom para mim” sem entrar em rota de colisão com o que é “bom para os outros” e o “melhor para todos”? Como posso a um só tempo ser uma boa pessoa, um bom profissional e viver bem?

Sabe-se que um dos problemas caros à ética contemporânea é a tentativa de dirimir o conflito entre o que é o “meu bem”, o “bem dos outros” e o “bem comum”. Ou melhor: como encurtar a distância entre os interesses privados e os públicos?

Ao analisar os capítulos III e VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Ricoeur assume que uma das grandes lições deixadas pelo estagirita foi a de “ter procurado construir uma teleologia interna à *práxis* como princípio estruturante da perspectiva da ‘vida boa’” (1991, p. 203). Porém, para o filósofo francês, o problema de fundo posto por Aristóteles não foi totalmente resolvido, a saber: se a ação só cumpre com a finalidade de ser fim em si mesma ao realizar outro fim ulterior, ter-se-ia de proceder assim indefinidamente. É o que Aristóteles não concede. Para Ricoeur, o problema só se resolve com a admissão de um princípio interno capaz de agrupar e hierarquizar as diferentes práticas com relação aos fins particulares e na perspectiva de um fim último. Mas, ao invés disso, Aristóteles parece oscilar entre um modelo de deliberação que se restringe aos meios e outro aos fins. Diz que o

médico tem de curar, o orador persuadir e o estadista convencer. É um modelo meio-fim que limita a escolha ao que é mais apropriado em termos do que está ao meu alcance. E isso nada mais é que a definição de *tecné*: uma ação que não se esgota em si mesma e, por isso, tem sua finalidade em outro lugar.

Neste caso, o médico do exemplo simplesmente teria de escolher entre alternativas puramente instrumentais: para curar, teria de purgar ou cortar. Dado que o modelo meio-fim não recobre todo o campo da ação, Aristóteles terá de introduzir a noção de sabedoria prática (*phronesis*) para resolver o problema dos fins últimos perseguidos. De acordo com a sabedoria prática, o julgamento do homem sábio (*phronimos*) determinará a regra e o caso, compreendida a situação em sua particularidade.

Ricoeur vê nisso um significativo avanço na medida em que provoca uma dilatação do campo da ação, não limitado mais à esfera da ação instrumental, mas atento à perspectiva mais elevada da sabedoria prática. Não obstante, para ele, a ligação interna entre esses dois modos de ação permanece ainda muito vaga. Questões como as que se seguem ficam em aberto. O que diz que o médico do exemplo é um bom médico? E porque ele escolheu ser médico e não jogador de futebol, modelo ou arquiteto? São questões que indagam a respeito das escolhas pelo bem ou virtude referente a cada função. É neste ponto preciso que Ricoeur vai se valer da proposta neo-aristotélica de Alasdair MacIntyre em *Depois da virtude* (2001, p. 343ss), lançando mão das noções de “padrões de excelência” (*standarts of excellence*) e de “unidade de narrativa de vida” (*narrative unity of a life*).

Os padrões de excelência são regras de comparação que, construídas no interior de uma determinada profissão, permitem qualificar como bom profissional um médico, um arquiteto, um jornalista ou um jogador de futebol. Por isso, tais regras “vêm de mais longe que o executante solitário” (RICOEUR, 1991, p. 207), e são interiorizadas por todos e realçadas por alguns tipos ideais em particular (os mestres, os virtuosos). Por sua vez, a unidade

narrativa de vida implica em que as ações não possam ser concebidas de forma atomizada, pois elas só alcançam inteligibilidade dentro de um contexto mais amplo. Como na teoria narrativa, a inteligibilidade da ação de um personagem terá de nascer do consórcio entre três elementos básicos: as intenções, as causas e os acasos.

O contra-exemplo disso em MacIntyre é o emblemático personagem Antônio Roquentin, de *A náusea* de Sartre. Ele se move apenas entre intenções e acasos. A vida, completamente dissociada da narrativa, não tem seqüência e sentido, sucedendo entre soltas intenções e acasos. Por isso, ela é absurda: os atos não têm seqüência ou sentido algum. A escolha em Sartre terá de ser criada a todo instante a partir do nada. Daí decorre a negação dos padrões e papéis sociais, pois, na medida em que eles já estão constituídos, não poderão jamais ser aceitos como autênticos.

A pergunta a ser posta aqui é a seguinte: de que maneira os padrões de excelência resguardam a perspectiva ética do bem viver?

Resguardam de duas formas. Os padrões de excelência, antes de qualificarem o executante de uma prática singular como bom, permitem dar sentido à idéia de bens imanentes a qual dá amparo à teleologia interna à ação. É estimando nossas ações como boas que aprendemos a estimar a nós mesmos como seus autores. Em segundo lugar, os padrões de excelência permitem integrar as ações parciais na totalidade mais vasta dos planos de vida (vida familiar, de lazer, associativa e política).

Com a assimilação da noção de padrões de excelência, que por si mesma habilita a idéia de bens imanentes, Ricoeur pretende resolver o problema da teleologia interna à ação, diminuindo o caráter instrumental do modelo meio-fim, na medida em que ele fica subordinado a uma hierarquização das ações com referência a um fim último. As decisões que condizem ao campo da práxis, isto é, as práticas, os planos de vida e os padrões profissionais, estarão sempre balizadas por uma unidade narrativa de vida, a qual possibilita a estreita ligação entre os fins individuais, os coletivos e a

finalidade da vida. Desta forma, a deliberação não figura como parte de uma ação fragmentada e orientada apenas a aspectos parciais. A decisão de ser médico, ator ou professor estará sempre vinculada internamente a um conjunto de bens que, por sua vez, farão parte de uma mesma narrativa de vida e conduzirão à realização de um plano de vida e, por fim, de uma vida boa.

É dentro deste quadro teórico que Ricoeur vai retomar a noção aristotélica de amizade, como apoio para especificar a validade e o alcance da solicitude.

3. Amizade: igualdade e justiça distributiva

A noção aristotélica de amizade será resgatada por Ricoeur como um operador ético capaz de facultar o livre trânsito entre a perspectiva da vida boa, aqui enraizada na estima de si, e a justiça, tomada como virtude política. A justificativa inicial da reaplicação desta noção em seu projeto ético advém do fato de que ela não está restrita simplesmente a uma psicologia dos sentimentos de afeição e de dedicação, mas ela é uma virtude, uma excelência moral; e como tal, de saída já cumpre com um critério formal, pois se encontra aquilatada pelo meio-termo ou a mediania (*mesótes*).

Além disso, a amizade não remonta a uma atitude de enclausuramento do eu em si mesmo, insinuando uma atitude egoísta ou solipsista: ao contrário, ela se situa precisamente na abertura do si para o outro. Por si só, a amizade indica o efetivo querer viver bem com os outros. Assim, “... não somente a amizade depende efetivamente da ética como primeiro desdobramento do desejo de viver bem; mas, sobretudo, ela eleva ao primeiro plano a problemática da reciprocidade...” (1991, p. 214-5). A verdadeira amizade, distinta em Aristóteles da amizade prazerosa ou utilitária, possibilita a abertura para o outro tal como ele é: sem desejo egoísta. Por isso, nela já estão antecipadas as noções de igualdade e de justiça. Para Ricoeur, aliás, “o legado principal da ética à moral é a própria idéia do *justo*, a qual (...) diz respeito aos dois lados: ao

lado do ‘bom’ como extensão da solicitude ao ‘cada um’ dos sem-rosto da sociedade; do lado do ‘legal’, enquanto o prestígio da justiça parece dissolver-se naquele da lei positiva” (1991, p. 266). E é por este caminho que se alcança a diferenciação entre as noções de amizade e solicitude.

Cabe a pergunta: porque Ricoeur não continua utilizando simplesmente a noção aristotélica de amizade e, em complementação a ela, tem de propor a solicitude?

4. Solicitude: bondade e justiça reparadora

A noção de solicitude não só pretende dar um passo mais em relação à antiga noção aristotélica de amizade, mas introduz um elemento novo e decisivo no projeto ético do autor.

É verdade que a amizade se pauta por um tipo de relação em que vale o dar e o receber. Porém, isto ainda se mostra insuficiente para o autor, dado que tal relação ainda se ampara tão somente na suposição de uma simetria entre iguais. A solicitude, por sua vez, terá de ir mais longe. Terá de permitir um avanço ao propugnar um tipo de relação capaz de restituir o equilíbrio entre partes inicialmente posicionadas numa situação de assimetria. Demais, tal avanço implica decididamente na substituição do próprio modelo de justiça distributiva, limitado apenas ao modo de troca entre iguais na ética aristotélica, por outro tipo de justiça: a justiça reparadora ou compensatória. A justiça reparadora lança mão dos recursos da bondade, sem os quais não se poderia considerar uma situação inicialmente desigual.

A solicitude é o artifício ético capaz de garantir as condições de compensação da desigualdade manifesta nos casos de sofrimento, em que “o outro parece reduzido à condição de apenas *receber*” (RICOEUR, 1991, p. 223). Neste sentido, ela passa a ser sinônimo de espontaneidade benevolente. A composição desta categoria ética remonta certamente às noções heideggeriana de *cuidado* (*Sorge*) e levinasiana de *lassitude* (*lassitude*), e possivelmente à agostiniana

de *expectativa*, porém, diferentemente destes autores, não remete a uma atitude passiva (cf. MENA, 2006). Indica mais precisamente a iniciativa da pessoa em direção ao outro. Em suma, se a amizade concretiza o próprio desejo das pessoas quererem viver junto em iguais condições, a solicitude, por sua vez, implica que este querer viver junto de duas pessoas deve ser capaz de poder reverter situações inicialmente desiguais.

Em um sentido radical, Ricoeur, ao fazer o predicado “bom” acompanhar todos os momentos da vida ética e, em coerência com isso, confeccionar a noção de solicitude, vai de encontro ao que ele entende ser o próprio melhoramento da espécie humana, pois, em sua visão, *o objetivo fundamental da ética é liberar o fundo de bondade* originalmente presente em todos os homens (cf. CHANGEUX e RICOEUR, 2007, p. 238). É aí certamente que se revela sobremaneira o potencial contido na noção de solicitude.

No quadro geral da ética ricoeuriana, a solicitude, em relação à estima de si, traz consigo implicada a orientação de que uma ação só poderá ser considerada boa se for praticada em favor de outrem; e em relação ao senso de justiça, a bondade e a igualdade se apresentam como qualidades éticas que deverão estar presentes em todo o desenvolvimento da ação, demarcando uma teleologia interna a mesma. Porém, é importante ter presente outro movimento. Se, de um lado, a igualdade “... é para a vida das instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais” (RICOEUR, 1991, p. 236), elas não devem ser confundidas, pois, de outro lado, o alcance da solicitude é menos abrangente ainda que mais concreto. A solicitude diz respeito apenas à relação entre duas pessoas, enquanto a igualdade instituída diz respeito a todos, isto é, a “cada um” dos envolvidos.

Com isso, passamos para a última parte referente à sabedoria prática.

5. Sabedoria prática e casos difíceis

A sabedoria prática, como já foi observado antes, não é uma terceira instância que se vai acrescentar de modo complementar à perspectiva ética e à moralidade. Como entender, então, o juízo prático ou prudencial?

O Nono Estudo de *O si mesmo como um outro*, intitulado “O si e a sabedoria prática: a convicção”, trata especificamente deste tema, apontando para a possibilidade de resolução de algumas questões controvertidas da ética contemporânea, os chamados casos difíceis (*hard cases*). Neste momento, Ricoeur aborda de forma geral os casos que envolvem a vida começando (aborto, clonagem de embriões, células tronco) e a vida terminando (eutanásia, doentes terminais, sofrimento). Em outro momento, nos textos que compõem *O justo 2*, publicado originalmente em 2001, ele retoma alguns aspectos do que antes fora sugerido, dando um tratamento mais acurado sobretudo aos casos que envolvem os juízos médico e jurídico. Nestes dois textos, se pode visualizar de forma mais clara o funcionamento do esquema básico de sua ética em que a sabedoria prática, e mais precisamente o juízo prudencial, se articula com outros dois juízos, o teológico e o deontológico, na tentativa de resolução dos chamados casos difíceis.

Ao tratar a sabedoria prática, Ricoeur parte da sabedoria trágica.

5.1. Da sabedoria trágica à sabedoria prática

Para Ricoeur, um dos aspectos que a tragédia *Antígona*, de Sófocles, ensina a propósito da força da ação trágica já fora suficientemente destacado por Hegel, a saber: a estreiteza do ângulo de visão de cada um dos protagonistas envolvidos. Há, porém, outro aspecto a ser ensinado pela tragédia, sugerido por Martha Nussbaum em *A fragilidade do bem* – para Ricoeur não tão anti-hegeliano como ela crê -, que consiste no seguinte: há nos dois protagonistas – Antígona e Creonte – uma estratégia que consiste

em dissociar os conflitos internos em relação a suas respectivas causas (cf. RICOEUR, 1991, p. 286).

Estes dois aspectos vão ser testados por Ricoeur com base na oposição amigo-inimigo (*phylos-ekbtheros*). No caso de Creonte, tal oposição está claramente delineada por um conceito político muito restrito, incapaz de admitir matiz ou exceção; e, além disso, se reflete na apreciação unilateral das virtudes individuais. A bondade cabe apenas ao que serve à cidade e a maldade ao que a prejudica. A justiça cobre tão somente a relação entre governante e governado. A piedade se restringe ao vínculo cívico. E, além disso, os deuses da cidade são intimados somente a comparecer nos atos fúnebres que honram os cidadãos mortos pela pátria. De igual modo, apesar de Antígona não ser tão rígida na contraposição entre amigo e inimigo, o estreito ponto de vista e a diluição dos conflitos internos advêm de seu exagerado apego aos vínculos familiares. No fim das contas, apenas o parente morto é amigo. E, além do mais, é a companhia do morto que a deixará extremamente só: sem esposo, sem descendência, sem concidadãos, sem amigos e até sem os deuses da cidade (cf. RICOEUR, 1991, p. 286-87).

Em que consiste, então, as lições deixadas pela sabedoria trágica?

A sabedoria trágica deixa duas lições principais. A primeira não é ética. Consiste precisamente em ensinar que a tragédia não foi escrita para dar uma lição de moral. Ao contrário, ela conduz a um impasse ainda maior que tem como ápice um desenlace ameaçador: ou você decide bem ou sofrerá as mais terríveis conseqüências (cf. RICOEUR, 1991, p. 290). A ameaça, sim, exige uma resposta ética. Sendo assim, a solução ao impasse não poderá vir da sabedoria trágica: ela apenas nos deixa ante uma “aporia ético-prática”. É daí que provém a segunda lição: um convite a reorientar a ação. Leiamos as próprias palavras de Ricoeur: “após ter desorientado o olhar, (a tragédia) condena o homem da *práxis* a orientar de novo sua ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma

sabedoria prática em situação que responda melhor a sabedoria trágica” (RICOEUR, 1991, p. 290).

A proposta ricoeuriana para resolver os impasses morais é a de desenvolver uma sabedoria prática em situação, que se constrói na diferenciação com a proposta hegeliana de análise do trágico. Ricoeur faz dois deslocamentos principais em relação ao filósofo alemão. Um diz respeito ao tipo de reconciliação; o outro, ao lugar do conflito no processo da aprendizagem moral.

Para Ricoeur, a reconciliação hegeliana só ocorre depois que os personagens envolvidos no conflito renunciarem em definitivo seus próprios pontos de vistas. O conflito só poderá ser assim resolvido depois da abdicação das certezas individuais, em nome de um Saber Absoluto (cf. RICOEUR, 1991, p. 291). Em troca, Ricoeur defende a idéia de um processo ético-pedagógico capaz de acompanhar toda a extensão da ação. Para que isso ocorra, ele introduz uma segunda correção ao hegelianismo.

A segunda correção vai implicar no deslocamento do “lugar inevitável do conflito na vida moral” (RICOEUR, 1991, p. 290). Se antes o conflito estava situado no início do processo dialético, tendo de ser em seguida abandonado em vista de uma síntese superior, agora ele terá de acompanhar todo o percurso da ação (cf. RICOEUR, 1991, p. 291). Diferentemente de Hegel, Ricoeur observa: o conflito “não está somente à procura da ‘aurora da vida ética’, mas se situa no decorrer do caminho que conduz da regra ao julgamento moral em situação (cf. 1991, p. 293).

E para completar este deslocamento, Ricoeur incorpora outra distinção não menos importante. Acrescenta, ainda em distinção com Hegel, que a unilateralidade dos caracteres não é a única fonte do trágico, mas ele resulta também de um desacordo em termos de princípios morais (cf. 1991, p. 292). Assim, conforme complementará em *O justo 2* (2008, p. 272), na *Antígona*, se trata antes de tudo de um conflito de deveres. Antígona e Creonte personificam obrigações antagônicas que conduzem a um confronto incontornável. Fora de um contexto específico, os deveres de

amizade, que moviam Antígona, e os deveres de cidadão, que moviam Creonte, podem ser plenamente compatíveis entre si. Não obstante, num contexto específico em que a finitude humana causa cegueira, passionalidade e intransigência, os personagens envolvidos não podem ver de forma clara os princípios com os quais estão identificados.

E qual é a solução ricoeuriana? A solução é agir com sabedoria prática, isto é, não interromper o livre fluxo dialético entre a perspectiva ética e a moralidade, que deve acompanhar do início ao fim a ação humana. Com isso se tem um vivo movimento entre a perspectiva ética, individualmente situada, englobando o difuso horizonte dos valores habilitados pela herança cultural (costumes), e o juízo moral em situação, no qual se irá aplicar princípios, regras ou normas a um caso concreto. Ele dirá de forma conclusiva: “Minha aposta é que a dialética da ética e da moralidade (...) ata-se e desata-se no julgamento moral em situação, sem a adjunção, ao nível de terceira instância, da *Sittlichkeit*, florão de uma filosofia do *Geist* na dimensão prática” (1991, p. 292).

Como realizar este permanente fluxo entre a perspectiva ética e a moralidade? Isso se mostra de forma mais clara na aplicação da sabedoria prática à resolução dos casos difíceis.

5.2. Vida terminando: um exemplo de caso difícil

Os casos de conflitos ou de impasses práticos, que caracterizam o “trágico da vida”, terão de ser resolvidos mediante o julgamento moral em situação. Para tanto, o sujeito da ação terá de recorrer continuamente “ao fundo ético sobre o qual a moral se destaca” e, num movimento inverso, este mesmo “fundo ético” terá de passar constantemente pelo crivo da moralidade (cf. 1991, p. 201 e 293). Em linhas gerais, vale a regra: se a fonte do conflito está radicada na ética se deve recorrer à moralidade e vice-versa.

Por fim, tomamos como exemplo um caso difícil.

O que dizer a quem tem diante de si um moribundo em estado terminal, enfrentando o seguinte dilema: em respeito à regra “não

mentir”, dizer toda a verdade sem admitir exceção; ou, de outro modo, fazer exceção à regra e mentir deliberadamente para não debilitar mais quem já está debilitado e luta desesperadamente contra a morte (cf. 1991, p. 314ss). É um caso em que está em jogo o respeito mútuo e a solicitude. Defender uma alternativa do dilema em detrimento da outra seria permanecer na sabedoria trágica. Não obstante, como já vimos, a situação trágica nos impõe a necessidade de decidir; e mais que isso, nos obriga a decidir, caso contrário pesarão sobre nós as mais terríveis ameaças. Que fazer então?

Já sabemos, de outro lado, que a sabedoria prática consiste em inventar um comportamento adequado à singularidade de cada caso (1991, p. 314). Também sabemos que não se pode admitir uma solução unilateral ou arbitrária, típicas da mentalidade metafísica. De igual modo, não podemos simplesmente consentir em transformar a exceção em regra. Menos ainda, aplicar friamente uma regra na espera de que a responsabilidade de uma decisão dolorosa seja aliviada. Como, então, proceder? Ricoeur (1991, p. 214) dirá, a propósito deste caso: “a sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra”. Do ponto de vista moral, isto significa cumprir com a exigência de aplicar a regra “não mentir”; do ponto de vista ético, a solicitude, em nome da bondade, exige que não se faça sofrer mais a alguém que já sofre muito.

Ao final, Ricoeur (1991, p. 315) faz algumas ponderações no sentido de ajudar a superar este dilema. Uma delas diz respeito a que, neste caso, talvez se deva ter compaixão por aqueles seres que não estão em condições físicas e morais para entender a verdade. Outra diz respeito a que se deve saber dosar a comunicação da verdade: há uma grande diferença entre enunciar a doença, indicar seu grau de gravidade e proferir a verdade clínica como uma sentença de morte. Também, em muitos casos, conclui o autor, é possível que a comunicação da verdade possa chegar a um tal nível de troca que a relação entre dar e receber possa levar à aceitação da

morte, cumprindo assim a difícil tarefa de equilibrar o respeito à regra (ou à lei) e o respeito ao outro (solicitude).

Referências Bibliográficas

CHANGEUX, J., P. RICOEUR, P. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. Depois da virtude (*After Virtue*, 1981). Bauru: Edusc, 2001.

MENA, P. M. *Promesa. De la lasitud (Lévinas) a la solitud (Ricoeur)*. Revista Persona y Sociedad, vol. XX, n. 3, Universidad Alberto Hurtado, 2006.

RICOEUR, Paul. O si-mesmo como um outro (*Soi-même comme un autre*, 1990). Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. O justo 2 (*Le juste II*, 2001). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROSSATTO, N. D. Viver bem, *in* Cérebro, Mente & Filosofia. Vol. 11 – Ricoeur, Gadamer. Presença do outro e interpretação, (p. 26 a 33), 2008.

_____. Identidade pessoal e narrativa em Paul Ricoeur: a perspectiva de Paul Ricoeur, *in* Natureza Humana, v. 1, p. 137-52, 2008.

Pascal: O Silêncio dos Espaços Infinitos e a Aposta da Fé

Manoel Vasconcellos¹

“Deux excès: exclure la raison, n’admettre que la raison”².

Introdução

No início do sexto século de nossa era, Severino Boécio, enquanto aguardava a execução da sentença de morte a ele injustamente imposta, escrevia em sua magistral obra “A Consolação da Filosofia”: “Todo aquele que persegue a todo custo somente a glória e a estima mais que tudo, deveria observar a imensidão dos espaços celestes e a relativa pequenez da terra. Incapaz de vencer uma curta distância, seu nome glorificado lhe causará vexames³”. Mais de mil anos depois de Boécio, Immanuel Kant dirá, no final da Crítica da Razão Prática: “Duas coisas encham o ânimo de admiração

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

² Blaise Pascal. *Pensées*, 253. No presente estudo, as referências aos “Pensamentos” de Pascal serão feitas a partir da edição Brunschvicg (1905), bem como a tradução em língua portuguesa feita por Sérgio Milliet e publicada na Coleção “Os Pensadores” (São Paulo: Abril Cultural, 1973), vl. XVI.

³ “Quicumque solam mente praecipiti petit summumque credit gloriam, late patentes aetheris cernat plagas artumque terrarum situm; brevem replere non valentis ambitum pudebit aucti nominis”. Severino Boécio. *De consolatione philosophiae* II, canto 7.

e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não me cabe procurar e simplesmente presumir ambas como envoltas em obscuridade, ou no transcendente além de meu horizonte; vejo-as ante mim e conecto-as imediatamente com a consciência de minha existência⁴.

O fascínio que exerce o céu estrelado, a admiração pelo espaço celeste que encantou e inquietou Boécio e Kant, também se fará presente, ainda que por outros motivos e, talvez de uma forma mais dramática, bem depois do ocaso da antiguidade boeciana e um pouco antes da *Aufklärung* kantiana, em um singular pensador francês, Blaise Pascal (1623 – 1662) que em seus “Pensamentos” dirá: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora⁵”. Tentemos entender um pouco as razões desse apavoramento sentido por Pascal, bem como se é possível superá-lo.

Pascal é um pensador dos tempos modernos. A modernidade tem suas remotas raízes no fim do período medieval. Sua estruturação e fortalecimento, contudo, dão-se com Galileu, Descartes, Locke e Hume. René Descartes (1596 - 1650) é, com justiça, apontado como um marco do novo modo de filosofar, pois estabelece um preciso limite para a investigação filosófica: o horizonte de tal investigação atém-se à leitura do livro do mundo e de si próprio. É, sem dúvida, uma perspectiva filosófica diferente da filosofia medieval, mesmo se, como bem demonstrou Étienne Gilson, são muitos os fundamentos escolásticos presentes em Descartes⁶.

Se é certo que Descartes é um marco neste novo paradigma filosófico, é igualmente certo que podemos encontrar em Pascal

⁴ “Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Kritik der praktischen Vernunft”. (I. Kant. *Crítica da razão prática*, Akademie Ausgabe 5/161.

⁵ Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie. Blaise Pascal. *Pensées*, 206.

⁶ Cf. E. Gilson. *L’Esprit de la Philosophie Médiévale*.

uma voz discordante que se coloca, de uma certa forma, como um contrapolo ao pensamento cartesiano, sem, no entanto, constituir-se numa reflexão deslocada, pois Pascal é, inegavelmente, um pensador moderno, mas que percebe aquilo que, segundo sua compreensão, seriam os limites e perigos do novo modelo filosófico que vem insurgindo-se notadamente com Descartes. Neste estudo, num primeiro momento, trataremos da influência do jansenismo de Port-Royal sobre Pascal; depois, buscaremos mostrar como Pascal entende o homem e sua situação no mundo; finalmente, tentaremos entender como esta concepção antropológica conduz Pascal a argumentar em torno da necessidade de uma aposta na fé.

1- Pascal e Port-Royal

Blaise Pascal⁷ não viveu muito tempo. Nasceu em Clermont, França, em 1623 e morreu trinta e nove anos depois, em Paris. É, pois, um homem do início dos tempos modernos. Como Descartes, também Pascal acredita na razão; como Descartes, também Pascal é um matemático. Aliás, Pascal é um renomado homem de ciência. Sabemos que ele, com apenas dezenove anos, inventou a máquina de calcular. Realizou estudos sobre o peso da massa de ar, sobre o equilíbrio dos líquidos, sobre o cálculo das probabilidades. Além disso, em 1661, Pascal concebe a idéia de criar, em Paris, as “carruagens a cinco soldos”; estas, de fato, são os primeiros ônibus de Paris⁸. Tudo isso nos mostra que Pascal é um homem perfeitamente identificado com seu tempo e, portanto, identificado com a ciência; é alguém que confia na razão. Ele chega a declarar que “o homem é visivelmente feito para pensar; é a sua dignidade e

⁷ Um interessante estudo sobre a vida e o contexto de Pascal pode ser encontrado em: Rogers, Ben. “Pascal’s Life and Times” in Hammond, Nicholas (ed). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: CUP, 2003, p. 4ss. Igualmente interessante é a obra de Jean Mesnard, “Pascal, El hombre y su obra” (Madrid: Editorial Tecnos, 1973).

⁸ Em 1662 é autorizada a primeira linha (Porta St. Antoine- Luxembourg): Gérard Lebrun nos conta como “Pascal, entusiasmado, lamenta apenas que a espera das viaturas seja um pouco longa e que as carruagens estejam cheias demais nas horas de maior afluência”. (G. Lebrun. *Pascal*, p. 124).

todo o seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente⁹. No entanto, Pascal entende que “a ultima tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultra-passam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo. Pois, se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?”¹⁰

Por não encontrar em Descartes a percepção dos limites da razão, Pascal vai criticá-lo, chamando-o de “inútil e incerto”¹¹. Pascal, diferentemente de Descartes, vai estabelecer um contrapolo à razão. Este será o “coração”, pois “conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração; é desta ultima maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los”¹². Este coração, que tem razões que a própria razão desconhece,¹³ deve ser entendido não como uma faculdade de conhecimento, mas como uma faculdade de amor; de fato, o coração tanto pode se dirigir às coisas do mundo, quanto a Deus. O coração é uma faculdade do amor e, como tal, tem sua lógica e sua ordem¹⁴.

É neste contexto do coração colocado como contrapolo à razão, que se entende o antagonismo entre o *espírito de geometria* e o *espírito de finura*. O primeiro raciocina, enquanto o ultimo compreende, possibilitando, por esta compreensão, uma verdadeira antropologia e a instauração de uma moral autêntica. Na verdade, o pensamento de Pascal encaminha-se para uma análise do homem, análise esta que culmina numa atitude de fé. Sendo assim, para

⁹ L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son métier [Var. ed.: mérite]; et tout son devoir est de penser comme il faut. Pascal, *Pensées*, 146.

¹⁰ “La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que diront des surnaturelles?. Idem, 267.

¹¹ Cf. *Pensées*, 78.

¹² “Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre.” *Pensées*, 282.

¹³ Cf. *Pensées*, 277.

¹⁴ “Le plus souvent ‘coeur’ designe non une faculté de connaissance, mais une faculté d'amour, également immédiate. Le Coeur peut se tourner vers les choses du monde (concupiscence) ou vers Dieu... Le Coeur entendu comme faculté d'aimer a sa logique, son ordre... différent de l'ordre de l'esprit”. Bernard Sève. *Pensées sur la religion* – Pascal, p. 74.

entendermos o modo como Pascal compreende o homem e a moral, é preciso que nos detenhamos um pouco sobre o modo como ele entende a fé e a religião.

Pascal é um homem do século XVII, o século da contra-reforma católica e Pascal sempre foi um católico. Mesmo assim, costuma-se falar de, algumas *conversões* na vida de Pascal. A primeira delas acontece em torno de 1646, quando o autor vivia em Rouen. Nessa ocasião, seu pai, Etienne, sofre uma queda de cavalo. Em decorrência desse fato, a família Pascal vem a conhecer dois cirurgiões, os irmãos Deschamps. Por sugestão desses médicos, Pascal e sua irmã Jacqueline “lêem o abade Saint-Cyran, fundador espiritual de Port-Royal e a literatura jansenista que começa a aparecer...”¹⁵. Essas leituras suscitam na família, especialmente em Blaise Pascal e em sua irmã Jacqueline, uma nova postura diante da fé. Jacqueline sente-se atraída a deixar o mundo e ingressar no monastério de Port-Royal (o que, de fato, vem a acontecer em 1652, depois da morte de seu pai). Seu irmão, Blaise Pascal, contudo, sente-se impelido a permanecer no mundo, a fim de exercer o papel de um “intelectual engajado” (para usar a expressão de Henry Gouhier): “a conversão desperta em Pascal uma alma naturalmente militante; noutros termos, a graça e a natureza lançam-no na vida ativa, e até combativa do cristianismo de seu tempo”¹⁶.

Este monastério de Port-Royal que marcará de modo tão forte as vidas desses irmãos, fora construído em 1636 pelo abade Saint Cyran (1581 – 1643). Desde o início, a comunidade religiosa de Port-Royal será fortemente influenciada pelo Jansenismo, uma doutrina elaborada pelo bispo Cornélio Jansênio que, em 1641, escreveu uma obra intitulada “Augustinus” em que procura defender, apoiado em Agostinho, a idéia de que o pecado original fez com que o homem se tornasse um ser afeito ao mal e incapaz de, por seus méritos, alcançar a salvação. Esta, na verdade, seria concedida apenas a uns poucos eleitos e, por intermédio dos

¹⁵ Gérard Lebrun. *Pascal*, p.50.

¹⁶ Henry Gouhier. *Blaise Pascal – Conversão e Apologética*, p. 21.

méritos de Cristo, através da graça divina¹⁷. Estas idéias jansenistas iam de encontro à concepção difundida pelos jesuítas, que propagavam que o homem sempre tem a salvação a seu dispor, basta que ele faça bom uso da sua vontade e permaneça no seio da Igreja. Como mostra Lebrun, esta opção teológica dos jansenistas, “tinha, evidentemente, consequências éticas. A vida do cristão só pode ser uma vida de penitência, levada no ‘temor e no tremor’. Seu papel no mundo só pode consistir em afirmar-se contra o mundo e, principalmente, em se furtar à sua influência¹⁸”.

Pascal tem, pois, diante de si dois pontos de vista distintos, nesses tempos de contra-reforma. De um lado, o jansenismo de Port-Royal, particularmente elaborado por Antoine Arnaud (1612 – 1694), defendendo um maior rigor moral e acentuando a inclinação do homem ao mal, entendendo que a salvação só é possível por graça divina. De outro lado, a Companhia de Jesus que, sem desmerecer a graça divina que oferece a salvação, ressalta o papel da vontade humana em alcançar tal salvação. Ora, Pascal, colocando-se ao lado dos religiosos de Port-Royal, vai tecer duras críticas aos jesuítas, acusando-os de provocarem uma acomodação dos ânimos dos fiéis, levando-os a uma falsa consciência tranquila. Para Pascal, o homem, através do livre-arbítrio, produz suas ações, mas elas são devidas também à graça divina, que atua sobre o arbítrio. É interessante notar, como faz Gérard Lebrun, que a adesão de Pascal às idéias de Arnaud e do jansenismo de Port-Royal não o afastam de seus estudos científicos, até mesmo porque Port-Royal foi um influente centro de estudos, particularmente de Gramática e de Lógica, irradiando sua influência até o fim do século XVIII¹⁹.

Falamos antes de uma primeira conversão de Pascal. É interessante revelar, ao menos, uma outra, igualmente, importante.

¹⁷ “The so-called Jansenists, with whom Pascal was associated (they called themselves ‘disciples of St Augustine’), held that God’s distribution of grace must be understood in terms of a rigorous doctrine of predestination. This might be perceived as making moral effort futile”. Michael Moriarty. *Grace and Religious Belief in Pascal*. In: Nicholas Hammond (Ed). *The Cambridge Companion to Pascal*, p. 144.

¹⁸ Gérard Lebrun. *Pascal*, p. 54.

¹⁹ Cf. Gerard Lebrun. *Pascal*, p. 52ss.

Digamos, antes, qual é o real significado da palavra ‘conversão’, quando aplicada a Pascal.: não se trata de uma passagem da descrença à crença, mas consiste na passagem, realizada pelo cristão, de uma vida mundana a uma vida dirigida a Deus e à salvação. Consiste numa “decisão” de levar a sério a fé cristã²⁰. Vimos como, desde 1646, Pascal está envolvido com Port-Royal; contudo, um envolvimento bem mais consistente vai ocorrer a partir de 1654. Até então, Pascal encontrava-se dividido entre a aversão e a atração ao mundo (os divertimentos que tanto lhe apeterciam). A partir de 1653, Pascal confia a sua irmã Jacqueline que sente um fastio cada vez maior do mundo, embora ainda não estivesse tão atraído por Deus. Vive um período de amargura e inquietação que vai culminar naquele que ficou conhecido por seu “memorial”. De fato, na noite de 23 de novembro de 1654, Pascal relata ter encontrado a paz, decidindo-se pela submissão total a Jesus Cristo e ao seu diretor espiritual (o Senhor de Sacy). Tal decisão, segundo relata, fez com que fosse invadido por uma profunda alegria²¹. Esta conversão se consolida, mais ainda, a partir de 24 de março de 1656, quando uma afilhada de Pascal, a menina Marguerite Périer é, supostamente curada de uma fistula lacrimal na capela de Port-Royal. Este fato o marcou intensamente, a tal ponto que a reflexão sobre tal milagre está na origem de seu projeto de Apologia²². Este projeto de escrever uma grande apologia do cristianismo não chegou a ser finalizado pelo autor. Os seus famosos “Pensamentos” são anotações, tendo em vista esta obra (e outras) que a fragilidade da saúde impediu que fossem concluídas. Após esses traços, bem gerais, da trajetória intelectual e, sobretudo, espiritual de Blaise Pascal, podemos ver agora como ele entende o homem e seu papel no mundo.

²⁰ Cf. Bernar Sève. *Pensées sur la religion*, p. 74-5.

²¹ Cf. Jean Mesnard. *Pascal – El hombre y su obra*, p. 66ss.

²² Cf. Henry Gouhier. *Blaise Pascal*, p.28.

2- O Homem em Pascal

A análise do homem é prioritária em Pascal, podendo-se dizer que, para o autor dos “Pensamentos”, o encontro do homem consigo mesmo leva ao encontro com Deus, analogamente ao que ocorre com Agostinho²³. Por isso, seu empenho em compreender o homem pode ser considerado algo concreto e preferencial em relação a outros estudos:

“Passei longo tempo no estudo das ciências abstratas, e a pouca comunicação que se pode ter delas desgostou-me. Quando comecei o estudo do homem, vi que essas ciências abstratas não lhe são próprias, e que me desviava mais ainda da minha condição penetrando-as, do que a outros ignorando-as; perdoei aos outros o conhecê-las pouco. Mas julguei que encontraria, ao menos, muitos companheiros no estudo do homem, que é o verdadeiro estudo que lhe é próprio. Enganei-me. Os que o estudam são ainda menos numerosos do que os que se dedicam à geometria”²⁴.

Pascal vai estudar o homem não na perspectiva de uma clarificação racional (espírito da geometria). O que ele pretende, é investigar o dever ser do homem, tarefa que implica num auto-conhecimento, num perceber a grandeza e a miséria deste estranho ser que é nada, em relação com o infinito, mas que é tudo em relação ao nada²⁵.

O homem estudado por Pascal é o homem dos tempos modernos, que não é mais o privilegiado espectador de um

²³ Cf. Agostinho. *Confissões* X, 6.

²⁴ “J’avais passé longtemps dans l’étude des sciences abstraites; et le peu de communication qu’on en peut avoir m’en avait dégoûté. Quand j’ai commencé l’étude de l’homme, j’ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propres à l’homme, et que je m’égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant. J’ai pardonné aux autres d’y peu savoir. Mais j’ai cru trouver au moins bien des compagnons en l’étude de l’homme et que c’est la vraie étude qui lui est propre. J’ai été trompé; il y en a encore moins qui l’étudiant que la géométrie” *Pensées*, 144.

²⁵ Cf. *Pensées*, 72.

espetáculo dirigido pelo criador, mas é um homem que deve atuar, mas que ainda está confuso e inquieto diante desses novos tempos. Processou-se uma mudança cultural e o homem é sabedor de seu papel intransferível como intérprete da realidade. Ora, isto é, sem dúvida, um privilégio que não deixa de ser um tanto assustador para este novo homem que talvez ainda não se encontre suficientemente preparado para assimilar as novas descobertas e tudo o que implica a nova perspectiva.

Pascal percebe o estado de ânimo do homem dos novos tempos, vislumbra que a razão não pode dar plena segurança a este homem que se mostra aterrorizado diante do “silêncio destes espaços infinitos”²⁶. Pascal entende que há no homem, inegavelmente, uma grandeza, mas há também uma pequenez, quando se vislumbra o que é o homem diante do universo. Grandeza e limites, contudo, estão juntos. A grandeza do homem reside no fato de que só ele conhece seus limites: “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que é miserável”²⁷. Esta é a condição do homem, consoante Pascal: grande e pequeno: “É perigoso fazer ver demais ao homem quanto ele é igual aos animais, sem lhe mostrar a sua grandeza. É ainda perigoso fazer-lhe ver demais a sua grandeza sem a sua baixeza. É ainda mais perigoso deixá-lo ignorar uma e outra. Mas é muito vantajoso representar-lhe ambas”²⁸.

Uma maneira nada desprezível de entender o modo como Pascal vislumbra o homem é atentarmos para seus “Pensamentos”, particularmente, o número 72 (edição Brunschvicg,): nele nosso autor nos alerta para o fato de que o mundo visível nada mais é do

²⁶ Cf. *Pensées*, 206.

²⁷ “La grandeur de l’homme est grande en ce qu’il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C’est donc être misérable que de se connaître misérable; mais c’est être grand que de connaître qu’on est misérable.” *Pensées*, 397.

²⁸ “Il est dangereux de trop faire voir à l’homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l’un et l’autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l’un et l’autre.” *Pensées*, 418.

que um detalhe diante da amplitude da natureza: “Todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago²⁹”. O universo não é mais do que uma *pequena cela* onde o homem se acha preso e desde onde percebe sua incapacidade para compreender o nada de onde saiu e o infinito que o envolve:

“...e creio que, transformando sua curiosidade em admiração, preferirá contemplá-las em silêncio a investigá-las com presunção. Afinal, o que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve³⁰”.

Este homem deve ser consciente de que é algo e não tudo: “o que temos que ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito³¹. Assim sendo, o homem é incapaz de ignorar tudo, mas também não é capaz de tudo saber, por isso vive incerto e flutuante, ardendo no desejo de encontrar uma *plataforma firme* ou uma *base última e permanente*, tarefa esta sempre impossível, uma vez que não encontrará jamais segurança e firmeza, pois sua razão queda iludida ante a inconstância das

²⁹ “Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche”. *Pensées*, 72.

³⁰ “je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti.” *Pensées* 72.

³¹ “nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini”. *Pensées*, 72.

aparências, não podendo *fixar o finito entre os dois infinitos*. O homem, contudo, é algo, ainda que não seja tudo: “Conheçamos, pois, nossas forças; somos algo e não tudo; o que temos de ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito”³².

Tal é o estado do homem, incapaz de atingir um conhecimento seguro, ao mesmo tempo, que não ignora totalmente. Esta inquietação, percebida por Pascal, não se faz presente apenas na percepção do homem diante do universo, mas apresenta-se também na existência cotidiana, onde os homens buscam nos divertimentos uma falsa felicidade, falsa na medida em que tenta afastá-lo da reflexão sobre si mesmo, sobre a sua real condição. Este homem, entende Pascal, é “alguém capaz de pouco e de muito, de tudo e de nada. Nem anjo nem animal: homem apenas”³³. Tal homem grande e miserável, procurará nos “divertimentos” superar a sua angústia existencial. Divertimento, segundo Pascal, consiste em ocupar-se com as distrações proporcionadas pela vida, com o intuito de não pensar nas questões fundamentais. É uma maneira falsa de sentir-se feliz: “A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento e, no entanto, essa é a maior das nossas misérias. Com efeito, é isso que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos perde insensivelmente. Sem isso, ficaríamos desgostosos, e esse desgosto levaria a procurar um meio mais sólido de sair dele. Mas o divertimento alegra-nos e leva-nos insensivelmente à morte”³⁴.

³² “Connaissons donc notre portée; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini”. *Pensées*, 72.

³³ “... au bout du compte, c'est-à-dire capable de peu et de beaucoup, de tout et de rien: il n'est ni ange, ni bête, mais homme”. *Pensées*, 140.

³⁴ “La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort.” *Pensées*, 171.

Pascal entende que o homem é um ser desejoso da estima daqueles com quem vive³⁵, depara-se sempre com sua vaidade³⁶ com seu desejo de glórias³⁷, defronta-se com seu orgulho³⁸, com sua presunção³⁹, com sua miséria⁴⁰. Enfim, “corremos sem nos preocupar para o principio, quando colocamos algo à frente de nós, que nos impeça de vê-lo⁴¹”. No entanto, esta atitude de distração vivenciada nos divertimentos (jogos, guerras, caçadas, discussões, busca de cargos etc), não consegue levar o homem à felicidade, pois são falsidades e não satisfazem o espírito deste homem que é inconstante, inquieto⁴² e que não procura as coisas em si, mas o que ele, na verdade quer, é buscar coisas para desviar-se da verdadeira felicidade⁴³. Na verdade, o homem, na visão de Pascal, não pode furtar-se a olhar sua própria miséria, esta capacidade de enfrentar-se é um privilégio do homem, privilégio este que, ao contrário dos divertimentos, não procede do mundo exterior, mas que faz com que o homem não renuncie a pensar sobre sua real condição. Este voltar-se para si levará o homem, consoante Pascal, em direção a Deus. Sendo assim, o homem não deve escamotear sua própria miséria, pois é um privilégio poder refletir sobre ela. É só o reconhecimento de sua pequenez, de sua pobreza que possibilita ao homem encontrar-se com Deus.

3- A Aposta da Fé

Para compreender a atitude de Pascal, que faz seu pensamento culminar na fé, é preciso recordar que se trata de um pensador que

³⁵ Cf. *Pensées*, 153.

³⁶ Cf. *Pensées*, 161.

³⁷ Cf. *Pensées* 151.

³⁸ Cf. *Pensées*, 152.

³⁹ Cf. *Pensées*, 148.

⁴⁰ Cf. *Pensées* 171.

⁴¹ “Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir”. *Pensées*, 183.

⁴² Cf. *Pensées*, 127.

⁴³ Cf. *Pensées*, 125.

busca, acima de tudo, defender o cristianismo. Os “Pensamentos”, não esqueçamos, contém fragmentos daquela que seria a grande obra projetada por Pascal e que deveria ser uma “Apologia do Cristianismo”, obra esta que só não foi levada a cabo devido à crescente fragilidade física enfrentada pelo autor. Pascal postula a defesa daquele que entende ser o verdadeiro cristianismo, pois está convicto de que somente este pode tornar o homem feliz⁴⁴.

Pascal vai apontar, sem hesitar, o pecado original⁴⁵ como a causa da ambigüidade vivenciada pelo homem, um ser grande e miserável. O rompimento do homem com Deus é um mistério, trata-se mesmo do mais incompreensível de todos os mistérios. Diante disso, não cabe ao homem duvidar de tudo, diz Pascal numa alusão a Descartes, pois a razão é impotente. Não há solução para o drama antropológico colocado por Pascal a não ser no reconhecimento, por parte do homem, de sua própria miséria. Tal reconhecimento é doloroso, admite o autor, daí ele dizer que só pode aprovar os que buscam a verdade gemendo⁴⁶. Esta busca dolorosa, contudo, leva o homem ao encontro com seu Deus.

A origem basilar da angústia e inquietação humanas será encontrada por Pascal justamente no fato de o homem ter rompido com Deus. Este homem em crise busca sempre a felicidade, embora por caminhos diversos, mas o autor dos Pensamentos entende que não há possibilidade de alcançá-la sem a fé⁴⁷.

Só assim, este homem, possuidor de um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria⁴⁸, poderá realizar a sua grande aspiração de alcançar a felicidade: “Sem Jesus Cristo, o

⁴⁴ Cf. *Pensées*, 542.

⁴⁵ “Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, sapientius est hominibus [1 Cor 1: 25]. Car, sans cela, que dirait-on qu’est l’homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s’en fût aperçu par sa raison, puisque c’est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l’inventer par ses voies, s’en éloigne quand on le lui présente ?” *Pensées*, 445.

⁴⁶ Cf. *Pensées*, 421.

⁴⁷ Cf. *Pensées*, 425.

⁴⁸ Cf. *Pensées*, 430.

homem tem de permanecer no vício e na miséria; com Jesus Cristo, o homem está isento do vício e da miséria. Nele está toda a nossa virtude e toda a nossa felicidade⁴⁹”, diz Pascal.

Assim, Pascal coloca no mistério cristão o fundamento da beatitude humana. O homem é feliz em Deus, mas este Deus não é o Deus dos filósofos, mas o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, ou seja, o Deus da Bíblia e não da especulação filosófica. Pascal não aprecia as provas metafísicas da existência de Deus, uma vez que entende que elas “acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens e tão embrulhadas que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, receariam ter-se enganado⁵⁰”. Se a razão⁵¹ não é o melhor caminho para encontrar a Deus, não se pode dizer o mesmo da fé, pois esta é um dom do Deus amoroso revelado pelo cristianismo, diverso, portanto, do Deus dos filósofos, pois “é o coração que sente Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão”⁵².

Mais do que traçar os limites da razão, parece-nos que Pascal quer apontar para o lugar que entende ser privilegiado para o encontro com Deus⁵³. O *coração* que sente Deus é o coração do

⁴⁹ “Sans Jésus Christ, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère; avec Jésus Christ, l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre vertu et toute notre félicité. Hors de lui, il n'y a que vice, misère, erreurs, ténèbres, mort, désespoir.” *Pensées*, 546.

⁵⁰ —“Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelquesuns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après [Var. ed.: parès] ils craignent de s'être trompés” *Pensées*, 543.

⁵¹ “Assim, a sabedoria que prepara para a conversão remete ao fato de que a apologética cristã pode multiplicar as boas razões capazes de acarretar a convicção, mas são razões em benefício de uma religião que não pretende ser nem racional nem razoável, que lança um desafio à razão proclamando-se ‘loucura’”. Henri Gouhier. Blaise Pascal, p.149.

⁵² “C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison.” *Pensées*, 278.

^{53a} Faith, it is true, is not knowledge but belief (not *scio*, but *credo*). But it would be *irrational* to proclaim ‘I will accept nothing but what I know, that is, what I can prove, to be true.’ For knowledge itself, demonstrable rational knowledge, is founded on a set of beliefs that cannot be proved: beliefs in the reality of space, time, movement, and in a common stock of human perceptual experience (we cannot *prove* that if two people both say ‘There is a horse running over there’ then there is a shared experience underlying the identity of the verbal statement) (L. 110, 109/S 142, 141). These unchallengeable but indemonstrable beliefs are classed by Pascal as ‘sentiments’. He sometimes associates ‘sentiment’ with ‘instinct’ (L. 110/S

homem de fé⁵⁴, aquele que “experimenta Deus”. Não se trata do “homem velho”, cujo coração é “cheio de malícias”, mas do homem que inclina seu coração para Deus. Pascal deixa claro que o acesso a Deus depende de uma decisão do homem, que deve escolher este caminho, reconhecendo suas limitações, confrontando-se com este mistério. Pascal expõe seu ponto de vista a este respeito fundamentado na necessidade de uma “aposta na fé”. Na medida em que é igualmente compreensível que Deus exista e que não exista⁵⁵, e já que Deus não é totalmente evidente, pois Deus está em parte escondido e em parte descoberto⁵⁶, cabe ao homem sem fé, adotar uma atitude pertinente, qual seja, a de proceder como se Deus existisse, agindo como tal, inclusive praticando os atos exteriores à fé. Pascal entende que é conveniente que o homem que não crê, faça uma aposta na fé. E explica os motivos dessa conveniência.

Apostar na fé, consoante Pascal, é razoável, pois se Deus existir, o homem tudo ganhou, ao passo que, se não existir, nada perdeu, na medida em que viveu virtuosamente: “”⁵⁷.

Esta idéia de aposta na fé, num primeiro momento, parece ingênua, contudo, se bem entendida, adquire menor estranheza. Trata-se de uma aposta fundamentada no cálculo das probabilidades, há pouco descoberto, com a contribuição do próprio

142); but, since he casts doubt on the antithesis between nature and custom (L. 125–6/S 158–9), he can also suggest that such beliefs (in categories such as number, space and movement) are the result of custom (L. 418/S 680). But I have already shown that religious belief, even when attained by the intellect, can be transformed by custom into ‘sentiment’ (L. 821/S 661). And the parallel between religious belief and our basic cognitive framework goes further, for the seat of both is the heart (*coeur*) (L. 7, 110/S 41, 142). ‘This is what faith is. God perceptible to the heart, not the reason’ (L. 418/S 680)”. Michael Moriarty. “Grace and Religious Belief in Pascal”. In: Nicholas Hammond (Ed). *The Cambridge Companion to Pascal*, p. 156-7.

⁵⁴ “Há uma coloração religiosa do coração sem Deus tal como do coração com Deus. Logo, Pascal deve falar de um coração que é a um só tempo o mesmo e não o mesmo: ‘o coração novo’, por certo, não é o coração do ‘velho homem’ e contudo resta entre eles a identidade própria a toda metamorfose: no vocabulário do convertido Pascal, ‘coração’ designa uma disposição a amar, aqui, ao próprio eu e aos bens deste mundo, lá a Deus, Soberano Bem que elimina todos os outros; mas essa diversidade dos fins é tão radical que implica uma diferença de origem: o primeiro amor é natural, o segundo tem uma causa sobrenatural”. Henri Gouhier. *Blaise Pascal*, p.91.

⁵⁵ Cf. *Pensées*, 230.

⁵⁶ Cf. *Pensées*, 586.

⁵⁷ “Mais il y a ici un infini de vic infiniment heuruse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti; partout où est l’infini, et où il n’y a pas infini de hasards de perte contre celui de gain, il n’y point à balancer, il faut tout Donner”. *Pensées*, 233.

Pascal⁵⁸. Ora, não é absurdo assumir riscos em uma aposta em que eu tenha boas e reais chances de ganhar muito mais do que aquilo que eu apostei. Toda aposta, evidentemente, comporta algum risco. Aqui, no entanto, a probabilidade e o valor do que pode ser conquistado, justifica o risco assumido. Vale a pena apostar a vida terrestre, em função da vida eterna? Pascal entende que sim. A vida terrestre é finita e a eventual felicidade que permite alcançar é limitada. O que pode ser conquistado pela aposta é uma outra vida, uma vida que é eterna e plena de felicidade. Para alcançá-la, é preciso crer em Deus, assumindo as conseqüências concretas de uma tal fé, isto é, vivendo com seriedade os preceitos da religião. Pascal entende que uma tal opção de vida é conveniente para o homem. Reconhece, contudo, que a existência de Deus é a condição de possibilidade para o ganho eterno visado na aposta. Ora, ou Deus existe, ou Deus não existe. Há, pois, uma chance em duas de que Deus exista. Esta aposta, portanto, é vantajosa, até mesmo infinitamente vantajosa, pois o que eu aposto, é finito e o que posso ganhar, é infinito. É preciso, pois, apostar que Deus existe e viver todas as conseqüências dessa aposta⁵⁹.

Apesar de perceber a questão desta maneira, Pascal, contudo, não deixa de salientar, apoiado nas convicções que nutre em Port-Royal, que a salvação humana é fruto da graça divina, não podendo ser obtida por uma aposta. O que Pascal quer, efetivamente, mostrar é que a opção pela autêntica vida cristã não é algo absurdo. A aposta de Pascal não é uma prova de Deus, mas um pequeno instrumento retórico-matemático, visando chamar a atenção do leitor,

⁵⁸ "Pascal's influence was not direct, for none of his writings on probability were published during his lifetime, but instead was transmitted via Huygens to James Bernoulli, where it appeared in the latter's influential *Ars conjectandi* of 1713, and via the *Essay d'analyse sur les jeux de bazar*d of Montmort, first published in 1708. These two books, together with De Moivre's *The Doctrine of Chances* (1718), firmly established probability theory as a branch of mathematics. Later scholarship has confirmed the view that Pascal may justly be regarded as the father of the theory of probability." Edwards, A.W.F. "Pascal's Work on Probability". In: Hammond, Nicholas (ed). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: CUP, 2003, p. 40.

⁵⁹ Cf. Bernard Seve. "Dieu dans la philosophie occidentale classique". In: *Le Monde des Religions*. Mars-Abril 2009, n. 54, p.30.

inciatando-o a conversão⁶⁰. É obvio que sempre que apostamos, corremos algum risco. Pascal não deixa de reconhecer que a fé comporta riscos, mas “quantas coisas se fazem na incerteza”. A fé, porém, torna este risco compreensível e desprovido de temor, por isso, apostar na fé é algo conveniente, pois dá sentido a uma existência que, de outra forma, encontrar-se-ia, constantemente, à beira do abismo.

Conclusão

Analisando os “Pensamentos” de Blaise Pascal vê-se, claramente, que a fé ocupa um lugar proeminente em sua reflexão. Pascal é um apologista do cristianismo. Não é, contudo, na defesa do cristianismo que encontramos a originalidade de seu pensamento. Sua peculiaridade está no modo como fala a um homem que tem diante de si uma nova perspectiva cultural, trazida pela modernidade; um homem que se apercebe de sua grandeza, e da sua pequenez. Analisando-o, Pascal verá nele aquela característica comum a todos os homens de todos os tempos: o desejo de ser feliz. Pascal, contudo, vai criticar os caminhos falsos, verdadeiros subterfúgios utilizados para buscar a felicidade (veja-se a longa e pesada crítica que faz aos “divertimentos”). Entende Pascal que o homem só pode ser feliz, se apostar na fé, pois só Deus seria a garantia de felicidade; uma felicidade que não pode ser plenamente alcançada pela razão. Mesmo que Pascal, de certa forma, relativize o papel do homem na conquista da sua plena felicidade, uma vez que a Graça é absolutamente indispensável, ainda assim, ele não é um mero coadjuvante, pois pode e deve apostar na fé, isto é, deve assumir uma postura de disponibilidade para acolher a indispensável Graça.

Entendemos que Pascal é um pensador perfeitamente inserido no contexto da filosofia moderna, mas não há como negar que seu

⁶⁰ Idem.

pensamento comporta uma certa estranheza, se comparado com outros autores do mesmo período. Uma tal estranheza, ao mesmo tempo que revela sua importância, também aponta para os seus limites. Pascal, em verdade, faz uma apologia do Cristianismo, mas ele é o apologista de um modo muito próprio de conceber o cristianismo. Um cristianismo que não dialoga com o mundo; antes, despreza-o. Ao acentuar tanto a negatividade do mundo e seu caráter inconciliável com a fé, perde a oportunidade de um diálogo mais profícuo com o mundo moderno. Pascal demonstra a importância do coração como contrapolo à razão e, nesse sentido mostra, com pertinência, que a sustentação da fé, em última análise, diz mais respeito ao coração do que à razão. É bem verdade que Pascal não despreza a razão, mas não vê com bons olhos as incursões racionais no campo da fé. Pascal parece ignorar a tradição escolástica que o precedeu e que soube, com diferentes enfoques, mostrar que há um espaço para a fé também no âmbito que é próprio da razão. Evidentemente os tempos são outros. O desenvolvimento das ciências trouxe novas respostas e novas preocupações ao homem. Pascal é um homem plenamente integrado na modernidade e que deseja falar ao homem moderno, o homem que deve dar conta de novos desafios gnoseológicos, políticos e éticos. Sua apologia de um modelo tão isolado e unilateral de cristianismo, no entanto, corre o risco de pouco contribuir para a fé que deseja defender. É nesse sentido que entendo que os filósofos medievais que o precederam talvez tivessem coisas mais importantes para ensinar-lhe do que seus amigos de Port-Royal.

Para além dos limites, destacamos também o caráter singular de Pascal em seu contexto filosófico, científico e cultural. Tal singularidade está precisamente no fato de ter mostrado que a razão não é o parâmetro único para tratar de todas as questões que dizem respeito à existência humana. Ter mostrado isto naquele preciso momento histórico e da forma como o fez, sem desvalorizar a racionalidade humana, coloca Pascal como um nome importante na

história do pensamento, na medida em que, no âmbito da modernidade, percebendo limites na reflexão cartesiana, soube mostrar com toda clareza que não é possível tudo enquadrar numa análise racional, pois existem aspectos bastante importantes da vida humana que transcendem a ordem lógico-científica. Não há dúvida que Pascal vai, de certa forma, um pouco contra a corrente, mas se assim faz é para mostrar que a *fides* não é absurda e encontra o seu lugar, mesmo num mundo onde a *ratio* aparece com tanta importância. Sugerindo a aposta na fé, Pascal está indicando um caminho que entende não ser absurdo e que possibilitaria a conciliação entre ciência e fé, entre vida moral e beatitude. Se o homem moderno não pode fugir do privilégio e do desafio de contemplar o silêncio eterno dos espaços infinitos, pode, contudo, contemplá-lo sem apavoramento.

Referências Bibliográficas

ATAIDE, Tristão de. *Pascal*. *Revista Brasileira de Filosofia*, (XIII), Fasc. 47: 381 – 85, 1962.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. S. Paulo: Abril Cultural, 1973.

EDWARDS, A.W.F. “Pascal’s Work on Probability”. In: HAMMOND, Nicholas (Ed). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: CUP, 2003.

GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOMES, Roberto. *As Ciências Humanas e o Racionalismo Científico*. *Veritas*, V. 40, n°157; 79-86, 1995.

GOUIER, Henry. *Pascal Conversão e Apologética*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2005.

LEBRUN, Gérard. *Pascal*. S. Paulo: Brasiliense, 1983.

MARTINS, Andrei Venturini. *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal*. São Paulo: PUC-SP, 2006. Dissertação de Mestrado.

MESNARD, Jean. *Pascal – El Hombre y su Obra*. Madrid: Tecnos, 1973.

MORIARTY, Michel. “Grace and Religious Belief in Pascal”. In: Hammod, Nicholas (Ed). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: CUP, 2003.

PASCAL, Blaise. *Pensées (Sur la Religion)*. Paris: Hatier, 1992.

_____. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PASCAL, Blaise. *Pensées* in *OEuvres de Blaise Pascal*, publiées suivant l'ordre choronologique avec documents complémentaires, introductions et notes, por Léon Brunschvicg, Pierre Boutrox et Félix Gazier. Paris : Hachette, Les Grands Écrivains de la France, 1908-14. (disponível em <http://pascalpense.org/documents.php>)

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Présentation et notes par Gérard Ferreyrolles. Texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de reference de Gilberte Pascal. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

PERINE, Marcelo. *Deus no Discurso Filosófico. Síntese Nova Fase*, V. 20, n° 63, 477; 1993.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Deus*. São Paulo: Globo, 2008.

TREVISAN, Rubens Murillo. *Pascal, o Apologista da Inquietude. Síntese Nova Fase*, V. 19, n° 57: 217-221; 1992.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. S. Paulo: Paulinas, 1991.

DIREITOS

Observaciones sobre razones morales y derechos sociales

Miguel Andreoli¹

Los derechos sociales expresan los intereses dirigidos a obtener la satisfacción de demandas relativas a necesidades que se consideran importantes para desarrollar una vida humana: alimentación, salud, vivienda, educación, trabajo. Se trata de pretensiones cuya titulación radican en el mero hecho de sufrir carencias importantes en alguno de estos aspectos, por privaciones que no pueden remediarse por las vías en las que normalmente se supone que han de lograr satisfacción.

La noción de derecho es uno de los aportes característicos de la modernidad al lenguaje moral y político. El pensamiento político en esta fase se articuló en un proceso que culminó en la constitución del lenguaje de los derechos, como un elemento importante de la interacción social y de la autocomprensión de los individuos. El uso

¹ Professor del Departamento de Filosofía de la Práctica da Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Republica del Uruguay.

mismo del término, en un sentido semejante a alguno de los actuales, se da, según las dataciones que ubican orígenes más remotos, recién desde fines de la Edad Media.² Los derechos terminaron por regular, de un modo decisivo, las relaciones de los individuos entre sí y con el estado. A partir de esta influencia indiscutible, se ha desarrollado una intensa discusión sobre la naturaleza, sentido y alcance de esta noción, que se fue constituyendo conjuntamente con las relaciones sociales a las que se refiere. El modelo originario de lo que es un derecho subjetivo, que en buena medida continúa operante en el presente, fue construido a partir de cambios en las relaciones jurídicas consolidados en la modernidad, acompañados a nivel reflexivo por las concepciones jusnaturalistas modernas.³ Por más que la visión de la naturaleza humana en la que se sostenía el jusnaturalismo, haya perdido buena parte de su poder de convicción, este modelo, más que solo un punto de partida de nuestra concepción actual de los derechos, sigue siendo una referencia que, de algún modo, continúa viva en toda perspectiva que pretenda continuar con el lenguaje de los derechos.

La concepción inicial de lo que es un derecho, aparece en la forma que le dió lo que llamaremos el paradigma lockeano⁴, en los comienzos de la concepción liberal. Este se genera a partir de la exigencia normativa de suponer un individuo, cuyas capacidades morales y de interacción instrumental con la naturaleza, están plenamente constituidas independientemente de la sociedad. Como se ha señalado en varias oportunidades, la tradición liberal parte de la ficción normativa de concebir la sociedad formada por hombres fuertes y saludables, sin tomar en cuenta la génesis de tales individuos. La situación de niños, enfermos, ancianos o minorías

² “no existe ninguna expresión de alguna lengua antigua o medieval que pueda traducir correctamente nuestra expresión ‘derechos’ hasta cerca del final de la Edad Media”. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984; trad. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 95.

³ Habermas, Jürgen, *Theorie und praxis*, Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand, 1963; trad. *Teoría y Praxis*, Madrid: Tecnos, 1987, cap. 2, pp. 87 ss.

⁴ Locke, John, *Two Treatises of Civil Government, The Second treatise*, 1698.

con un status subvalorado, queda originariamente fuera de consideración. La pobreza es vista como una condición contingente, producto de amenazas eventuales de la cual nadie está librado, pero superables mediante el esfuerzo personal. Desde este tipo de concepciones, en ruptura con la visión aristotélica, se concibe el impulso de socialización como algo no dado por naturaleza, sino originado en la necesidad que tienen individuos industriosos racionales de asegurar su “vida, libertad y tierras”⁵, frente a un prójimo considerado como actual o potencialmente hostil, un eventual competidor por un conjunto de bienes escasos.

Así se constituyen los derechos, inicialmente pensados como emergiendo no de la vida social ni de las instituciones políticas, sino directamente de las cualidades y capacidades del individuo mismo, consideradas con abstracción de cualquier relación con los otros. Este es el núcleo básico de la noción, integrada por los llamados derechos de primera generación: integridad personal, libertades y propiedades. En este paradigma fundacional los derechos son concebidos como defensas, ya sea contra un poder estatal que siempre amenaza extralimitarse o contra aquellos individuos que no respetan las que se consideran reglas básicas de la convivencia social. Tales derechos implican primariamente obligaciones negativas de no interferir⁶, destinadas a preservar el espacio necesario para el ejercicio de las libertades. Según esta concepción: “La esencia humana es libertad de la dependencia de la voluntad de los otros, y la libertad es una función de la posesión”⁷. Los derechos individuales se refieren originariamente a lo que está a disposición de cada uno, en tanto que individualidad diferente del prójimo. La relación básica con el otro es de oposición y eventualmente en ella amenaza la violencia.

⁵ “Life, liberty and estates”, Locke, J., 1698, cap. IX, § 123,

⁶ “En el caso del derecho de defensa se trata del derecho a la acción negativa del estado (omisión estatal), que limita su campo de acción y asegura la libertad del individuo.” ARANGO, Rodolfo. *El concepto de derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis, 2005, p.35.

⁷ MACPHERSON, C.B. *The political theory of Possessive Individualism*. Londres: Oxford University Press, 1962, p. 3.

Tempranamente, a partir de Kant, se identifican obligaciones negativas y positivas, emergiendo de las primeras los derechos negativos, mientras que las segundas no siempre tienen un derecho como correlato. Se conforma, entonces, una prioridad histórica y noción de los llamados derechos negativos:

“La idea básica detrás de la sugerencia general de que hay derechos positivos y derechos negativos parece haber sido que un tipo de derechos (los positivos) requieren a otras personas actuar positivamente – “hacer algo – mientras el otro tipo de derechos (los negativos) meramente requieren que las otras personas se abstengan de actuar de ciertas formas – no hacer lo que viole los derechos”⁸.

La afirmación de la existencia de derechos positivos a prestaciones, objeto de los derechos sociales, constituye una anomalía para el contexto fundacional de la noción en la modernidad. La concepción política liberal, en su núcleo fundamental, radica en la promoción de la maximización de la libertad negativa. Esta supone que los derechos fundamentales de los que es titular el individuo son aquellos que restringen la interferencia de los otros sobre sus opciones y así aseguran un ámbito personal de elección abierta al arbitrio personal.

Los derechos aparecen como emergiendo directamente de las cualidades y capacidades del individuo mismo, consideradas con abstracción de cualquier relación con los otros. Este es el núcleo inicial de la noción, integrada por los llamados derechos de primera generación: integridad personal, libertades y propiedades. Tales derechos son, por su función, de defensa, e implican primariamente obligaciones negativas de no interferir, destinadas a preservar el espacio necesario para el ejercicio de las libertades. En principio es extraña a este contexto la idea de la existencia de derechos

⁸ SHUE, Henry. *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 35.

generales a exigir prestaciones, que previamente no se hayan comprometido contractualmente, salvo en algunas relaciones próximas de tipo familiar. Esta concepción no parte de la consideración de una comunidad de necesidades, sino de la presencia en los sujetos de deseos competitivos, generados desde una supuesta universalidad del impulso adquisitivo. En ella: “La esencia humana es libertad de la dependencia de la voluntad de los otros, y la libertad es una función de la posesión”.⁹

Una consecuencia del modelo lockeano, tal como lo hemos esquematizado, es que la consideración normativa sólo se refiere a los individuos considerados singularmente: “Hay solo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales”¹⁰. En esta situación los derechos sociales, que suponen la existencia de obligaciones de brindar prestaciones, es decir la imposición de un deber de ayudar, es considerada un oxímoron: una caridad estatalmente forzada. La instauración coercitiva de cargas a algunos, en favor de otros, cuyos únicos títulos se fundan en la necesidad, equivale, en el liberalismo fundacional, a un error moral. Esta perspectiva considera que los únicos títulos válidos sobre los recursos son los que clásicamente definen a la propiedad y, en general, aquellos que se originen en actos voluntarios del individuo: “Las normas individualistas vuelven la idea de derechos sociales virtualmente incomprensibles”¹¹.

Las únicas normas legítimas, en esta concepción, son las que se aplican por un poder político que actúa imparcialmente, limitándose a asegurar las condiciones formales de equidad de las transacciones entre los individuos, y absteniéndose de intervenir en sus resultados.¹² Las normas, en un orden bien constituido, afirma, no pueden regular derechos sobre bienes

⁹ Macpherson, C.B., 1962, p. 3.

¹⁰ NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. USA: Basic Books, 1974, p.30.

¹¹ WOODS, Jeanne. “Justiciable social rights as a Critique of the liberal paradigm”. *Texas Law Review*, 2003, Vol. 38:763, p. 771.

¹² HAYEK, F. A. *Law, Legislation, and Society*, VI *Rules and order*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 141.

“sin que queden simultáneamente especificadas las circunstancias particulares que afecten a aquellos sobre quienes ha de recaer la correspondiente obligación. Nadie puede tener derecho a determinada situación si nadie está obligado a facilitarla (...) La justicia no puede exigir, como obligación general, que nuestros semejantes atiendan nuestras necesidades vitales”¹³.

Claro que pueden imponerse legalmente obligaciones de esta naturaleza, tal como de hecho sucede en el estado de bienestar, pero, según esta perspectiva, estas imposiciones no pueden ser justas. Someten al obligado a una carga indeterminada en su alcance, que depende de circunstancias también indeterminadas, a partir de las que se generan necesidades, independientemente de la eventual responsabilidad de quien luego queda obligado a contribuir para solventarlas.

Esta concepción fue desarrollada por Hayek y luego por Nozick¹⁴. Estos suponen que la mera cooperación que se desarrolla automáticamente en la división social del trabajo, no genera de por sí ninguna responsabilidad de salvaguardar mutuamente el bienestar de quienes participan en ella. La decisión valorativa fundamental respecto a la relación con los otros adoptada en esta concepción, es la estimación de que de los automatismos de la cooperación social, en particular de las colaboraciones que inevitablemente se requieren en la división del trabajo, no se genera ninguna obligación moral. Las únicas obligaciones son las que hayan sido expresamente contraídas por los sujetos. Es lo que Rawls, leyendo a Kant, llamó “máxima de indiferencia”¹⁵, quien la enunció de la siguiente manera: “¡Qué cada cual sea lo feliz que el cielo o el mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de

¹³ HAYEK, F. A., *Law, Legislation*, trad.: *Derecho, Legislación y libertad*, Vol. II, *El espejismo de la justicia*: Madrid: Unión Editorial, p. 184.

¹⁴ NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*: USA: Basic Books, 1974.

¹⁵ Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 172.

contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad!”¹⁶ Kant¹⁷ considera que tal disposición es inmoral, y en un contexto por cierto ajeno a lo que luego sería el *welfare state*, sostuvo que la cooperación social supone pautas de interacción que generan lo que llamó deberes imperfectos, que obligan moralmente, pero sin que haya titulares de derechos que puedan exigirlos, a diferencia de los deberes perfectos de justicia, que son correlativos a “los derechos de los demás hombres”¹⁸. La prueba de estos deberes se obtiene por la constatación de la inconsistencia práctica en la que inevitablemente caería quien sostuviera la “máxima de indiferencia”, pues esta obliga al sujeto a abstenerse de pedir toda ayuda, cosa que racionalmente no es posible. Un supuesto mínimo de la racionalidad, presente ya en su forma instrumental, es que el sujeto que desea un fin, pretende, a la vez, disponer de los medios necesarios para obtenerlo. Dada la naturaleza misma de la acción humana, es un requisito necesario para todo individuo contar con el concurso de los otros. Empíricamente nadie puede lograr sus fines en el mundo sin haber contado, incluso de un modo tácito y automático, con la ayuda de los otros. Negarse por principio a ayudar, constituye una conducta inmoral, pues supone un principio que no se puede mantener, ya que es contrario a lo que forzosamente se ha de hacer. Obtenemos provecho de los demás, simplemente por el hecho de existir como seres finitos y activos, y tal circunstancia es inevitable y contraria a la preferencia por desentenderse de la suerte ajena. Kant no se refiere a la interdependencia automática, producida como resultante del sólo hecho de existir en sociedad, sino que al acto voluntario de colaborar a favor de la prosecución de fines ajenos, como resultado de adoptar intencionalmente una regla práctica. Quien pretende,

¹⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. Manuel García Morente. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, (1785) 1967, p. 75-76.

¹⁷ Consideramos la posición de Kant en estas cuestiones en “El deber de ayudar según Kant”, Revista electrónica *Actio*, N° 6, octubre 2004.

¹⁸ KANT, Immanuel, *Lecciones de ética*, trads. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Ed. Crítica, 1988, (edición de 1975), p. 237.

negarse en principio a toda colaboración benevolente, y por consistencia, resuelve abstenerse de recurrir a cualquier auxilio del mismo tipo, comete la necedad de prescindir anticipadamente de lo que seguramente, tarde o temprano, le será necesario para lograr los propios fines. La máxima de indiferencia no puede ser consistentemente sostenida, quien se niega por principio a ayudar, necesariamente se exceptuará de tal máxima, y aprovechará para sí lo que niega a los otros.

Las libertades clásicas de elección, movilidad, expresión, de formar y seguir planes de vida orientados hacia lo que se considera valioso, de no estar expuesto a injurias personales y de conservar los propios bienes, conforman el núcleo de los derechos negativos, y constituyen la autonomía personal. No se trata que el valor que tiene en sí misma la autonomía justifique a los derechos, sino que éstos son la autonomía misma, desplegada en sus distintos aspectos. Los derechos protegen las opciones, que constituyen la autonomía.¹⁹

Cuando nos referimos a la prioridad histórica y nocional de los llamados derechos de primera generación, no estamos afirmando la ausencia de luchas reivindicativas y de concepciones reivindicativas los intereses de los menos favorecidos, con anterioridad a la conformación del estado de bienestar. Las políticas institucionales destinadas a auxiliar a los más carenciados, como el “socorro de los pobres” o la organización de la caridad, y las luchas reivindicativas que surgen a favor de la radicalización de los impulsos igualitarios en las grandes revoluciones modernas, empezando por la inglesa, tienen una larga prehistoria.²⁰ Pero en estos casos se trata del impulso y promoción de estos intereses como fines políticos, y no del reconocimiento de derechos. Un derecho no consiste solo en la afirmación de la importancia de un interés, sino que cuando éste

¹⁹ RAZ, J. “Rights-based moralities”, en Waldron, Jeremy, *Theories of rights*. Oxford: Oxford U.P., 1984, p. 192.

²⁰ PISARELLO, Gerardo. *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 19-36.

integra un derecho, tal interés “es una razón suficiente para colocar a otra(s) persona(s) bajo un deber”.²¹

Un factor que genera oposición a considerar la promoción de estos intereses como razón suficiente de deberes, es su relación con actitudes de caridad, que han sido sustento de impulsos morales que llevan a promover conductas de ayuda, pero negando, a la vez, la existencia de obligaciones exigibles. La compasión o la beneficencia, entendidas como virtudes morales han sido consideradas, justamente por esta naturaleza moral, incompatibles con la existencia de obligaciones exigibles, como afirma, por ejemplo, J.L. Vives, “Nadie debe ser obligado a hacer el bien, de otro modo la misma palabra ‘beneficencia’ no tendría sentido”²². Además debemos recordar que incluso en una perspectiva, como la de Kant que desliga la obligación de ayudar de la compasión, y pretende derivarla de la sola racionalidad, se llega a afirmar así la existencia de esta obligación, pero no de derechos que habiliten reclamaciones.²³

Dado que la autonomía no es algo que simplemente esté dado, sino que en cambio se trata de una meta que debe ser lograda, es necesario entonces reconocer otro sentido de la autonomía, que se refiere a la capacidad para ser autónomo, centrado en el interés del individuo de llegar a poseer las habilidades y las circunstancias que hacen posible la autonomía en el primer sentido²⁴. Esta depende de las condiciones del sujeto, por ejemplo capacidad de pensamiento y de acción racional, y de sus circunstancias, en tanto estas le abran un conjunto de opciones valiosas en las distintas etapas de su vida. Una vida dedicada a pelear contra el hambre y las enfermedades no es el contexto en el que se constituyan sujetos autónomos.²⁵ En este segundo sentido, la autonomía requiere contar con recursos y servicios que constituyen el objeto de los derechos sociales.

²¹ RAZ, J., *op. cit.*, p. 183.

²² VIVES, J. L. *El socorro de los pobres. La comunidad de los bienes*. Madrid: Tecnos. 1997, p. 102.

²³ Ver nota 16.

²⁴ RAZ, J., *The Morality of Freedom*. Nueva York: Clarendon Press, 1986, pp. 378-399.

²⁵ RAZ, J., 1984, p. 192.

“[La autonomía] justifica la asignación de derechos sociales a niveles decentes de ingreso mínimo, educación, vivienda y salud. Dar esos recursos a la gente es importante porque sin ellos quedan inhabilitados para desarrollar las capacidades físicas y mentales necesarias para llegar a ser autónomos”²⁶.

Los derechos sociales imponen obligaciones cuyo objeto es brindar determinadas prestaciones, se trata entonces de obligaciones positivas que implican que el obligado ejecute determinadas acciones. Estas son caracterizadas como deberes imperfectos, porque su cumplimiento siempre es una cuestión de grado. No basta en ellas con el señalamiento de la obligación de auxiliar, todavía queda a determinar cuánto se debe proveer en alimento, vivienda, salud, educación, para dotar de las necesarias condiciones que se quieren asegurar. Esto las diferenciaría de las obligaciones perfectas de no hacer, donde el cumplimiento total del mandato es factible por la simple abstención de la conducta prohibida.

En concepciones como las de Hayeck y Nozick, los derechos son esencialmente negativos e implican restricciones a las acciones, cuyo sentido es evitar interferencias en una esfera, en la cual las decisiones quedan completamente libradas al arbitrio individual. Como consecuencia, en esta perspectiva los derechos sociales resultan ilegítimos, por suponer correcciones coactivas en la distribución de los bienes que resultan de las transacciones voluntarias del mercado, a las que alteran, sin tomar en cuenta la voluntad de los individuos, habilitando formas de acceso a los recursos que no están moralmente justificadas.

Además desde esta perspectiva se sostiene que los derechos sociales suponen un gasto mucho mayor de recursos, que los necesarios para la protección de la seguridad y las libertades. Los

²⁶ FABRE, Cécile. “Constitutionalising Social Rights”. *The Journal of Political Philosophy*, Vol.6, Number 3, 1998, p. 267.

derechos negativos se honran mediante abstenciones, y por su naturaleza no implican los grandes dispendios que supone, en cambio, ocuparse de la subsistencia de aquellos que no pueden procurársela por sí mismos. Pero este argumento ha sido, entendemos, largamente refutado tanto conceptualmente como empíricamente²⁷. Con respecto a los derechos negativos, lo que se honra mediante abstenciones es el núcleo del derecho, esto es en lo que consiste tener, por ejemplo, el derecho a la integridad física. Pero su efectividad, su ejecución no es simplemente la titulación del caso. Su realización efectiva es una de las metas de la actividad pública. Para llegar a gozar de el derecho es necesario el cumplimiento de muchas exigencias positivas y la movilización de ingentes recursos:

“(...) es imposible proteger los derechos a la seguridad física de todos sin tomar, o hacer erogaciones dirigidos a la implementación de un amplio rango de acciones positivas. Por ejemplo, al menos la protección de los derechos a la seguridad física hace necesarios fuerzas policiales; cortes criminales; escuelas de entrenamiento policial, abogados y guardias; e impuestos para sostener un sistema enorme de prevención, detección, y castigo de las violaciones a la seguridad personal”²⁸.

“(...) Una demanda de seguridad física no es normalmente una demanda por ser dejado simplemente solo, sino una demanda para ser protegido contra los daños. Es una demanda de acciones positivas, (...), una demanda por garantías sociales al menos contra las amenazas estándar”²⁹.

La singularidad de los derechos sociales como derechos positivos a prestaciones, respecto a los clásicos derechos civiles y

²⁷ Holmes, S. y Sunstein, C. *The Cost of Rights. Why Liberty Depend on Taxes*. Nueva York/Londres: 1999.

²⁸ SHUE, H., 1994, p. 38.

²⁹ SHUE, H., 1994, p. 39.

políticos como derechos negativos que establecen inmunidades, no puede ser simplemente supuesta a partir de una consideración simplista de la dicotomía negativo/positivo.

Un giro significativo en la apreciación de los derechos y su papel en los arreglos sociales se da en la obra de Amartya Sen, en la que se abandona la consideración de los derechos como puras restricciones deontológicas a las acciones, y se pasa a considerar su cumplimiento o violación como formando parte de lo que se debe tomar en cuenta como parte de los estados de cosas a evaluar, pasando a considerarlos bajo la perspectiva de un “sistema de derechos como objetivos” –“goal rights systems”-.³⁰ En esta lo que se ha de procurar es la realización de las capacidades de los individuos, ya sea, por ejemplo, la capacidad de expresar los propios pensamientos, de circular libremente, o de estar alimentado y abrigado. La propuesta de Sen de caracterizar a los derechos desde la perspectiva de las capacidades (“capabilities rights”), modifica de un modo importante el encuadre de la noción de derecho. Esta deja de referirse primariamente a relaciones entre sujetos, y pasa a concernir, en forma principal, a la relación de la persona con cierta capacidad, por ejemplo la capacidad de alimentarse adecuadamente o la capacidad de expresar sin interferencias las propias ideas. La adopción de esta perspectiva tiene múltiples consecuencias, de las cuales en esta ocasión queremos señalar dos. Por una parte deja de ser lo más importante la cuestión de distinguir entre derechos negativos y positivos, tanto porque desde el punto de vista de su conceptualización o de las obligaciones anexas, los clásicos derechos negativos pasan a tener decisivamente aspectos positivos (el compromiso con las condiciones de su realización), y, por otra parte, los típicos derechos positivos muestran rasgos característicos de los negativos (por ejemplo no ser interferidos en el acceso a las prestaciones del caso, como la alimentación o la vivienda).

³⁰ A. Sen, “Rights and Agency”. *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, p. 3.

La diferencia entre el enfoque clásico y el de Sen, no está en los derechos mismos sino en el modo en que se los considera. En el enfoque de las restricciones, la libertad de *i* de desplazarse a un punto, significa que no tiene el deber de hacerlo o no, y que todos los otros sujetos tienen el deber de no impedirlo. En la consideración de los derechos como metas, en cambio, de lo que se trata es de “la capacidad de la persona *i* de desplazarse sin daño”³¹. Lo que está en juego, entonces, es del grado de satisfacción que de hecho alcanza el sujeto en relación con el derecho en cuestión, que más que ser considerado como el cumplimiento de obligaciones por parte de otros, lo que está en cuestión son estados de cosas, su efectiva satisfacción.

Con este cambio de perspectiva, deja de importar decisivamente la identificación de las responsabilidades personales por la eventual afectación de los derechos, pues lo que ahora es relevante es la consideración de si las condiciones de la capacidad del caso son satisfechas. Esto supone un giro en el tipo de moralidad a tomar en cuenta. Pero ahora queremos apuntar a otro extremo que importa en este enfoque crecientemente influyente, de los derechos.

En los trabajos en los que Sen se refiere a la noción de derecho, es notable su interés en aclarar, en varias oportunidades (prácticamente todas en las que la noción de derecho juega un papel importante), que no se está refiriéndose a derechos legales, sino que su tema son los derechos como componentes de la ética: “Los derechos morales (...) apoyan en general pretensiones (claims), poderes e inmunidades (y otras formas de garantías asociadas con el concepto de derecho) sostenidas por juicios éticos, que dan una importancia intrínseca a tales garantías”³².

Los derechos en Sen son componentes de un *ethos*, independientemente de su reconocimiento en una legislación. Señala que “la ruta completamente legal para comprender los

³¹ SEN, A., 1982, p. 16.

³² SEN, A. “Legal Rights and Moral Rights: Old Questions and New Problems”. *Ratio Juris*, Vol. 9, N. 2, Junio 1996 (p. 154).

derechos humanos no solo es engañosa, resulta también fundacionalmente equivocada”³³. A pesar de que no utiliza el término, de lo que habla es de derechos morales como independientes en sus fundamentos de los legales. Es indudable que, en general, cuando se trata de derechos estamos ante demandas éticas, y esto es válido para los derechos sociales, pero en este caso se trata de pretensiones indeterminadas en la identificación de las situaciones a considerar, en qué extensión, con cuáles prestaciones, cuál es el alcance de las obligaciones a servir para satisfacerlas. Todo esto se dirime en un contexto de conflictos de intereses y transacciones que se expresa en la historia social y política del siglo XX, hasta culminar en una reformulación de la ciudadanía, tal como se señala en el ensayo clave en este tema de T.H. Marshall.³⁴

Los derechos sociales de hecho son, en gran parte, demandas de prestaciones a ejecutar por el Estado, por lo que estos derechos pueden satisfactoriamente ser caracterizados como “derechos generales positivos a acciones fácticas del Estado”³⁵. La obligaciones positivas de los individuos en condiciones de asumirlas se descargan en el pago de impuestos, con lo cual el Estado, si reconoce los derechos sociales, es el mecanismo social por el cual se vuelven efectivamente realizables las obligaciones de auxilio que supone su efectivización. Tomemos como el caso del trabajo de las empleadas domésticas en Uruguay en la actualidad, desarrollado, mayoritariamente, según usos consuetudinarios, al margen de las protecciones de la seguridad social. El gobierno actual impulsa la efectiva extensión de garantías y derechos de la seguridad social para estas trabajadoras, pero el éxito depende, en buena medida, de que se logre que los empleadores adopten las pautas éticas correspondientes. Si tal cosa no se logra, no se generan las

³³ SEN, A. “Human Rights and the limits of law”. *Cardozo Law Review*, Vol. 27:6, p. 2914.

³⁴ MARSHALL, T. H. “Citizenship and social class”. In: *Class, Citizenship and social development*. Nueva York: Doubleday, 1994.

³⁵ ARANGO, Rodolfo. *Op.cit.*, p. 37.

circunstancias que habilitan el derecho legal a la jubilación, a la cobertura de salud, limitación de la jornada. El afianzamiento de la convicción moral de la obligación, también depende, en buena medida, de la eficacia de los controles legales. Este es un ejemplo claro que muestra que no se trata de configurar un ethos independiente de las formas legales. La ética, en este caso juega un papel legitimador. Se trata de un proceso de mutua conformación y estabilización, donde, a partir de una circunstancia en la que los acuerdos no preexisten a las normas estatales, pero la construcción de la convicción moral incide directamente en su efectividad, que a la vez puede determinar el arraigo de componentes éticos sobre estas relaciones laborales.

Para concluir, indicaré con la brevedad que me exige esta instancia, cual es la vía por la que entiendo que hay que entender el papel de los derechos sociales. Este no puede ser adecuadamente resuelto atendiendo a supuestos rasgos lógicos singulares de tales derechos, sino que lo que está en juego en ellos es cómo han de ser determinadas la extensión y naturaleza de las necesidades a satisfacer para determinar las capacidades en cuestión, en áreas donde se concentran buena parte de las cuestiones fundamentales a decidir en materia de justicia, tomando en cuenta la existencia de una constelación variable de intereses en juego, eventualmente opuestos. Esto no puede ser logrado concibiendo la democracia como un mero proceso de compromisos, en el que la regla de la mayoría impone equilibrios entre preferencias dadas y, en última instancia irreductibles. Como señala Elster, de lo que se trata es de la diferencia “entre la política como la agregación de preferencias dadas y la política como la transformación de las preferencias por medio de la discusión racional”³⁶. El supuesto es que en procesos de esta naturaleza, las preferencias se modifican, en el sentido que se selecciona negativa aquellas que, por más que sean sentidas foro interno, no son aptas para ser expuestas al escrutinio público, sino

³⁶ ELSTER, Jon. “The market and the forum”, en Elster, J. y Hylland, Aarnund, *Foundations of Social Choice Theory*: USA: Cambridge University Press, p. 104.

que necesariamente han de ser moldeadas según los intereses que muestren ser generalizables. Esta es la vía, que ha sido caracterizada como democracia deliberativa, en la que se pueden determinar los alcances y contenidos de derechos que apuntan a prestaciones que necesariamente han de ser definidas públicamente.

El Gobierno de la Educación como Tema de la Filosofía Política Contemporánea

Pablo da Silveira¹

Quisiera hablar de un campo del trabajo filosófico que es a la vez antiguo y reciente. Antiguo, porque ya fue trabajado por filósofos clásicos como Platón, John Locke o Kant. Reciente, porque en este momento está atrayendo la atención de un número importante de filósofos políticos. Para poner solamente algunos ejemplos: Bruce Ackerman, Will Kymlicka, William Galston, Stephen Macedo, Harry Brighouse, Alan Swift y Alan Wolfe se han interesado y casi todos ellos están trabajando hoy en este terreno.

Para explicar en qué consiste el gobierno de la educación es necesario introducir una distinción. Se trata de la distinción entre decisiones privadas y decisiones públicas a propósito de la educación. Voy a explicarla a partir de algunos ejemplos.

Casi todas las personas tomamos *decisiones privadas* sobre la educación. Eso es lo que hace una madre cuando dedica parte de su

¹ Professor del Departamento de Filosofía en la Universidad Católica del Uruguay - UCU.

tiempo a apoyar las tareas escolares de sus hijos, una pareja cuando decide pagar un instituto privado o un maestro o se suma a un equipo que aspira a fundar una escuela. Todos podemos tomar esa clase de decisiones (individualmente, en pareja o en grupo) haciendo uso de nuestras libertades y sin imponer obligaciones a nadie. Excepto para los hijos que estén a nuestro cargo (que durante algún tiempo tendrán que obedecernos), rige aquí el principio de *voluntariedad*.

Pero las sociedades democráticas (y no sólo ellas) también toman *decisiones públicas* sobre la educación. Por ejemplo: imponen a todos los padres el deber de escolarizar a sus hijos, obligan a todos los miembros adultos de la sociedad (incluyendo aquellos que no son padres) a financiar con sus impuestos la educación de hijos ajenos, o fijan una lista de conocimientos y destrezas que, al menos en principio, deben ser adquiridos por los alumnos al llegar a cierta edad.

A diferencia del caso anterior, estas decisiones no pueden ser tomadas individualmente, en pareja ni en grupo, sino por la sociedad en su conjunto. Y también, a diferencia del caso anterior, estas decisiones suelen tener un componente de *obligatoriedad*. Algunas de ellas son directamente compulsivas, como la obligación de escolarizar a los hijos. Otras lo son de manera indirecta. Por ejemplo, un programa de becas voluntarias ofrecido por el gobierno esconde la obligación de pagar impuestos para financiarlo. Mientras en el caso de las *decisiones privadas* se trata de iniciativas que sólo involucran a quienes quieran participar en ellas, en el caso de las *decisiones públicas* interviene la capacidad coercitiva del Estado.

Para evitar confusiones, importa aclarar que una decisión privada sobre educación no es lo mismo que una decisión sobre la educación privada. Cuando un gobierno aprueba una resolución que afecta al conjunto de los establecimientos privados, está tomando una decisión *pública*. También es una decisión *pública* aquella que delimita el área en la que sólo contarán las decisiones *privadas*.

La *educación como objeto de decisiones públicas* es el tema de un área de trabajo multidisciplinar que recibe el nombre de “gobierno de la educación”. No se trata de estudiar lo que pasa en del aula, como suelen hacer los especialistas en pedagogía. Tampoco consiste en analizar los supuestos antropológicos que subyacen a diferentes metodologías, como acostumbran a hacer algunos filósofos de la educación. Ni siquiera aspira a investigar las condiciones sociales en las que opera el sistema escolar, como hacen los sociólogos, ni a desarrollar análisis organizacionales a la manera de los expertos en administración. De lo que se trata es de reflexionar sobre lo que puede ser decidido y lo que no, y sobre las mejores decisiones que podemos tomar, una vez que hemos admitido que la educación puede ser *también* vista como un tema que atañe a toda la sociedad.

El gobierno de la educación así entendido es un área de trabajo que está ganando atención en el ámbito académico. Esto se debe en parte a que plantea problemas que encierran un alto interés teórico y en parte a que las soluciones que demos tendrán un gran impacto práctico sobre la vida de nuestras sociedades.

Aquí voy a concentrarme de manera exclusiva en las razones teóricas que tenemos para interesarnos en el gobierno de la educación. Básicamente voy a concentrarme en dos. La primera razón es que el gobierno de la educación nos obliga a hacer filosofía política dejando de lado un supuesto fundamental de la filosofía política tal como es practicada en las sociedades democráticas. La segunda es que, al reflexionar sobre algo tan práctico como la educación, terminamos por vernos enfrentados a algunos de los problemas más tradicionales y permanentes de la filosofía política.

Primera causa de interés: un supuesto dejado de lado

Una característica típica del orden democrático es que existe una cierta relación de simetría entre los ciudadanos: cada uno de nosotros puede ser *objeto* de decisiones políticas, pero al mismo

tiempo puede ser *sujeto* de esas decisiones. Todos debemos obedecer las leyes que aprueban los parlamentarios, pero también podemos aspirar a entrar en el Parlamento. Todos estamos obligados a pagar impuestos, pero podemos influir en su diseño. Todos somos afectados en alguna medida por las políticas del gobierno, pero se nos reconoce el derecho a evaluarlas y, eventualmente, intentar sustituir a quienes las promueven.

Esto es justamente lo que *no* ocurre en el caso de los alumnos de la enseñanza primaria y (en menor medida) de la secundaria. Los miembros de las nuevas generaciones son objeto de las decisiones que tomemos sobre su educación, pero durante un largo lapso no les reconocemos la capacidad de evaluarlas ni influir sobre ellas. Peor aun, no podemos esperar a que desarrollen estas capacidades para incorporarlas a la discusión, porque nunca llegarán a desarrollarlas si no empezamos por tomar decisiones en lugar de ellos.

Este es un punto complejo sobre el que existen numerosos debates, pero es posible afirmar que, en el conjunto de las sociedades democráticas, existe un consenso relativamente amplio a propósito de cuatro clases de insuficiencias que afectan a los menores de edad. Esas cuatro insuficiencias ex lican por qué no son capaces durante mucho tiempo de satisfacer sus propias necesidades (de alojamiento, alimento, vestimenta, etc.) tal como solemos hacer los adultos.

En primer lugar, los niños, y en menor medida los adolescentes, todavía no han desarrollado plenamente ciertas *capacidades racionales*, como la de analizar situaciones empíricas complejas o prever las consecuencias a largo plazo de sus propias decisiones. (El chico de seis años que quiere abandonar la escuela no está en condiciones de anticipar los efectos que esa decisión tendría sobre su capacidad futura de conseguir empleo).

En segundo lugar, los niños, y en menor medida los adolescentes, no han desarrollado en grado suficiente ciertas *capacidades psicológicas*, como renunciar a gratificaciones

presentes en favor de beneficios futuros. (El adolescente que prefiere comida chatarra es capaz de procesar información sobre los daños que esa comida puede provocar en su organismo, pero tiene dificultades para resistirse a ella cuando se está divirtiendo con sus amigos).

En tercer lugar, los niños, y en menor medida los adolescentes, no han terminado de desarrollar ciertas *capacidades morales*, como analizar diferentes cursos de acción a la luz de un principio normativo abstracto. (Un chico de siete años es capaz de aplicar reglas concretas como “no mentirás”, pero no conseguirá entender una situación moralmente compleja que su padre enfrenta en el trabajo).

Por último, los niños, y en menor medida los adolescentes, *carecen de información suficiente* sobre las complejidades de la vida social y moral, al tiempo que desconocen aspectos fundamentales del entorno físico en el que están creciendo (las leyes fundamentales que explican el funcionamiento del mundo natural, las características generales de su propio contexto geográfico).²

Importa hacer varias aclaraciones a propósito de este listado. En primer lugar, aceptar que estas insuficiencias son típicas de las primeras etapas de la vida no nos obliga a esperar que todas ellas hayan desaparecido, ni que lo hayan hecho en la misma medida, cuando las personas llegan a la vida adulta. Hay muchos adultos que tienen serias carencias en todos estos campos, y todos los tenemos en algún grado. Pero un desarrollo significativo de estas capacidades está entre lo que solemos encontrar en un adulto bien constituido, mientras no figura entre lo que razonablemente esperamos encontrar en un chico bien desarrollado para su edad. Por eso nos servimos del grado de desarrollo de estas capacidades cuando

² La bibliografía que da cuenta de estas cuatro generalizaciones es inabarcable. Para un estado de la cuestión a fines del siglo XX, ver PURDY, 1992. Al distinguir entre competencias puramente intelectuales y competencias morales, sigo en este aspecto específico (no necesariamente en otros) la perspectiva de Piaget y de Kohlberg. Ver PIAGET, 1932 y KOHLBERG, 1981 y 1984.

queremos identificar o describir ciertas patologías. Se trata de un problema similar al de Aristóteles cuando definía al hombre como “animal racional”. No es que Aristóteles ignorara que hay hombres irracionales o con limitaciones cognoscitivas. Pero la racionalidad es lo que razonablemente esperamos encontrar en un ser humano bien constituido.

Una segunda precisión es que este catálogo no dice nada sobre el modo en que debemos interpretar estas insuficiencias. ¿Se trata de hechos de naturaleza que tenderán a repetirse en cualquier contexto, o son los resultados de un proceso histórico específico? ¿Debemos esperar encontrarlas en los niños y adolescentes del futuro lejano, o puede que algún día desaparezcan? No tengo la menor idea de cómo se contestan estas preguntas.³ Sólo afirmo que estas generalizaciones vienen siendo confirmadas por los hechos desde hace mucho tiempo, y nada indica que vayan a dejar de serlo en un futuro próximo.

Una tercera precisión, muy obvia pero cargada de consecuencias, es que el pasaje desde la inmadurez a la madurez intelectual, psicológica y moral se cumple en forma progresiva. Esto significa que, al menos en condiciones normales, entre la primera infancia y la vida adulta hay una región intermedia en la que los individuos desarrollan de manera gradual sus capacidades, al tiempo que incorporan experiencia e información sobre el mundo.

Más allá de estas complejidades, lo cierto es que los adultos nos sentimos en la obligación de tomar decisiones que afectarán seriamente el desarrollo intelectual, psicológico y moral de los miembros de las nuevas generaciones, sin esperar a que ellos estén en condiciones de participar en la discusión. Este es un abordaje poco frecuente en la filosofía política tal como se practica en el mundo democrático, pero además nos obliga a formular una

³ La idea de que las supuestas insuficiencias de la niñez son el resultado de la dominación ejercida por los adultos fue defendida por un movimiento de liberación de los niños que tuvo cierta visibilidad a fines de los años 60 del siglo XX. Los autores identificados con este movimiento describían a los menores de edad como uno de los grupos oprimidos por la sociedad capitalista (ver al respecto ARCHARD 1993: 45ss). Para una descripción de las insuficiencias transitorias de la niñez como hechos de naturaleza, ver O'NEILL, 1988.

pregunta difícil: si, al menos durante bastante tiempo, los miembros de las nuevas generaciones no están en condiciones de tomar decisiones sobre su propia educación, ¿quién debe tomarlas por ellos.

Esta pregunta es difícil porque, en cuanto llegamos a plantearlas, nos encontramos con una diversidad de actores que pretenden desempeñar un rol protagónico. En términos históricos, los tres que lo han hecho con mayor intensidad son los siguientes: la sociedad en su conjunto actuando a través del Estado, los padres y los maestros. Se trata sin duda de tres actores de los que difícilmente podamos prescindir, pero el problema es que sus pretensiones están en conflicto.

La sociedad en su conjunto reclama una alta cuota de influencia a través de la acción del Estado porque sabe que en la educación de las nuevas generaciones se juega su propio futuro. Si no organizamos adecuadamente la tarea educativa, no podremos asegurar la continuidad de los esfuerzos de reproducción material y simbólica. Dicho de modo más explícito: si no educamos adecuadamente a los nuevos miembros de la sociedad, no podremos asegurar el grado de eficiencia necesario para escapar a la escasez de alimento y abrigo, para protegernos ante los peligros del mundo natural y para estar defendidos ante los eventuales ataques de otras comunidades humanas. Si no conseguimos educarlos adecuadamente, tampoco conseguiremos organizar la convivencia sobre la base de principios, reglas e instituciones que todos los miembros de la sociedad (o, al menos, la gran mayoría) puedan reconocer como válidos y vinculantes.

Esta clase de argumento hace pensar que la sociedad en su conjunto, a través de la acción del Estado, debe jugar un papel central en la educación de las nuevas generaciones. De hecho, a partir de esta clase de argumentos, algunos filósofos como Platón sostuvieron que lo esencial de las decisiones educativas deben ser puestas en manos del poder político.

Sin embargo, hay otros actores que también reclaman su propia cuota de influencia y que rechazan todo exceso de parte del Estado. Y uno de esos autores, absolutamente esencial para el debate, son los padres.

Como argumentó John Locke en sus célebres *Pensamientos sobre educación*, el hecho de que nuestros hijos hayan sido engendrados por nosotros no nos convierte en sus propietarios. No tenemos ningún derecho a disponer de sus vidas ni de su integridad física como si se tratara de ganado. Pero hay buenos argumentos a sostener que, a la hora de tomar decisiones sobre la educación de personas que todavía no pueden decidir por sí mismas.

El más influyente de esos argumentos a favor de la influencia de los padres fue formulado en términos clásicos por Charles Fried propuso en un libro de fines de los años setenta.⁴ El punto de partida de Fried es la idea de autonomía moral tal como es entendida por los filósofos políticos contemporáneos, es decir, nuestra capacidad de elaborar ideas sobre lo que da valor a la vida, y de traducirlas luego en un plan relativamente organizado.

De manera más o menos explícita, todos tenemos una concepción del bien, y esa concepción influye sobre las decisiones que van marcando nuestra existencia. Por ejemplo, nuestra concepción del bien nos impulsará a vivir en pareja o a no hacerlo, y nos llevará a intentar tener hijos o a no hacerlo.

En el caso de que decidamos tener hijos, y de que podamos tenerlos, nuestra concepción del bien va a influir sobre el modo en que queramos educarlos. Si esa concepción privilegia la disciplina y el esfuerzo, probablemente intentaremos fomentar esos valores en ellos. Si privilegia la proximidad y los afectos, tenderemos a educarlos de otro modo. Lo mismo ocurre con las creencias religiosas o con la pertenencia a una comunidad nacional. Si un padre considera que sus raíces armenias son un componente esencial de su identidad, querrá educar a sus hijos en contacto con

⁴ La obra, publicada en 1978, se titula *Right and Wrong*.

esa lengua y esa cultura. No lo hará simplemente por capricho, sino porque estará convencido de que es uno de los legados más valiosos que puede transferir.

En resumen, las decisiones que tomamos los padres son casi siempre derivaciones de nuestras propias ideas sobre lo que vale la pena desear. No se trata de una imposición arbitraria sino de una realidad muy humana: educar a un niño no es solamente brindar un servicio a otra persona, sino compartir una vida con él (REICH, 2002: 149). Por eso no existe una distinción clara entre nuestras convicciones personales y las convicciones que queremos transmitir a nuestros hijos, del mismo modo que no existe una distinción clara entre nuestra felicidad y la de ellos.⁵

Este es el núcleo del argumento de Fried: el derecho a elegir los valores que queremos transmitir a nuestros hijos, y el derecho a poner en práctica esos valores en la vida que compartimos con ellos, “son extensiones del derecho fundamental a no ser interferido al hacer esas mismas cosas respecto de nosotros mismos” (FRIED, 1978: 152).

Si el Estado o cualquier otro agente me impiden casarme con la persona que elegí o tener hijos con ella, estará obstaculizando la puesta en práctica de mi concepción del bien. Pero lo mismo ocurre si, luego de haberme unido a la persona que quiero y de haber tenido hijos, alguien nos impide educarlos según nuestras convicciones. Una plena protección a la autonomía moral de los ciudadanos requiere, por lo tanto, incluir entre los derechos y libertades fundamentales el derecho a elegir el modo en que queremos educar a nuestros hijos. Si esa libertad es limitada en forma injustificada, estará siendo limitada en forma injustificada nuestra capacidad de moldear y poner en práctica una concepción del bien.

El argumento de Fried no implica que las decisiones de los padres no puedan ser interferidas en ningún caso. Ciertamente

⁵ Para desarrollos más recientes de esta idea, ver RUDDICK, 1979; CALLAN, 1997: 144ss.

podrán serlos si las decisiones que toman afectan seriamente a sus hijos, ya sea por negligencia o por perversidad (FRIED 1978: 154). Al igual que ocurre entre los adultos, el ejercicio de nuestros derechos fundamentales termina allí donde empiezan los derechos fundamentales de los demás. Pero el argumento de Fried implica que el Estado debe ser muy circunspecto el involucrarse en la educación de las nuevas generaciones. Quienes piensan como Fried ciertamente rechazan la idea de un Estado educador como el propuesto por Platón, pero también rechazan muchas prácticas menos dramáticas que son frecuentes en nuestras sociedades.

Pero el conflicto de pretensiones no se reduce a un choque entre los defensores de la intervención estatal y los defensores de la autonomía de los padres. Otros participantes en la vida educativa sostienen que un papel esencial debe ser desempeñado por los maestros y, de manera más general, por los expertos en educación.

El defensor más distinguido de este punto de vista es Kant, o el manos el Kant. En su tratado *Sobre Pedagogía*, publicado en 1803, es decir, muy poco antes de su muerte, Kant se preguntaba quién es el mejor candidato para ocuparse de la educación de las nuevas generaciones, y empezaba por descartar a los padres: “Los padres suelen educar a sus hijos de manera tal que, no importa lo mal que ande el mundo, puedan adaptarse a las condiciones existentes. Pero deberían darles una educación mucho mejor que esa, para que en el futuro fuera posible un mundo mejor” (KANT 1803: §15).

Tampoco los gobernantes le parecían buenos candidatos, porque no se interesan en la educación como un fin en sí mismo sino en instrumentalizar a sus ciudadanos. Los gobernantes le parecían a Kant tan inadecuados como los padres, porque ninguno de ellos “apunta al bien universal, ni a la perfección para la que el hombre ha sido hecho y está naturalmente inclinado” (KANT, 1803: § 16).

Kant pensaba que sólo los expertos pueden dar a la educación la jerarquía que le corresponde. Solamente ellos son capaces de fijarse objetivos que benefician a toda la humanidad y solamente ellos

están en condiciones de desempeñarse a la altura de la tarea. Los expertos tienen una formación superior a la de los ciudadanos comunes, por lo que están a salvo de las insuficiencias que afectan a la mayoría de los padres. Y también recibieron una formación mejor que la de los príncipes, porque a los futuros gobernantes se les da una educación de privilegio que no los prepara para cuestionar sus propias convicciones. Por lo tanto, “el gobierno de las escuelas debe depender enteramente del juicio de los expertos más ilustrados. (...) Es sólo a través de los esfuerzos de las personas con mayor amplitud de miras, interesadas en el bien universal y capaces de alimentar la idea de un futuro mejor, que se hace posible el proceso gradual que lleva a la naturaleza humana hacia su propia culminación” (KANT, 1803: § 17).

Esta cita de Kant combina dos argumentos que han sido frecuentemente usados para justificar el dominio de los expertos en la actividad educativa. El primero es el argumento de la universalidad o de la ausencia de intereses. El segundo es el argumento de la calidad. Junto a ellos suele aparecer un tercer argumento que ha ganado peso en el debate aunque no era importante para Kant. Se trata del argumento de la igualdad. Este argumento empieza por observar que los padres se diferencian enormemente en términos económicos, culturales y sociales. Por lo tanto, permitir que la tarea educativa quede exclusiva o prioritariamente en sus manos equivale a reproducir esas distancias. Los hijos de padres con poca cultura serán culturalmente débiles, los hijos de padres sin hábitos de razonamiento tendrán dificultades para razonar, y los hijos de padres que ignoran dónde están las oportunidades correrán el riesgo de no encontrarlas nunca. Es preciso, por lo tanto, que la educación sea separada del hogar y colocada en un ámbito controlado por expertos. El objetivo es lograr que todos incorporen un mismo capital de saberes y competencias, como condición necesaria para construir una sociedad donde nadie sea condenado desde el nacimiento a quedar por debajo del resto.

Estos argumentos a favor del juicio de los expertos tienen una fuerza indudable y hacen que casi todos los participantes en el debate educativo admitan que debe haber un espacio para reservado al aporte técnico. Pero muchos sostienen que ese espacio debe ser muy restringido. Es correcto que los educadores tengan prioridad en ciertas áreas específicas, pero no precisamente en el *gobierno* de la educación.

Es posible identificar tres grandes argumentos contra la prioridad de los educadores. El primero es el argumento anticorporativista. El segundo es el antitecnocrático. El tercero y más radical es el argumento anti-docentes.

El argumento anticorporativista se opone al argumento de la universalidad (o de la ausencia de intereses) formulado por Kant. Es verdad que la mayoría de los educadores han elegido su profesión por amor a la enseñanza. También es probable que el componente vocacional sea más fuerte en la docencia que en otras actividades. Pero es igualmente cierto que los docentes constituyen una fuerza laboral integrada por miles de personas que comparten intereses específicos. Por ejemplo, intereses relativos a las condiciones de trabajo, a los niveles de remuneración o al régimen de retiro.

No es verdad, por lo tanto, que los educadores carezcan de intereses. Simplemente tienen intereses diferentes de los que mueven a los padres o a los gobernantes. Y si bien es legítimo tener intereses (como también es legítimo organizarse para defenderlos) no hay que olvidar que todo grupo de interés tiende a poner su propio beneficio por delante del ajeno. Si dejamos que las decisiones educativas sean tomadas por los educadores, la enseñanza tenderá a organizarse del modo que más favorezca a quienes viven de ella, en lugar de organizarse del modo que más favorezca a sus beneficiarios (los alumnos y sus padres).

El segundo argumento contra la excesiva influencia de los docentes es el argumento antitecnocrático. Es verdad —dice el argumento—, que la vida educativa requiere respuestas que sólo pueden ser dadas por los técnicos. Eso ocurre cada vez que hay que

evaluar aprendizajes o desarrollar recursos pedagógicos específicos. Pero hay muchas otras cuestiones que son esencialmente políticas. ¿Cuáles son, por ejemplo, los contenidos que deben formar parte de una educación cívica, o educación para el ejercicio de la ciudadanía, que deba llegar a todos los miembros de las nuevas generaciones? Los técnicos pueden enseñarnos cosas importantes a este respecto (por ejemplo, hasta qué punto los alumnos están en condiciones de incorporar conceptos abstractos como el de ciudadanía) pero la decisión final es eminentemente política en el sentido más noble del término.

Un tercer argumento, más reciente y más radical que los anteriores, es lo que podemos llamar el argumento anti-docentes. Este argumento fue desarrollado en términos clásicos por Iván Illich y consiste en decir que los docentes no tienen ninguna legitimidad para participar en las decisiones públicas sobre la educación porque son una institución fracasada.

Illich sostiene que, a la hora de transmitir conocimientos, todos son más exitosos que la escuela: las familias son muy exitosas en enseñar la lengua materna y muchos saberes prácticos; los adolescentes son muy eficientes enseñándose buenas y malas cosas; las iglesias consiguen enseñar idiomas a sus misioneros; las empresas entrenan a su propio personal; los viejos maestros de hebreo son capaces de enseñar esa lengua a quienes se acercan a las sinagogas. Los que más claramente fallan son los maestros de la escuela tradicional. Por lo tanto, las sociedades no deben seguir apostando a fortalecer la escuela sino a desescolarizarse, es decir, a crear redes informales de aprendizaje.

El punto de vista de Illich es radical y para muchos exótico, pero no es tan excepcional como podría creerse. Hay que recordar que, cuando la dirigencia política polaca consultó a Jean-Jacques Rousseau sobre las disposiciones a incluir en una nueva Constitución para Polonia, uno de sus consejos fue: “¡Cuidense, sobre todo, de convertir a la docencia en una profesión!” (ROUSSEAU, 1772: 436). A juicio de Rousseau, la formación de los miembros de

las nuevas generaciones debía quedar en manos de ciudadanos comunes y no de profesionales.

Segunda causa de interés: complejidad filosófica

Bien, todo lo dicho hasta aquí fue un intento de describir una de las razones por las que el gobierno de la educación está atrayendo el interés de los filósofos políticos: no sólo ocurre que la educación nos obliga a abandonar un supuesto central de la teoría política democrática (la situación de simetría que existe entre los ciudadanos) sino que nos enfrenta a una pregunta complicada: si los miembros de las nuevas generaciones no pueden educarse totalmente a sí mismos, ¿quién debe tomar las decisiones en lugar de ellos?

Una segunda fuente de interés es que el gobierno de la educación nos enfrenta a algunos de los problemas más tradicionales de la filosofía política. Dicho de manera más específica, reflexionar sobre el gobierno de la educación nos coloca en un punto de tensión entre tres exigencias que son muy importantes para nosotros. La primera de esas exigencias es el respeto de la libertad individual, incluyendo el respeto de las decisiones que podamos tomar acerca de nuestros hijos. La segunda es la exigencia de justicia, especialmente en materia de oportunidades. La tercera es la exigencia de eficiencia, es decir, la necesidad de garantizar a lo largo del tiempo nuestra capacidad de generar recursos materiales y culturales.

De hecho, todo el problema planteado por el gobierno de la educación puede resumirse en esta pregunta: ¿cómo asegurar que la educación de las nuevas generaciones contribuya a la reproducción material y simbólica de la sociedad, al mismo tiempo que respeta la libertad individual, satisface las exigencias de justicia y contribuye al logro de otros objetivos deseables como el aumento del bienestar y la integración social? Pero el problema es que no es fácil satisfacer todos estos objetivos al mismo tiempo. Una propuesta para

maximizar la libertad individual puede tener el efecto de aumentar las desigualdades. Una iniciativa para atenuar las desigualdades puede disminuir la eficiencia. O un plan para aumentar la integración social puede terminar limitando la libertad.

Como no puedo describir estos conflictos en toda su complejidad, voy a limitarme a mencionar algunos de los problemas que se plantean en torno a la igualdad de oportunidades.

El vínculo entre igualdad de oportunidades y educación empezó a ser discutido hace más de dos mil años Platón. En las páginas de *La República*, Platón hace una constatación que era cierta en su época y sigue siendo cierta hoy: la principal fábrica de desigualdades en la sociedad es la familia. Nacer en un hogar con medios económicos, buen nivel cultural y abundantes contactos sociales abre perspectivas muy diferentes de las que se tienen si uno nace en un hogar pobre, culturalmente débil y con escasos vínculos.

El diagnóstico de Platón era correcto, pero la conclusión que sacó fue atroz. Como estaba interesado en construir una sociedad donde cada uno valiera por sus propios talentos, su propuesta fue lisa y llanamente eliminar la familia. Al menos en ciertos estratos sociales, nadie debía saber quién era su padre y debía ser rápidamente separado de su madre. Los niños serían tempranamente internados en grandes orfanatos estatales de los que saldrían convertidos en adultos.

La propuesta de Platón aseguraba que todos tuvieran exactamente las mismas oportunidades, pero al mismo tiempo destruía la vida familiar y eliminaba todo poder de decisión por parte de los padres. Su propuesta nunca llegó a aplicarse, algunos experimentos demenciales de los oficiales SS en tiempos de Hitler).

Desde entonces hasta hoy, las sociedades democráticas han estado buscando soluciones que respondan al problema planteado por Platón (es decir, la constatación de que la familia es la principal fuente de desigualdades sociales) sin caer en los excesos en los que él cayó. Y el terreno en el que hemos desarrollado esa búsqueda es el de la igualdad de oportunidades. No podemos eliminar

totalmente la influencia de nuestras decisiones individuales o familiares, porque por ese camino vamos inevitablemente hacia la destrucción de la libertad. Eso nos obliga a convivir con ciertas formas de diferencia que aparecen como consecuencias inevitables de nuestras propias decisiones. Pero lo que sí podemos es asegurar a cada miembro de las nuevas generaciones *una oportunidad real de progresar*, es decir, darle una oportunidad genuina de superar las desventajas que eventualmente encuentre al inicio de sus vidas.

La idea así formulada puede parecer atractiva, pero es difícil de traducir en criterios específicos. Un ejemplo al respecto es la idea de igualdad de oportunidades formulada por Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

Rawls enunció un principio de igualdad de oportunidades que dice lo siguiente: “Aquellos que tienen un mismo nivel de talento y habilidad, y la misma voluntad de usarlos, deben tener las mismas perspectivas de éxito con independencia de su lugar inicial en el sistema social, es decir, independientemente del sector de ingresos en el que hayan nacido” (RAWLS, 1971: 73).⁶

Este principio enfrenta una primera dificultad, que es cómo verificar si dos personas tienen las mismas capacidades. Pero eso no es demasiado preocupante. La discusión filosófica empieza por buscar conclusiones que sean defendibles y deja para más tarde los problemas de aplicación. Lo verdaderamente grave es que el principio de igualdad de oportunidades propuesto por Rawls encierra una dificultad normativa, porque refleja lo que es un supuesto metodológico de todo su pensamiento: la insensibilidad general hacia la cuestión del mérito: si dos chicos tienen capacidades similares y una misma disposición al esfuerzo, sus perspectivas deben ser las mismas por más que uno tenga padres que se sacrificaron y el otro tenga padres que se dedicaron a satisfacer sus propios deseos.

⁶ La misma idea en RAWLS, 2001: 43ss.

Rawls cree que esta posición es defendible porque cree que la capacidad de esforzarse y de sacrificarse está socialmente condicionada. “Aun la disposición a esforzarse, a intentar algo y merecerlo en el sentido corriente del término, depende de condiciones familiares y sociales favorables” (RAWLS, 1971: 74). Debemos, por lo tanto, redistribuir los recursos y las oportunidades sin tener en cuenta al mérito de cada uno.

Este punto de vista de Rawls contiene un núcleo de verdad, pero es difícil de aceptar como tesis general sobre la condición humana. El contexto de origen puede dificultar el desarrollo de la capacidad de esfuerzo, pero muchas personas que han crecido en un mismo entorno (por ejemplo, en una misma familia) llegan a diferenciarse enormemente en este aspecto.

Este hecho no es un fenómeno marginal sino un dato esencial de nuestra experiencia moral. Es verdad que no todo el mundo nace con condiciones para ser nadador olímpico, pero muchas personas nacen con esas condiciones y nunca llegan a competir. Es verdad que sólo algunos nacen con una gran inteligencia natural, pero a veces consiguen mejores logros quienes son más metódicos y esforzados. Sin una evaluación realista de nuestras capacidades y sin un trabajo constante sobre nosotros mismos, las mejores cualidades pueden desperdiciarse. La responsabilidad individual juega un papel crucial en la producción de oportunidades y de recursos disponibles.⁷

Rawls no se hace cargo de estas complejidades, y eso es un problema grave para su teoría. El método de trabajo que él mismo propuso (llamado “equilibrio reflexivo”) exige chequear las conclusiones de la elaboración teórica con la sensibilidad moral compartida por los miembros de una sociedad democrática. Y parece claro que la idea de mérito juega un papel significativo en nuestras valoraciones. Por ejemplo, habitualmente decimos que alguien merece su éxito porque lo construyó con esfuerzo. La

⁷ Ver sobre el punto DWORKIN, 2000.

frecuencia con la que apelamos a este argumento hubiera debido funcionar como una señal de alarma metodológica, pero Rawls decidió pasarla por alto. Simplemente dio valor de axioma a la exclusión de la noción de mérito, y muchos lo siguieron sin hacerse demasiadas preguntas.

Pero el abandono de la noción de mérito no sólo genera problemas metodológicos para Rawls. Además, lo deja en malas condiciones para discutir las cuestiones de justicia ligadas a la educación. Es verdad que muchos hijos tienen perspectivas de vida muy favorables porque tuvieron la suerte de haber crecido en hogares favorecidos. Pero no es verdad que las diferencias sólo se deban al grado de riqueza de los padres. Los padres no sólo se diferencian por su éxito o su fortuna (medidos gruesamente por su nivel de ingreso) sino también por su capacidad de sacrificio (medido por la proporción de ese ingreso que están dispuestos a invertir en sus hijos, en lugar de volcarlos en la satisfacción de sus propias preferencias).

Las oportunidades educativas de los hijos son muchas veces el resultado del esfuerzo de sus padres, que trabajaron duro y renunciaron a muchas oportunidades de ocio y de consumo. Cuando las cosas se miran desde esta óptica, la visión de Rawls aparece como demasiado unilateral. Puede que ciertas ventajas educativas no hayan sido merecidas por los hijos, pero estar en condiciones de ofrecerlas es algo *merecido por los padres*. No es sostenible, por lo tanto, que todas las diferencias en materia de oportunidades educativas deban ser tratadas del mismo modo. Si un padre o una madre sacrificaron parte de su bienestar para pagar a sus hijos una educación mejor, resulta difícilmente justificable que alguien les quite esa posibilidad. Puede que los hijos no hayan hecho nada para merecer esos recursos suplementarios, pero los padres hicieron todo lo necesario para poder darles ese destino.

Una conclusión semejante sólo podría ser aceptada en una sociedad integrada por padres que se impusieran el deber de no hacer diferencias entre sus hijos y los hijos ajenos. Pero, si bien la

imparcialidad es un valor positivo en ciertos contextos (por ejemplo, en el caso de un docente que tiene a su hijo como alumno), no siempre es exigible. Pedir a los padres que no les importen sus hijos más que los hijos de otros es pedirles que vayan contra sus inclinaciones más básicas. También es pedirles que se abstengan de ejercer las responsabilidades que asumieron al traer hijos al mundo.⁸

No voy aquí a desarrollar en profundidad esta crítica ni a discutir las alternativas que se presentan (por ejemplo, Amy Gutmann, Randall Curren). Lo que me importa es mostrar cómo el trabajo filosófico sobre el gobierno de la educación nos lleva de manera muy directa a discutir cuestiones clásicas de la filosofía política y a examinar bajo una nueva luz las ideas de algunos de los filósofos más influyentes de nuestra época.

⁸ Complementariamente, y tal como señala Tooley, una estrategia semejante tendría consecuencias negativas en términos de eficiencia: "¿De qué serviría a un hombre trabajar duro a favor de sus hijos, para proporcionarles tantas oportunidades como pueda, si todo el propósito de la intervención estatal fuera asegurar que él no pueda beneficiar a sus hijos más allá de lo que beneficia a los suyos un padre que no se esfuerza?" (TOOLEY, 2003: 437).

Direitos: Liberdade Jurídica e Liberdade Moral

Delamar José Volpato Dutra¹

Introdução

Williams compara o conceito de liberdade jurídica de Kant com o de Hobbes, dando preferência àquele de Kant, sob a alegação de ser ele mais persuasivo porque: “Hobbes’s concept of liberty not just permits actions that are contrary to our dignity (for where sovereign’s laws are silent we may act according to our natural inclinations) but requires them (we have to submit ourselves to a system of external laws that are not open to public criticism)”². Não obstante, nessa sua avaliação, Williams oblitera dois aspectos: o primeiro é aquele da vinculação ou não vinculação do conceito de liberdade jurídica à moral e, o segundo, é o fato de que Kant, embora defenda a crítica pública das normas, não admite a desobediência de leis injustas. Por seu turno, Hobbes, embora não

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq.

² WILLIAMS, Howard. *Kant’s Critique of Hobbes*. Wales: University of Wales Press, 2003, p. 99.

admita a possibilidade do soberano emitir leis injustas, sustenta no Leviathan a desobediência. Assim, há que se comparar um sistema de direitos que autoriza a desobediência, mas não a crítica pública, com um outro que autoriza tal crítica, mas não a desobediência. Interessantemente, um sistema jurídico mais próximo da moral, como o de Kant, se comparado ao de Hobbes, tem uma noção mais forte de direito positivo do que este último, na medida em que Kant não autoriza a desobediência, embora defenda a crítica pública das leis injustas. Assim, Kant é dúbio com relação ao desenho do Estado, certamente não absolutista, mas forte o suficiente para não permitir a desobediência, o que determina uma defesa extremamente forte da ordem pública, certamente por boas razões na sua visão, em detrimento do direito individual, seja ele qual for.

Habermas, por seu turno, ao se pronunciar sobre Kant e Hobbes, aceita pontos de ambos. Por exemplo, sustenta haver conexão, ainda que tênue e tensa, entre a legalidade e a moral, embora não uma subordinação do direito à moral, bem como sustenta, explicitamente, na esteira de Rawls, a desobediência, o que poderia sugerir uma simpatia por Hobbes maior do que ele mesmo afirma textualmente. Disso se pode concluir que o sistema de Hobbes sustenta a noção de direito fundamental de forma mais forte do que fê-lo Kant, implicando, nesse particular, a filiação de Habermas ao autor do Leviathan e não a este último.

A definição do que é um direito fundamental tem sido objeto de estudos por parte de vários filósofos. Hobbes, Kant, Mill, são filósofos nos quais se pode encontrar uma definição do significado de direito fundamental. Este trabalho pretende apresentar uma definição de direito fundamental, a partir daquela formulada por Hobbes, a qual será tomada como tendo estatuído um traço fundamental de tal conceito que permaneceu em outros pensadores posteriores, chegando até Habermas.

Em conexão com o problema da definição do que é um direito, pretende-se tratar também da questão da sua fundamentação.

Hobbes e a estirpe jurídica do conceito de direito fundamental

Habermas afirma que o conceito de direitos humanos não têm sua origem na moral³. Eles teriam sua base em um conceito de liberdade juridicamente concebido. Nesse sentido, eles seriam jurídicos por sua verdadeira natureza. Pretende-se explicitar o que se poderia entender por esta afirmação de uma liberdade jurídica que não decorreria da moral.

Uma forma de justificar um direito fundamental é a partir da moral. Nesse caso, o direito será o correlato de um dever. Portanto, quando houver um dever por parte de alguém, haveria um corresponde direito por parte de outra pessoa que poderia exigir tal obrigação coercitivamente. Pretende-se apresentar um tratamento da liberdade juridicamente concebida de tal forma a não tangenciar argumentos morais, sejam eles naturalistas ou não naturalistas. Nesse sentido, a noção de um direito fundamental teria uma base própria independente da moral, não obstante, não ser incompatível com uma argumentação moral que lhe seja favorável.

Nesse sentido, pretende-se esclarecer a afirmação de Habermas feita acima a partir da noção hobbesiana de direito. Segundo Hobbes, “O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser”⁴. Como se pode perceber, trata-se de uma definição da liberdade que se determina independentemente de qualquer vinculação com a moral, pois no estado de natureza tal liberdade é plena, sobre ela não incidindo as noções de certo e errado, determinações estas que são objeto de uma clivagem estabelecida pela razão em um segundo momento, como forma de buscar a paz. Veja-se bem que é esta noção que está na base do único direito inato que Hobbes propugna. Hobbes

³ HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 222.

⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J.P. Monteiro e M.B.N. da Silva: *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, cap. XIV.

afirma que esse direito abrange o direito a todas as coisas, inclusive ao corpo das outras pessoas: “Nature hath given to *every one a right to all*”⁵. Logo, não é difícil perceber que um tal direito seja potencialmente conflitivo. Não é a outra a razão, alias, pela qual ele gera o estado de guerra: “For the effects of this Right are the same, almost, as if there had been no Right at all; for although any man might say of every thing, *This is mine*, yet could he not enjoy it, by reason of his Neighbour, who having equall Right, and equall power, would pretend the same thing to be his”⁶. Vale observar que essa liberdade é tão radical que um núcleo dela é indisponível absolutamente para o próprio sujeito, na medida em que a sua disposição por parte do seu titular é absolutamente nula, como ver-se-á. Desse modo, se fosse feito um contrato que permitisse ao soberano ordenar a morte do contratante, este poderia desobedecer, pois a cláusula seria nula.

Para Hobbes, esta liberdade é movida, na verdade, pelo medo da morte, uma das paixões que opera no estado de natureza. Hobbes, não vê, como se sabe, qualquer problema na conjunção de medo e de liberdade. Aliás, será também a paixão do medo que possibilitará a criação de uma entidade, a qual, pelo monopólio da penalidade, em último caso, a morte, poderá implementar as leis de natureza que restringirão aquela liberdade fundamental. Ou seja, no estado de natureza, a razão, movida pelo medo, ordena um ataque preventivo ao ataque do outro, como meio de manter a própria integridade. Contudo, o resultado de todos procedendo desse modo gera o estado de guerra. Por isso, o mesmo medo determinará a razão a propor uma lei, cuja tônica será a restrição da liberdade vigente no estado de natureza. Porém, como a racionalidade de tal medida depende da reciprocidade, torna-se necessária a criação de uma entidade capaz de fomentar, pelo medo da pena, a reciprocidade pressuposta pela lei de natureza. Defende-se aqui, diferentemente do que pensa Strauss, que a racionalidade

⁵ HOBBS, Thomas. *De Cive*. Liberty. Cap. I Of the state of men without Civil Society, X

⁶ HOBBS, Thomas. *De Cive*. Liberty. Cap. I Of the state of men without Civil Society, XI

funciona sem a determinação do medo, seja para na vigência do *ius natural*, seja no momento em que calcula as *lex naturalis* como forma de evitar o estado de guerra. Ou seja, q *damnorum experientia* não pressupõe o medo, diferentemente do que sustenta Strauss⁷

Na verdade, ao tratar da questão do medo, Hobbes chama a atenção para os motivos. Isso é importante porque, não obstante a força dessa paixão, ela determina uma limitação no escopo das matérias passíveis de serem reguladas por meio de seu uso. Hobbes mesmo chamou a atenção para algumas ações, cujo medo que as motivam, já se constitui no máximo de medo que se poderia sentir, sendo ineficazes, por consequência, quaisquer outros medos que poderiam ser apresentados, incluso aquele da pena de morte. Ora, não é por outra razão que a aplicação do direito é excluída em casos de necessidade. Como afirma Kant a esse respeito, trata-se de trocar uma morte certa por uma incerta⁸ [ou pelo menos mais distante].

Os comentadores de Hobbes, na verdade os inimigos de seu sistema, chamaram a atenção para um outro aspecto dessa mesma dinâmica anteriormente sugerida. Nesse sentido, Schmitt teoriza a distinção hobbesiana entre *faith* e *confession*. De fato, sobre a matéria afirma Hobbes no cap. XXXVII do Leviathan:

"A private man has alwaies the liberty, (because thought is free,) to beleeeve, or not beleeeve in his heart, those acts that have been given out for Miracles, according as he shall see, what benefit can accrew by mens belief, to those that pretend, or countenance them, and thereby conjecture, whether they be Miracles, or Lies. But when it comes to *confession* of that *faith*, the Private Reason must submit to the Publique; that is to say, to Gods Lieutenant. But who is

⁷ STRAUSS, Leo. The Political Philosophy of Hobbes. Chicago: University of Chicago Press, 1952, cap. II.

⁸ MS, AA 06: 235. As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em <http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html> As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

⁸ MS, AA 06: 239.

thisLieutenant of God, and Head of the Church, shall be considered in its proper place hereafter" [ênfase acrescentada].

Com isso, chama-se a atenção para a impossibilidade do medo poder determinar a esfera interior. Isso porque, sustenta Hobbes, a crença não é um ato voluntário. Ou seja, o Estado nada pode neste domínio porque o próprio indivíduo também nada pode, pois não se trata de um ato voluntário. Como evidência textual para tal pode-se ler no cap. XL do Leviathan: "As for the inward thought and belief of men, which human governors can take no notice of (for God only knoweth the heart), they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will and of the power of God, and consequently fall not under obligation". Marca-se, desse modo, a restrição do escopo do medo às ações externas.

Schmitt lerá nessas teses de Hobbes um germen da liberdade de pensamento e de crença, bases do liberalismo. Essa reserva de subjetividade privada é onde germina a força subversiva da livre opinião⁹. Esse o modo de Hobbes e, quiçá Kant, serem liberais em tempos não liberais.

Vale observar, desde já, que essa tese parece conflitar com aquela kantiana, segundo a qual a liberdade só é passível de ser conhecida através do imperativo moral¹⁰. É verdade que o conceito de justiça kantiano não tem base em uma concepção de bem, mas na possibilidade da convivência. Uma convivência segundo leis que possam ser universalizadas. Portanto, não remetem àquilo que as pessoas consideram bom, ou às finalidades que as pessoas têm, mas considera apenas que se realize o objetivo da paz. Por isso, trata-se, certamente, de uma moral reduzida em seu escopo, ou seja, uma moral que não trata do próprio bem ou da felicidade. Nesse sentido, várias razões poderiam ser reunidas para justificar a posição de

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Identities nacionales y postnacional*. [M. J. Redondo]. Madrid: Tecnos, 1989, p. 71.

¹⁰ MS, AA 06: 239.

Kant. Uma delas decorreria do próprio móbil coativo que o direito utiliza. Uma outra razão poderia considerar argumentos morais como na leitura que Rawls faz do liberalismo de Kant.

Na primeira forma de argumentar, como já visto, mostra-se a força e a limitação da coação, como por exemplo, na incapacidade desta poder fazer alguém se propor um fim, já que o fim se constitui em uma determinação do ânimo que não pode ser imposta¹¹. Isso implica, inclusive, a exclusão da felicidade das possibilidades da coação, a qual é assim remetida à liberdade de cada um. No mesmo sentido, tal interpretação levaria à exclusão da possibilidade de determinação da consciência, algo, aliás, admitido pelo próprio Hobbes, como mencionado acima.

Na segunda forma de argumentar, Kant parece ter partido, por um lado, da liberdade ou arbítrio de agir segundo uma máxima que possa ser universalizada. Nesse sentido, haveria só um direito e a ação seria justa quando a máxima fosse universalizada, sendo que o direito seria o conjunto das condições que tornariam possível uma convivência nos moldes de máximas universalizáveis¹². Disso decorreria um dever negativo de não interferência. Assim, sendo a posse justa, ela poderia ser convolada em propriedade. Buscar a felicidade de um modo que fosse justo, determina que se deva respeitá-la. Aqui, parece, o fundamento seria um dever moral por parte do outro. Tal dever poderia decorrer das promessas feitas, como na compra e venda, que implicaria um dever positivo de fazer algo, ou decorreria de um dever negativo de respeitar a liberdade do outro quando a máxima desta fosse universalizada. Nesse sentido, haveria direitos. No mesmo sentido, a obrigação de respeitar a felicidade dos outros decorreria do dever de beneficência, que teria como um de seus determinantes, sim, contribuir para os fins dos outros, mas, primeiramente, respeitar o fim que o outro se

¹¹ MS, AA 06: 239.

¹² MS, AA 06: 230.

propõe¹³. Portanto, havendo um dever correspondente de respeito, haveria a obrigação que poderia ser imposta juridicamente.

A liberdade jurídica em Kant

A formulação hobbesiana da liberdade jurídica não passou despercebida a Kant¹⁴. O modo como Kant recepcionou o conceito hobbesiano de liberdade foi pela distinção entre uma legislação ética e uma jurídica. A distinção opera a partir da possibilidade das leis serem cumpridas por um móbil diverso daquele próprio da moral, a saber, a ação por dever. O móbil não moral, para Kant, residiria na paixão da aversão. Porém, na esteira de Hobbes, Kant se apercebe que o uso da paixão da aversão como móbil implica uma restrição no escopo das leis que podem ser eficazes por esse meio. Ou seja, na sua concepção, haveria certas leis que somente o móbil moral seria capaz de dar eficácia, pois dependeriam de serem incorporadas em uma máxima para terem efetividade. Outras, contudo, não precisariam ser incorporadas em uma máxima para serem eficazes. Por exemplo, a lei que ordena não matar, para ser eficaz, não precisa ser incorporada numa máxima, basta apenas que o sujeito tenha medo da penalidade, por exemplo, da pena de morte. Em última análise, caso a paixão da aversão não funcionasse, o assassino poderia ser preso ou morto, evitando que cometesse outros crimes. Eis o paradigma da exterioridade plena. Portanto, o que Kant faz é pensar as implicações da exclusão da motivação moral sobre o conjunto dos deveres ordenados pela razão prática. O resultado não poderia ser outro senão o encolhimento de tal escopo. Portanto, a exclusão da motivação moral, se por um lado não inviabiliza a eficácia dos deveres da razão prática no seu todo, por outro lado, só pode efetivar parte deles, ainda que seja uma efetivação sem valor moral.

¹³ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgments*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

¹⁴ MS, AA 06: 218-219.

Desse modo, Kant tem que restringir o escopo da razão prática quando ela passa a usar do móbil da aversão, ou quando usa qualquer outro móbil diferente daquele propriamente moral. O móbil moral, portanto, é abrangente, englobando todos os deveres. Todos os deveres, externos ou internos, podem ser cumpridos de forma ética, não obstante, só alguns dos deveres morais podem ser cumpridos por um outro móbil. Nesse sentido, pode-se falar de deveres estritamente éticos, no sentido de que só podem ser cumpridos pelo móbil moral. A eles Kant reservou a doutrina da virtude.

Com efeito, Kant teoriza, já no texto que escreveu contra Hobbes, a noção de uma liberdade juridicamente considerada. É nesse opúsculo que se torna explícita a noção de um estado civil, considerado somente como estado jurídico. Sugere-se interpretar tal afirmativa como sendo aquela de um estado civil que não é considerado de maneira moral. Nas palavras de Heck, “o argumento kantiano da república de demônios é visceralmente político, amoral e jurídico”¹⁵. Ora, o primeiro princípio a priori de um tal estado jurídico, segundo Kant, é a liberdade como homem; não como cidadão. Tal liberdade se define pela possibilidade de buscar a própria felicidade do modo que parecer melhor. Nesse particular, é conveniente mencionar que já no contexto da Fundamentação, Kant havia eliminado do escopo do imperativo categórico a determinação da felicidade. O tratamento da felicidade fora deslocado do âmbito do imperativo categórico, para aquele do imperativo hipotético.

A proposição da liberdade juridicamente considerada tem que ser cuidadosamente analisada, pois ela é proposta em um texto contra Hobbes. Não se consegue perceber, portanto, se nesse ponto Kant está reformulando uma tese de Hobbes ou se está criticando Hobbes. Hobbes sempre observara que a criação do Estado tinha em vista a preservação da vida e a busca de uma vida mais satisfeita. Contudo, essa segunda determinação parece ter sido sacrificada à

¹⁵ HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 7.

forma absolutista da soberania necessária para a proteção da vida. Ou seja, pode ser que Hobbes tenha defendido a intervenção da soberania em matéria religiosa, ponto máximo de uma doutrina da felicidade, por concernir à felicidade ou dano eterno, menos por razões internas ao seu próprio sistema, já que não deixou de sustentar, em tal seara, a liberdade de consciência, e mais por razões históricas de seu tempo. Não se pode negar que uma forma de evitar guerras religiosas seja pela imposição de uma só religião, uma religião oficial do Estado. Por isso, Hobbes defende que o soberano pode impor aos súditos uma confissão particular de fé. Evidentemente, as guerras religiosas posteriores fizeram valer as impossibilidades da coação que Hobbes mesmo previra com relação à determinação da crença.

Kant tece ao menos duas críticas a Hobbes neste texto. A primeira é que ele não teria dado espaço em seu sistema à liberdade de expressão, para Kant implícita no direito à liberdade. Uma liberdade, ademais, cujo exercício não prejudicaria o seu de ninguém. A segunda parece se referir à liberdade religiosa. Com efeito, Kant diz ser nula uma lei que estabeleça um culto definitivo¹⁶. Em suma, se a lei natural é calculada pela razão para evitar a guerra, ou seja, para efetivar a paz, então, ela encontraria um limite no seu escopo, determinado exatamente pelo fim mesmo que a engendra, a paz. Nesse sentido, Hobbes, ao possibilitar que o soberano institua um culto, estaria impondo um conceito de felicidade aos súditos, estranho ao escopo da liberdade concebida juridicamente, calcada no combate às exterioridades que podem ocasionar a guerra.

Isso ocorreria porque a aversão seria um motivo ineficaz para a determinação da felicidade, já que, segundo Kant, “Ninguém me

¹⁶ “É permitido a um povo impor a si mesmo uma lei, segundo a qual certos artigos de fé e certas formas da religião externa, uma vez aceitos, deverão persistir para sempre; portanto, se ele poderá, na sua descendência, interdizer a si mesmo progredir mais na compreensão da religião ou modificar eventuais erros antigos? Evidencia-se então que um contrato originário do povo, que fizesse disso uma lei, seria em si mesmo nulo, porque se opõe ao destino e aos fins da humanidade; por conseguinte, uma lei assim estabelecida não pode considerar-se como a vontade própria do monarca, à qual, portanto, podem ser levantadas idéias contrárias” [TP, AA 08: 266-7].

pode obrigar a ser feliz à sua maneira”¹⁷. Logo, se a religião tem a ver com a danação ou a salvação eternas das almas, o soberano que estabelecesse um culto estaria interferindo da forma mais radical com a felicidade dos outros. Além dessa possível ineficácia, em razão de não se poder impor uma crença pela força, a razão estaria ultrapassando o seu escopo de uma liberdade juridicamente concebida, a saber, com a finalidade da paz, com base na aversão, no medo, na pena, única capaz de ser realmente eficaz para um conjunto específico de deveres.

Defende-se que Kant nunca abandonou essa formulação de uma liberdade negativa como correlato de uma liberdade juridicamente concebida. Uma liberdade juridicamente concebida teria como finalidade a paz, sua legislação não incidindo, portanto, sobre matérias não só irrelevantes para a paz, mas também impossíveis de serem determinadas por móbeis baseados na aversão, como é o caso da religião e da liberdade de expressão. Ao contrário, é a intervenção do Estado na religião que se torna motivo de guerra.

Nas outras duas passagens, nas quais Kant fala da liberdade jurídica, especialmente aquela da Doutrina do direito, a mesma é conectada mais especialmente com a cidadania. Nessas passagens aparece mais claramente a liberdade positiva, entretanto, nelas, a noção de consentimento opera com grande força, sendo que na Doutrina do direito o consentimento parece menos idealizado do que em outras passagens. Vejam-se as duas citações:

“A minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento”¹⁸.

“Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), i. e., de um Estado, reunidos para a legislação, chamam-se *cidadãos* (*cives*), e seus atributos jurídicos, inseparáveis de sua natureza (como cidadãos), são a

¹⁷ TP, AA 08: 236.

¹⁸ ZeF, AA 08: 350.

liberdade legal, de não obedecer a nenhuma lei a que não tenham dado seu consentimento”¹⁹.

O ponto, nesse particular, é que, mesmo concebida positivamente, a liberdade não deixa de ser juridicamente considerada, ou seja, ela descarta o motivo que seria próprio da moral como o motor do mencionado consentimento, que Kant remete à doutrina da virtude. Nesse sentido, seja como se conceba o republicanismo de Kant, ele afirma, primeiro, que o legislador pode errar e por isso precisa liberdade de expressão com o dito de corrigi-lo. Em segundo lugar, ele afirma que cada um pode buscar a felicidade do modo que lhe parecer melhor. E, mais importante, em terceiro lugar, ele não imputa virtude ao cidadão, pois a cidadania é concebida ao modo da liberdade jurídica, cuja característica principal é poder operar com uma motivação diversa daquela da moral. Não pode ser outra a razão pela qual a constituição de um Estado é possível até para uma raça de diabos. Nesse ponto, Heck sustenta que “a esfera política não mais se confunde com a doutrina kantiana da moral e/ou do direito”²⁰. Essa interpretação de Heck merece emenda se ela pressupuser que o direito está conectado com a moral. Isso porque a tese de que o Estado é possível até para um povo de demônios é correlata à tese de que o direito é também, então, possível para um povo de demônios. Isso desacopla moral e direito a partir do modo como se apresentou neste trabalho a liberdade juridicamente concebida. Outra não é a posição de Ripstein: “Kant not only denies that political philosophy is an application of the Categorical Imperative to a specific situation; he also rejects the idea that political institutions are a response to unfortunate circumstances”²¹. E conclui que a ideia normativa de

¹⁹ MS, AA 06: 314.

²⁰ HECK, José N. *Ensaios de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 18.

²¹ RIPSTEIN, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 2.

Kant é a liberdade jurídica: “as a matter of right, each person is entitled to be his or her own master”²².

Com relação ao republicanismo, Habermas, por exemplo, sustenta que ele imputa virtude ao cidadão, sobrecarregando o processo legislativo com determinações morais. Portanto, o déficit do pensamento republicano, como ver-se-á abaixo, seria não ter feito a passagem de uma liberdade concebida moralmente para uma liberdade juridicamente considerada. É nesse sentido preciso que se pode afirmar que a liberdade juridicamente considerada importa em um elemento liberal ínsito na sua concepção mesma. Tal ocorre exatamente pelo abandono do móbil moral na determinação da ação. O abandono do móbil moral implica, de forma continente, necessariamente, o encolhimento do escopo da razão prática. Desse modo, ficam liberados sejam os conteúdos para os quais só é possível uma legislação moral, como os deveres para consigo e os deveres imperfeitos para com os outros seja aqueles âmbitos incompatíveis com as finalidades de uma liberdade juridicamente considerada, cuja determinação reside na paz, para a qual só contam exterioridades. A paz não depende de o Estado perscrutar o coração dos homens. Basta apenas que eles não firam os outros, podendo seu coração ser demoníaco. Portanto, há um conjunto de matérias irrelevantes para a finalidade da paz, matérias estas, justamente, que o liberal alega serem da vida privada. Em suma, uma formulação política que não faz a passagem completa para liberdade jurídica vive saudosa da um cidadão moralmente concebido.

Habermas entre Kant e Hobbes

A estirpe jurídica da liberdade que está na base da concepção moderna de direito é teorizada por Habermas que chama a atenção, ainda, para um outro aspecto liberal advindo da liberdade

²² RIPSTEIN, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 4.

juridicamente concebida, a saber, aquela da motivação²³. Nesse sentido, Habermas parece ter teorizado aspecto determinante para a matéria, com implicações antirrepublicanas e marcadamente liberais.

Como mencionado, a formulação jurídica da liberdade encontra sua fornalha na noção hobbesiana de direito [ius]. Nesse sentido, não deixa de ser interessante que Schmitt detecte a fraqueza liberal de Hobbes justamente em um elemento que Kant dissera faltar no autor do Leviathan: a liberdade de expressão. Isso pôde ocorrer, segundo a interpretação aqui proposta, porque a crítica de Kant a Hobbes, qual seja, de não haver liberdade de expressão, traz implícita a afirmação de que não há liberdade de consciência. Ou seja, para Kant, a liberdade de consciência e de expressão eram partes de um mesmo núcleo. Desse modo, como não detectou liberdade de expressão em Hobbes, concluiu não haver ambas. Schmitt, muitos anos depois, portador da distinção, pôde encontrar a liberdade de consciência em Hobbes e ver neste o pai do liberalismo. O ponto importante é que as razões que Hobbes invoca para a liberdade de consciência remetem aos limites da coação juridicamente considerada. Ou seja, é possível coatar a expressão do pensamento, mas não o próprio pensamento, como pôde ser visto na citação acima mencionada que distingue *faith* de *confession*. Melhor dito, em razão do motivo que o direito oferta, torna-se-lhe limitado o escopo das matérias que pode regrear. Nesse sentido, Hobbes não poderia ser um teórico do totalitarismo, pois pensava ser a liberdade de consciência indisponível ao próprio sujeito, sendo, portanto, indisponível ao próprio soberano, como seria indisponível o direito de defender a própria vida.

Claro, o liberalismo de Kant é menos mecanicista e muito mais normativo que o de Hobbes. O Estado, para Kant, não deve se

²³ Kelsen já houvera mencionado um lado liberal do positivismo jurídico 47 “mesmo sob a ordem jurídica mais totalitária existe algo como uma liberdade inalienável – não enquanto direito inato do homem, enquanto direito natural, mas como uma consequência da limitação técnica que afeta a disciplina positiva da conduta humana” KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991. Isso por só poder prescrever ações e omissões inteiramente determinadas.

imiscuir para além das finalidades ordenadas pela razão, mormente a paz. Não obstante, poder-se-ia apontar para uma similaridade de indisponibilidades em Hobbes e em Kant. Se no primeiro a crença é involuntária, portanto indisponível ao próprio sujeito, no segundo a felicidade não é uma noção que a razão possa determinar conceitualmente, sendo-lhe, portanto, indisponível. Ou seja, a indeterminação do conceito de felicidade põe-na fora do domínio racional dos deveres, mesmo dos latos para consigo, e se põe muito mais distante ainda dos deveres jurídicos.

Por tudo o que foi dito, a dicção kantiana da liberdade considerada sob o ponto de vista jurídico como «ninguém me pode obrigar a ser feliz à sua maneira»²⁴, pode ser considerada uma crítica ao absolutismo de Hobbes e, quiçá, a Rousseau, seu mestre, que não separou o direito da moral, como ver-se-á abaixo. Logo, a ampliação por parte de Kant do núcleo liberal de Hobbes se constitui em uma dupla crítica ao mesmo. Primeiro, ao seu absolutismo, ao seu despotismo, já que o Estado não pode dizer sobre a felicidade, e, em segundo lugar, ao seu positivismo moral, já que o legislador pode errar e, em razão disso, pode ser criticado pelos súditos. Ou seja, a razão prática kantiana não baixa as armas frente aos furores da soberania. Assim sendo, diferentemente do que pensa Habermas, Kant, nesse particular, não subordina diretamente o direito à moral, nem sob o ponto de vista da motivação, nem sob o ponto de vista do conteúdo, haja vista ter remetido a felicidade para o domínio da vida privada. Para Kant, assim como a razão prática pura não pode determinar a felicidade por um imperativo categórico, da mesma forma não o pode o Estado.

A aproximação das posições de Hobbes e de Kant com relação à liberdade juridicamente concebida não é incompatível com a possibilidade de uma outra aproximação no que concerne à igualdade. Höffe, por exemplo, a partir da noção de igualdade

²⁴ TP, AA 08: 236.

implícita na segunda lei de natureza, aproxima as posições de Kant e de Hobbes²⁵. Nesse diapasão, a interpretação habermasiana de Hobbes poderia sufragar a tese de Höffe que aproxima Kant de Hobbes, na medida em que, nos termos da interpretação de Habermas, operaria de forma velada uma argumentação moral à base dos passos argumentativos da teoria de Hobbes, supostamente apenas instrumentais. O ponto central de tal argumentação moral operante, mas não reconhecida como tal por Hobbes, residiria na regra de ouro. Para que tal crítica de Habermas a Hobbes seja possível, é necessário que se equipare a regra de ouro ao princípio de universalização. Contudo, a tese de Höffe e de Habermas é problemática por desconSIDERAREM a crítica que Kant fez à regra de ouro na Fundamentação. Se Kant estiver correto em sua crítica à regra de ouro, então, o fato de Hobbes usar da regra de outro não poderia ser considerada uma argumentação que desfaz a sua estratégia concebida em bases puramente instrumentais. Ao contrário, ela mostrar-se-ia completamente instrumental.

Rousseau e a nostalgia moral

Segundo Heck, como já mencionado, a solução kantiana é amoral, política e jurídica. Isso induz a pensar que, ou se tem uma solução moral para a questão da convivência ou se tem uma solução jurídica. Esta última pode ser dita amoral em vários sentidos. Com efeito, em primeiro lugar, nela não se imputa virtude para o cumprimento do dever, ponto que determina um afastamento do escopo de aplicação da razão prática pura para eliminar as questões de felicidade. Em segundo lugar, a liberdade assim compreendida é limitada pela coação exterior, em última análise física, e não pela razão. É nesse sentido preciso que Forst, considera o liberalismo

²⁵ HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. [Trad. Jean-Christophe Merle (revisada pelo autor): Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne]. Paris: Cerf, 1993, p. 95.

como “uma teoria política (e não uma teoria moral uniforme) que surgiu sob determinadas circunstâncias históricas”²⁶.

Compreendido desse modo, Kant é leitor de Hobbes e de Rousseau, e crítico de ambos. Critica o absolutismo de Hobbes em nome da liberdade. Ou seja, Kant amplia o escopo do direito [ius] que escapa à determinação do legislador, não só pela exclusão de matérias referentes à felicidade, como pela defesa da liberdade de expressão. Critica Rousseau pela sua solução moral do contrato, pois a noção de liberdade, como um direito do homem de buscar a sua felicidade do modo que lhe aprouver, qualificada como jurídica, desdiz Rousseau. Para resumir, a república de Rousseau não é uma república de diabos. Nesse sentido, Heck afirma que a república kantiana é instituída com base no cidadão que Rousseau recusa: “Kant é obrigado a mostrar exatamente o tipo de cidadão contra o qual Rousseau funda sua república do bem”²⁷. No mais tardar com Hobbes, dois pressupostos são colocados à base do Estado. O primeiro é aquele da igualdade de todos no que concerne à sua vida, portanto, um interesse comum pela paz. Disso decorre que o direito não tem como funcionar para aquele que não teme por sua vida. O outro pressuposto é aquele advindo de uma antropologia pessimista, que aproxima o homem dos demônios e que não pode mais reacender a centelha moral no cidadão. Ambos estão nos primeiros capítulos do *Leviatã*. O *leviatã*, em sua essência, então, só precisa socializar a igualdade pelas leis [lex] de natureza, podendo privatizar todo o diferente nos direitos [ius] do homem²⁸.

A diferença com Kant pode ser medida pela posição de Rousseau em relação ao escopo da soberania. No Contrato, ao tratar dos limites do poder soberano, Rousseau restringe a competência

²⁶ FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. [D. L. Werle: Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits Von Liberalismus und Kommunitarismus]. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 46.

²⁷ HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 18-9.

²⁸ HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 63.

deste apenas para tratar daquelas liberdades cujo uso interesse à sociedade. Com isso, ele parece estar honrando a liberdade [ius] do homem, pois o que cada um aliena de seus direitos naturais, “c’est seulement la partie de tout cela dont l’usage importe à la communauté”²⁹. Não obstante, tal impressão é logo desfeita na continuidade da citação, quando ele afirma de forma absoluta a soberania: “mais il faut convenir aussi que le souverain seul est le juge de cette importance». Ainda que Rousseau tente um mecanismo capaz de produzir um “accord admirable de l’intérêt et de la justice” para honrar os direitos [ius] do homem, ele não concebe que os cidadãos tenham “um patrimônio jurídico anterior à coletividade (como o cidadão do liberalismo de Locke)”, nem que usufruam “da reserva de consciência perante o Estado (como o cidadão do liberalismo de Hobbes)”³⁰. E muito menos podem criticar o soberano como defendeu Kant. Lapidariamente, não pode haver constituição em Rousseau. Segundo Heck, o bom cidadão de Rousseau é um homem bom que não tem privacidade. Ele não antecede o contrato, mas resulta dele. Nas suas palavras, “a *aliénation totale* impossibilita qualquer objeção do homem natural ao cidadão”³¹. E não se pode senão concluir: frente a Rousseau, “o *Leviathan* político perfaz uma obra-prima da arte liberal”³², ainda que *in nuce*, a saber, privatiza as diferenças.

A diferença de Rousseau em relação a Hobbes reside na assepsia do direito [ius] natural, logo no cap. I do livro I do Contrato. Ademais, o caráter conflitivo e desagredor do direito natural foi muito bem visto por Rousseau, e suprimido. Segundo ele, se subsistisse algum direito natural, não haveria um superior capaz de decidir entre este direito e o público, pois com relação a tal direito,

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, p. 66.

³⁰ HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 62.

³¹ HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 65.

³² HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009, p. 63.

o próprio sujeito seria o seu juiz. Isso significaria, para Rousseau, a permanência do estado de natureza, o que tornaria a associação tirânica ou vã³³. Nesse particular, considerando que o a liberdade jurídica não abole toda a liberdade [ius] do estado de natureza, ao contrário, pressupõe parte dessa liberdade, não só no que concerne aos motivos, à felicidade, mas também em tudo aquilo que não concerne ao seu de mais ninguém, pode-se averiguar que realmente redunde em conflitividade. Prova disso, no constitucionalismo que alberga tais direitos [ius] do homem, são as ações declaratórias de inconstitucionalidade com base no direito subjetivo, como é o caso do aborto, da opção sexual, da eutanásia ou da eugenia, matérias estas que traduzem, ainda hoje, o direito natural [ius naturale] a tudo, inclusive ao corpo do outro, o que realmente é o caso especificamente na questão do aborto, determinação esta que é exatamente restringida pelas leis natural [lex naturalis]. Por isso, a solução de Rousseau é outra, pois vislumbrou fonte de conflito social na manutenção de uma liberdade que se furta à determinação social, visto não haver juiz capaz de determinar o seu escopo, já que, como muito bem apontou, determinada ela é pelo direito a tudo, sobre o que só o titular do direito é juiz.

O republicanismo de Kant repele a solução moral de Rousseau porque a dicção do direito humano [ius] inato da liberdade não pode mais angelizar o cidadão, muito menos o homem ou o súdito. Seja como for, o republicanismo de Rousseau não se opõe à democracia, mas ao liberalismo. Interessante, alguns republicanos atuais, de estirpe comunitarista, parecem se opor ao liberalismo e não à democracia. Por seu turno, o liberalismo se opõe tanto à democracia, pelo menos à democracia majoritária, quanto ao republicanismo de um certo matiz. Ao republicanismo por seu possível caráter abrangente, dada a proximidade com as determinações morais da liberdade, tanto no que concerne à motivação, quanto ao conteúdo da lei; à democracia, pela

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943, livro I, cap. VI.

possibilidade da tirania da maioria. O ponto é que Kant se opunha à democracia, mas por razões liberais e não por razões republicanas, como Rousseau, ou seja, se opunha justamente à tirania da maioria, e defendia o republicanismo também por razões liberais, ou seja, como estratégia para evitar a tirania, o despotismo. Com efeito, o republicanismo pode ser, desse modo, um governo da máxima liberdade, inclusive para honrar a liberdade [ius] do homem.

Nota Conclusiva

O estudo mostrou as diferenças estruturais entre o *ius naturale* e a *lex naturalis*. Como bem já vislumbrou Hobbes, aquele é único; esta, muitos. O ponto foi demonstrar que a solução jurídica proposta por Hobbes aos inconvenientes do *ius naturale* determina, 1] seja a impossibilidade de aboli-lo, 2] seja a não necessidade de fazê-lo, 3] seja a injustiça de fazê-lo. No primeiro caso, classifica-se, no próprio Hobbes, a liberdade de consciência e de autodefesa. No segundo e terceiro casos, a solução jurídica apenas busca a paz, o que implica a não necessidade de regular ações que não interfiram com o seu de ninguém. É assim que Kant acrescenta aos direitos [ius] mencionados, a liberdade de expressão e a busca da felicidade. Essa tese será defendida mais tarde por Mill com a proposição do princípio do dano³⁴, bem como por liberais como Rawls, Habermas e Dworkin.

Portanto, como bem mostrou Habermas, o conceito de direito [ius] é essencialmente jurídico. Ele não é moral. Ele, inclusive, opõe-se à moral. Ou seja, a moral funda deveres [lex]. O direito

³⁴ “O único fim que a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros, é a autoproteção. O único fim para qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é para prevenir dano [harm] a outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma razão suficiente. Ele não pode corretamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer porque seria melhor para ele fazer isso, porque o faria mais feliz, porque, na opinião de outros, seria sábio, ou correto [...] Na parte da conduta que meramente concerne a si próprio, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano” [MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. [Oxford World's Classics]. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 14].

[ius] protege a liberdade. Não que tal liberdade seja avessa ao tratamento moral. Porém, o contato da moral com o direito [ius] assim concebido tem implicações sobre ela mesma, seja para encolher seu escopo, restringindo-a ao tratamento dos deveres para com os outros que podem, então, ser impostos como limitação àquele direito [ius], seja determinando a realização ou distribuição justa do direito mencionado, o que implica em limitar o seu escopo àquilo que não atinge o seu de ninguém.

A moral [lex] pode tangenciar o direito [ius], tanto com relação ao seu conteúdo, determinando o que é justo ou injusto, como faz Kant, quanto com relação ao seu modo de validade, exigindo universalidade. Contudo, não pode tocar na sua estrutura. Por isso, mesmo que a moral [lex] interfira na determinação do seu conteúdo e no seu modo de validade, não pode determinar a sua estrutura propriamente jurídica, a saber, a liberdade dos motivos como contraponto à coação³⁵, ou seja, o direito [ius] mantém um espaço de liberdade absoluta, ainda que em um sentido mínimo, qual seja, a escolha dos motivos, cujo único juiz é o próprio titular desse direito.

Referências Bibliográficas

FORST, Rainer. *Contextos da justice: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. [D. L. Werle: Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits Von Liberalismus und Kommunitarismus]. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis*. [TORRES, Salvador Mas, ESPÍ, Carlos Moya: Theorie und praxis]. Madrid: Tecnos, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

³⁵ Para a distinção entre conteúdo, modo de validade e estrutura, ver HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 222-224.

HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacional*. [M. J. Redondo]. Madrid: Tecnos, 1989.

HECK, José N. *Ensaio de filosofia política e do direito: Habermas, Rousseau e Kant*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgements*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBES, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968.

HÜNING, Dieter. Hobbes on the Right to Punish. In Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism. In SPRINGBORG, Patricia [Ed.]. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 217-242.

HOBBES, Thomas. *De Cive*. Oxford: Clarendon, 1983.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Trad. A. Morão). Lisboa: E. 70, 1988.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [Trad. de Joãozinho Beckenkamp; não publicada].

KANT, Immanuel. *Sobre o dito comum: isto pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática* [Trad. C. Hann. Não publicado].

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. [Oxford World's Classics]. Oxford: Oxford University Press, 1991.

MULHOLLAND, Leslie Arthur. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1989.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

RIPSTEIN, Arthur. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. [Trad. Álvaro L. M. Valls: Der Begriff des Politischen]. Petrópolis: Vozes, 1992.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

As Três Complementaridades entre o Bem e a Justiça na Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls

Anderson Avelino de Souza¹

Luiz Bernardo Leite Araujo²

A interpretação canônica da obra de John Rawls geralmente o situa como um filósofo que ofereceu, com sua teoria da justiça como equidade, uma perspicaz abordagem dos principais fundamentos da ética deontológica kantiana para a contemporaneidade. Com efeito, em ambos os pensadores a afirmação da prioridade do justo sobre o bem destaca-se como a principal exigência para a justificação de normas que podem ser aceitas por todos de um ponto de vista moral. Nosso objetivo nesse texto é demonstrar como a primazia do justo, incessantemente atribuída a Rawls, sempre esteve a serviço de um objetivo maior, a

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde cursa atualmente o Doutorado em Filosofia.

² Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), e Pesquisador do CNPq.

saber, a complementaridade entre o bem e a justiça³. Apesar da brevidade de nosso artigo, defenderemos que o verdadeiro projeto de sua obra magna *Uma teoria da justiça* (1971), e com maior destaque de seu *Liberalismo Político* (1993), é o de lograr êxito em sua tentativa de conciliar, harmonicamente, o bem e a justiça. Em outras palavras, trata-se de fazer justiça à obra de Rawls - notadamente contra as acusações de que o liberalismo rawlsiano refletiria o individualismo exacerbado, a indiferença moral e a consequente obsessão por normas das sociedades modernas -, assinalando a sua preocupação em conciliar as melhores pretensões tanto da “ética dos antigos” quanto da “ética dos modernos”. Sinteticamente, apresentaremos as três propostas de complementaridade presentes na justiça como equidade e suas consequências na formulação final de sua teoria como uma concepção política de justiça.

A primeira complementaridade

Não é preciso relatar uma vez mais o rebuliço provocado pela publicação de *A theory of justice*. Basta-nos aludir ao comentário de Robert Nozick, que à época declarou que dali em diante os filósofos políticos teriam que explicar por que não são rawlsianos (Nozick, 1974: 183). Segundo Rawls, a até então predominante doutrina do utilitarismo deixa margem para a violação da integridade dos indivíduos, sendo, portanto, uma opção imoral para tratar da organização da estrutura básica da sociedade. Mesmo quando o que está em questão é o maior bem-estar da sociedade, a justiça - primeira virtude das instituições sociais - não está sujeita ao cálculo de interesses sociais ou à negociação política (Rawls, 2008: 4). O filósofo americano deixa transparecer em seu argumento pelo

³ Rawls defende textualmente, em *A theory of justice* (1971), que o bem e a justiça não são esferas separadas no campo da moral: “Todas as doutrinas éticas dignas de atenção levam em conta as consequências ao julgar o que é certo. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, insana” (RAWLS, 2008: 36). E ainda, que “a justiça e o bem são congruentes, pelo menos nas circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada” (ID., ibid.: 489).

menos dois dos alicerces da filosofia moral de Kant: a) o justo possui precedência e independência com relação ao bem e não está a serviço de nenhum fim específico além da própria necessidade de obediência às suas exigências; b) os seres humanos não devem ser usados como instrumentos para outros fins. Eles são fins em si mesmos. Por razões similares, o perfeccionismo também é rejeitado por Rawls. O pluralismo de visões de mundo não permite o alcance de uma concepção unívoca do bem, a qual só poderia ser então imposta pela coerção estatal, o que evidentemente violaria a integridade dos cidadãos.

Os quatro primeiros capítulos de *TJ* apresentam a fundamentação filosófica de sua concepção de justiça. Os termos ali invocados fazem referência direta ao ideário iluminista. Por um lado, a emblemática figura do contrato social sustenta a idéia de um consenso entre seres racionais, livres e iguais, e, por outro lado, para justificar a possibilidade de um acordo universal bem sucedido, Rawls conjuga o ideal de autonomia moral e intelectual dos indivíduos no artifício de representação da posição original. Como sabemos, a posição original é um experimento de pensamento proposto por Rawls para a seleção dos princípios de justiça reguladores da constituição de uma sociedade. Partindo de uma situação inicial de completo desconhecimento de nossas condições materiais, posição social e disposições psicológicas (o “véu de ignorância”), devemos decidir por princípios de justiça com base em duas capacidades morais indistintamente possuídas por todos, a saber, a capacidade de exercer um senso de justiça e a capacidade de possuir uma concepção de bem (Rawls, 2008: 23). Rawls entende ainda que essa decisão deva ser tomada através de um “equilíbrio reflexivo” de nossos juízos ponderados. Isso requer, além do desconhecimento das contingências impostas pelo véu, a reunião de condições favoráveis à deliberação clara e imparcial, tais como a habilidade, a oportunidade e o desejo de chegar a uma decisão correta, bem como a exclusão daqueles juízos feitos, por exemplo, mediante o medo, a intimidação ou a hesitação (Rawls, 2008: 57).

Segundo Rawls, neutralizando as particularidades e limitações que influenciam nossa reflexão, as partes encontram-se cognitivamente aptas a admitir os princípios mais justos para a estrutura básica da sociedade. Os contratantes, desconhecendo o lugar que ocuparão nessa sociedade futura, jamais dariam anuência a princípios que poderiam condená-los a uma situação de completa miséria e opressão. Devendo-se ao mero acaso o fato de uma pessoa situar-se num grupo minoritário, ou não possuir certas habilidades e competências pertinentes à sociedade, relegar tal pessoa à indigência contraria o nosso senso de justiça. Rawls acredita que, por meio de um exercício imaginário de antecipação de possíveis contextos e papéis sociais, podemos compreender o quão injusta pode ser a condição dos cidadãos menos favorecidos. Na posição original, na qual não dispomos do conhecimento de nossos interesses e poder de barganha, nosso senso de justiça é desobstruído de toda interferência empírica, e os princípios derivados do acordo são racionalmente e espontaneamente reconhecidos como os mais justos pelos participantes. Desse modo, a precedência do justo é bem mais do que um indispensável imperativo institucional para o bom funcionamento da ordem social, mas transforma-se também em imperativo moral que não pode ser coerentemente rejeitado por todos os concernidos. Não é difícil perceber que a plausibilidade do argumento de Rawls - até aqui tão análogo ao de Kant -, deixado como está, esbarra nas mesmas objeções enfrentadas no passado pelo inegociável rigorismo do filósofo de Königsberg. Como ser levado a dar crédito ao apelo da teoria da justiça como equidade?

O objetivo de John Rawls não é encontrar o fundamento último da moralidade, mas pensar uma concepção de justiça para uma sociedade fechada. De fato, ele não busca realizar uma adaptação vulgar da filosofia de Kant para o nosso tempo, mas sim reformular a concepção moral kantiana no âmbito de uma teoria empírica (Rawls, 2008: 318). Isso conduz o filósofo a levar a sério dois problemas que Kant afastou de sua reflexão, por considerá-los

entraves para o genuíno exercício da moral. O primeiro é o problema da justiça das instituições. Para Rawls, qualquer concepção de justiça deve atentar para as circunstâncias da justiça, ou seja, para o fato de que a correta divisão dos benefícios sociais deve admitir, ao mesmo tempo, o conflito de interesses dos cidadãos pelos frutos da cooperação social e a escassez moderada de recursos, algo que explica as demandas redistributivas de qualquer sociedade. O segundo problema refere-se à relação entre a justiça das instituições e os fins legítimos dos cidadãos, ou seja, o respeito e incentivo aos fins que não ferem os princípios de justiça. Ora, está claro que a reformulação empírica da moral kantiana ocupa-se com as consequências de uma concepção de justiça⁴, e é através dessa ideia que nos encontramos com a primeira tentativa de complementaridade entre o bem e a justiça na teoria de Rawls. Sob um viés liberal, Rawls reinscreve a realização de um *télos* como um componente essencial de uma concepção moral de justiça. A justiça não é imprescindível em si mesma, mas pelo fato de garantir a estabilidade social e as condições para a realização das finalidades dos cidadãos. Por um lado, ele submete o bem à justiça, quando declara que os princípios de justiça restringem os planos de vida que desrespeitam as regras autoimpostas pelas partes na posição original em conformidade com sua autonomia racional. Por outro, a justiça só encontra o seu sentido quando está claro que *ninguém* ingressa na sociedade tão somente para praticá-la:

“Vamos supor, para organizar as ideias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que, em suas relações mútuas, reconhecem certas normas de conduta como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comportam de acordo com elas. Vamos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado

⁴ Rawls declara que “embora a justiça tenha certa prioridade por ser a mais importante virtude das instituições, ainda assim é verdade que, permanecendo constantes as demais condições, uma concepção de justiça é preferível a outra quando suas consequências mais amplas são mais desejáveis” (Ibid.: 7-8).

para promover o bem dos que dele participam” (Rawls, 2008: 4-5; trad. mod.).

Voltemos agora a nossa atenção para a definição das duas capacidades morais enunciadas por Rawls. O senso de justiça, como é dito no *Liberalismo Político*, seria “a capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de aplicá-la e de agir de acordo com ela [...] o senso de justiça também expressa uma disposição, quando não o desejo, de agir em relação aos outros em termos que eles também possam endossar publicamente”, enquanto a capacidade de possuir uma concepção de bem é “a capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem pessoal, ou bem” (Rawls, 2000: 62). Para realizar tais concepções de bem, os cidadãos exigem um quinhão dos benefícios da cooperação social, e o Estado exerceria a função de controle distributivo de tais recursos, na forma de bens primários. O que são bens primários? Em *Uma teoria da justiça*, o filósofo americano os define como

“coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje. Sejam quais forem as minúcias dos planos racionais de um indivíduo, presume-se que há várias coisas que ele preferiria ter mais a ter menos. Com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos. Os bens sociais [primários: AAS e LBLA], enumerando-os em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, bem como renda e riqueza” (Rawls, 2008: 110).

Observe-se que Rawls não define os bens primários como um *télos* procurado por todos, mas apenas como bens necessários, e por essa razão desejados, sem que se prescreva ou vincule quaisquer ideais de excelência à promoção desses direitos e

liberdades. A primeira complementaridade entre o bem e a justiça é, portanto, a concomitância não conflituosa entre os bens primários e os princípios de uma concepção moral de justiça.

Entretanto, a dificuldade presente nessa suposta complementaridade está na base motivacional dos participantes. Em *TJ*, John Rawls assume a controversa teoria do bem como racionalidade, segundo a qual o bem é entendido como “a satisfação de um desejo racional” (Rawls, 2008: 111). O conceito de racionalidade, por sua vez, deve ser entendido como a adoção dos “meios mais eficazes para determinados fins” (Rawls, 2008: 17). A primeira teoria de justiça como equidade define-se como uma teoria da escolha racional. Sendo assim, Rawls admite que é a expectativa de receber uma maior porção de benefícios, expressos pelos bens primários, a base da motivação das partes quando estas corroboram os princípios de justiça. Mas afinal, escolhemos certos princípios porque eles são moralmente justos ou porque é racional precaver-se e garantir as melhores condições para o exercício de minha concepção de bem? A tentativa de Rawls de transitar a moralidade kantiana para o âmbito de uma teoria empírica revela-se inelutavelmente frustrada, uma vez que, para tanto, a solução encontrada pelo filósofo é flertar com uma racionalidade meios-fins em sentido hobbesiano. Nesse caso, o assentimento na posição original seria fruto do medo de deparar-se com uma péssima condição social, sendo o acordo alcançado por meio de uma razão instrumental que pondera suas escolhas tão somente em função das necessidades e interesses do agente. É surpreendente como a estratégia rawlsiana ignora as advertências de Kant e termine por derivar uma doutrina moral baseada no conceito de dever a partir de móveis empíricos. A passagem abaixo insinua que a escolha dos princípios na posição original, em última instância, resulta de uma racionalidade desvinculada de considerações morais:

“a racionalidade da escolha de uma pessoa não depende de quanto ela sabe, mas apenas de sua

capacidade de raciocinar acerca das informações de que dispõe, por mais incompletas que sejam. Nossa decisão é perfeitamente racional, contanto que encaremos as nossas circunstâncias e façamos o melhor possível. Assim, as partes podem, de fato, tomar uma decisão racional, e decerto algumas das concepções alternativas de justiça são melhores que outras. Não obstante, a teoria fraca do bem que se supõe que as partes aceitam, demonstra que devem tentar garantir sua liberdade e seu autorrespeito; e que, *para promover seus objetivos*, quaisquer que sejam, normalmente exigem mais, e não menos, dos outros bens primários. Ao fazerem o acordo original, então, as partes supõem que suas concepções do bem têm determinada estrutura, e isso é suficiente para capacitá-las a escolher princípios de maneira racional” (Rawls, 2008: 491-492; *itálico nosso*).

Não é estranho que a posição original assegure o pleno exercício de nosso senso de justiça e, ao mesmo tempo, permita que os princípios sejam escolhidos em função de nossos objetivos, ainda que estes sejam desconhecidos? Conclui-se, dessa forma, que embora os princípios de justiça devam ser reconhecidos e obedecidos como *imperativos categóricos*, eles são decididos com base no raciocínio meios-fins característico dos *imperativos hipotéticos*. A primeira complementaridade falha, pois cria uma situação de rivalidade entre as duas capacidades morais. O senso de justiça admite a pressuposição kantiana de uma lógica interna entre a razão prática e o agir moral, ao passo que a capacidade para uma concepção de bem só visa seus próprios fins, dissociando a racionalidade da moralidade. Tendo em mente que seres racionais procuram realizar os seus desejos racionais da maneira mais eficiente possível, não é por acaso que a capacidade de possuir uma concepção de bem é um poder moral que deve ser sufocado e controlado pelo senso de justiça, sem o qual as comunidades humanas não passariam de um agregado de sociopatas perseguindo

vantagens indiscriminadamente. Fica claro, portanto, que a motivação para a ação cria um conflito interno tanto na afirmação da primazia do justo quanto no projeto de congruência entre o justo e o bem, quando Rawls afirma, na teoria mínima, que agimos justamente em função da expectativa de receber bens primários, ainda que, contraditoriamente, a capacidade de possuir uma concepção de bem nada tenha a nos dizer sobre a justiça. Como veremos agora, John Rawls tenta resolver esse problema desenvolvendo uma teoria plena do bem.

A segunda complementaridade

Na segunda complementaridade entre o bem e a justiça, Rawls precisa resolver um problema que foi criado por sua própria teoria, quando ele especificou que a escolha dos princípios é realizada segundo a expectativa de receber certos bens primários, em conformidade com o critério de decisão de uma teoria da escolha racional. Rawls só pode reconciliar a sua teoria com a primazia do justo refutando por completo a suspeita de um uso instrumental (hobbesiano) dos princípios escolhidos na posição original. Se a aceitabilidade do contrato é a expressão de nossos juízos refletidos e, portanto, da mútua consideração de diferentes interesses entre pessoas que tomam a si mesmas como livres e iguais, sua força não deriva unicamente do egoísmo e de intenções calculadas. Sua estratégia, para escapar dessa confusão, é explicitar a sua concepção de autonomia plena, que é a autonomia assumida pelos cidadãos após a retirada do véu de ignorância, ou seja, a partir do momento em que as partes incorporam suas contingências e tomam conhecimento das circunstâncias específicas da sociedade. Rawls defende que na bem-ordenada - e real - sociedade promovida pela efetiva aplicação e manutenção de princípios justos, a justiça possui precedência sobre os nossos propósitos racionais. O filósofo acredita que, nesse quadro, nenhuma virtude possui maior capacidade de disseminação do que a justiça, por ser ela incentivada

e sucessivamente ampliada através da reprodução contínua de instituições justas. A segunda congruência entre o bem e a justiça é pensada a partir de uma teoria plena do bem, defendendo-se a ideia, já apontada acima, de que a justiça não só é compatível como também é uma dimensão constitutiva do bem de cada pessoa (cf. Freeman, 2003: 280).

O objetivo de Rawls é afirmar a justiça como um bem de importância prioritária nos planos de vida dos cidadãos. Contudo, por que é necessário, no interior de uma doutrina sustentada pela precedência do justo, afirmar a justiça como um bem? Isso não diminuiria a força dos aspectos normativos e morais pelos quais o bem, por motivos já expostos, é preterido? Essa é a crítica de Brian Barry ao desdobramento da teoria de justiça como equidade em uma teoria do bem, seja ela mínima ou plena (cf. Barry, 1996: “Part II - Justice and the good”). Insistir na complementaridade entre o bem e a justiça é reinserir o problemático tema do bem quando Rawls já teria demonstrado, por meio do procedimento da posição original, que não só é possível decidir com base em nosso senso de justiça, sem apelar para as nossas concepções de bem, como também que, de fato, só agimos moralmente quando estas estão completamente fora da equação. A necessidade de afirmar a justiça como um bem para o indivíduo evidenciaria uma resistência, por parte de Rawls, em atribuir aos cidadãos a capacidade de agir unicamente em razão de seu senso de justiça. Segundo Barry, é mais do que suficiente afirmar que o dever de ser justo é coexistente com a capacidade de agir justamente. Nesse ponto, porém, a interpretação de Samuel Freeman, que atentou para o quanto a congruência entre o bem e a justiça foi ignorada nas leituras de Rawls, esclarece o ponto de vista do autor de *TJ*:

“The congruence argument interprets the requirement that “ought imply can” in a different way. Congruence does not require that moral principles be compatible with given preferences and conceptions of good. Rather it requires that principles of justice, derived on

grounds independent of given preferences, be within the reach of human capacities and be compatible with a human good that affirms our nature” (Freeman, 2003: 288).

Segundo Freeman, a preocupação de Rawls, ao ponderar sobre a justiça como uma capacidade alinhada com nossa natureza e objetivos, é tomar essa capacidade como uma propriedade analisável, ao invés de admiti-la como uma espécie de poder intuitivo intrínseco ao seres humanos. Na teoria plena, portanto, o caráter prioritário da justiça precisa ser definitivamente afirmado. Afirmar a justiça como um bem é a solução encontrada por Rawls para afirmar a co-participação harmônica das duas faculdades morais nas condições do mundo real, o que no caso da teoria mínima, como vimos, não parece ser passível de sustentação.

Como isso é possível? Segundo o filósofo, a teoria da escolha racional não é o único componente de nossa deliberação racional. Nossos critérios de escolha envolvem certas leis psicológicas gerais. Isso significa, por exemplo, que apesar de perseguirmos nossos objetivos em conformidade com os meios mais eficazes, os meios utilizados são equilibrados levando-se em conta uma combinação hipotética de condições. A noção de racionalidade deliberativa, que Rawls toma de empréstimo do filósofo utilitarista inglês Henry Sidgwick (cf. Sidgwick, 1907: 111s), pressupõe que nossas decisões são tomadas considerando não só os meios eficientes, mas também as circunstâncias e consequências de um determinado curso de ação, bem como o tempo para o alcance de um objetivo, a possibilidade real de sua execução, os recursos necessários, as habilidades requeridas, etc. O plano racional de um indivíduo é, deste modo,

“o plano que seria decidido em consequência de ponderação cuidadosa, na qual o agente analisasse, à luz de todos os fatos pertinentes, como seria realizar esses planos e, dessa forma, procurasse identificar o

curso de ação que melhor realizaria seus desejos mais fundamentais” (Rawls, 2008: 515-516).

Outro elemento que está presente em nosso processo decisório é o denominado princípio aristotélico, segundo o qual

“permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for sua complexidade. A ideia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das duas atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis” (Rawls, 2008: 526-527).

Através do princípio aristotélico, podemos explicar nossos juízos de valor acerca do valor intrínseco das atividades humanas que não se ocupam diretamente da promoção do bem-estar material e da saúde, ou seja, aquelas atividades dissociadas da mera manutenção da vida. Em síntese, esse princípio esclarece que os seres humanos não são movidos somente por suas necessidades corporais, “mas também pelo desejo de fazer coisas desfrutadas simplesmente por prazer, pelo menos quando as necessidades urgentes e prementes estão satisfeitas” (Rawls, 2008: 534). Ora, uma conduta justa é algo que pode ser apreciado por si mesmo, principalmente no âmbito de uma sociedade cuja estrutura básica é em si mesma justa. Logicamente, isso não explica por que o exercício de um senso de justiça, mesmo sendo uma atividade apreciada por si mesma, possui precedência ao ponto de regular os nossos propósitos, ou que, no quadro plural das identidades em sociedades complexas, tal senso de justiça seria desenvolvido com a mesma intensidade por todos os cidadãos. Com efeito, Freeman investiga quais são as razões implícitas na admissão da justiça como um bem maior, um bem

capaz de destacar-se dentre outros, inclusive quando comparado, por exemplo, com certos ideais perfeccionistas, estéticos ou ascéticos, que concorrem com o justo (cf. Freeman, 2003: 291-296).

Para Freeman, a resposta de Rawls é apelar para a concepção kantiana de pessoa presente em *TJ*. Os cidadãos não apenas desejam concretizar os seus planos de vida em conformidade com certos padrões de comportamento racional, mas também concebem a si mesmos como indivíduos moralmente autônomos. E, no exercício dessa autonomia, nós não negamos os princípios de justiça, pelo contrário: é nosso desejo sermos regulados por eles, já que esses princípios, ao invés de coibirem nossa liberdade, expressam fidedignamente uma escolha livre a partir do exercício de nossa razão, pressupondo, é claro, que somos capazes de aceitar os impedimentos da posição original. Em suma, a justiça não reprime nossos interesses, posto que a justiça é, na verdade, um interesse primário dos cidadãos. E esse interesse, nesse caso, não é meramente instrumental. Trata-se do “interesse moral” em ser justo, ou, em termos kantianos, o interesse de seres racionais dotados de boa vontade:

“sendo os tipos de pessoa que são, os membros de uma sociedade bem-ordenada desejam, mais do que qualquer coisa, agir com justiça, e realizar esse desejo faz parte do seu bem. Quando adquirimos um senso de justiça que é verdadeiramente final e efetivo, como requer a primazia da justiça, nos encontramos engajados num plano de vida que, na medida em que sejamos racionais, nos leva a preservar e incentivar esse sentimento” (Rawls, 2008: 702).

Sobre o cidadão que adere aos princípios de justiça apenas esperando tirar vantagens do arranjo social, sem comprometer-se com a reciprocidade implicada no acordo precípua, Rawls esclarece que,

“Já que a concepção de justiça é pública, ele considera se deve lançar-se em um curso sistemático de logro e hipocrisia, professando sem convicção, conforme isso seja adequado a seus fins, as opiniões morais aceitas. Que a farsa e a hipocrisia são erros não lhe incomoda, presumo, mas ele terá de pagar o preço psicológico de tomar precauções e manter a pose, e da perda de espontaneidade e naturalidade que isso resulta. Da forma como as coisas são nas sociedades, tais pretensões podem não ter um custo muito alto, já que a injustiça das instituições e o comportamento muitas vezes sórdido de outras pessoas tornam mais fácil suportar as próprias mentiras, mas numa sociedade bem-ordenada não há esse consolo” (Rawls, 2008: 703).

Rawls defende que, por ser uma conduta condizente com a nossa natureza, está à nossa disposição a possibilidade de agir com justiça com base em razões morais. Para ele, a justiça não é uma ficção. Não somos induzidos à justiça tão somente por conta da manipulação ideológica dos detentores do poder, pelo respeito às tradições e costumes ou aos valores herdados da família e da sociedade. Se é possível ser justo e nobre em sociedades injustas, em uma sociedade na qual o papel prioritário da justiça é assumido pelos cidadãos, essa virtude seria um comportamento habitual, dado que, nesse âmbito, nossas capacidades morais são potencializadas:

“To say these powers “constitute our nature” means that, when we think of ourselves practically as agents engaged in planning our pursuits in the context of social cooperation, then what is most important to our being an agent for these purposes are the moral powers. Contrast thinking of oneself purely naturalistically as a physical organism or object whose behavior is determined by a combination of forces. This is not how we see ourselves in practical contexts

(though some might occasionally think of themselves in this way from a purely naturalistic point of view). That persons are free and responsible agents capable of controlling their wants and answering for their actions is something we just go on from a practical standpoint. This belief provides our orientation in the realm of human activity. And it is hard to see how it could be any other way” (FREEMAN, 2003: 296).

Para Freeman, Rawls insiste em argumentar a favor da congruência porque somente quando a justiça é entendida como um bem podemos explicar como a posse do senso de justiça alia-se ao exercício constante desse poder moral. Afinal, a posse de algo não implica no seu uso. Além disso, somente afirmando o bem da justiça poderíamos justificar a estabilidade, ao longo do tempo, de uma sociedade justa. Uma sociedade bem-ordenada eliminaria aquelas contingências inibidoras do desenvolvimento de nosso senso de justiça. Assim, na teoria plena do bem, a complementaridade entre o bem e a justiça reafirma o caráter imparcial e deontológico do liberalismo rawlsiano. Cremos que essas considerações enfraquecem e tornam exasperadas as objeções de Brian Barry à congruência defendida por Rawls. E por ela referir-se à autonomia plena dos cidadãos, esse é o sentido de complementaridade que Rawls pretende resguardar como objetivo central de *TJ*. Entretanto, o argumento aqui apresentado introduziu problemas que o filósofo não pôde ignorar, e que o levaram a buscar uma terceira complementaridade.

A terceira complementaridade

Antes de apresentarmos a complementaridade defendida por Rawls em sua concepção política de justiça, algumas considerações são necessárias sobre os erros que impulsionam a sua teoria em direção a um liberalismo estritamente político. Na primeira versão da justiça como equidade, Rawls alia uma concepção de pessoa

kantiana a um ideal de união social em que o justo teria primazia sobre o bem. Na obra de 1971, o filósofo de Harvard pressupõe que essa concepção de pessoa seria admitida, sem maiores controvérsias, como inerente à autocompreensão de um cidadão democrático em uma sociedade liberal. A primeira complementaridade é assumidamente parcial. Os bens primários são aquilo que os cidadãos respeitosos dos princípios de justiça esperam de instituições justas, mas Rawls apenas chama de bens àquelas ferramentas, mas em nenhum momento Rawls preocupa-se com o “Bem”, ou seja, ocorre apenas uma junção entre a justiça e a preocupação com a divisão correta dos frutos da cooperação social. A rigor, a primeira complementaridade reflete uma preocupação com a justiça distributiva e em nenhum momento dialoga com as concepções de bem dos cidadãos.

Quanto à segunda complementaridade, os problemas são ainda maiores, talvez por avançar com maior contundência na aproximação entre o bem e a justiça. Nela, o objetivo é justificar a concomitância, numa sociedade bem-ordenada, entre os princípios de justiça e nossa psicologia moral. Rawls afirma a justiça como um bem que participa ativamente de nossos juízos, submetendo nossos planos às suas exigências. Contudo, além de funcionar como uma ênfase suplementar do senso de justiça, em momento algum a segunda complementaridade invoca a influência das concepções de bem dos cidadãos. Ela é parcial, ou mesmo falsa, por se tratar de uma congruência entre a justiça e a justiça como um bem. Observe que, no primeiro caso, a capacidade de ter uma concepção de bem participa como um poder que interfere no senso de justiça, e, no segundo caso, ele é simplesmente suprimido. Basta o senso de justiça para nortear os horizontes da sociedade, legitimar nossas finalidades e orientar nossos juízos. Em *TJ*, o “Bem” é, por assim dizer, um mal. O senso de justiça permeia todas as dimensões de nossa vida, enquanto o poder moral de possuir uma concepção de bem amarga o ostracismo de ser apenas “uma capacidade para”, a qual, além de não somar em nada para a deliberação moral, pode

ainda subtrair a imparcialidade. Ora, a primeira teoria de Rawls é uma declaração de medo e hesitação perante a influência das concepções de bem dos cidadãos. Seu argumento sufoca e reprime a capacidade de ter uma concepção de bem, pois teme recair em princípios heterônomos de justiça. O “Bem” é vítima de desconfiança e pouca estima, e nenhuma positividade é conferida a ele por Rawls. Essa complementaridade é incompleta, por justapor uma versão ampla e desimpedida do senso de justiça a uma versão parcial, tímida e reprimida das idéias do bem⁵. Quando Rawls revisa a sua teoria da justiça como equidade, percebe que ela ignora o papel das concepções de bem na constituição da identidade moral dos indivíduos.

A mudança de rumo na filosofia de Rawls geralmente é vinculada ao impacto da crítica comunitarista, que alcança seu auge na década de 80. Como é sabido, o liberalismo rawlsiano e as concepções aparentadas com ele foram acusadas de desprezar a profunda imersão dos indivíduos em seus contextos comunitários, disfarçando - pela sua ênfase na neutralidade da justiça - concepções atomistas do ser e do bem humanos. Essas, por seu turno, afirmariam a racionalidade e a vontade como fatores suficientes na definição de nossos valores e finalidades. Os pensadores comunitaristas, inspirando-se no pensamento de Hegel e Aristóteles, advertem que não é possível ignorar o percurso histórico do desenvolvimento moral e cultural das pessoas. Limitar as escolhas humanas a uma sucessão de atos volitivos ignora o

⁵ Neste sentido, a introdução do véu de ignorância é uma evidência gritante de que Rawls teme que os contratantes sejam persuadidos por seus desejos e contingências ao ponto de inibirem o exercício de seu senso de justiça. Daí uma grande diferença entre as teorias de Kant e Rawls. Em Kant, lançamos mão do imperativo categórico visando obter uma orientação moral definitiva quando nossa vontade encontra-se na encruzilhada entre um motor *a priori* e outro *a posteriori*. O que Rawls faz, e Kant nunca fez, é duvidar da capacidade do agente racional de agir moralmente quando este conhece os dados do mundo empírico. Rawls, no fundo, não permite o exercício concomitante das duas capacidades morais. Toda uma carga de negatividade e preconceito é atribuída ao poder moral de possuir uma concepção de bem. Na posição original, somente o senso de justiça é invocado, e invocado como um antídoto para os excessos dos desejos racionais das partes, posto que o filósofo presume que qualquer espaço deixado à nossa racionalidade (o que inclui, é claro, a posse de uma concepção *racional* do bem) está sempre disposta a corroer o nosso senso moral.

quanto nossa vontade é forjada por nossa filiação a totalidades maiores, tais como a religião ou a cultura. Padrões morais, do mesmo modo, nascem sempre de uma moralidade situada que nos lega hábitos e compromissos que circunscrevem nossas possibilidades, dando coerência e sentido ao curso da ação durante a vida. Em poucas palavras, os comunitaristas defendem que é absurdo pensar que fins possam ser escolhidos ou preteridos sem que se recorra às práticas, aprendizados e valores que nos são transmitidos, definindo boa parte de nossa identidade. Assim, a liberdade seria muito mais uma questão de autoconhecimento do que de autodeterminação.

Duas alterações cruciais fundamentam a tese de que o segundo Rawls, o do liberalismo político, rendeu-se aos incisivos argumentos da crítica comunitarista: a) a admissão de que a justiça como equidade não pode ser coerentemente afirmada como uma teoria da escolha racional; b) o abandono da ideia de que sua concepção kantiana de pessoa seria aceita por qualquer cidadão tomado como livre, igual, racional e razoável. Quanto à teoria da escolha racional, Rawls reconhece em textos posteriores que ela é um erro,

“pois implicaria que a justiça como equidade fosse, no fundo, hobbesiana (como Hobbes costuma ser interpretado) e não kantiana. O que deveria ter sido dito é que a descrição das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da escolha (decisão racional), mas que essa teoria é, em si mesma, parte de uma concepção política de justiça que tenta descrever princípios razoáveis de justiça. É inconcebível derivar esses princípios do conceito de racionalidade como único conceito normativo” (Rawls, 2003: 114).

Sendo inconcebível derivar princípios de justiça do conceito de racionalidade, poderíamos, finalmente, concebê-los exclusivamente a partir da concepção kantiana de pessoa presente em *TJ*? Não, porque o segundo Rawls percebeu que, de modo geral, a fonte da

motivação dos cidadãos para uma conduta justa reside nos valores defendidos no interior de suas concepções de bem, e não em um consenso epistemológico sobre o que é justo. A importância motivacional das concepções de bem na corroboração das normas sociais, salientada com vigor pelos comunitaristas, fez com que Rawls atentasse para a urgência de um entrelaçamento mais denso entre concepções do bem e concepções de justiça, já que essa relação era latente e inextrincável para a quase totalidade dos cidadãos nas democracias modernas. O filósofo cede espaço, em sua teoria tardia, para que as doutrinas abrangentes dos indivíduos participem de sua deliberação racional, pois tornou-se evidente que nem todos descreveriam o seu senso moral com a mesma linguagem - e tendo em mente as mesmas pretensões - da ética kantiana. Com efeito, Rawls compreende que as concepções de bem dos cidadãos cumpririam o mesmo papel estabilizador que a ideia de “justiça como um bem” teria se todos nós fossemos kantianos. O liberalismo do primeiro Rawls é um liberalismo abrangente, ou seja, uma concepção filosófica que concorre com outras doutrinas morais, políticas e religiosas pela adesão dos cidadãos, e que, portanto, dado o incontornável pluralismo vigente, não poderia ser democraticamente aceito por todos.

Porém, isso não significa que a concepção de pessoa de *TJ* seja correta ou incorreta: ela é apenas inaceitável quando o objetivo é o alcance de um consenso entre diferentes doutrinas do bem em torno de uma mesma concepção de justiça. O liberalismo político não ataca ou rejeita nenhuma teoria de justificação de nossos sentimentos morais. Evita-se esse tipo de contenda, pois o que está em jogo é a regulação das instituições sociais e não a verdade como um todo. Não importa como os cidadãos chegam a corroborar os princípios de justiça, desde que a sua atitude não seja, logicamente, um compromisso provisório que visa a tomada do poder em um momento oportuno. O liberalismo político é a terceira e definitiva complementaridade entre o bem e a justiça delineada por John Rawls. Na concepção política de justiça, as concepções de bem

participam de nossos juízos refletidos sobre a justiça. Uma concepção política de justiça é um módulo adaptável a diversas concepções de bem⁶. Para tanto, Rawls é obrigado a realizar uma distinção inexistente na sua obra magna, a saber, a distinção entre o razoável e o racional.

O consenso perseguido na primeira teoria da justiça como equidade não dimensiona a contento o pluralismo contemporâneo. Não é plausível supor que todos os cidadãos professariam a mesma doutrina abrangente, o que também tem como consequência a admissão de que, se ainda pleiteamos a vigência de uma concepção pública de justiça, nem todos os cidadãos chegariam aos princípios de justiça através dos mesmos raciocínios. A conclusão de Rawls implode a fundamentação epistemológica (kantiana) de sua teoria, uma vez que no liberalismo político a “razão” dos agentes morais encarna sua historicidade, sendo bem mais do que um esforço de abstração, do que um exercício de nossas capacidades cognitivas em uma dimensão purificada de contingências.

O primeiro Rawls rejeitou o bem, ainda que admitisse sua importância, por temer um acordo encetado pelas “razões erradas”. E certamente ele não errou ao conter a barganha de vantagens políticas, econômicas e sociais alavancadas pelas limitações e falhas do caráter humano. O seu erro, portanto, foi presumir que doutrinas abrangentes sempre estavam ligadas aos interesses racionais do agente. Isso é o mesmo que dizer que as nossas concepções de bem são escolhidas em função de nossos objetivos, quando, com mais acerto, e essa lição o comunitarismo nos traz, nossos horizontes são moldados por doutrinas abrangentes anteriores ao indivíduo. Tais doutrinas, inclusive, não raro submetem os propósitos da pessoa. Podem exigir dela o sacrifício

⁶ Quando abandona suas pretensões epistêmicas e filosóficas em favor da democracia, Rawls o faz por concessão ao comunitarismo ou por coerência interna com seu liberalismo? É possível interpretar que Rawls entendeu a posição adotada em *TJ* como antiliberal, o que significaria que o seu liberalismo político, ao crer no poder motivacional e estabilizador das concepções de bem dos cidadãos, longe de inclinar-se ao comunitarismo, na verdade radicalizou o seu viés democrático, sendo, com mais acerto, o desenvolvimento de idéias já presentes em *TJ*, que em momento algum rejeita a importância da comunidade.

da vontade e a obediência irrestrita, o que para o liberalismo político não é nenhum problema, desde que tal doutrina seja assumida sem coerção, seja ela proveniente da comunidade ou do Estado. Como esclarece Rawls,

“Political liberalism is not a form of Enlightenment liberalism, that is, a comprehensive liberal and often secular doctrine founded on reason and viewed as suitable for the modern age now that the religious authority of Christian ages is said to be no longer dominant. Political liberalism has no such aims. It takes for granted the fact of reasonable pluralism of comprehensive doctrines, where some of those doctrines are taken to be nonliberal and religious. The problem of political liberalism is to work out a political conception of political justice for a constitutional democratic regime that a plurality of reasonable doctrines, both religious and nonreligious, liberal and nonliberal, may freely endorse, and so freely live by and come to understand its virtues. Emphatically it does not aim to replace comprehensive doctrines, religious or nonreligious, but intends to be equally distinct from both and, it hopes, acceptable to both” (Rawls, 1996: p.xl).

As doutrinas abrangentes que sobrevivem em uma sociedade bem-ordenada não são apenas racionais, elas são doutrinas razoáveis, assim como os seus cidadãos. Em suas próprias doutrinas abrangentes, os cidadãos encontrariam fundamentos e explicações próprias para a adesão aos princípios básicos de justiça. O fato de estarem ligadas a concepções de bem racionais não significa que tais doutrinas estejam necessariamente em busca do domínio do poder político ou obsessivamente vinculadas aos seus próprios interesses. Por isso, uma sociedade democrática não aceita qualquer pluralismo, mas apenas o pluralismo razoável de cosmovisões:

“Numerosas concepções de mundo, todas plausíveis, podem ser construídas a partir de diferentes pontos de partida. A diversidade nasce naturalmente das nossas capacidades limitadas e das nossas perspectivas diferentes. É pouco provável que todas as nossas diferenças sejam apenas o produto da ignorância e do espírito de contradição ou das rivalidades que resultam da escassez de recursos. Na teoria da justiça como equidade, a existência de divergências de opinião profundas e irreconciliáveis, e que dizem respeito a questões capitais para o ser humano, é considerada como um dado permanente da condição humana e deve ser tomada em consideração quando se constrói uma concepção da justiça. Essa diversidade pode, sem dúvida, ter lados bons, porém com a condição de se poder precisar quais são as medidas sociais que permitem aproveitar as suas vantagens possíveis” (Rawls, 2002: 91)⁷.

Rawls defende, por fim, um vínculo interno entre os princípios de justiça e as doutrinas razoáveis, ou, como aqui defendemos, a terceira complementaridade entre o bem e a justiça finalmente concilia o poder moral do senso de justiça com o poder moral da capacidade de possuir uma concepção de bem, mas tal vínculo dispensa qualquer demonstração de natureza filosófica e epistemológica para ser reconhecido. Nós sabemos que ele existe, em uma sociedade justa, quando vigora um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis em torno de uma mesma concepção política de justiça. Essa relação é tão evidente quanto a completa distinção de uma concepção política de justiça de qualquer doutrina abrangente, pois ela é concebida e pode ser sustentada sem fazer uso de nenhuma concepção de bem.

Sinteticamente, essa concepção política de justiça possui três características principais: a) é elaborada exclusivamente para as

⁷ A citação é extraída do famoso ensaio de Rawls sobre o construtivismo kantiano na teoria moral (Rawls, John. “Kantian constructivism in moral theory”. *The Journal of Philosophy*, 77 (1980): 515-572), retomado em: Rawls, 1999: 303-358.

instituições políticas, sociais e econômicas de uma dada democracia constitucional moderna; b) é autossustentada, pois não depende nem deriva de uma doutrina abrangente, ou, como escreve Rawls, a “concepção política é um módulo, uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes na sociedade regulada por ela, podendo conquistar o apoio daquelas doutrinas. Isso significa que pode ser apresentada sem que se afirme, saiba ou se arrisque uma conjectura a respeito das doutrinas a que possa pertencer ou de qual delas poderá conquistar apoio” (Rawls, 2000: 55); c) o seu conteúdo remete à cultura pública latente dessa sociedade democrática, compreendendo por isso as suas instituições públicas, as tradições públicas de interpretação, além dos textos e documentos históricos que são de conhecimento geral.

O novo horizonte sobre o qual se assenta a justificação do liberalismo político rawlsiano é histórico. Agora, observa Rawls, “nosso ponto de partida é, então, a noção da própria cultura pública como fundo comum de ideias e princípios básicos implicitamente reconhecidos” (Rawls, 2000: 50). Não obstante, nossas convicções morais não são legítimas por estarem baseadas em nossas tradições. A verdadeira tarefa da filosofia é tentar elucidar o espectro de valores presentes na sociedade, ao invés de tentar fundamentar a moral de “uma visão a partir de lugar nenhum”:

“Devo agora ressaltar que o que denomino “tarefa verdadeira” não é, em primeiro lugar, um problema epistemológico. A procura de argumentos razoáveis que permitiriam chegar a um acordo e que estejam enraizados na nossa concepção de nós mesmos, bem como na nossa relação com a sociedade, substitui a procura de uma verdade moral fixada por uma ordem de objetos e de relações independente e anterior, seja ela divina ou natural, uma ordem distinta e separada da nossa concepção de nós mesmos. A tarefa consiste em elaborar uma concepção pública da justiça que seja aceitável para todos os que consideram sua pessoa e

sua relação com a sociedade de uma determinada maneira. Mesmo que isso implique ter de resolver dificuldades teóricas, a tarefa social e prática continua sendo primordial. O que justifica uma concepção da justiça não é, portanto, que ela seja verdadeira em relação a uma determinada ordem anterior a nós, mas que esteja de acordo com a nossa compreensão em profundidade de nós mesmos e o fato de que reconheçamos que, dadas a nossa história e as tradições que estão na base de nossa vida pública, ela é a concepção mais razoável para nós. Não poderíamos encontrar melhor mapa fundamental para a nossa sociedade” (Rawls, 2002: 51)⁸.

Conclusão

A complementaridade entre o bem e a justiça sempre esteve no cerne das preocupações da filosofia rawlsiana, e boa parte das modificações sofridas por sua teoria deve-se a esse objetivo. A terceira complementaridade entre o bem e a justiça, formulada como um liberalismo político, não está livre de objeções, mas ao menos fornece um fecundo campo de investigação acerca dos limites e potencialidades da interação entre doutrinas religiosas e morais com princípios públicos de justiça nas sociedades contemporâneas. Entendemos que o grande mote do liberalismo político é separar a questão da *fundamentação* da questão da *motivação*. *TJ* presumia que a fundamentação epistêmica dos princípios de justiça fornecia, por si só, razões suficientes para a ação moral. Rawls separa-se de Kant justamente nesse ponto: a motivação proveniente de doutrinas abrangentes estão muito mais aptas a produzir consenso e estabilidade do que os rebuscados argumentos dos filósofos da moral. A complementaridade entre o bem e a justiça no liberalismo político aproxima-se mais de seu

⁸ A citação é extraída do mesmo texto citado na nota anterior.

objetivo, se levarmos em conta que as nossas capacidades morais são plenamente reivindicadas na deliberação pública. O preço dessa complementaridade é a admissão da prioridade da democracia sobre a filosofia. É a admissão de que se a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, o bem, no mais das vezes, é a virtude primeira a moldar o caráter e os propósitos humanos. Rawls confessa que a justiça depende dessa motivação por parte do bem, quando ela mesma não é capaz de influenciar o juízo dos cidadãos de maneira determinante. A perseguição razoável do bem, por sua vez, depende de uma boa dose de justiça para conter a desmesura da intolerância e do egoísmo humanos. A eficácia da contínua cooperação social, bem como boas doses de reciprocidade entre cidadãos razoáveis e conscientes dos benefícios práticos de se viver em um regime de instituições justas, importam mais a Rawls do que a afirmação de valores universalmente válidos em um sentido deontológico, ou seja, uma fundamentação epistemológica já não é mais essencial para a afirmação dos valores liberais. Talvez a força dos valores democráticos não esteja na sua validade ou na sua historicidade, mas simplesmente no fato de que eles nos permitem, pragmaticamente, viver melhor uns com os outros. O que a obra de Rawls nos diz sobre isso, entretanto, é assunto para uma próxima ocasião.

Referências Bibliográficas

BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

FREEMAN, Samuel. "Congruence and the Good of Justice", in: ID. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 277-315.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971 (*Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, nova tradução de Jussara Simões, revisão técnica de Álvaro de Vita, 3ª ed., 2008).

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993 (*O Liberalismo Político*. Rio de Janeiro: Ática, tradução de Dinah Azevedo, revisão da tradução de Álvaro de Vita, 2000).

_____. “Introduction to the Paperback Edition”, in: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, pp. xxxvii-lxii.

_____. *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.

_____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, tradução de Irene Paternot, seleção, apresentação e glossário de Catherine Audard, 2ª tiragem, 2002.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001 (*Justiça como Equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003).

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. London: MacMillan, 7ª ed., 1907 (1ª ed.: 1874).

DEMOCRACIA

A Legitimidade Democrática em Questão

Yves Charles Zarka¹

Na consciência política contemporânea, a democracia adquiriu um lugar privilegiado. Esse lugar é o de fornecer o paradigma da legitimidade política. Tradicionalmente se distinguiam os regimes políticos legítimos (monarquia, aristocracia e democracia) em oposição aos regimes ilegítimos (tirania, oligarquia e anarquia). Hoje a oposição ocorre entre a legitimidade e a ilegitimidade políticas, que incide na democracia de um lado e o totalitarismo ou o despotismo – que possuem em comum o fato de serem regimes políticos não democráticos, de outro. Pressupõe-se assim que a democracia dispõe do monopólio da legitimidade. Mas fazendo isso, não se percebe sempre que, paradoxalmente, se oculta a questão da legitimidade, ou que, ao menos, ela é marginalizada. Colocar o monopólio na democracia da legitimidade é, com efeito, um outro modo de afirmar que a questão da legitimidade não é mais proposta

¹ Professor na Université de Paris, Descartes-Sorbonne.

para este regime. A democracia tem sido normalmente examinada apenas no plano dos procedimentos ou da legalidade.²

Dito de outra forma, a absolutização da democracia tem efeitos ao menos tão perversos quanto sua reposição de forma radical. Ela obstaculiza a análise de forças e de fraquezas deste regime tal como o faziam os Antigos (Platão, Aristóteles e outros) mostrando que a democracia é particularmente vulnerável a certos males: a demagogia e o excesso de liberdade, que, quando conjugados, podem fazê-la derivar para uma forma extrema de servidão. Ela impede também a compreensão da democracia como um regime que se inventa por si mesmo, que muda, e em consequência disso, o princípio da legitimidade não é definido de uma única vez e válido sempre, pois ele pode ser reconfigurado ou reinventado.

Para colocar o problema da legitimidade democrática, para mostrar seu lugar exato, sobretudo se se pretende, como é o meu caso, mostrar que ela se situa no coração da problemática democrática, é conveniente primeiramente contestar o princípio do monopólio da legitimidade pela democracia. A partir disso, e este é o foco de minha exposição, em um primeiro momento, abordar-se-á as teses de dois pensadores contemporâneos que precisamente contestaram o princípio de uma ligação indissolúvel entre a democracia e a legitimidade. Eles o fizeram, por razões diferentes e em sentidos radicalmente opostos. O exame de suas posições nos permitirá tornar problemática a idéia de legitimidade democrática. Trata-se de Karl Schmitt e Michel Foucault. É preciso introduzir um detalhe prévio para evitar mal-entendidos. Schmitt e Foucault não possuem as mesmas posições: eles se opõem radicalmente, nisso contido o nosso tema, como se verá. É exatamente sua oposição que é aqui interessante. Necessita-se, nesse sentido, recusar a apropriação de suas posições respectivas que se permitem certos autores de sucesso hoje. Essa apropriação é desastrosa. Ela caiu

² Um dos autores desse contrasenso voluntário e ideologicamente orientado é Giorgio Agamben, e encontra-se na maioria de suas obras pretensamente jurídico-políticas.

frequentemente na operação de abrandamento das posições de Carl Schmitt, o nazista.

Minha exposição será inteiramente conceitual. O que me interessa é a desabsolutização da democracia e a recolocação em debate da idéia de um monopólio democrático da legitimidade. Se eu viso às posições de Schmitt e àquelas de Foucault, isto não é porque eles mesmos tenham empreendido tal tarefa de modo significativo. Os conceitos não existem sozinhos em um céu de argumentos abstratos, pois eles foram formados em um contexto, e é preciso reativar sua força argumentativa.

Essa atitude conceitual possui dois objetivos. Primeiro: mostrar a centralidade da questão da legitimidade em democracia em confronto com qualquer outra forma de subordinação, ou até de sua abolição. Trata-se de recolocar em questão qualquer concepção simplesmente procedimental da democracia, interessando-se, por exemplo, pelo sistema de voto, pela operatividade da representação, pelas relações entre o legislativo e o executivo, etc. Segundo: mostrar que não se deve pensar a legitimidade democrática sob um modo de “tudo ou nada: ou bem ela é, ou bem ela não é”. A legitimidade democrática comporta diferenciações e níveis. Existe uma tendência à extensão e ao aprofundamento da democracia, nós o veremos. Isso porque o voto e a representação, que são as duas peças mestras da legitimidade nas democracias após a Revolução Francesa, são atualmente julgadas insuficientes para assegurar que a vontade política esteja conforme a do povo. As novas concepções, como a idéia de “democracia participativa”, os júris de cidadãos, as consultas locais, floresceram nos últimos anos, apresentando-se, seja para completar, seja para substituir os pilares do voto e da representação. Eu analisarei duas tentativas recentes de recolocar, com novos custos, a questão da legitimidade democrática: trata-se primeiramente das posições de Pierre Rosanvallon em um livro recente *A legitimidade democrática*,³ em

³ Paris: Seuil, 2007.

seguida eu esboçarei eu mesmo uma distinção nova visando a assegurar mais solidamente a legitimidade das democracias.

Esta reflexão possuirá três momentos:

1 – o do exame das duas versões sobre a separação entre legitimidade e democracia com Carl Schmitt e Foucault;

2 – a da retornada da centralidade da questão da legitimidade na democracia. Eu retornarei aqui a aquele que formulou essa tese da centralidade da questão da legitimidade na democracia, a saber, Rousseau;

3 – o do exame das duas tentativas contemporâneas para repensar a legitimidade.

1 – A legitimidade contra a democracia e reciprocamente

Eu começarei por analisar as posições de Carl Schmitt. Esse não critica qualquer tipo de democracia, mas somente a democracia liberal. Essa democracia que se fornece a tarefa de proteger os direitos e as liberdades individuais e coletivas, e que se caracteriza pela separação dos poderes e pelo Estado de direito. O monstro negro de Schmitt é a democracia liberal, a qual ele entende opor uma “outra democracia”, a verdadeira democracia, aquela da homogeneidade do povo.

“A fé no parlamentarismo, em um *governo do debate*, pertence ao universo do pensamento liberal. Ela não pertence à democracia. As duas realidades, liberalismo e democracia, devem ser contrapostos para evidenciar a constituição heterogênea que constitui a democracia de massa moderna.

Toda democracia verdadeira repousa so-bre o fato de que somente o que é equivalente recebe um tratamento semelhante. Na democracia entra necessariamente como ingrediente, para começar, a homogeneidade, e em seguida, se necessário, a eliminação ou a exclusão da heterogeneidade...

A força política de uma democracia se manifesta em sua capacidade de eliminar ou de manter afastado o estranho e o não-semelhante, aquele que ameaça a homogeneidade”⁴.

A democracia que Schmitt prefere é uma democracia plebiscitária sob uma forma renovada que coloca o povo diretamente em relação com um chefe carismático. Não se terá dificuldade de perceber um presságio do regime nazi.

Do que Schmitt acusa a democracia liberal? Ele a acusa de ter descartado a legitimidade em proveito da legalidade. Aqui Schmitt retoma a tese de Max Weber, na obra *Economia e sociedade*, na qual esse sublinha que seguidamente a “legalidade toma o lugar da legitimidade”: “a forma hoje mais corrente de legitimidade está na legalidade”. Ora, para Schmitt, o regime que substitui a legalidade à legitimidade é a democracia liberal. Essa é uma falsa democracia, pois o parlamentarismo é o instrumento de dominação da burguesia. A democracia liberal é o instrumento da democracia burguesa, e o parlamentarismo é o modo pelo qual a burguesia se apossa do poder e o conserva excluindo o proletariado de toda integração na unidade política. Vê-se aqui uma das vias pela qual as posições de Schmitt podem encontrar um eco favorável na extrema esquerda. Então, a verdadeira democracia deveria substituir, por meio da redefinição da legitimidade política, a falsa democracia liberal que substituiu a legitimidade pelo legalismo, o normativismo e o positivismo.

Em um texto de 1932, sobre a *Legalidade e legitimidade*, Schmitt desenvolve longamente o que ele chama de “derrocada do Estado legislativo parlamentar” (a República de Weimar): é o Estado que confunde legitimidade e legalidade. Na democracia liberal, o Estado de direito é um estado legislador no qual as normas são concebidas como expressando o mais perfeitamente possível a vontade geral. Em tal estado, o Parlamento ocupa uma posição

⁴ Observações sobre a oposição entre o parlamentarismo e a democracia. Paris: Seuil, 1926, p. 105-106.

central e predominante, porque é ele que elabora as normas. Assim, o Estado legislador caracteriza-se por duas determinações:

1 – ele é dominado por normas impessoais. O direito se manifesta pelas leis, e o poder de coerção do Estado encontra sua justificação na legalidade. O sistema legal completo erige o dogma da submissão às leis e suprime qualquer direito de oposição. O Estado legislador encontra sua expressão adequada no normativismo, quer dizer, em um sistema baseado inteiramente sobre a legalidade na qual a decisão sobre a justiça não é outra que a aplicação pura e simples da norma, e toda a atividade do Estado limita-se a uma aplicação conforme as normas.

2- Correlativamente, há o desaparecimento da soberania, quer dizer, segundo Schmitt, da instancia da legitimidade. Assim, onde reinam as normas impessoais, estes não são mais homens, nem autoridades, nem magistrados que comandam soberanamente, mais as leis. Ora, as leis não reinam, elas valem simplesmente como normas, do contrário, não há mais um poder soberano. Com efeito, o problema fundamental da legalidade ou da conformidade à lei que rege a atividade do Estado é que toda a matriz e todo o comando são descartados, pois é apenas de uma maneira impessoal que o direito positivo entra em vigor.

A democracia liberal perde o sentido de legitimidade porque ela perde o sentido de soberania, de autoridade, da estrutura de poder: comando e obediência. O que importa, segundo Schmitt, é recolocar em questão a democracia liberal para fazer ressurgir o problema da legitimidade democrática – a integração do proletariado à unidade política.

Nós podemos agora passar para o exame das posições de Michel Foucault. Ele é anti-schmittiano por excelência. O antídoto a Schmitt é Kant, que fornece os meios para neutralizar e para refutar

seu pensamento.⁵ Mas o anti-schmittiano mesmo é Foucault, porque sua teoria do poder está em oposição completa àquela de Schmitt. Sobre a questão que nos interessa, segundo Foucault, não é a democracia liberal que é preciso repor em questão, mas a problemática da legitimidade. Mais exatamente, não é possível perceber o funcionamento da democracia liberal e de criticar as relações de dominação que ela enseja, a não ser que se abandone a interrogação sobre a legitimidade. Por quê? Porque a legitimidade como dispositivo jurídico revela um engodo,⁶ o da ilusão que mascara os procedimentos efetivos pelos quais o poder político se exerce e conduz a sociedade. Para perceber as modalidades de exercício real do poder é preciso substituir as relações de força implicadas no conjunto dominação e sujeitamento ao conjunto político soberania/obrigação. Essa substituição está ligada a uma retomada do questionamento radical de toda leitura jurídica do poder.

“a teoria jurídico-política da soberania – essa teoria que precisa se desprender se se quer analisar o poder – data da Idade Média; ela data da reativação do direito romano; ela é constituída em torno da monarquia e do monarca. E eu creio que, historicamente, essa teoria da soberania é a grande armadilha na qual se arrisca de soçobrar quando se quer analisar o poder”⁷.

A soberania e, com ela, a legitimidade são armadilhas. Para pensar a democracia liberal, e o liberalismo em geral, é preciso evitar a armadilha, uma armadilha que é aquela do poder ele mesmo. O discurso jurídico-político é, em efeito, o discurso que o poder faz sobre si próprio. Pode-se compreender em que sentido,

⁵ Cfe. Yves Charles Zarka (ed.) *Kant cosmopolitique* [Kant cosmopolita]. Paris: L'Eclat, 2008, Prefácio, p. 7-9.

⁶ Essa tese é característica das posições de Foucault em torno nos anos 70. Eu me limito a reportá-la a esse período, e eu não considero que se trate de uma tese permanente em Foucault.

⁷ Michel Foucault, “*É preciso defender a sociedade*”, curso no Colégio de France, p. 31.

segundo Foucault, o discurso dos juristas é constitutivo do poder localizado:

“o personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental, é o rei. É sobre o rei que se coloca a questão, é do rei, e de seus direitos, de seu poder, dos limites de seu poder, é nisto, em geral, que está a questão no sistema em geral, na organização geral, em todo caso, do sistema jurídico ocidental”⁸.

Esta é a razão pela qual essa teoria da soberania persistiu, além do tempo dos reis, como ideologia e como princípio organizador dos grandes códigos jurídicos, até a democracia. Pode-se perceber como Foucault conclui um gesto especificamente oposto àquele de Schmitt: trata-se para ele de colocar em questão uma nova interrogação sobre o poder, em particular, o do exercício do poder nas democracias liberais. Isto é o que ele fará durante seu curso no Colégio de France sobre o liberalismo.⁹ A análise do poder ocorre assim baseada em um conceito não jurídico do poder que coloca em obra novos conceitos como aqueles de biopoder e de governamentalidade que são conceitos anti-schmittianos, porque eles devem ser pensados sem a redução do poder ao poder político, e sem a concepção piramidal de poder que a relacionava a um pólo único, fonte de toda decisão.

Tais são as duas modalidades opostas de separação entre democracia liberal e legitimidade. Eu pretendo agora mostrar que opostamente a um e ao outro, é a questão da legitimidade que é central na democracia liberal. Para chegar a isso, eu preciso antes retornar ao primeiro pensador moderno que isolou o conceito central da democracia moderna, conceito que não existia na democracia antiga, aquele da democracia do povo. Esse conceito é ainda para nós uma resposta à questão da legitimidade do poder. O pensador em questão é J. J. Rousseau. Minha análise de sua teoria

⁸ Ibid., p. 23.

⁹ Cfe. *Naissance de la biopolitique* [Nascimento da biopolítica]. Curso no Colégio de France.

política não terá por objetivo afirmar que Rousseau fixou definitivamente a problemática da legitimidade democrática, mas ao contrário, mostrar como, apesar da importância capital do conceito rousсенiano de soberania do povo, ele coloca a questão da legitimidade no centro da problemática democrática. O que interessa extrair de Rousseau, de recolocar em questão é seu conceito de vontade geral, primeiramente para que a legitimidade se historicise, tornando-se um elemento da construção de democracias reais, e, em seguida, para repensar as formas ou os princípios nos quais se encarna essa legitimidade.

2 – A centralidade da legitimidade em democracia

Se me pedissem para resumir em uma fórmula a contribuição mais fundamental de Rousseau em teoria política, eu responderia que é o fato dele ter colocado a legitimidade do poder no centro de sua teoria e de ter pensado essa legitimidade em termos de soberania atual do povo.¹⁰ Antes de Rousseau, se tinha concebido o conceito de soberania do povo, mas sob uma forma, por assim dizer, desatualizada. Era mais frequentemente uma soberania na qual o único ato consistia em se retirar ou se alienar ela mesma para se transformar em soberania do rei ou de outra instância. Ora, como se sabe, para Rousseau a soberania é inalienável, pois ela não pode nem se dar nem se vender, ela não pode ser afastada do seu único (e somente seu) sujeito legítimo: o povo. É a partir desta doutrina que será possível definir a legalidade. Essa será a expressão ou o ato da legitimidade, e a expressão da soberania do povo é a vontade geral que fornece seu conteúdo à legalidade.

Rousseau funda seu conceito de legitimidade democrática mostrando que a instituição fundadora é a primeira instituição. Essa não é o estabelecimento de um príncipe, de um rei, nem de uma

¹⁰ Yves Charles Zarka, “A reviravolta rousсенiana ou a reinvenção da soberania do povo”, in: *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine* [Pensar a soberania na época moderna e contemporânea], sob a direção de Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka. Pisa-Paris: ETS-Vrin, p. 287-302.

corte aristocrática, mas a instituição do povo. O contrato social tem por objetivo mostrar como o povo se atualiza como tal. Conhece-se de cor a admirável tese, porém, eu a retomo por prazer de lembrá-la: “Antes de examinar o ato pelo qual o povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual o povo é povo. Pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade”.¹¹ Poder-se-ia partir da distinção entre as instâncias exteriores umas das outras – os indivíduos, o soberano, o povo – para mostrar que a soberania se constitui por uma transferência de direito de uma para a outra. Ao contrário, é preciso perceber de que maneira uma multidão torna-se um povo: este não é um momento na constituição da sociedade política, mas o fim. O contrato social não opera entre duas instâncias realmente distintas, pois não se trata de um contrato jurídico. O contrato opera o que se pode chamar de requalificação da mesma realidade: os indivíduos como multidão dispersa são requalificados como membros do todo: “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e nós percebemos cada membro como parte indivisível do todo”.

Entretanto, se Rousseau funda o conceito moderno da legitimidade democrática na soberania do povo, ele vai absolutizar essa soberania e sua expressão: a vontade geral. “A vontade geral, para ser verdadeiramente tal, deve estar em seu objeto, assim como em sua essência, que ela deve partir de todos para se aplicar a todos, e que ela perde sua retidão natural quando ela tende a qualquer objeto determinado”.¹² A generalidade é o modo pelo qual todo o povo estatui sobre todo o povo sem que alguma divisão intervenha. Se ocorre a menor divisão, a menor particularidade, se um ataque qualquer afeta mesmo que pouco a legitimidade, ela se esfacela. Então, no lugar da soberania do povo nós teríamos a dominação de um partido: no lugar de um sistema legal, nós teríamos o reino do arbitrário.

¹¹ Rousseau, *Le contrat social* [O contrato social], I, 5, p. 359.

¹² *Ibid.*, I, 4, p. 373.

Vê-se como Rousseau colocou a questão da legitimidade no coração da teoria democrática. Ele pensou a transferência da soberania do rei para a soberania do povo. Resta uma questão fundamental: a soberania do povo é ela fundamentalmente diferente daquela do rei? Será que a mudança do sujeito da soberania produziu uma mudança na natureza da soberania? É forçoso responder de maneira negativa a essa questão. A soberania em Rousseau mudou de sujeito, mas ela continuou igual à soberania real. Houve simplesmente o transporte de um sujeito a outro. A soberania do povo é até mais absoluta do que era a do rei. Ora, essa absolutização da soberania do povo em sua expressão, a vontade geral, é tal que ela é até mesmo uma sacralização (como a vontade era sagrada): “O soberano por isso só, é sempre o que ele mesmo deveria ser”.¹³ Ora, qual é o ser que é definido como sendo sempre esse que ele deve ser? É Deus, a vontade divina que não comporta distância entre o ser e o dever ser. É assim que Rousseau acresce que a vontade geral é indestrutível, que ela não pode ser destruída, nem corrompida: “ela é sempre constante, inalienável e pura”, mesmo que ela possa ser subtraída. Nós vivemos muito tempo sob essa doutrina de uma soberania e de uma legitimidade sagrada. É isso que eu chamo de uma soberania pelo alto, que se exerce de cima para baixo – mesmo que para Rousseau a vontade geral esteja igualmente e, mesmo previamente a sua expressão, inscrita no coração de cada cidadão.

Mas pode-se parar por aí? Pensar a legitimidade democrática, e em consequência repensar a soberania em função do povo como sujeito, não implica que se devesse precisamente desacralizar essa soberania. Ao contrário, o povo arriscaria de ser definitivamente uma realidade mítica. Sabe-se do duplo discurso que Rousseau faz sobre o povo: o povo mítico do contrato social, que é a retidão mesma; e os povos reais para os quais ele não tem palavras suficientemente concretas, mesmo no *Contrato Social*. Se a

¹³ Ibid., I, 7, p. 363.

soberania é aquela dos povos reais, ela deve poder se historicizar, quer dizer, abandonar o estatuto de pureza, de absolutidade e de sacralidade que Rousseau lhe confere. Ela deve poder se exprimir segundo diferentes modalidades, ela deve mesmo poder se dividir.

São os pensadores liberais do século XIX que vão operar a historicização da soberania do povo e do princípio de legitimidade democrática. Eu penso em particular em Benjamin Constant e em Alexis de Tocqueville. Eles vão modificar o conceito de soberania do povo para lhe permitir de tomar corpo nas democracias reais.

Para Benjamin Constant, primeiramente, a soberania do povo é o fundamento de toda legitimidade política, e fora dela não há que a força: “Em uma palavra, não existe no mundo que dois poderes: um ilegítimo, é a força; o outro legítimo, que é a vontade geral. Mas ao mesmo tempo que se reconhece os direitos dessa vontade, quer dizer, da soberania do povo, é necessário e urgente de bem conceber sua natureza e de bem determinar sua extensão.”¹⁴ Constant vai dedicar-se a uma desconstrução da vontade geral de Rousseau, que é ao mesmo tempo uma desabsolutização e uma desacralização. A soberania do povo rousseauno se encarnou historicamente, no momento da Revolução Francesa, no Terror, por isso é conveniente reconstruir este princípio para impedi-lo de tornar-se o seu contrário: passar do estatuto de princípio de governo pelo povo àquele de dominação em nome do povo, porém, contra o povo. O primeiro objetivo de Constant será o de limitar o campo de exercício do poder político para preservar os direitos e as liberdades dos indivíduos. Há duas idéias diretas:

1 – não é preciso que a autoridade política tenha muito poder social, porque não se sabe nas mãos de quem este poder pode cair;

2 – a distinção rousseauna entre o soberano (o povo) e o governo (o ministro) não é mais do que uma distinção teórica: quando nós consideramos a sociedade real, é o governo que é o

¹⁴ *Principes de politiques* [Princípios políticos], ed. de 1815.

soberano, é ele que define e encarna a soberania. Ou seja, a democracia rousseana é impossível, pois ela é composta por um misto de democracia antiga e de democracia moderna, porém, a democracia que nós precisamos é aquela que comporta o governo do povo e a proteção das liberdades individuais

Alexis de Tocqueville fará um passo adiante, e que é considerável, porque ele não se baseia somente sobre a experiência das promessas fracassadas da Revolução Francesa, mas também sobre a descrição das instituições democráticas existentes: aquelas da América. Para Tocqueville, a soberania do povo é um dos três aspectos fundamentais, junto à igualdade de condições e de opinião pública, da democracia americana e, além disso, da democracia simplesmente. Mais precisamente, a experiência americana fornece outro conteúdo à idéia de soberania do povo. Essa não é uma soberania do povo pelo alto, mas uma soberania por baixo. Efetivamente, na tradição de pensamento político moderno, a soberania quer seja aquela do rei ou aquela do povo, ela foi pensada como um princípio transcendente, uma vontade governando o povo segundo uma direção do alto a baixo, aquela do comando. Isto é, o pensamento político europeu apenas pensou a soberania sobre o modelo da soberania do rei. Passando ao povo, com Rousseau, ela mudou de sujeito, mas não de natureza. Certamente, com Rousseau, cada cidadão deve sentir dentro de si (“entendre dans son coeur”) a vontade geral, antes mesmo de que ela seja encarnada como uma vontade pública. Ele queria, com isso, lhe fornecer um caráter imanente. Mas é forçoso constatar que essa imanência tem um aspecto moral, mesmo místico, então, no plano político, a vontade geral é, em seu princípio, transcendental, e é nesse sentido que ela é absoluta e sagrada. Em contrapartida, para Tocqueville, a soberania americana existe primeiramente ao nível político mais baixo, a saber, a comunidade. A descrição das comunidades americanas fornece um conteúdo histórico à soberania do povo, mas, além disso, ela inverte aquilo que se poderia chamar de relação

de soberania. Ao princípio transcendental do comando soberano, se substitui por um princípio imanente, que conquista mais força do que Tocqueville pensava, pois o espírito de liberdade precisa existir no nível político mais baixo, aquele da comunidade, sem o qual se procuraria de forma vã a liberdade no nível superior. E, é ao nível da comunidade, lá onde a soberania do povo é quase direta, que a liberdade se institui.

Se Tocqueville repensa assim o princípio de soberania segundo um movimento que vai de baixo para cima, ele mostra que a soberania, na democracia americana, está dividida. Eis uma segunda modificação fundamental no princípio de soberania que, quando foi pensado no início da época moderna por Jean Bodin e Thomas Hobbes, estava definido pela indivisibilidade. Dividir a soberania para eles era inevitavelmente a destruir, porque isso seria recolocar em questão a unicidade da instância da soberania, isto é, a idéia de uma instância que poderia decidir sozinha e sem apelo. Introduzir a divisão na soberania seria, em suma, possuir diversos mestres, e mais do que isso, em conflito entre eles. Qual é o sentido dessa divisão da soberania para Tocqueville? Ela significa simplesmente que a soberania do povo se encarna em diferentes instâncias e segundo modalidades diversas: a soberania do povo é quase direta na comunidade, como se viu, mas ela é necessariamente ligada ao princípio de representação no nível dos Estados ou àquele da União.

Há igualmente uma terceira modificação que Tocqueville acresce à noção de soberania a partir da experiência americana. Essa modificação resulta da idéia de que a soberania do povo pode politicamente se degradar em tirania da maioria. Dito de outra forma, o princípio mesmo da democracia política, longe de ser absoluto e sagrado, pode tornar-se tirânico e repor na sociedade uma relação como aquela que existe entre o mestre e o escravo. É o caráter virtualmente intolerante da democracia que é aqui sublinhado. A democracia não é, por ela mesma e espontaneamente, a aceitação das diferenças: ela é mais a fonte de

uniformização e de conformismo a um modelo dominante. Compreende-se então porque, para Tocqueville, a soberania do povo não é a norma última: sobre a soberania do povo há a soberania da humanidade, quer dizer, de um princípio de justiça que deve servir de regulador à soberania do povo, que pode a anular. Reencontra-se aqui uma idéia de Condorcet: é preciso impedir que as leis sejam injustas, é preciso limitar o poder político. Os povos podem enlouquecer, essa é uma verdade histórica.

Vê-se a qual ponto, conservando-se a centralidade da soberania do povo como definindo a democracia política moderna, os pensadores liberais do século XIX modificaram profundamente a significação. Eu poderia citar outros autores, mas eu penso que Constant e Tocqueville são suficientes para estabelecer a historicização, quer dizer, a introdução do princípio de soberania do povo nas democracias reais.

3 – As tentativas contemporâneas de repensar a legitimidade política

Agora que nós sabemos como a soberania do povo tornou-se um conceito central das democracias reais, nós podemos examinar as tentativas contemporâneas para, não as recolocar em questão, mas as repensar. Dito de outra forma parece claro que nós não temos hoje um conceito alternativo àquele da soberania do povo para pensar a legitimidade democrática, mas parece claro também que, para muitos teóricos e práticos da política, as modalidades tradicionais, digamos depois da Revolução Francesa, nos quais se encarnou essa soberania, sejam doravante considerados como insuficientes. Essas modalidades são o voto e a representação. Ora, a exigência atual de um aprofundamento da democracia, quer dizer, da vontade dos cidadãos de ter direito de observar as escolhas e as decisões políticas de seus eleitos e seus representantes, exige repensar o voto e a representação. As questões que são colocadas são as seguintes: não é preciso inventar modos de consulta mais

frequentes aos cidadãos para aquilo que os concerne mais particularmente ao nível local, por exemplo? As idéias de democracia participativa ou de referendun da iniciativa popular são fornecidas como respostas a essa questão? O que é cada vez menos aceito, é a idéia de que o voto e a representação poderiam fazer os cidadãos passarem, nas democracias, do estatuto de cidadãos ativos àquele de cidadãos passivos. O que não é mais aceito, me parece, é que o cidadão torne-se passivo entre duas épocas eleitorais. É preciso que o cidadão possa ficar ativo de maneira contínua e não mais simplesmente de forma pontual. Ele deve poder controlar os controladores, participar das decisões políticas, ser informado das questões, dos ricos e dos perigos reais aos quais a sociedade se confronta.

Essas exigências intervêm globalmente por duas razões:

- 1- a primeira é a da desconfiança sobre os governantes, pois nós entendemos que eles não são sempre, nem frequentemente governados pelo interesse geral, mas que eles normalmente cuidam mais de seus interesses particulares (reeleição, e mesmo a corrupção) antes da preocupação pública.
- 2- a segunda relaciona-se a emergência de novas problemáticas com o meio, em especial os riscos ecológicos. Em que essas modificam a questão da legitimidade política? É que elas evidenciam de maneira cada vez mais forte a ligação que há entre o local e o global: as mudanças ou as decisões que concernem a um lugar particular do planeta podem ter conseqüências consideráveis para o planeta ele próprio; inversamente, as mudanças nas decisões de ordem global tem conseqüências importantes ao nível local. Há certamente outras razões que sustentam a exigência contemporânea de aprofundamento da democracia, mas isso é provavelmente inútil de insistir aqui.

Eu queria examinar agora duas tentativas para repensar as modalidades de expressão da legitimidade política, ou seja, da soberania do povo. Eu farei referência em um primeiro momento ao ultimo livro de Pierre Rosanvallon, intitulado *A legitimidade democrática: imparcialidade, reflexibilidade e proximidade*. Eu retornarei em seguida às proposições que eu formulo eu mesmo e que aparecerão logo na obra *A democracia em questão*.

Pierre Rosanvallon parte da idéia seguinte, que retoma um de seus argumentos desenvolvidos acima: a eleição não garante que um governo seja e continue ao serviço do interesse geral. O veredicto das urnas não pode ser o único padrão de legitimidade democrática. É indispensável instaurar uma compreensão alargada da idéia de vontade geral. Um poder não pode ser considerado como legítimo que se ele se submete às provas de controle e de validação ao mesmo tempo concorrentes e complementares da expressão majoritária. O poder político deve se abrir a um triplo princípio de legitimação:

1 – *a legitimidade da imparcialidade*: ela consiste no distanciamento das posições partidárias e dos interesses particulares. O que deve assegurar essa forma de legitimidade são as autoridades administrativas independentes.

2 – *a legitimidade de reflexividade*: trata-se aqui de levar em consideração as expressões plurais do bem comum. Essa reflexividade deve ser assegurada segundo modalidades comparáveis àquelas das cortes constitucionais [ou aos Ministérios] que garantem a proteção das liberdades individuais.

3 – *a legitimidade de proximidade*: trata-se de reconhecer todas as singularidades sociais, culturais, religiosas e outras. É preciso uma “arte de governar” que esteja mais atenta às situações particulares. Um dos exemplos que fornece Rosanvallon é o da policia de proximidade, triste de lembrar, eu acresço.

O problema desta tentativa é a de confundir as várias problemáticas relevantes da sociedade, da cultura, do governo que não estão em ligação direta com a questão da legitimidade. Pode haver evidentemente várias “artes de governar” igualmente legítimas. É a política. Em contrapartida, à força de pluralizar a noção de legitimidade, não se consegue saber o que é, nem onde reside a legitimidade democrática. Paradoxalmente, logo que Rosanvallon entende repensar e renovar a questão da legitimidade, o que ele fez, me parece, foi exatamente o inverso, isto é, ele apenas substituiu um certo número de procedimentos.

Eu quero agora, sob meu próprio risco, retomar a questão de uma necessária reconsideração da legitimidade democrática visando a uma melhor realização da soberania do povo nas instituições democráticas. Para isso, quero introduzir uma distinção nova entre isso que se pode chamar de “legitimidade de título”, e o que poderia chamar de “legitimidade de exercício”. Essa distinção, não fui eu quem a inventei. Eu me contento em transportá-la de uma problemática para outra. A problemática original da aparição dessa distinção, longe de ser a legitimidade, é mais aquela da ilegitimidade da tirania. Trata-se de uma distinção que um bom número de pensadores medievais fizeram entre duas tiranias: a tirania por falta de título (*defectu tituli*), quer dizer, a usurpação, e a tirania por exercício (*ex parte exercitii*), quer dizer, a injustiça. O tirano por falta de título era o tirano por usurpação, aquele que cometia o crime mais grave, e contra o qual não importa quem tivesse o direito de cometer o tiranicídio. O tirano de exercício era o tirano mesmo, mas em uma escala menor: era o soberano legítimo segundo as leis de fundação, o herdeiro incontestável do trono, mas que se tornava, por meio de seu mau governo, injusto ao ponto de comprometer a existência da sociedade. Esta dupla figura da tirania se encontra em particular na *Policraticus* de Jean de Salisbury.

Eu creio que se pode utilmente transportar essa distinção para a problemática da legitimidade democrática. Se pode também considerar a legitimidade não como uma noção simples, mas como

uma noção complexa comportando dois aspectos. Haveria primeiramente a legitimidade de título. Essa, em uma democracia, não pode provir senão de uma eleição, logo, do princípio majoritário. A democracia liberal, aquela no quadro da qual eu me situo, está ligada ao voto secreto que garante a independência dos cidadãos no momento de sua escolha. O vencedor de uma eleição é aquele que, segundo os procedimentos de voto adotado (escrutínio proporcional, majoritário ou misto) teria a maioria. Recolocar em questão esse ponto, querer se adonar do poder contra a expressão majoritária, seria cometer um ato de usurpação. O mesmo resultado ocorreria em caso de fraude. A usurpação é a destruição da legitimidade de título em democracia, e em consequência, a abertura de um período de instabilidade política que resulta do não-reconhecimento do resultado das eleições por uma grande parte da população. Essa legitimidade de título devida à eleição é precisamente aquela que é julgada hoje insuficiente. Sabe-se que o eleito fará às vezes, e mesmo frequentemente, outras coisas que aquilo que ele havia dito ou prometido. Se se ativesse a essa figura de legitimidade, se confirmaria a idéia da passagem dos cidadãos de uma cidadania ativa ao momento pontual do voto, a uma cidadania passiva, e mesmo inerte, após o voto. Quem controlará os controladores? Quem julgará se as promessas eleitorais são mantidas ou não? Quem examinará se os interesses privados não são substitutos muitas vezes dos interesses públicos? Para responder a essas questões, para que a legitimidade de título não seja um cartabranca verde dada as políticos entre duas épocas eleitorais, convém introduzir uma outra versão de legitimidade democrática: a legitimidade de exercício.

O que é essa legitimidade de exercício? Ela consistiria em um exame dos atos governamentais, no plano estritamente político, para determinar se seu conteúdo é ou não conforme a vontade expressa no momento do voto. Especifiquemos: não se trata de um exame procedimental, mas político. Trata-se de saber, por exemplo, se as promessas e o programa apresentado aos cidadãos no

momento das eleições são mantidos ou não, e se eles não são mantidos, o por quê. Isso ocorreu por causa de uma modificação do contexto econômico e financeiro, ou porque as promessas não tinham por fim senão permitir a um partido ou a um homem de chegar ao poder? É porque o político, ou o partido que foi eleito, não passou seus interesses privados avante dos públicos? Muitos dirigentes políticos teriam grandes preocupações a se colocar se o princípio de uma legitimidade de exercício fosse adotado.

Mas vocês o imaginarão facilmente, há varias questões que suscitam a idéia de uma legitimidade de exercício. Eu me coloco a tarefa de responder a isso por antecipação antes de dizer qual é o tipo de instância política que poderia assumir essa função.

Poder-se-ia objetar, em primeiro lugar, que este desdobramento da legitimidade democrática arriscaria de introduzir um conflito na legitimidade, e então, no centro mesmo do regime democrático. A essa questão eu responderia positivamente se a legitimidade de exercício pudesse invalidar a legitimidade de título. Ora, para mim esse não pode ser o caso. A legitimidade de título assegura a detenção do poder durante o período estabelecido. Essa posse do poder não pode ser posta em questão por um governo que contradiz a legitimidade de exercício. Se poderia simplesmente mostrar que a legitimidade de título não se traduziu no exercício e que, em consequência, os eleitores foram enganados. Isto, e vocês concordarão comigo, não é pouco no momento do retorno às eleições.

Mas se pode acrescentar, em segundo lugar, que essa legitimidade de exercício já é assumida por órgãos que existem nas democracias, e que não é necessário introduzir uma nova noção, ainda menos uma instância nova. Efetivamente, o papel da imprensa e dos partidos políticos é o de sublinhar o sentido político dos atos de um governo, tendo como objetivo esclarecer a opinião pública. Certamente, mas as análises produzidas pelos partidos, mas igualmente pelos órgãos da imprensa ou mais geralmente pelas mídias, entram no jogo democrático, mas nenhuma dessas análises

não poderá ter a força de um julgamento legítimo. Para isso é preciso uma instância política, e não administrativa ou jurídica independente, e então a independência é assegurada constitucionalmente. Quanto a saber como essa instância será estabelecida, é uma questão que se pode facilmente resolver. Sabe-se como estabelecer tal instância em uma sociedade democrática. Por outro lado, essa instância não teria outra função senão a de esclarecer a opinião dos cidadãos sobre os atos do governo. Nada de outro. Mas isso seria já considerável.

Em terceiro lugar, se pode dizer que já existem instâncias, de controle financeiro, jurídico, político, e que não é necessário introduzir um novo controle incerto, e que, por outro lado, poderia paralisar os atos de um governo legitimamente eleito. A isso eu responderia que existem controles, mas a função deste poderia ser a de uma Corte legítima de exercício [um Ministério], e seria diferente das instituições existentes. Por exemplo, na França, a Corte das Contas [o Ministério da Fazenda], instituição insubstituível, controla o uso das verbas públicas, mas ela não tem, em contrapartida, direito de se pronunciar sobre as políticas públicas e sua conformidade ou não às escolhas populares no momento da eleição. Essa Corte Constitucional se ocupa com a conformidade das leis à Constituição, desempenhando um papel fundamental, mas não se pronunciando politicamente. Enfim, nos órgãos de controle político, nas instituições em que a sociedade é sempre partícipe, atualmente nenhuma tem a autoridade de julgar sobre a legitimidade.

Em quarto lugar, poder-se-ia perguntar quais são os princípios a partir dos quais essa Corte de legitimação de exercício poderia julgar. Deveria ela mesma definir seus critérios, mas então não se tornaria ela mesma uma instância detentora da verdadeira soberania? Essa objeção é forte. Para respondê-la eu diria que o exercício do poder deve ser julgado em função de um documento de legitimidade de exercício (“une Charte de la légitimité”) que definiria previamente os princípios e os critérios em relação aos

quais o exercício do poder por um governo determinado seria analisado e julgado. Essa “carta” poderia comportar, em particular, uma determinação precisa do campo político, quer dizer, do domínio de exercício do poder. Ou seja, se trataria de definir os limites do político, os quais ele não estaria autorizado a ultrapassar, senão se tornando tirânico. Retornamos-nos ao dito acima sobre a noção de tirania da maioria na qual Tocqueville mostrava que ela era um perigo para toda a democracia. Porém, há outras formas de tirania, ainda mais sutis, que resultam da ingerência do político em campos que não depende em nada dele, como o do saber, por exemplo, e em outros ainda.

Considerações Finais

Como eu disse acima, a análise e o julgamento sobre a legitimidade do exercício não tem por função, em nenhum caso, destituir um governo oriundo de uma eleição ou de paralisá-lo, mas de esclarecer a opinião pública sobre a conformidade de sua ação aos seus deveres iniciais e a respeito de um documento político contendo os princípios políticos que todo governo democrático deveria seguir. A denúncia de abuso de poder é evidentemente uma das funções essenciais para o estabelecimento da legitimidade de exercício. Esclarecer a opinião pública não é uma tarefa fácil, mas ela seria um dos meios de contrabalançar os meios consideravelmente grandes que os governos dispõem hoje para manipular a opinião e de conduzi-la, por vezes impunemente, em direção a desastres suscetíveis de desacreditar, ou mesmo de destruir, a democracia política.

O campo de legitimidade de exercício não se limita, evidentemente, a simplesmente determinar a legitimidade, necessariamente a posteriori, dos atos já acabados de um poder governamental determinado, pois ela [a carta de legitimidade] deve permitir uma nova concessão de credibilidade à política, e então de suscitar uma maior adesão dos cidadãos às escolhas políticas, em particular a

uma maior representatividade das classes sociais no momento das escolhas decisivas e relevantes para a legitimidade de título.

(tradução de Sônia Maria Schio)

L'idée de Nation d'un Point de Vue Cosmopolitique

Pierre Guenancia¹

“La Nature ne crée pas des nations mais des individus, lesquels ne se distinguent en nations que par la diversité de la langue, des lois et des mœurs”².

Cette phrase de Spinoza a-t-elle à nos yeux d'hommes du 21^{ème} siècle l'évidence voire même la banalité qu'elle paraît avoir dans l'esprit de ce philosophe, et de tous ceux qui furent ses contemporains?

On peut distinguer trois façons de mettre en relation le concept de nation avec l'idée de monde, ou l'idée d'universalité.

La première est celle qui élargit au maximum la conception de la nation et l'identifie à l'humanité tout entière, comme dans le cosmopolitisme stoïcien où le monde est considéré comme la seule patrie du sage devenu de la sorte un étranger à sa cité afin d'être le concitoyen de tous les étrangers. Cette conception extensionnelle de la nation ou de la patrie élevée à la dimension de l'univers est facilement critiquable parce qu'elle paraît donner pour seul contenu

¹ Professeur na Université de Bourgogne

² *Traité théologico-politique*, ch. XVII, éd. GF, p. 295.

à la nation-univers la négation des nations particulières ou l'effacement des frontières.

A l'opposé du cosmopolitisme stoïcien se tient la conception substantielle de la nation qui fait d'elle la seule réalité, l'universel n'étant qu'une abstraction et une pure fiction. La nation est un être inextricablement naturel et historique, un organisme façonné et entretenu par la langue, la culture, l'histoire qui sont non seulement propres à une nation, mais qui créent les individus dont l'identité est d'abord collective ou commune avant d'être celle de personnes singulières— autre abstraction ou fiction symétrique de celle de l'universalité. Contre le cosmopolitisme antique s'érige l'historicisme moderne, avec son corollaire, l'affirmation et même la revendication du relativisme des cultures et de l'affrontement ou choc inévitables entre des visions incompatibles du monde, thèse bien différente et même contraire de celle de la relativité des mœurs et des coutumes, de leur diversité et de leur égalité, fondement de l'idée de monde comme ensemble ouvert de toutes les différences possibles.

C'est cette troisième et autre possibilité de concevoir la relation entre la nation et l'universel, d'une façon qui est plus compréhensive et intentionnelle qu'extensionnelle ou substantielle, que nous aimerions ici esquisser, sous le signe kantien d'un point de vue cosmopolitique qui implique, outre un concept non réaliste de monde, l'existence, dans chacune des nations qui sont des parties de ce monde, de lieux ou de foyers d'universalité permettant aux hommes d'avoir un regard sur le monde au lieu d'être repliés sur eux-mêmes. Ces foyers où l'on enseigne, notamment, la culture, la science, la philosophie, en tant que disciplines qui ne sont pas circonscrites aux savoirs qui les spécifient, représentent le point de vue de l'homme en tant qu'homme dans les nations qui sont toujours des nations particulières, avec des types bien définis, mais qui sont aussi par là des nations cosmopolites à la différence des nations tribales où l'individu est considéré seulement comme un membre d'une communauté, ou le mode de la substance éthique

d'un peuple ou d'une nation, privant du même coup l'individu de la possibilité de s'opposer à ce qui le façonne comme singulier collectif, l'empêchant de prendre sur sa nation un point de vue distancié voire critique, comme le permet et même oblige au contraire la pratique de l'universalité dans une nation. C'est ce point de vue qu'exprime de façon exemplaire Montesquieu dans un fragment bien connu de ses *Pensées*³:

“Si je savais une chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la proposerais pas à mon prince, parce que je suis homme avant d'être Français, (ou bien) parce que je suis nécessairement homme, et que je ne suis Français que par hasard.

Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime”.

L'idée de monde (ou celle de Genre humain dans la citation précédente) ne renvoie pas dans cette perspective au modèle ou à l'idéal d'une fédération de nations (la nation des nations), elle est plutôt le signe de l'ouverture et de l'attention portée aux questions universelles à l'intérieur de chaque nation. Le dialogue entre les nations se fait par cette présence partout de ce qui touche l'homme en tant qu'homme, et non comme singulier collectif. Nous ne parlerons pas de cette relation du point de vue de l'histoire (participation des nations à la même histoire, mondialisation, etc...), mais du point de vue de la représentation de soi comme individu singulier (moi-même, et non un autre), de soi comme citoyen ou habitant d'une nation (nous, français), de soi comme

³ Œuvres complètes, éd. Pléiade, t. I, 1949, p. 980-981.

homme (et non comme moi ou comme français). Ce sont là des façons d'appréhender une seule réalité, de faire varier le point de vue sur soi, et non des cercles concentriques de l'identité. Notre question, ramenée à sa plus simple expression, est donc: comment, par quel mode de représentation, un homme peut se représenter la nation qu'il considère comme la sienne d'un point de vue cosmopolitique, i.e. non pas dans une sorte de mélange avec toutes les autres (mélange appelé monde), mais avec une dimension d'universalité, avec une ouverture sur le monde, i.e. les autres (et non les siens). Par quelle modification du regard porté sur soi et sur nous parvient-on à la conscience d'un monde commun, à se représenter soi et les autres comme des exemplaires d'une seule humanité, l'altérité comme variation de l'identité, i.e. les autres (nations, peuples, civilisations) non pas comme des "tout autres", mais comme d'autres formes, variantes ou exemplaires d'une seule et même humanité, idée qui n'est pas celle d'une espèce naturelle, animale, mais celle de l'ensemble des êtres capables de se rapporter de manière intentionnelle les uns aux autres.

1) Identité.

Il y a deux façons fondamentalement opposées de concevoir l'idée de nation du point de vue de son identité, de déterminer le statut du *nous*. Est-ce un ensemble de sujets individuels, de *je*, ou une autre entité que cet ensemble abstrait— unité d'ordre supérieur, spirituelle, mystique, qui transcende les individus et s'en nourrit, comme on l'a vu si souvent (guerres modernes) ? Le *nous* est alors une personnalité autre que celle des différents *je*, on n'y accède pas par une modification du *je*, mais par une conversion à autre chose, tout autre chose que le *je*.

Du coup, ce nous se distingue des autres nous, des autres nations, et se trouve dans une situation de rivalité avec elles, pour la domination du monde. Le nous est non seulement séparateur, mais exclusif, on ne peut pas former plusieurs nous, en ce sens le nous

possède une identité plus fixe, plus impérieuse que le je qui est plus mobile, davantage capable d'entrer dans des unités différentes. Par exemple, mon appartenance à la France est plus constituante que le fait d'être moi, et non pas un autre. Je suis un membre du nous avant d'être un individu distinct de ceux avec qui je forme ce nous. Ce nous est une pluralité de fusion, dans laquelle il n'y a pas de distinction individuelle; du coup c'est une identité forte, bien plus forte et constante que l'identité de chacun, contingente et éphémère. Il est alors normal qu'il n'y ait rien au-dessus de ce nous, qui forme un monde par lui-même, parce qu'il est l'unité ultime. Les autres nous forment d'autres mondes, il n'y a pas de monde commun aux nous, puisque chacun d'eux est un monde, le monde de ceux qui en font partie. Il n'y a pas d'entre-expression ici, car la relation n'est pas d'un point de vue à un autre point de vue, mais de nous aux autres (étrangers). Le concept de personnalité, synonyme d'unicité, s'applique alors davantage aux nations qui forment ainsi des mondes propres qu'aux individus humains dont le caractère est comme dérivé de celui de la nation à laquelle ils appartiennent: l'être national constitue le caractère substantiel de chacun, et le moi véritable de chacun est celui de la nation tout entière, être métahistorique insufflant vie et conscience aux individus empiriques qui en renouvellent le corps. La nation, dans cette conception qui ne manque pas d'exemples, devient une nature encore plus originaire que la nature biologique commune aux hommes parce qu'elle imprime en chacun le caractère qui le définit comme membre d'une communauté: race, peuple, nation.

Schématiquement dit: au lieu que peuples et nations soient considérés comme des types de l'essence humaine, ils constituent des archétypes d'où dérivent des individus dont l'identité est d'abord et essentiellement nationale, empêchant ainsi et a priori toute communication, tout échange véritables entre les hommes à qui il faut *un* monde pour pouvoir se rapporter intentionnellement les uns aux autres.

A cette identité fermée du nous s'oppose une identité d'une autre nature, produite par une modification intentionnelle du je qui se considère comme partie d'un ensemble dans lequel il peut dire nous, et non plus seulement je. Au lieu que le nous soit un effacement de l'individualité de chacun, le nous repose sur la conscience que chacun a de former un tout avec les autres. Cette possibilité repose sur la capacité de chacun à penser "dans le silence des passions", à se dégager de l'esprit chauvin et partisan qui empêche les hommes de se représenter les autres comme d'autres exemplaires possibles d'humanité. Du coup, on empêche la fermeture du nous sur lui-même, on l'envisage dans la pluralité de ses occurrences présentes, passées et à venir qui forment un même monde. Il n'est alors pas nécessaire que le monde soit l'unité supérieure à toutes les autres unités et que l'homme soit le citoyen du monde et non celui de sa patrie seulement locale, ce n'est pas comme nation plus accomplie que les autres que le monde doit être figuré ou imaginé, mais plutôt comme l'idée-limite de la nation ou de la patrie: ce qui empêche la nation d'être un tout fermé sur soi, ce qui fait signe vers autre chose. Une telle idée a une fonction régulatrice ou d'orientation, car elle n'est pas tant l'idée d'une chose qui en serait le contenu ou l'objet, que l'idée qui permet de comprendre pratiquement la limite entre le soi ou le nous, et les autres que soi d'une façon qui n'est pas purement factuelle, qui permet, en d'autres termes, d'opérer une conversion idéale entre soi et l'autre qui entrent alors, en tant qu'ils sont justement différents l'un de l'autre, dans une relation d'équivalence. Idée – limite et même idée négative en ce sens où son objet (le monde) n'est pas représenté comme une chose, de façon analogique avec une nation, mais comme une règle ou un instrument qui permet la substitution de l'un à l'autre (je ou nous), et qui, par là même, permet à chacun d'avoir aussi un point de vue extérieur à l'ensemble dont il fait partie.

Être français, par exemple, i.e. être nous et pas seulement je, ou être je comme représentant du nous, cela empêche-t-il de

reconnaître l'altérité positive des autres formes du nous, des autres identités collectives ? Et, inversement, reconnaître cette altérité positive de l'étranger (un autre nous, mais pas sous la forme d'une communauté affective, d'une grande famille), cela empêche-t-il d'être français, de se sentir partie d'un tout, de ce tout plus que d'un autre ? Au contraire. Ce sont les mêmes qui ont contribué à la constitution de l'identité de la France (à l'esprit français, si l'on préfère cette expression désuète mais qui signifie la même chose qu'identité) et qui ont œuvré à la reconnaissance des autres nations comme modes d'existence en commun possibles, comme variantes normales de l'humanité (Montaigne, Descartes, Montesquieu, et bien d'autres). Penser à cela: les artisans de l'identité nationale (ceux à qui l'on pense lorsqu'on pense à la France) sont aussi ceux qui ont toujours eu en vue le monde, à la fois dans sa diversité et dans son unité.

2) De la nation au monde; du monde à la nation

Bergson a justement souligné que l'on ne passe pas par élargissement de la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité. L'idée de monde est même contraire à celle de la cité, elle ne désigne pas l'ensemble des cités, mais ce qui n'entre pas dans la forme de la cité; ce qui est apolitique, au sens strict. Le monde comme étendue géographique (la terre) n'est pas le seul concept de monde, ni le plus intéressant. Le monde désigne ce qui n'est pas réductible à une nation, la dimension de l'individu par laquelle il échappe à son être national, ou, dans les termes de Montesquieu, ce qui fait de lui un homme et non un français en tant que tel. L'appartenance nationale est l'une des dimensions de l'être humain, elle n'est pas le tout de notre être, ni même son essence; celle-ci ne peut être qu'universelle, ou alors il faut dire qu'il n'y a pas d'hommes mais des français, des espagnols, etc... Mais alors comment expliquer le fait qu'ils puissent communiquer entre eux, que leurs langues soient traductibles et que la compréhension

puisse passer ainsi de l'un à l'autre, comme entre concitoyens ? Que les distances entre les cultures (distances spatiales et temporelles) ne soient pas complètement infranchissables (à la différence du monde animal qui demeure fermé sur lui-même, et ne peut être observé que du dehors et de façon seulement conjecturale). On peut bien dire que les cultures (surtout celles qui sont éloignées dans le temps et l'espace) sont des mondes, mais ce sont des mondes qui se correspondent, qui peuvent être tenus pour des analogues les uns des autres, dont les institutions peuvent être comparées, des mondes qui sont reliés les uns aux autres par le plus fort de tous les liens, celui de la compréhension. L'extrême diversité des cultures humaines que nous ont enseignée l'anthropologie et l'ethnologie au 20^{ème} siècle a également mis en évidence la capacité de l'esprit à intégrer cette diversité et à reculer les limites de la compréhension. Mais au contact de cette diversité l'esprit humain ne s'est pas pulvérisé en autant d'esprits qu'il y a de cultures, il est resté lui-même, i.e le même esprit ou l'humaine sagesse, comme l'a dit Descartes. La compréhension n'est pas une identification avec l'objet de la compréhension, mais un élargissement ou une modification des cadres de la compréhension; comprendre l'autre ce n'est pas devenir autre que soi, mais se modifier de sorte à se mettre à la bonne distance (ni trop près, ni trop loin, dirait Pascal). C'est en ce sens que la raison est, selon une autre expression cartésienne, un instrument universel: non pas strictement adapté à un type d'objets en particulier, ni à un type d'opération à l'exclusion d'autres (avec un marteau je ne peux pas visser, mais seulement enfoncer un clou), mais a priori capable de s'appliquer à n'importe quel objet. C'est la raison qui (avec l'imagination qui est son auxiliaire naturel) est capable de nous faire franchir d'un bond les distances les plus grandes, de comprendre un texte écrit dans une langue que plus personne ne parle, de décortiquer les éléments dont se compose un mythe, d'entrer dans l'univers d'un peuple inconnu, de découvrir des traditions, des religions dont nous n'avions pas l'idée et qui pourtant finissent pas offrir un sens à

l'esprit, au lieu d'apparaître comme pure absurdité. En fait, l'esprit n'est jamais quelque part, il voyage sans cesse, il passe d'un lieu à un autre, il n'a pas de résidence fixe. Quand je pense à quelque chose, je ne suis pas là où je pense mais là où est situé ce à quoi je pense. C'est parce qu'il n'est pas quelque part, en un lieu fixe, que l'esprit est partout chez lui, là où il pense, et c'est pourquoi les philosophes stoïciens disaient que le monde est la patrie du philosophe, (mais il faut le dire de l'esprit en tant qu'il cherche à se représenter l'objet auquel il s'applique). L'expression célèbre de "citoyen du monde" signifie la situation d'extra- citoyenneté de l'esprit humain, ou de la raison. Cette expression veut dire que l'homme qui pense a besoin du monde pour penser, il ne peut pas penser localement pour ainsi dire, il ne peut pas être l'appendice de traditions nationales, car la pensée a besoin de champ, de recul, de distance, et elle se nourrit de comparaisons, de confrontations, d'expériences nouvelles; elle recherche l'humain sous toutes ses formes, qui sont autant de variations normales de l'eidos homme, ou Je.

La raison (pensée et langage tout à la fois) est ce qui fait l'universalité de l'homme. L'homme comme être individuel est le sujet de ses actes, mais l'homme comme être générique est le sujet de ce que l'individu accomplit comme être rationnel. C'est comme homme que je comprends des vérités qui ne sont pas celles de faits empiriques, et comme c'est cette capacité de comprendre qui fait de moi un homme, il est clair que le fait d'être français est second par rapport au fait d'être homme, ou, dans un vocabulaire obsolète, que je suis homme essentiellement, et français accidentellement. Mon appartenance nationale, mon identité, comme on aime à dire aujourd'hui, ne constituent pas le tout de mon être, mais une relation à une entité collective, à un nous qui n'efface pas le Je qui est non seulement principe d'individuation mais aussi ce qui fait de moi un homme comme un autre. Le Je est à la fois moi, moi seul, et tout autre que moi, n'importe qui; d'où la substituabilité d'un Je à un autre, condition de toute compréhension, grâce à quoi l'être

national de chacun peut être comparé à celui d'un autre. Le point de vue de l'international n'est pas celui d'une super- nation, mais celui de la relation entre ces lieux différents que sont les nations.

Une chose est de dire que la raison est née en Grèce par exemple, autre chose de faire de cette origine la limite ou la condition de validité des méthodes et des disciplines qui en sont issues. Car c'est le propre des productions de la rationalité, de quelque ordre qu'elle soit, de naître quelque part à un moment donné, et de se dégager de cette origine pour devenir la propriété ou la chose de tous. Dans le domaine du savoir, de ce qui vaut vraiment vaut pour tous, chacun peut s'en dire l'héritier. L'épithète qui qualifie une science (les mathématiques grecques, par ex.) n'est pas comme un prédicat analytiquement contenu dans le sujet. Elle en est séparable, elle a une fonction de coordonnée spatio-temporelle, tout au plus peut-elle indiquer un style, mais non des limites de validité. Tout ce qui compte dans l'ordre des productions intellectuelles s'arrache à son milieu de naissance, non seulement, cela va de soi, les sciences démonstratives, mais les idées relatives à l'essence de l'homme. Il peut y avoir discussion sur la forme fédérative ou républicaine de l'état, et surtout sur le plan des techniques de gouvernement et des relations des citoyens à l'état, mais on ne peut pas tenir pour relative à une culture l'affirmation de l'égalité des hommes et de leur égale dignité, le respect de la liberté de chacun et de la libre disposition de soi. Pour qu'une idée de l'homme soit cohérente, il faut qu'elle puisse être affirmée de tout homme. Une "culture" qui prétendrait être seulement particulière à ses membres montrerait par là même que ses membres n'y sont pas considérés d'abord comme des hommes, mais comme une espèce à part. La nation qui se met à l'écart de l'humanité est davantage une tribu qu'une nation. Elle ressemble alors à une région qui se recroqueville sur elle-même pour pouvoir se penser comme une nation à elle toute seule, qui se refuse en quelque sorte au monde commun.

On dira qu'une nation est libre de se refermer sur elle-même et de cultiver sa particularité. Soit, mais cela revient à accepter que, dans un même monde, les hommes ne soient pas reconnus comme des êtres universels. Comment ne pas considérer ce droit à la culture de la particularité comme une forme d'obscurantisme, et comment ne pas s'y opposer par tous les moyens, au nom de ce qui est commun à tous les hommes et dont chaque homme peut être tenu pour responsable ? Comme une nation cosmopolite est ouverte sur le monde, comme elle vit de l'échange incessant entre elle et les autres nations, elle doit défendre et répandre cet esprit cosmopolite partout dans le monde, et justement là où il est ignoré ou détourné.

Quels sont ces moyens ? Ce sont justement ceux qui permettent aux hommes de se connaître comme humains, comme êtres universels, à savoir la culture, l'art, la science, qui ne sont, par définition, jamais limités à une nation particulière, bien que toujours produits dans le cadre de nations particulières. Car c'est dans chaque coin du monde que se trouve l'universel, et non à l'étage supérieur à celui où logent les nations. L'esprit cosmopolitique n'est pas un esprit qui s'oppose à l'esprit national. L'opposition entre ces deux esprits n'a généralement rien donné de bon, ni du point de vue des nations ni du point de vue du cosmopolitisme.

C'est une opposition aussi fausse que celle qu'on a voulu dresser entre le moi et les autres, l'égoïsme et l'altruisme sous toutes ses formes. Pour dépasser son égoïsme naturel, le moi devrait disparaître en tant que moi, i.e. personne séparée des autres, et se transformer en membre d'un tout. Par exemple, dans le *Contrat social* Rousseau pose le problème de la formation d'une société en ces termes : comment une personne qui est un tout pour elle-même (à l'état de nature) peut devenir un membre du souverain, qui est un *moi commun* ? il faut que l'être total de chacun devienne une fraction d'un être collectif. Si une nation est un moi commun (l'esprit d'un peuple, etc...), sa relation avec les

autres nations sera analogue à celle du moi avec les autres moi: conflit, concurrence, au mieux alliance d'intérêts. Si l'on veut dépasser le point de vue étroit de la nation, il faut imaginer une nation de toutes les nations, la transformation d'un être total en fraction d'un être collectif. D'où la lutte inexpiable entre le national et l'international, analogue de la guerre du moi et des autres.

Mais il faut d'abord contester la fausse évidence de la notion d'être collectif. Il n'y a que des êtres singuliers, hommes ou individus. Une nation n'est pas un être mais une idée, qui peut bien être partagée par tout un ensemble d'hommes, commune à eux tous, mais en tant qu'idée elle ne peut être ailleurs que dans l'esprit de ceux qui s'y réfèrent comme à un bien commun. Si quelqu'un n'a pas cette idée, ou si cette idée n'est pas la sienne, s'il ne la fait pas sienne, on ne peut pas dire que la nation existe quand même pour lui, qu'il le veuille ou non. Car si elle n'est pas un être mais une valeur, elle ne peut pas s'imposer comme s'impose la réalité extérieure des êtres (hommes, objets, etc...), elle ne peut que valoir ou ne pas valoir (i.e. être acceptée ou rejetée) aux yeux de ceux qui la désirent ou la refusent. On peut tout à fait obéir aux lois de son pays (du pays où l'on réside), accepter l'état qui, à travers l'administration, la police, l'armée, les institutions publiques, est bien une chose qui existe, une chose réelle, et ne pas éprouver un sentiment national. C'est d'ailleurs le cas de bien des gens aujourd'hui pour qui la France est un Etat mais non une nation, un ensemble de lois, de droits, mais non une chose d'un autre ordre que la réalité matérielle et qui nous est commune (ou qui est pensée comme commune). Renan montre bien qu'il y a des états qui ne sont pas des nations, qu'une tribu, ou qu'un ensemble de cités, ne font pas une nation. Par rapport aux institutions nécessaires pour vivre ensemble, la nation apparaît comme un supplément, dépendant de la conscience des hommes qui s'y réfèrent comme à un héritage, un lien idéal entre générations passées, présentes et futures. Une nation n'existe que si l'on pense qu'il y en a une et que nous en faisons partie. Mais le nous n'est pas

la transfiguration du je, qui serait alors inclus dans un ensemble où son statut ne serait plus celui d'un je, mais d'un élément ou d'une partie (ou seulement de façon additive). Il y a bien modification du je lorsqu'il se pense comme partie d'une nation, la sienne et celle de tous ceux qui se pensent aussi comme des parties de cette nation, mais il n'y pas de changement réel de l'être du je en fraction de l'être total de la nation. Nous suivons Hobbes et non Rousseau: le passage de l'état de nature à l'état civil ne produit pas une altération de mon être qui de total deviendrait partiel, je reste fondamentalement le même mais au lieu de n'avoir que le seul souci de ma conservation j'ai aussi le devoir d'obéir au souverain. C'est un élargissement du champ des préoccupations personnelles, et non la conversion de mon être d'individu solitaire en un être de citoyen. Autrement dit, le citoyen ne cesse pas d'être un individu. Le changement n'est pas un changement réel, substantiel, mais un changement dans la manière de se représenter son être. De même, le sacrifice, le dévouement, l'altruisme n'ont nullement pour condition la démise du moi, de son esprit propre, le renoncement à l'amour de soi, mais une représentation de soi comme obligé par les autres plus que par lui-même, une conscience nette de la supériorité du don de soi sur la recherche de privilèges mesquins. (si pour être altruiste il fallait ne plus être un moi, en quoi consisterait alors la valeur de l'altruisme?)

Eh bien, reconnaître une nation comme sienne c'est se représenter soi-même comme nous, et non pas changer son être de je en un être de nous. La conscience de soi est le seul fondement sur lequel peut s'opérer la reconnaissance de l'appartenance à quelque chose de plus grand que soi. Il est essentiel que chacun dise nous en parlant de la nation, car ce n'est pas s'abriter dans l'anonymat (comme en clamant "qu'on a gagné" alors qu'on n'y est personnellement pour rien...), ou disparaître comme sujet pensant dans le "groupe en fusion", mais au contraire souligner mon engagement personnel dans la volonté commune d'être reconnu comme un des innombrables artisans de la nation. Une nation est

une œuvre ⁴, faite et à poursuivre, et non un lieu ou un terroir, de même que le nous que le je se représente comme engagement commun désigne ceux qui, par leurs travaux et leurs vies, produisent pour ainsi dire la nation, la représentent, notamment aux yeux des étrangers sous le regard desquels une nation vit toujours, pour peu qu'elle ait le sens de l'universel, l'esprit cosmopolite. Si la nation (ou bien: le nous qui en est le sujet) n'est pas définie par l'activité, le travail, les œuvres de ceux qui la font quotidiennement, alors elle n'est que le lieu où les hommes se sont seulement donné le mal de naître. En ce cas, l'appartenance à la nation est de l'ordre du fait, comme la couleur de la peau, des yeux ou des cheveux. Dans les idéologies nationalistes, la nation est toujours présentée comme un fait, d'autant plus fondamental qu'il est injustifié: de la nation à la race la conséquence est bonne, en ce cas. A cette idée organique et naturaliste (qui peut aussi être historiciste) qui permet sans effort et sans preuve de se croire supérieur au reste du monde, il faut opposer non pas le monde comme la nation de tous les hommes, mais une idée de la nation comme représentation de soi, i.e. de nous, ce qui est œuvre de pensée et de réflexion. Sans pouvoir approfondir la question, disons seulement que la différence entre être purement et simplement ce qu'on est et se représenter son être est une différence entre des formes et des degrés de conscience. Dans la premier cas le moi est un ensemble de qualités quasi objectives alors que dans le second, même si ces qualités sont reconnues comme siennes, s'ajoute à cette conscience directe une conscience réfléchie, une mise à distance de soi qui permet au moi de se donner une représentation de soi au lieu de seulement être ce qu'il est. En ce cas, ce qui importe c'est, plus que le fait d'être soi ou soi-même, d'être égal à la représentation que l'on se fait de soi.

⁴ Cf. P. Valéry: "après tout ce que j'ai dit, on ne sera point étonné que je considère la France elle-même comme une forme, et qu'elle m'apparaisse comme une œuvre. C'est une nation dont on peut dire qu'elle est faite de main d'homme..." *Regards sur le monde actuel*, Œuvres, II, éd. de la Pléiade, 1960, p. 1005.

Appliquons cette distinction, mais avec prudence, de façon seulement méthodologique ou heuristique, à la nation. P. Valéry disait: «On est français comme on respire», faisant ainsi du caractère immédiat et non réfléchi de cette identité le caractère distinctif de ce type d'identité (je dirais plutôt: de conscience). Mais la suite de sa réflexion sur cette question montre que le sujet qui s'interroge sur ce que c'est qu'être français ne perd pas mais fortifie sa "foi naturelle" en son identité en se mettant à distance d'elle, en se représentant la nationalité comme une idée vers laquelle il tend, et non comme un fait brut, réfractaire à la pensée. En s'interrogeant sur ce que c'est qu'être français, on installe entre soi et la nation une médiation qui est l'horizon du monde. Ma nation, celle pour laquelle je dis nous, m'apparaît comme une des nations du monde, ou comme une des nations qui forment le monde commun des hommes. Ni la conscience de la particularité seule, ni la conscience de l'universalité seule ne permettent de se représenter une nation à la fois comme la sienne et comme l'une de celles qui constituent un même monde. Le point de vue cosmopolitique sur la nation est celui par lequel nous nous représentons la diversité des nations (des cultures, des coutumes, des œuvres) comme autant de points de vue possibles sur un même monde. Il faut prendre garde à ne pas séparer la diversité des points de vue et l'identité de l'objet de ces vues différentes. L'essence idéale n'est pas séparable du processus de variation, c'est même celui-ci qui met celle-là en évidence. Il doit donc y avoir dans le concept de chaque nation quelque chose par quoi une nation doit se rapporter à toutes les autres; si ce n'est pas le cas (comme le prétendent les thèses relativistes), le terme de monde n'a qu'une signification spatiale, ou alors une signification privative, celle d'un monde privé, clos, celui que chaque nation constituerait pour elle-même. Animée sans doute du souci louable de préserver les différences, une telle attitude a pour effet catastrophique non seulement de rendre ces mondes propres étrangers les uns aux autres, mais de traiter les différentes communautés humaines comme autant d'espèces différentes, ce qui

revient, comme l'a dit Sartre, à étudier les hommes comme des fourmis... Or la conscience de la diversité et de la relativité des mœurs et des coutumes, loin de mener à la dissolution de l'universel dans une mosaïque de différences, est au contraire ce qui met en évidence le caractère cosmopolite et non pas national de l'homme, ou plutôt la priorité du caractère humain sur le caractère national.

On le voit bien dans les réflexions de Montaigne sur les cannibales, puis sur le thème socratique de l'homme citoyen du monde:

“or je trouve (...) qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation(...) sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage”⁵.

“Je ne suis pas marri que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglés aux nôtres”⁶.

“Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie”⁷.

Montaigne peut pluraliser l'emploi du terme de barbare sans en dissoudre la signification parce que la raison n'est pas plus chez les uns que chez les autres; elle est d'essence universelle.

Le cosmopolitisme de Montaigne est aussi une invitation au voyage, qui n'est pas seulement un divertissement mais une expérience de la variation: depuis l'étranger on porte sur soi un autre regard, ou plutôt un regard, ce qui n'est pas le cas quand nous vivons écrasés sur nous. En voyageant on fait varier le soi, l'intime, on s'éloigne de ce qui est proche, on voit les siens comme d'autres peuvent aussi les voir. Montesquieu mettra en scène cette

⁵ *Essais*, L.I, ch. XXXI, “Des cannibales”, in Montaigne, *Œuvres complètes*, éd. Pléiade, p.203

⁶ id. p. 207

⁷ id. p. 208

philosophie de la variation du soi par le regard de l'autre, en parfaite continuité avec le polycentrisme ethnologique de Montaigne.

“outre ces raisons, le voyager me semble un exercice profitable. L'âme y a une continuelle exercitation à remarquer les choses inconnues et nouvelles; et je ne sache point meilleure école, comme j'ai dit souvent, à former la vie que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies et usances, et lui faire goûter une si perpétuelle variété de formes de notre nature”⁸.

“La diversité des façons d'une nation à l'autre ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison.

(...)

J'ai honte de voir nos hommes enivrés de cette sottise humeur, de s'effaroucher des formes contraires aux leurs: il leur semble être hors de leur élément quand ils sont hors de leur village. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons et abominent les étrangères”⁹.

Enfin, cette célèbre déclaration où se rejoignent le cosmopolitisme ancien et l'humanisme moderne:

“Non parce que Socrate l'a dit, mais parce qu'en vérité c'est mon humeur, et à l'aventure non sans quelque excès, j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonais comme un Français, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune”¹⁰.

Autre exemple de la conjonction essentielle entre le décentrement anthropologique et l'idée cosmopolitique, Descartes:

⁸ *Op. cité*, L. III, ch. IX, De la vanité, p. 951

⁹ *id.* p. 964

¹⁰ *id.* p. 950

“Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirais était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement ...”¹¹.

“et depuis, en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux autres, ne sont pas pour cela, barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent, autant ou plus que nous, de raison...”¹².

“... j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles {les opinions} des mieux sensés. Et encore qu'il y en ait peut-être d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous...”¹³.

On aurait tort de voir dans ces assertions dont on pourrait prolonger indéfiniment la liste de simples formules de politesse en direction d'un autre abstrait. Elles se déduisent naturellement de l'affirmation, soutenue par la découverte récente de la science rationnelle de la nature, de l'identité de l'esprit humain, de l'universalité de la connaissance démonstrative, de la différence entre savoir et croire. C'est aussi Descartes qui subordonne la foi qui nous fait chrétien (ou turc) à la raison qui nous fait hommes. Cela ne conduit pas à un rejet de la foi, mais, au contraire, à une juste répartition ou délimitation des territoires respectifs de la foi qui nous distingue les uns des autres (comme peuples ou comme nations) et de la raison qui nous caractérise et nous unit comme

¹¹ *Discours de la Méthode*, fin de la 1^{ère} partie, in Descartes, Œuvres et lettres, éd. Pléiade, 1953, p. 131-132.

¹² *Op. cité*, 2^{ème} partie, p. 136

¹³ *Op. cité*, 3^{ème} partie, p. 141

hommes, individuellement considérés. Le problème que rencontrent les philosophes évoqués est celui de la diversité des religions, plus que celui des nations. Mais, même si l'on distingue, comme nous le faisons maintenant la question de la nation de celle de la religion, nous rencontrons un problème analogue, car le sentiment national peut être tenu pour une espèce de foi, avec également des manifestations extérieures (cérémonies, cultes, commémorations). Si l'universel est autre chose que la nuit où toutes les vaches sont noires, il faut le situer autrement par rapport aux différences, non pas sur le même plan qu'elles, non pas au-dessus d'elles, mais dans la relation qui permet la variation de ces formes de vie et de croyance en commun. Il faut donc que ni l'unité de la raison n'affecte la différence entre les croyances, ni la différence des croyances n'affecte l'unité ou l'identité ou l'universalité de la raison.

On peut juger cet équilibre impossible en raison de l'engagement de chacun dans une culture (ou une nation) qui impose à l'esprit une langue, des catégories cognitives et sociales, bref une "vision du monde". Mais faut-il s'arracher à sa culture pour avoir conscience de l'universalité, ou du monde comme condition transcendante de la diversité des cultures ou des nations ? L'impossibilité ou la naïveté d'une telle demande s'impose d'elle-même si on incline à se représenter l'appartenance de chacun à sa culture comme la solidarité du voyageur et du train dans lequel il se trouve, selon l'image célèbre de Lévi-Strauss :

"Or, tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train. Dès la naissance et (...) probablement même avant, les êtres et les choses qui nous entourent montent en chacun de nous un appareil de références complexes formant système: conduites, motivations, jugements implicites que, par la suite, l'éducation vient confirmer par la vue réflexive qu'elle nous propose du devenir historique de notre civilisation.

Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de référence, et les ensembles culturels qui se sont constitués en dehors de lui ne nous sont perceptibles qu'à travers les déformations qu'il leur imprime. Il peut même nous rendre incapables de les voir"¹⁴.

On aimerait poser à Lévi-Strauss la question suivante: si nous sommes aussi étroitement solidaires de notre culture qu'il est dit ici, comment pouvons-nous en sortir même idéalement pour se représenter cette situation ? La connaissance de cette détermination n'en est-elle pas aussi la limitation ? Qu'est-ce que le point de vue cosmopolitique si ce n'est la conscience de la relativité des repères par lesquels chacun est situé dans son milieu, comme le montrent les réflexions de Montaigne citées plus haut ? En quoi sinon se distinguent une tribu dont les limites sont celles du monde¹⁵ et une nation dont les membres savent qu'elle est l'une de celles qui composent le monde, différente des autres mais commensurables avec toutes du fait même de ne former qu'un seul monde ? La diversité des référentiels n'empêche pas d'établir des mesures communes, de même que la diversité des langues, parlées ou "mortes", n'empêche pas la traduction de l'une dans l'autre, car l'homme est un être parlant avant d'être quelqu'un qui parle dans une langue déterminée¹⁶.

A la limite, la conscience de l'universalité n'est rien d'autre que la conscience des différences entre les nations, conscience qui n'est pas simple constatation, mais effort sincère pour se représenter ces différences comme les variations d'un même thème. On ne verra pas comme l'autre voit (sinon ce ne serait pas un autre), car le référentiel de l'autre est de l'ordre d'un principe qu'on pose et non

¹⁴ Race et culture, 1971, in *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 30

¹⁵ Cf C. Lévi-Strauss: "Les peuples qu'étudient les ethnologues n'accordent la dignité d'une condition véritablement humaine qu'à leurs seuls membres, et ils confondent les autres avec l'animalité" (*L'ethnologue devant la condition humaine*, op.cit., ch. II, p. 48)

¹⁶ Cf R. Aron: "L'homme est l'être qui parle mais il y a des milliers de langues différentes. Quiconque oublie un des deux termes retombe dans la barbarie" (*Histoire et politique*, Commentaires Julliard, février 1985, p. 478)

d'une évidence, mais, cette réflexion faite, on ne pourra plus tenir notre appartenance à une nation, la nôtre, pour une évidence qui doit être partagée. On aura acquis, en termes plus simples, la conviction que nous ne sommes pas tout, ce qui est bien plus difficile qu'on ne croit à acquérir, aussi bien pour un individu que pour une nation. Or cette acquisition n'est pas celle qu'apporte la culture au sens où semble l'employer Lévi-Strauss, comme ce qui nous confectionne; elle ne peut résulter que d'un travail de problématisation effectué sur soi, aussi bien du soi qui dit je que du soi qui dit nous. Pour qu'un tel travail puisse se faire, il faut qu'il y ait dans une nation des lieux qui soient comme des foyers d'universalité, des lieux d'extra-territorialité, comme le sont les ambassades de pays étrangers ou les églises, mais comme le sont aussi et surtout les écoles, non par un statut juridique qui leur serait propre, mais par le statut transcendantal d'une institution où l'individu est reconnu comme homme et non comme français ou chinois. Par sa finalité même, l'école conduit les esprits à voir au-delà de leur temps comme au-delà de leur lieu. L'école n'éduque pas des citoyens mais des esprits capables de regarder autour d'eux et de se déprendre des évidences liées au caractère le plus souvent inconscient de l'héritage de traditions. Dès lors qu'il y a cette mise en perspective de soi avec soi, de soi avec les autres que soi, il devient possible de dire nous, en parlant d'une nation, sans pour autant devoir assumer le poids du passé, sans se croire tenu de justifier ce que l'on condamne ou critique d'un point de vue intellectuel et moral. Mais encore faut-il qu'on soit exercé à prendre ce point de vue sur soi ou sur nous, que l'on ait appris à penser" en se mettant à la place de tout autre" (2^{ème} maxime du sens commun pour Kant)¹⁷. Pour cela la bonne volonté est insuffisante, des institutions sont nécessaires, comme celle de l'école. On pourrait alors dire que c'est en dé-naturalisant le rapport du je au nous qu'on introduit un point de vue cosmopolite aussi bien avec ses

¹⁷ *Critique de la faculté de juger*, § 40, in Kant, Œuvres philosophiques, t.II, éd. Pléiade, 1985, p. 1073.

concitoyens qu'avec les étrangers. Mais pour cela il ne faut pas que l'école soit seulement l'endroit où l'on acquiert un savoir spécialisé qui recrée l'entre – soi sous la forme d'une communauté de spécialistes, nécessairement coupée du reste des hommes. Ce risque n'est pas toujours évité, même dans les universités dont le concept implique que soit reconnue et enseignée l'universalité du savoir, non pas sous la forme impossible à réaliser de la totalité des connaissances, mais par la présence de disciplines dont l'objet propre n'est pas un objet circonscrit, délimité, "pointu" comme on dit aujourd'hui, mais dont l'objet est l'homme comme réalité propre, au sens où Pascal invoquait la nécessité d'une science de l'homme, qu'il distingue de la science des choses extérieures. Si l'on met à part les traités, accords, conventions par lesquels les nations se rapprochent les unes des autres, on pourrait peut-être mesurer l'esprit cosmopolite d'une nation à l'importance qui y est donnée à ces disciplines qui ont l'homme pour objet, dans son universalité et dans toute l'étendue de ses productions.

Eticidad Democrática y Lucha por el Reconocimiento: La Proyección de la Herencia de Hegel en la Filosofía Política Contemporánea

Gustavo Pereira¹

La herencia de la filosofía política hegeliana es una pieza teórica de difícil manejo, no solamente por las dificultades que suelen acompañar a toda la obra de Hegel, sino también por dos obstáculos específicos de su filosofía política que deben superarse. El primero de ellos hace a un cierto autoritarismo o al menos a una interpretación refractaria de la democracia que se encuentra presente en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. El segundo obstáculo consiste en cómo valerse de la explicación de la dinámica social que realiza Hegel sin caer en una filosofía de la historia.

¹ Professor del Departamento de Filosofía Práctica da Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Republica del Uruguay.

Un intento de recuperar la herencia de la filosofía política hegeliana deberá enfrentar por lo menos estos dos retos, y la justificación para emprender tal tarea es que la reactualización de la filosofía de Hegel puede llegar a proporcionar elementos valiosos para zanjar algunos problemas de la discusión contemporánea en filosofía política. La primera contribución que intentaré realizar consiste en tomar la solución de Hegel al problema de las condiciones de posibilidad de la libertad moderna como una plataforma para explicar la democracia moderna. En esta tarea el concepto de eticidad democrática de Wellmer oficia como una solución al problema del potencial autoritarismo en Hegel, a la vez que permite explicar las condiciones de posibilidad de la democracia deliberativa. La segunda contribución consiste en la explicación de la dinámica social a partir de la necesidad de reconocimiento recíproco como clave de la constitución de la subjetividad. Desde esta perspectiva desarrollada por Honneth, a partir de la obra temprana de Hegel *Sistema de la eticidad*, no solamente es posible explicar las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales, sino también superar el riesgo de la postulación y dependencia explicativa de una filosofía de la historia.

Estas dos contribuciones conforman un intento de recuperación de la herencia de la filosofía política hegeliana, que brinda algunos conceptos a partir de los cuales avanzar en zonas controversiales en las discusiones contemporáneas de filosofía política.

1) Sociedad civil y Estado

La tesis canónica del profesor Iltting, a quien se le debe ese trabajo formidable de sistematización de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*², sostiene que Hegel en esta obra busca ante todo sintetizar la libertad negativa del liberalismo moderno y la libertad positiva del pensamiento republicano antiguo. La razón

² G. W. F. Hegel. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhuft, Edición Iltting, 1993.

para ello es que Hegel observa que en el derecho natural moderno la comunidad de los hombres solamente puede ser pensada como una unidad de muchos, esto es, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme al modelo de una unidad ética. El desafío de la filosofía política de Hegel es enfrentar esta situación y proveer de un desarrollo teórico a la posibilidad de integrar ciudadanos libres bajo la formulación de una comunidad éticamente integrada. Su intención es dotar a las sociedades modernas de la expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad, tal como se daba en las antiguas ciudades-estado y que tiene a la política de Aristóteles como su referente más fuerte.

La estrategia de Hegel fue la de suprimir y superar la tradición del derecho natural en el concepto comunitario de "eticidad". Esa superación (*Aufhebung*), significa una afirmación a la vez que una crítica del derecho natural. La afirmación por parte de Hegel del iusnaturalismo significa que ve en la constitución de la sociedad civil moderna una realidad histórica que en un sentido normativo resulta irrebasable. La crítica que formula consiste en que la sociedad civil desde esta perspectiva iusnaturalista es una sociedad de un antagonismo social general, y ello representa la negación de toda forma de vida comunitaria, la negación de la solidaridad social, y la negación de la categoría de eticidad.³ La sociedad civil, tal como la analiza Hegel, es una sociedad de propietarios que, con independencia de sus diferencias religiosas, raciales o políticas, son iguales ante la ley y, por ende, tienen un mismo derecho sancionado por una ley de tipo general a defender sus intereses personales y a perseguir sus concepciones idiosincrásicas de la felicidad, a elegir libremente su plan de vida, su profesión, etc. Esta estructura jurídica de la sociedad civil queda internamente asociada para Hegel con una economía capitalista de mercado.

El Estado será para Hegel la esfera de eticidad sustancial en la cual el antagonismo inherente a la sociedad civil será superado, es

³ Cfr. Ibid., p. 243.

decir, será una esfera de control y domesticación del antagonismo social y con ello a la vez procederá a un restablecimiento de la libertad comunal bajo las condiciones de la modernidad. Esta esfera de eticidad sustancial encarnada en el Estado penetra a la propia sociedad civil y logra ir más allá de su constitución iusnaturalista porque la idea de una sociedad de sujetos jurídicos iguales y libres que interaccionan entre sí estratégicamente en el mercado, presupone instituciones jurídicas y políticas cuyo funcionamiento no puede explicarse en conceptos de una racionalidad puramente estratégica de la acción. Por lo tanto, los sujetos jurídicos de la sociedad civil tienen que ser algo más y algo distinto que lo que el modelo iusnaturalista permite pensar. Hegel trata de desarrollar las implicaciones comunitarias del dispositivo liberal encarnado en el iusnaturalismo, y para ello intenta mostrar que la libertad negativa de los sujetos jurídicos burgueses no sería pensable coherentemente sin su integración en un contexto de libertad pública, comunitaria, racional.⁴

Las instituciones políticas son el lugar de esa libertad comunitaria y racional, de una libertad que tiene que ser pensada conjuntamente con la preocupación por el bien común, con el desarrollo de las virtudes cívicas, con la discusión pública y el control político de la economía. La sociedad civil, en tanto que materialización del proyecto liberal-iusnaturalista aparece solamente como una dimensión de la eticidad del Estado moderno, a saber, como aquella dimensión en la que el derecho a la particularidad a través de la libertad negativa de los individuos ha encontrado su realización institucional. Para Hegel la institucionalización de una esfera de libertad negativa representa una condición necesaria de la libertad positiva, de la libertad política en la modernidad; pero libres en el pleno sentido de libertad racional, los sujetos emancipados sólo pueden serlo como miembros de una comunidad política, es decir, sólo pueden serlo como ciudadanos.

⁴ Cfr. Axel Honneth, *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen: Van Gorcum, 2000, p. 20.

2) Integración social por medio de la sociedad civil

En este momento y para dar cuenta de la complejidad de las cuestiones en juego es preciso dotar de mayor detalle y matiz a lo afirmado, ya que según Hegel sostiene⁵ la esfera de eticidad sustantiva encarnada en el Estado consiste en una clase de universalidad que equivale a una imposición y control externos. En la sociedad civil encontramos al Estado sólo en forma de una externalidad, y como forma de asegurar la autoingegración de la sociedad civil Hegel apelará a la corporación. Si bien lo que afirma a propósito de la corporación podría interpretarse como una forma premoderna de integración social, a mi entender ilustra y abona el camino de una forma posliberal de integración social que quiero defender.

Es preciso recordar que Hegel rechazaba los ataques liberales y revolucionarios contra los antiguos entes corporativos, a la vez que favorecía una forma de organización corporativa significativamente diferente de la del antiguo régimen. Propuso y defendió una versión de corporación que tenía ingreso y salida abiertos, que se basaba en un principio no hereditario, que era voluntaria, y que no implicaba ninguna suspensión de los derechos individuales de los miembros respecto al cuerpo corporativo. Todas estas características son tematizadas actualmente al considerar los requisitos para superar los conflictos y las demandas que surgen por parte de los grupos en las sociedades multiculturales.⁶

Al igual que lo que sostienen algunos de los teóricos contemporáneos de la sociedad civil de inspiración republicana, las funciones primarias de la corporación en la teoría de Hegel son la socialización y la educación. En particular, se supone que la asociación de negocios combina la capacitación vocacional con la capacitación para la ciudadanía. Así, toda la vida corporativa, al educar a los individuos para que internalicen el bien común y

⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, p. 239-241.

⁶ Cfr. Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 151-152, James Bohman, *Public deliberation*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996, p. 34-37.

desarrollen la virtud cívica, contribuye a superar la brecha que la sociedad civil genera en la sociedad moderna entre los burgueses que se orientan principalmente por impulsos egoístas y los ciudadanos que lo hacen por el bien común. En el proceso, se espera que se desarrollen solidaridades que afectarán la estructura de motivos de los individuos, remplazando los motivos egoístas por las preocupaciones e identificaciones colectivas.

Al igual que Montesquieu y que Tocqueville, Hegel buscó un nivel intermedio de poder entre el individuo y la arbitrariedad potencial de la burocracia estatal⁷, pero esto se ve opacado cuando al mismo tiempo y en consonancia con su doctrina del Estado, quiere defender un modelo de socialización que hará posible la transición a un patriotismo centrado en el Estado. En este contexto, el objetivo de Hegel es proporcionar una transición fluida basada en la vida diaria, desde el *Geist* de la corporación como escuela del patriotismo hacia el *Geist* del Estado, donde el patriotismo debe lograr su plena “universalidad”.

Esto es parte de la ambigüedad presente en la doctrina corporativa de Hegel, que por un lado habilita a la integración social y por otro opera como mediación hacia el Estado. Lo que me interesa destacar es que la doctrina corporativa, al cumplir con las funciones de socialización y educación y también de internalización del bien común y el desarrollo de la virtud cívica, habilita a dotar de mayor fuerza a la interpretación que postula como eticidad de máxima universalidad a una praxis intersubjetiva entendida como cultura deliberativa en lugar de la figura del Estado. Tal praxis intersubjetiva tendrá su lugar privilegiado en una sociedad civil diferenciada tanto del Estado como de la economía.⁸

La corporación, a su vez, tendrá un rol sumamente significativo porque es a través de ella que los estamentos podrán constituirse en asamblea, instancia que proporciona la única evidencia real para la afirmación de que la organización y la comunidad son posibles en

⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, p. 295.

⁸ Cfr. Jean Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE, 2000, p. 37 y ss.

una sociedad atomizada. Las razones que esgrime Hegel para recomendar un gobierno representativo basado en las corporaciones son que cuando la sociedad civil elige a sus diputados políticos, no está “dispersa en unidades atomísticas, que se reúnen para realizar un acto único y temporal, y que se mantienen unidas sólo por un momento y nada más”.⁹ Más bien, en el proceso de deliberación y de elección de los diputados, las asociaciones y las asambleas de la vida social adquieren un vínculo con la política que le da a esta última un fundamento en la vida social organizada. Es precisamente a este nivel, en el punto en que la sociedad civil y el Estado se interpenetran, que Hegel redescubre e integra, sin decirlo explícitamente, el antiguo topos de la sociedad política.

En un nivel político superior, la asamblea de los estamentos tiene el papel de completar el trabajo empezado por la corporación, pero a un nivel de generalidad que abarca a toda la sociedad y al que Hegel frecuentemente hace referencia como “universalidad”. Esta función es la que hace que existan los asuntos públicos, y aún más, la identidad pública.¹⁰ Hegel da relevancia al papel de la asamblea de los estamentos en la elaboración de la legislación e incluso de la Constitución, pero su principal preocupación es constituir el agente de la legislación. Su insistencia en el carácter público de la legislatura tiene la intención de promover el conocimiento de los asuntos públicos en la sociedad. En este punto Hegel enfatiza el rol de la opinión pública a la que define como “la libertad subjetiva, formal de los individuos para expresar sus propios juicios, opiniones y recomendaciones en lo que se refiere a los asuntos generales siempre que se les manifieste colectivamente”¹¹, la opinión pública es internamente contradictoria y “merece ser tanto respetada como despreciada”¹². Se la debe

⁹ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, p. 308.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 301.

¹¹ *Ibid.*, p. 316.

¹² *Ibid.*, p. 318.

respetar a causa de una tendencia oculta de racionalidad que, sin embargo, está encubierta y es inaccesible a la percepción que la opinión pública tiene de sí misma debido a su forma de expresión concreta, empírica. Por lo tanto, interpretar la opinión pública es la función de las élites políticas e intelectuales¹³. Esta opinión pública cree Hegel que puede ser transformada a través de la influencia de los debates de la asamblea debido a que su contenido y sus elementos de racionalidad serán elevados a un nivel superior.

Cabe decir que el concepto de opinión pública que maneja Hegel mantiene las mismas dificultades que tiene su pensamiento político. En tal sentido, la *tendencia estatista* se ve expresada en la preocupación por el control y el debilitamiento del poder de la opinión pública para hacerla compatible con la administración del Estado. Por otra parte, la *tendencia solidarista* implica la elevación de la opinión pública a un mayor nivel de racionalidad en una estructura parlamentaria entre el Estado y la sociedad, que a su vez está expuesta a los controles de la publicidad. Desde el primer punto de vista, sostiene Hegel que la opinión pública es en última instancia una amenaza, y la relación adecuada con ella por parte de las élites políticas es la manipulación. Desde el segundo punto de vista, la opinión pública es la condición que hace posible la vida pública política, y la relación adecuada con ella por parte de las élites tendría que ser el diálogo público en que la verdad sería una cuestión abierta, decidida por los argumentos más convincentes. La esfera pública de la asamblea de los estamentos desempeña un papel en la ilustración y educación de la opinión pública precisamente porque en ese caso la verdad no se conoce de antemano, sino que surge durante el propio debate, junto con las virtudes que pueden servir como ejemplo a la audiencia más amplia.¹⁴

Estas referencias a las corporaciones, a la asamblea de los estamentos y a la idea de opinión pública en Hegel, a pesar de sus

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 318.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 315.

ambigüedades no alteran la interpretación por la cual el fuerte estatismo de su pensamiento político tiene serios problemas para poder explicar la libertad moderna. Sin embargo, estas reflexiones habilitan a una interpretación de la instancia superadora de los impulsos dicotómicos de la sociedad civil, ya no en la figura del Estado sino en una cierta forma de eticidad que recoge y ajusta el proyecto hegeliano a las coordenadas de las sociedades democráticas contemporáneas. Tal ajuste es posible porque la democracia puede ser entendida como la instancia de legitimación en la que la libertad moderna se manifiesta como soberanía popular y se objetiva institucionalmente. El éxito de la reconstrucción del proyecto hegeliano en términos democráticos solamente puede lograrse a través de la proyección de una cultura democrática como expresión de una praxis intersubjetiva que coloca a la libertad negativa y a la solidaridad como aspectos insoslayables para la realización de un programa emancipatorio.

3) Eticidad democrática

La figura que sustituiría a la del Estado en un intento de actualización y rescate de la filosofía de Hegel se encuentra directamente vinculada a la idea de democracia que él mismo rechaza. Sus dos principales argumentos consisten en la imposibilidad de cimentar la democracia en una antropología individualista subyacente al derecho natural, y en el bloqueo que imponen las sociedades modernas, en tanto sociedades complejas y diferenciadas, a la democracia directa.

“Según el primer argumento el concepto iusnaturalista de democracia es "abstracto" porque los supuestos antropológicos del derecho natural y del principio de libertad negativa son insuficientes para fundamentar el concepto de una democracia como forma de eticidad concreta. Según el segundo argumento la complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades

modernas no permiten, y sobre todo el surgimiento de una esfera ampliamente despolitizada de sociedad civil no permite, una democracia directa en el Estado moderno"¹⁵.

El primer argumento apela a la complejidad implicada en el concepto de "eticidad" contra la formalidad del derecho "abstracto", el segundo argumento remite a la complejidad de las sociedades modernas contra la abarcabilidad de las sociedades pequeñas, premodernas, implicada en el concepto de democracia directa. Pero estos dos argumentos no son para nada contundentes, ya que Hegel no muestra que los principios universalistas del derecho natural no puedan traducirse a un concepto democrático de eticidad para las sociedades modernas. El obstáculo más significativo que presenta esta tarea es el de la formulación de un concepto postradicional de eticidad, ya que en él la ausencia de una sustancia ética que fuese capaz de sustraerse a la crítica habría que pensarla conjuntamente con una forma de tolerancia ética, de racionalidad crítica y de autodeterminación democrática convertidas en costumbre, en tradición y en forma de vida, y por tanto en una cuasi sustancia ética. Una eticidad de este tipo sería una eticidad de segundo orden; una eticidad allende el "punto de vista de la eticidad que sólo es uso y costumbre y con ello una particularidad de la existencia".¹⁶ Pero este proyecto no es completado por el propio Hegel, que no puede romper con la idealización del Estado prusiano y que rechaza la posibilidad del surgimiento de una voluntad racional común, ya que las relaciones entre los propietarios se encuentran caracterizadas por la disolución de los vínculos comunales, solidarios que los ligaban en sociedades anteriores.

La vigencia del proyecto hegeliano se encuentra presente a través de su respuesta a las condiciones de posibilidad de la libertad

¹⁵ Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia, 1996, p. 52.

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

moderna, que implica una tensión entre la perspectiva individualista propia de la tradición liberal encarnada en el iusnaturalismo y la perspectiva comunal que se manifiesta en la solidaridad de la tradición republicana. Sin embargo, la mejor respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la libertad moderna no es postulado por Hegel, que no pudo salir del cerco que le imponía su idealización de la monarquía prusiana, sino por Toqueville, quien al concentrarse en el estudio de la sociedad americana encontró algo novedoso para los Estados europeos: un espíritu de libertad que se había convertido en un contexto de vida ético y que utilizando la terminología hegeliana podría denominarse eticidad democrática. Toqueville sostenía una idea de libertad que

“Es indisoluble de (1) de la idea de que los individuos tratan y deciden en común sobre sus asuntos comunes; (2) de la idea de una opinión pública deliberante como medios de clarificación, de transformación y de crítica de opiniones, preferencias e interpretaciones individuales; y (3) finalmente, de la idea de un igual derecho de los individuos a influir y a cooperar en la configuración de su vida colectiva y en el establecimiento de los fines que se busca realizar con la organización de la vida colectiva”¹⁷.

De esta forma, la libertad negativa que se encarna en las estructuras de la sociedad burguesa queda convertida en libertad positiva de quienes actúan en común. En el medio de esta libertad positiva se restablecen en un nuevo nivel las relaciones comunitarias entre los individuos. Por lo tanto, para que exista un tipo de libertad como ésta es necesario que lo haga solamente como una forma de eticidad, es decir, como una forma de praxis comunitaria que atraviese las instituciones de la sociedad y que se convierta en un componente del carácter, de las costumbres y de los sentimientos morales de los ciudadanos.

¹⁷ Ibid., p. 56.

En este sentido, Toqueville nos conduce a afirmar que es posible que el proyecto iusnaturalista se realice siempre y cuando se encuentre referido a una forma de eticidad democrática. Esta perspectiva, que presenta a la libertad negativa y a la libertad positiva como dos momentos de la libertad moderna, es la que le permite sustentar que existe una conexión interna entre los derechos fundamentales liberales y la participación democrática, donde los derechos fundamentales dependen de una extensiva participación democrática, es decir, de una forma de eticidad democrática, y que a su vez la democracia moderna no puede ser pensada sin el supuesto de estos derechos fundamentales liberales.¹⁸

Por lo tanto, el proyecto de Hegel en sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* sienta las bases para la proyección de una concepción de democracia de corte deliberativo que tiene la virtud de asegurar libertades fundamentales, a la vez que requiere de la participación ciudadana para su efectiva realización. Esto coincidiría con la tesis de Ilting que se planteó al inicio, y si bien tiene en el propio Hegel una serie de elementos que abonan esta interpretación, es desde Toqueville que podemos radicalizar este proyecto y tomarlo como plataforma para una democracia estructurada en torno a una idea de cultura deliberativa.

4) Liberalismo y republicanismo en la democracia moderna

Las observaciones precedentes cumplen la función de operar como un marco de reflexión sobre la democracia moderna, que es la instancia de legitimación y de soberanía que expresa la libertad moderna, y a partir de ellas se puede sustentar la tesis de que la mejor forma de explicar a la democracia es como un proyecto que conecta tanto con la tradición liberal como con la republicana, al establecer en un mismo nivel jerárquico tanto a la praxis

¹⁸ Cfr. Michael Walzer, "La crítica comunitaria del liberalismo". *La Política*, 1, Primer semestre 1996, pp. 47-64; Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998, p. 193-194, 202-203, 372-376.

comunitaria como a los derechos fundamentales. Desde esta perspectiva interpretativa, solamente a través de la participación democrática es posible restablecer los vínculos comunicativos entre los individuos, quedando cancelada toda posibilidad de que una idea de vida buena u orientaciones valorativas sustanciales no sean revisables o criticables. Esto es lo que le otorga el rasgo distintivo más destacable a la democracia moderna: la permanente provisionalidad inherente a la posibilidad de siempre someter a crítica a todos los eventuales consensos a los que se arrije.

Tal situación implica asumir como irrebasable para cualquier intento de realización plena de la democracia el contar como supuesto la dualidad pautaada por lo que podríamos denominar el impulso liberal, que se manifiesta a través de la institucionalización de los derechos fundamentales, y por el impulso republicano encarnado en las exigencias de participación democrática que conducen a la realización de tales derechos. Sin embargo, este rasgo, que como se ha señalado es una proyección de la interpretación de Hegel de la libertad moderna, se funda en una conexión inestable entre derechos fundamentales liberales y principios democrático-participativos. La razón para ello es que la protección de los derechos fundamentales liberales conforma un yo amenazador de las formas de vida comunitarias y democráticas, puesto que tales derechos son derechos de separación o disociación, derechos a decir que no, a desligarse.¹⁹ Esta característica de los derechos individuales funda la impronta dual que representan para el sujeto moderno, en tanto que operan como la condición de posibilidad de una forma postradicional de eticidad democrática, y a su vez encarnan un fuerte potencial anticomunitario.

De lo anterior se sigue que es imprescindible generar espacios y mecanismos que puedan equilibrar o estabilizar estas fuerzas que se requieren mutuamente y que a su vez se niegan. Uno de los espacios desde donde lograr el equilibrio demandado por la

¹⁹ Cfr. A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, p. 57 y ss.

competencia de los impulsos liberal y republicano se encuentra en las estructuras plurales y descentradas de una sociedad civil democrática, es decir, en una red de asociaciones, instituciones y espacios públicos autónomos situados por fuera del Estado. Estas estructuras son las que vuelven posible una eticidad democrática, entendida como un conjunto de valores, normas y principios que conviertan a la participación ciudadana en costumbre, y donde se conjuguen tanto los valores liberales básicos a través del ejercicio de los derechos fundamentales, como la legitimidad democrática a través de la participación ciudadana en la dimensión política de la comunidad. Esta sociedad civil, que puede operar como espacio institucional de una eticidad democrática, incluirá necesariamente a las organizaciones civiles que contengan un fuerte potencial de participación social y solidaridad, pero lo destacable es que la sociedad civil no puede ser entendida como una instancia subordinada a lo político. Como consecuencia de esto último queda anulada la posibilidad de que pueda restaurarse un republicanismo entendido como una doctrina integral que suponga un fuerte compromiso focalizado en lo político y que tenga como supuesto comunidades tradicionales no diferenciadas.

En la sociedad moderna este impulso republicano ya no puede integrar a toda la sociedad en torno a una idea de bien común sustentada en lo político, ya que lo que existe es una pluralidad de ideales competitivos de buena vida, que descentra de lo político el bien común para situarlo en un espacio de cruce de esta pluralidad de ideales de vida buena. Por lo tanto, la eticidad democrática no solamente no admitiría una formulación sustancial sino que su rasgo distintivo será la procedimentalidad, debido a que no hay ninguna sustancia ética más allá del discurso democrático que pudiera generar una vinculación intersubjetiva. A su vez, este procedimentalismo, como forma de asegurar una manera de tratar los conflictos y las diferencias irreductibles, debe contar como contrapartida con una fuerte contextualización dada por la particularidad del caso, por lo tanto lo procedimental “designa un

modo de tratar los conflictos y disentimientos en el que la orientación por las condiciones normativas del discurso democrático mismo no representa ciertamente el único hilo conductor pero sí el único hilo conductor irrebasable a la hora de formar un juicio.²⁰

La eticidad democrática se manifiesta a través de la cultura democrática de una sociedad, en tanto praxis intersubjetiva que permite el procesamiento de conflictos y que cuenta como sus componentes más distintivos a las instancias de deliberación pública y a la constitución de la opinión a través de sus canales formales en el Estado e informales en la sociedad civil. Por lo tanto, en la medida en que el núcleo de una eticidad democrática estará definido por las condiciones del discurso democrático, es que es posible establecer una fuerte conexión con la democracia deliberativa. A continuación, y como consecuencia de este marco, se establecerán los rasgos distintivos de la democracia deliberativa y la concepción de espacio público que supone.

5) Democracia deliberativa y espacio público

Puede definirse a la democracia como una forma de legitimar y organizar el ejercicio público y colectivo del poder, que expresa y confirma la libertad individual en las instituciones más importantes de la sociedad. Si, como se ha señalado, no solamente son relevantes para la conceptualización de la democracia los derechos subjetivos de los ciudadanos, sino también la posibilidad de su efectiva realización en el espacio público, entonces esta doble dimensión de la ciudadanía excluirá dos posibles versiones de la democracia. La primera que excluye es la de la democracia representativa que al enfatizar exclusivamente los derechos subjetivos reducen la condición de ciudadano a un mero elector entre distintas ofertas; la segunda versión de la democracia que se

²⁰ Ibid., p. 90.

excluye es un caso particular de la participativa o republicana que al enfatizar exclusivamente el rol de los ciudadanos como protagonistas directos de la democracia postulan lo político como la instancia de realización plena del sujeto.²¹ A partir del concepto de eticidad democrática ya presentado, puede verse a las decisiones que afectan el bienestar de una colectividad como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre personas que son consideradas iguales en términos políticos y morales.

Este modelo de democracia de corte deliberativo incorpora a las instituciones político-estatales de las sociedades democráticas, al poder legislativo y al judicial, a la vez que potencia una sólida esfera pública protagonizada por las actividades y las luchas políticas de los movimientos sociales, las asociaciones y los grupos de la sociedad civil. En esta esfera pública es donde se suscitan las luchas sociales y culturales, donde se produce el aprendizaje moral y político por parte de los ciudadanos, y tienen lugar los cambios en la valoración social.

Por otra parte, y como consecuencia de la asunción del momento liberal que asegura la invulnerabilidad de las libertades básicas, es posible sustentar que el criterio para la solución de los conflictos sociales y culturales a través de los procesos de formación de la opinión pública deberá respetar las condiciones normativas de reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida y asociación.²² La reciprocidad igualitaria significa que los miembros de las minorías no vean restringidos sus derechos civiles, políticos, económicos y sociales. La autoadscripción voluntaria implica que las personas tengan a su disposición las formas más amplias de pertenencia y autoidentificación. La libertad de salida, por último, implica la posibilidad de desvincularse del grupo al que se encuentre adscripta.²³ Estas condiciones especifican el principio

²¹ Cfr. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 238-243.

²² Cfr. S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 181.

²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 151-152. Es sumamente relevante para dar cuenta de estas condiciones la distinción de Kymlicka entre restricciones internas y protecciones externas; lo primero garantiza la libertad y el diseño

de respeto universal y de reciprocidad igualitaria, ampliando “el concepto de personas, como seres capaces de autodefinirse y autointerpretarse, cuyas acciones se constituyen a través de relatos culturalmente informados”.²⁴

A su vez, es posible hacer coincidir esta perspectiva con un conjunto de teorías de raigambre kantiana que toman a las ideas de autonomía y libertad como estructurantes de sus programas, y que coinciden en asumir un principio normativo que asegura que todos en tanto personas tenemos derecho a ser igualmente considerados y respetados.²⁵ Este principio de igual consideración y respeto opera como criterio normativo para la implementación de acuerdos políticos y legales, así como para la promoción de prácticas no institucionalizadas de la sociedad civil. Sin embargo, su realización se traduce en diferentes especificaciones al interior de este campo de teorías, por lo que puede sostenerse que hay un fuerte acuerdo en su formulación, pero también significativas discrepancias en las formas de aplicarlo. El concepto de razón pública es uno de los casos que manifiesta esta divergencia y afecta directamente al alcance de la democracia deliberativa.

En particular, la idea de razón pública en Rawls manifiesta algunas diferencias con los rasgos que se han avanzado de un modelo deliberativo, que quedan manifiestas a partir de las siguientes características: en primer lugar, restringe el ejercicio de la razón pública a cuestiones de justicia básicas situadas en el espacio político-estatal. En segundo término, la razón pública opera en el modelo rawlsiano como un principio regulativo acerca de *cómo debería razonarse* sobre las cuestiones públicas, mientras que en el modelo deliberativo el énfasis está dado en su condición de *proceso de razonamiento*. Por último, en estrecha conexión con la primera característica indicada, existe en el modelo de Rawls una fuerte

interno a los grupos, mientras que lo segundo protege al grupo ante las decisiones externas. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 58-59.

²⁴ Ibid., p. 217.

²⁵ Cfr. Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 272-274.

restricción de los espacios sociales en los que se ejerce la razón pública. La esfera pública está situada en el Estado y sus organizaciones, privilegiándose principalmente la esfera legal y sus instituciones.²⁶

En directa consonancia con estos rasgos, en la versión rawlsiana de la razón pública se daría una fuerte separación entre el ámbito público determinado por el consenso superpuesto y el ámbito privado, principalmente el doméstico, donde se manifestarían las diferencias culturales y religiosas. Como consecuencia de la férrea distinción que Rawls realiza entre la “cultura de base” y la “cultura política pública” de una sociedad, su perspectiva se vuelve ciega a una serie de cuestiones que hacen a la vida cultural de los grupos, y que al ser parte de la esfera privada se ven excluidas de la reflexión pública.

Por su parte, el modelo deliberativo de razón pública no restringe la agenda de la discusión pública, sino que la alienta de tal forma que incide directamente sobre las líneas demarcatorias de lo público y lo privado, propiciando su movilidad e incorporando al ámbito de lo público cuestiones que en otro momento pertenecían a lo privado. Un ejemplo tradicional es la resituación a lo largo de la historia de las relaciones laborales; éstas pasaron del espacio privado al público como consecuencia de las luchas sindicales y su intervención en la discusión pública. Como el modelo deliberativo incorpora a la sociedad civil a la esfera pública, presenta una mayor sensibilidad a la interacción que se da entre los procesos políticos y la cultura compartida por los afectados. Por último, no se centra exclusivamente en el poder coercitivo sino en los procesos no coercitivos de formación de la opinión en una esfera pública abierta, constituida tanto por un circuito formal político-estatal como por uno informal propio de las organizaciones de la sociedad civil.²⁷

El supuesto de la autonomía subyacente a esta perspectiva remite nuevamente a los dos impulsos constitutivos de la

²⁶ Cfr. John Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 157-159.

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 444-448.

modernidad que se han presentado, y en virtud de los cuales cualquier intento de realización plena de la democracia moderna deberá contar como supuesto con la dualidad pautaada por el impulso liberal, que se manifiesta a través de los derechos fundamentales, y por el impulso republicano, encarnado en las exigencias de participación democrática. A partir de esto último es posible establecer como cooriginarias tanto a iguales libertades subjetivas bajo el formato de derechos fundamentales que aseguran el igual tratamiento y la igual consideración, como a la realizabilidad de tales libertades a través de la discusión pública y la acción social y política. En el caso de algunos programas liberales²⁸, la reducción de la autonomía a la dimensión que asegura iguales derechos básicos debe cargar con la ceguera ante la diversidad que se le ha marcado con respecto al multiculturalismo o a las diferencias de género. Pero también este tipo de reducción de la autonomía habilita al surgimiento de posiciones normativas correctivas que pretenden introducir derechos colectivos y que culminan vulnerando derechos individuales básicos.²⁹ Ambas posiciones, tanto la que es ciega a la diversidad como la posición que pretende corregirla introduciendo derechos colectivos, son consecuencia de ignorar la doble dimensión de la autonomía, y la consecuente necesidad de realización a través de la discusión pública que le permita a los sujetos autocomprenderse como efectivos autores del ordenamiento jurídico que los regula privadamente.³⁰

Por lo tanto, para la realizabilidad de la democracia deliberativa y en concordancia con esta doble dimensión de la autonomía, resulta imprescindible que las prácticas colectivas en las que participamos puedan ser percibidas por los participantes como el resultado de sus procesos de deliberación. A diferencia del liberalismo político, la democracia deliberativa no le otorga un

²⁸ Cfr. Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate en torno al liberalismo político*. Paidós I.C.E./U.A.B, 1998, pp. 64-71.

²⁹ Cfr. Charles Taylor, "La política del reconocimiento", en *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 293-334, pp. 320-325; S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 106-109.

³⁰ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 191-193.

status de privilegio a la regulación y adjudicación legal sino que ampliará el diálogo político y moral a la esfera pública civil, considerando a esta última como el ámbito principal para la articulación, la controversia y la resolución de los discursos normativos.

La concepción de democracia deliberativa puede ser sintetizada a partir de las afirmaciones de Benhabib como un modelo de doble vía que asume las siguientes características: “en las disputas multiculturales acepta la regulación y la intervención jurídica con métodos estatales directos e indirectos, y a su vez considera que la controversia y el diálogo normativos en la esfera pública civil son esenciales para un sistema de gobierno democrático multicultural.”³¹ A esto debe agregársele los tres principios que Gutman y Thompson, en su influyente trabajo, han postulado y que delinear la disposición a buscar conjuntamente razones justificables en un proceso de deliberación. Tales principios son los de reciprocidad, publicidad y responsabilidad.³² El principio de reciprocidad exige que los participantes en la discusión se valgan de razones y principios que otros serían capaces de aceptar. El de publicidad dice que la deliberación debe ser abierta y que los participantes deben presentar solamente aquellas posiciones y razones que pueden ser públicamente defendidas. Y por último, el principio de responsabilidad requiere que los participantes en la deliberación y quienes tienen que tomar decisiones deben estar preparados para justificar sus posiciones y decisiones frente a otros.³³

Estos principios realizan una primera delimitación, tanto del espacio en el que debería desarrollarse el proceso deliberativo, como del discurso orientado a presentar razones en un contexto de cooperación. A su vez, imponen que las decisiones colectivas sean

³¹ S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 194

³² Estos principios podrían ser una traducción al campo de la democracia y la ciudadanía del principio de justificación de Forst. Cfr. Rainer Forst, *Contexts of justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley: University of California Press, 2002, p. 196.

³³ Cfr. Amy Gutman y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 7-8, caps., 2-4.

justificadas por razones públicas, es decir, por razones que apelen a intereses comunes, o que lo sean argumentando en términos que todos podrían aceptar en un debate público y que generalmente sean convincentes para cada participante en el proceso deliberativo.³⁴ El carácter público de la deliberación, al estar dirigido a ciudadanos que son considerados como iguales, restringe las razones que pueden presentarse y ser consideradas como públicas. Esto se debe a que las razones esgrimidas deben ser comunicadas de tal manera que cualquier otro ciudadano pueda entenderlas, aceptarlas y responderlas libremente. Cuando las razones son formadas de esta forma es más probable que el resultado sean decisiones que todos podrían considerar legítimas, en el sentido de que incluso si no se alcanzase la unanimidad, los ciudadanos acordarían en forma suficiente como para continuar cooperando en la deliberación.³⁵

La deliberación pública, por tanto, no es simplemente una forma de argumentación, sino que principalmente es una actividad cooperativa caracterizada por el intercambio de razones con el propósito de resolver situaciones problemáticas que no pueden ser establecidas sin la coordinación y cooperación interpersonal. Toda deliberación es iniciada en un contexto social específico, comienza con una situación problemática en la que la coordinación se interrumpe y se reinicia cuando los actores son capaces de cooperar nuevamente. Un resultado exitoso de este proceso deliberativo consiste en que las posiciones a las que se arriben sean aceptables para todos, pero en este punto es relevante lo que Bohman sostiene al postular que el éxito no se mide por la fuerte exigencia de que todos puedan acordar el resultado, sino por la exigencia más débil de que los agentes se encuentren lo suficientemente convencidos como para continuar la cooperación. Una decisión es aceptable,

³⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 106-107

³⁵ Cfr. James Bohman, *Public deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge: Mass., MIT Press, 1996, p. 26.

entonces, cuando las razones que se han ofrecido son suficientes para motivar la cooperación de todos los que han deliberado.³⁶

A partir de estas afirmaciones, puede decirse que el éxito de una deliberación tiene como criterio el que los participantes en la actividad que los ha vinculado reconozcan que ellos han contribuido e influenciado en el resultado, incluso cuando estén en desacuerdo con el mismo. Este es un importante ajuste del concepto de deliberación, porque ciertamente la motivación a seguir cooperando no tiene por qué ser una consecuencia del consenso, sino de haberse sentido un partícipe real del proceso, reconocido como un ciudadano libre e igual. En un diálogo libre y abierto, cada actor o grupo de actores coopera en la deliberación porque esperan que sus puntos de vista razonables sean incorporados en la decisión en algún aspecto que les sea favorable o al menos no desfavorable. La característica de la publicidad de la deliberación no solamente reside en que la audiencia no debe tener restricciones, sino en que la actividad deliberativa debe ser organizada para que los ciudadanos puedan tomar parte en ella y en función de esto evaluar y mantener dicha publicidad.

La publicidad es, entonces, una condición para la comunicación exitosa una vez que se asume que ninguna persona está autorizada a realizar reclamos basados en un punto de vista particular. El uso público de la razón apela a las justificaciones que todos podrían aceptar y la potencial convicción que encierra se debe a dos rasgos distintivos. En primer lugar, estas justificaciones se encuentran dirigidas a una audiencia irrestricta e inclusiva, y en segundo lugar estas razones deben ser convincentes en ausencia de restricciones en la comunicación entre la audiencia y el hablante, esto es, en el diálogo en el que el acuerdo y el disenso son expresados. El uso público de la razón en este sentido no solo es dialógico, sino que también es autorreflexivo.³⁷ Esto es así porque tal como Mill sostiene, la comunicación vuelve posible revelar las limitaciones y

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 27, 33.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 39.

restricciones tanto de las razones como del proceso deliberativo mismo, y de esa forma posibilita que las propias posiciones sean modificadas o reforzadas al contrastarse con otras.

Para resumir, puede decirse que la publicidad consiste en la forma particular en que las razones son ofrecidas para poder ser comunicadas a otros y obtener respuestas a ellas. Ofrecer una razón es demandar una respuesta de los otros; si la audiencia potencial de esta respuesta es general e irrestricta, tanto la razón como la audiencia a la que es dirigida podría denominarse “pública”. Al respecto Bohman sostiene una distinción importante: diferencia público de colectivo puesto que la comunicación generalizada no requiere un conjunto específico de creencias y valores. La esfera pública no requiere una conciencia colectiva ni aun una comunidad, aunque ambas podrían surgir de las prácticas públicas. Sin embargo, sostener tal esfera pública y tal proceso de reflexión a lo largo del tiempo requiere algún tipo de marco común. Tal marco de convenciones formales e informales, acuerdos y leyes explícitas vuelve posible la continuada y sostenida razón pública. Este marco debe él mismo ser garantizado por razones públicas, y es central para esta forma de justificación pública y reflexiva que el marco posibilite la deliberación.³⁸ Esta formulación que realiza Bohman del marco necesario para la operativa de la razón pública coincide con el concepto de eticidad democrática, en tanto cultura deliberativa, que se está manejando, por lo que podría decirse que existe una relación de mutuo requerimiento entre razón pública y eticidad democrática.

La cultura deliberativa que caracteriza a una eticidad democrática no siempre tiene la misma solidez, ya que en distintas sociedades y en distintos tiempos en una misma sociedad es posible identificar distintos grados de densidad de tal cultura deliberativa. Entonces, el poder contar con una democracia deliberativa en su operativa mínima demanda garantizar un cierto desarrollo de la eticidad democrática

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 46.

como forma de propiciar los procesos deliberativos; con este objetivo creo que es posible identificar tres posibles medios que la promuevan, y ellos son el derecho, las narraciones y los recursos morales. A continuación serán presentados.

6) Tres medios para promover la eticidad democrática

6.1) El derecho

En primera instancia y teniendo como telos la constitución y realización de una eticidad democrática, es preciso enfatizar el rol que cumplen el derecho y ciertas medidas político-institucionales en la promoción de ciertas conductas y en el desestímulo de otras, afectando tradiciones, roles, creencias y normas sociales. Esta función propicia una autocomprensión que genera procesos de integración entre la perspectiva personal y la política, que operan como disparadores de la participación ciudadana.³⁹ Si bien esta función que cumple el derecho ha sido especialmente señalada por Rawls, es Cass Sunstein quien realiza una de las formulaciones más interesantes de la cuestión.⁴⁰

La posición de Sunstein tiene su punto básico en una ruptura con los supuestos de la teoría de la elección racional que ha ejercido una amplia influencia en las disciplinas que involucran a la acción humana, y que sostiene como argumento central que la identificación de preferencias puede dar cuenta del comportamiento racional. Esta ruptura que realiza Sunstein implica una radical toma de distancia del supuesto del sujeto entendido como autointeresado, capaz de abstraerse del peso de las normas y los roles sociales, con un absoluto control de sus preferencias que se manifiestan en acciones informadas, deliberadas y por lo tanto

³⁹ Cfr. Gustavo Pereira, *Medios, capacidades y justicia distributiva*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2004, p. 54-59, Ronald Dworkin, *La comunidad liberal*, Bogotá, Siglo del Hombre, 1996, pp. 177-179.

⁴⁰ Cfr. Cass Sunstein *Free Markets and Social Justice*. New York: Oxford University Press, 1997.

responsables. Lejos está el comportamiento de las personas de ser adecuadamente explicado a partir de esta formulación, ya que el supuesto del sujeto que reduce el comportamiento racional al autointerés no captura el peso determinante en la modelación de las preferencias individuales que tienen los roles sociales, así como tampoco el peso de ciertas tradiciones o de los relatos que perfilan la autocomprensión de los miembros de una sociedad. En consecuencia, puede afirmarse que las preferencias son construidas por las situaciones sociales, por lo que en un sentido amplio las preferencias son una función de lo que establecen las normas vigentes. Sunstein sostiene que en realidad las personas tienen muy poco control sobre las normas sociales, los significados sociales y los roles sociales, y debido a que éstos imponen severas restricciones sobre el bien-estar y la autonomía, el sistema legal debería intervenir para modificarlos porque esto permitiría una expansión de la autonomía.

El sentido que Sunstein le da al concepto de normas es bastante general y por ellas entiende las “actitudes de aprobación y desaprobación, que especifican lo que debemos y no debemos hacer”.⁴¹ Estas normas pautan cosas tan disímiles como nuestros comportamientos acerca del reciclaje de residuos, cuándo mostrar enojo, afecto o en qué circunstancias es apropiado hablar, y no necesariamente se asumen o se mantienen como consecuencia de juicios reflexivos, sino que dependen entre otras cosas de sanciones sociales que las refuerzan. Por lo tanto, la elección entre diferentes opciones no solamente se da en función del valor intrínseco de la opción misma, sino también por la relación costo-beneficio social que supone y por los efectos que tiene la elección en la autocomprensión del agente.

Puede afirmarse, a partir de lo anterior, que las normas sociales restringen algunos comportamientos y estimulan otros, resolviendo un problema de acción colectiva al estimular a las personas a

⁴¹ Ibid., p. 39.

realizar ciertas cosas que no harían si no existiesen las mismas. Por lo tanto, las intenciones de promover una democracia deliberativa a través de asegurar una eticidad democrática en tanto que base para una cultura deliberativa, deberá considerar este potencial que tienen las normas sociales y la incidencia de la normativa jurídica en su asunción. Sería consistente con esta posición una intervención desde el Estado que tendría como objetivo promover conductas que asegurasen procesos de integración de la perspectiva personal y la política, que contribuyesen al desarrollo de una cultura deliberativa y a la constitución de una eticidad democrática.

Sin embargo, una de las preguntas que surge es por los riesgos de promoción de una cierta forma de vida buena a partir del Estado, puesto que de ser así se violentaría la igual consideración y respeto que merecen todos los planes de vida, es decir, una idea de igualdad tratamiento que si bien posibilita y garantiza la realización de las concepciones del bien es prioritaria ante ellas en caso de conflicto. Este es un riesgo subyacente a muchos programas que han promovido la participación ciudadana y que al hacerlo afectan la esfera de los derechos individuales; el republicanismo clásico es un ejemplo paradigmático y en la discusión contemporánea esto encuentra una posible manifestación en la política del reconocimiento de Taylor, quien para responder a las demandas de reconocimiento de grupos minoritarios presenta la posibilidad de asignar derechos colectivos que podrían llegar a vulnerar algunas libertades individuales. Frente a esto cabe recordar enfáticamente que el concepto de eticidad democrática que se ha presentado como trasfondo evita estos riesgos, puesto que establece el espacio de los derechos individuales como un campo invulnerable, y en eso coincide con el liberalismo de, por ejemplo, Rawls y Dworkin. Pero a su vez, al establecer la participación democrática como campo de realización igualitaria de esos derechos, habilita a que desde la discusión pública se tomen medidas político institucionales, siempre revisables y revocables, que promuevan ciertos fines colectivos sin que por ello se vulneren las libertades básicas. Un

caso de medida institucional que promueve la participación ciudadana es la obligatoriedad del voto; bajo una interpretación esto afecta la libertad individual, aunque no el núcleo de las libertades básicas, pero bajo la interpretación deliberativa podríamos decir que la obligatoriedad genera un proceso de discusión pública intensa en el que los ciudadanos suelen involucrarse y que le da una mayor solidez deliberativa a estos procesos que la que puede darse en los casos de no obligatoriedad. De esta forma, medidas político-institucionales tendrían la función de promover una cultura deliberativa, sin por ello vulnerar los derechos individuales, que en tanto expresión de la idea básica de igual tratamiento serían siempre prioritarios, o al decir de Dworkin “triumfos”.

6.2) Literatura

Otro posible medio para la promoción de la democracia deliberativa a partir de dotar de mayor solidez a la eticidad democrática son las narraciones y en especial la literatura. Recordemos que uno de los elementos centrales de la democracia deliberativa se encuentra en la discusión cultural que se radica en la sociedad civil. En tal sentido, la literatura cumple con la función de cuestionar y modificar preferencias, además de impactar en las diferentes autocomprensiones grupales; esto se debe principalmente a los sentimientos empáticos que estas obras generan. Las obras literarias invitan al lector a colocarse en la posición del otro y a adquirir sus experiencias; su interpelación del lector les posibilita ser eslabones entre éste y los personajes, activando las emociones y la imaginación, que conducen a ver de cerca muchas cosas que fuera de este espacio serían ajenas. Obviando el color de la piel, la religión o la posición socio-económica, la literatura llega a conmover por medio de la manifestación de lo que compartimos como humanidad: los sentimientos, la conciencia, la razón. Por lo tanto, la literatura tiene como característica relevante para la construcción de una eticidad democrática el ser capaz de posibilitar el tránsito del extrañamiento

al reconocimiento, lo que se logra al permitir acceder a través de la imaginación a la vida de otras personas que podrían haber sido nosotros mismos. Esta apertura a la alteridad es clave para modificar nuestra autocomprensión, y es a la vez una condición de posibilidad para el procesamiento deliberativo de las demandas de los afectados.

El poder empático inherente a las narraciones que oficia de mediador en el tránsito del extrañamiento al reconocimiento requiere de la introducción de la imaginación, que es la que posibilita al sujeto colocarse en el lugar del otro e incorporar su situación como propia. En esta tarea es necesario superar nuestras propias actitudes objetivantes que tienden a cosificar al otro y que incluso pueden ser alimentadas por cierto tipo de acercamientos que lo reducen a un objeto. Por ejemplo, nuestra subjetividad se enfrenta con serios obstáculos para el reconocimiento en el tratamiento tradicional que hace el utilitarismo de las personas, o en el distanciamiento propio de las obras de ciencias sociales. Una aproximación histórica o sociológica a una situación de marginación o discriminación tiende a presentar las situaciones en términos descriptivos y eso, en tanto que deja las emociones al margen, genera un distanciamiento que puede operar como un obstáculo para el reconocimiento. Sin embargo, la literatura, al promover la identificación del lector con los personajes a través de las reacciones emocionales, tiende a derribar estos obstáculos generando un fuerte proceso de identificación y reconocimiento del otro, y provocando a la vez una sustancial transformación en la autocomprensión de los afectados que contribuye al procesamiento deliberativo de las diferentes posiciones competitivas en la sociedad.

Pero además de las características intrínsecas de las narraciones, es preciso establecer una condición inherente al propio sujeto que experimenta este proceso, y es la asunción de la propia vulnerabilidad, de la propia posibilidad de ser afectado como el otro. Es este hecho el que permite el ingreso de emociones que

propician el surgimiento de sentimientos empáticos, y de ahí el reconocimiento. El supuesto de la vulnerabilidad de la vida humana y de la necesidad de bienes externos para tener una buena vida es lo que habilita al surgimiento de la identificación con la desgracia ajena, en tanto que es una posibilidad para el propio afectado. Una de las más iluminadoras reflexiones de Rousseau sobre este punto se encuentra en su observación de que el no sentir nuestra propia vulnerabilidad es lo que lleva a la indiferencia social: “¿Por qué los reyes no sienten piedad por sus súbditos? Porque cuentan con no ser nunca humanos. ¿Por qué los ricos son tan despiadados con los pobres? Porque no temen empobrecerse. ¿Por qué un noble siente tanto desprecio por un campesino? Porque él nunca será campesino. [...] La piedad del ser humano lo vuelve sociable[...]”⁴²

Esta vulnerabilidad es lo que genera un fuerte sentimiento de empatía con los diferentes personajes de una novela y lo que propicia el reconocimiento del otro, pero además de esto genera en los grupos afectados un incremento de autoconfianza que es la base para el autorrespeto y que posibilita que se dispare la lucha por el reconocimiento. Si alguien no siente suficiente confianza en su proyecto vital, si se avergüenza de su condición, si no se considera valioso, difícilmente podrá plantear públicamente sus demandas de reconocimiento.

Estos procesos de autocomprensión que habilita la literatura, en tanto que propician la lucha por el reconocimiento, son dinamizadores de la discusión pública y promotores de la cultura deliberativa de la sociedad.

6.3) Recursos morales

Un último medio que quiero considerar para la promoción y realización de la eticidad democrática es el de los recursos morales. Previo a presentar este concepto es preciso indicar que las

⁴² Jean J. Rousseau, *Emilio*, libro 4, citado en M. Nussbaum, *Justicia poética*. Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 100.

autocomprensiones que aseguran la pertenencia de individuos a grupos sociales y que conforman la eticidad democrática, tienen la potencialidad de cumplir con un rol crítico-emancipatorio a través de su incidencia en la transformación de normas sociales reproductivas de roles sociales que vulneren la igual dignidad. Previamente se ha indicado la función que en este punto puede cumplir el derecho, a lo que es preciso agregar la función que la ética, a través de la convicción, puede desempeñar. El concepto de *recursos morales* da cuenta de este rol de la ética y es sintetizado por García-Marzá⁴³ como “todas aquellas disposiciones y capacidades que nos conducen al entendimiento mutuo, al diálogo y al acuerdo como mecanismos básicos para la satisfacción de intereses y para la resolución consensual de los conflictos de acción”⁴⁴. Como puede verse en esta definición, los recursos morales consisten en valores y capacidades a transmitir, pero que nada tienen que ver con una idea de vida buena, y tampoco provienen de la coerción del derecho. Son *disposiciones* del espíritu, que se logran a través del aprendizaje y no de la imposición, y por eso se denominan *morales*. La confianza es un ejemplo que utilizan tanto Dasgupta como Marzá para desarrollar el concepto de recursos morales, y al respecto nos dicen que la confianza pública es un tipo de recurso de las sociedades democráticas que tiene la particularidad de no agotarse con su uso, sino más bien de multiplicarse. Este tipo de recursos, a su vez, son posibilitadores de los mecanismos de coordinación de la acción, por lo que es imprescindible contar con ellos a la hora de pensar en la promoción de una eticidad democrática y en su reproducción.

⁴³ En esta definición de recursos morales García-Marzá sintetiza las contribuciones de varios pensadores. Cfr. Partha Dasgupta, “Trust as a commodity”, en Gambetta D., *Trust*, Blackwell, 1988, Albert Hirschman, “Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse”, en *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*. Harvard: Harvard University Press, 1992, p. 142-160, J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, p. 508, Claus Offe y Ulrich Preuss, “Instituciones democráticas y recursos morales”, *Isegoría*, nº 2, 1990, p. 45-74.

⁴⁴ Domingo García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta, 2004, p. 47.

A partir de los recursos morales es posible incidir en la modificación de las autocomprensiones y de esa forma contribuir a la realización del potencial emancipatorio inherente a la sociedad civil. Este tipo de proceso por el que se logran nuevos consensos como consecuencia de la modificación de las autocomprensiones no siempre se realiza en forma “pacífica”, sino que registra diferentes grados de conflicto, que puede ir desde un simple ajuste a nuevas condiciones sociales hasta instancias de intensa lucha por el reconocimiento.

Este carácter de conflicto que se manifiesta al interior de la eticidad democrática conduce a la necesidad de contar con una lógica explicativa de tal dinámica social; el modelo de lucha por el reconocimiento de Honneth provee tal explicación y es una forma de cerrar la reactualización del aporte de la filosofía hegeliana a la democracia moderna que se ha presentado.

7) Lucha por el reconocimiento y democracia deliberativa

En este momento cerraré lo que ha pretendido ser una reactualización de la contribución del pensamiento de Hegel a la filosofía política contemporánea. El núcleo central de sus aportes ha sido proyectado a partir de *Fundamentos de la filosofía del derecho*, y el concepto de eticidad democrática es el que ha permitido superar las dificultades que surgían para su operativa en las sociedades democráticas contemporáneas. Un paso más desde el propio Hegel puede darse para explicar no solamente la convivencia entre libertades negativas y solidaridad, a partir de una cultura democrática, sino también la dinámica social que subyace a los procesos de generación y transformación de una eticidad democrática. Para ello apelaré a la propuesta de lucha por el reconocimiento de Honneth que cierra la reactualización de la filosofía de Hegel explicando la dinámica social a partir de la

filosofía de Hegel en el período de Jena.⁴⁵ Esta propuesta sostiene que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo constituyen su identidad si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción. Este imperativo de reconocimiento recíproco, que se encuentra integrado en el proceso de la vida social, opera como una coerción normativa que fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco; esto es así porque solamente en virtud de este recorte pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad. Es por esto, sostiene Honneth, que el genérico proceso histórico de individuación se liga al presupuesto de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco. De ahí que los cambios sociales normativamente orientados sean impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, que encarnan en el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural.⁴⁶

Honneth estructura la formulación general de un modelo normativo de reconocimiento a partir de tres formas de reconocimiento recíproco diferenciadas, con las que se corresponden un estadio de desarrollo moral y diversos tipos de autorreferencia individual. Estas formas, que son reconstruidas a partir de Hegel y Mead, son las relaciones primarias de amor o de amistad, las de derecho que manifiestan el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria que expresa la comunidad de valor. A su vez, estas formas de reconocimiento se corresponden con tres formas que tiene el sujeto de establecer relaciones consigo mismo: ellas son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

⁴⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Sistema de eticidad*. Buenos Aires: Quadrata, 2006, también la propuesta de Mead es de suma relevancia para el programa de Honneth, cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

⁴⁶ Cfr. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1997, p. 114-115.

El amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco y en él los sujetos se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como sujetos de necesidad, “en la experiencia recíproca de atención amorosa de dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional”⁴⁷. El reconocimiento jurídico, por su parte, establecerá en términos generales el tratamiento igualitario a través de la materialización que supone la positivación jurídica de derechos, mientras que en el caso del reconocimiento asentado en la solidaridad se expresa la valoración social simétrica entre sujetos individualizados y autónomos. Simétrico en este caso no es sinónimo de igual medida, sino “que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad”.⁴⁸

La contraparte de estas formas de reconocimiento, sostiene Honneth, son las formas de menosprecio o de negación del reconocimiento por el cual se lesiona a las personas en la autocomprensión que deben ganar recíprocamente. Esto se produce al trastornar la autorreferencia práctica de una persona, esto es, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, de tal manera que le es arrebatado el reconocimiento de sus pretensiones de identidad.⁴⁹

La confianza aprendida en el amor, en la capacidad de coordinar en forma autónoma el propio cuerpo es violentada a través del menosprecio práctico, en el que a un hombre se le retira violentamente la disposición de su propio cuerpo. Lo distintivo de la lesión física que esto supone, y que se manifiesta en forma paradigmática en la violencia o en la tortura, no radica en el dolor sino en el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de

⁴⁷ Ibid., p. 118.

⁴⁸ Ibid., p. 159.

⁴⁹ Cfr. Joel Anderson y Axel Honneth, “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice”, en John Christman and Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 127-149, p. 130-132.

otro sujeto. La consecuencia de esta forma de menosprecio es la pérdida de la confianza en sí mismo.

Los otros dos tipos de menosprecio están directamente referidos a procesos de cambio histórico. La segunda forma consiste en modos de menosprecio personal caracterizados por la exclusión de un sujeto de ciertas pretensiones individuales cuyo cumplimiento social una persona puede legítimamente reclamar en tanto que miembro pleno y participante en términos de igualdad del ordenamiento institucional de la sociedad. “Lo específico de tales formas de menosprecio, como se presenta en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso”.⁵⁰ La experiencia de la exclusión social va unida a una pérdida de autorrespeto en tanto que su capacidad de autopercebirse como un sujeto igual a los demás se ve socavada.

La última forma de menosprecio se refiere al valor social del grupo, a través de la desvalorización de modos de vida individuales y colectivos. La valoración social de una persona se produce dentro del horizonte de la tradición cultural de una sociedad, y dentro del mismo se designa la medida que se le otorga a cierto tipo de autorrealización. “Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias, y luego sustrae a los sujetos concernidos toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades.”⁵¹ De ahí que la degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización tiene como consecuencia que quienes se encuentran afectados no puedan referir a su modo de vida como algo a lo que la comunidad le asigna una significación positiva. La consecuencia es la pérdida de la autoestima personal y de la posibilidad de autocomprenderse

⁵⁰ A. Honnet, *La lucha por el reconocimiento*, p. 163.

⁵¹ *Ibid.*, 164.

como alguien estimado en sus capacidades y características distintivas.

Estas formas de menosprecio tienen una doble función; en primer lugar, nos permiten identificar diferentes formas de sufrimiento que manifiestan distintos tipos de vergüenza social, mientras que en segunda instancia posibilitan identificar aquello que es requerido para asegurar la identidad y la integridad del ser humano a través de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.

El sentimiento de vergüenza social es la clave para volver a nuestra problemática de la dinámica social subyacente a la democracia deliberativa desde la teoría del reconocimiento de Honneth. La vergüenza puede entenderse como el menoscabo del sentimiento del propio valor, ya que al vivir el rechazo de su acción, el sujeto se experimenta como alguien de menor valor social de lo que previamente había supuesto. Este sentimiento genera disonancia cognitiva entre lo que alguien puede desear y la imagen que le es devuelta por la sociedad; esto tiene una posible respuesta adaptativa a la situación como estrategia de reducción de la disonancia y que anula el conflicto. Sin embargo, dentro de las reacciones que provocan sentimientos de vergüenza, además de la paralización adaptativa, el menosprecio puede disparar una lucha por el reconocimiento. Por lo tanto, la discusión pública, el rol de la literatura y también la incidencia de ciertas normas sociales pueden constituirse en un camino para la manifestación de los sentimientos de vergüenza social, de tal forma que se pueda desatar una lucha por el reconocimiento que expanda la autonomía del sujeto, asegurando el reconocimiento debido. Esto se procesa al introducirse elementos cognitivos que contradigan las prácticas reproductivas tales como la sumisión de la mujer o la aceptación de la exclusión social;⁵² de esta forma se daría una modificación en la

⁵² Sunstein le atribuye al disenso ese rol disparador de la lucha por el reconocimiento y dinamizador de los procesos de deliberación. Cfr. Cass Sunstein, *Why Societies Need Dissent*. Harvard: Harvard University Press, 2003.

autocomprensión de los afectados que, al incidir directamente en su autoconfianza y autorrespeto, disparará una lucha por el reconocimiento que es uno de los elementos dinamizadores y potenciadores de la democracia deliberativa.

El modelo de lucha por el reconocimiento de Honneth le otorga un rol central en la explicación de la dinámica social al conflicto que surge a partir de las crecientes demandas de reconocimiento orientadas a la expansión de la autonomía. Esta lógica requiere en la propuesta de Honneth también de una eticidad postradicional, que al igual que el concepto de eticidad democrática es un trasfondo de valores y costumbres que asegura la libertad de realizar un plan de vida y garantiza las condiciones para el logro de la autorrealización, que solamente pueden alcanzarse con la ayuda de otros sujetos en la interacción

Sin embargo, es preciso agregar que en el caso de Honneth existe un componente que no está presente explícitamente en el concepto de eticidad democrática de Wellmer, aunque bien podría reconstruirse, y es el estímulo a la participación activa como forma de intervenir en la reconfiguración de la comunidad de valor en el sentido de un incremento de igualdad o universalidad. A partir de esto último es posible, como ya se ha indicado, identificar y promover las condiciones normativas que permitan conformar una cultura deliberativa que habilite, a través del acceso al mundo de la vida del otro, a la simetrización de las pautas de valoración compartidas. Tal empresa, por supuesto que no puede menos que estar históricamente ajustada, pero lo que debe quedar claro es que si Honneth en su propuesta enfatiza la idea de respeto activo en lugar de la tolerancia pasiva, es porque para él solamente a través de un real involucramiento en el universo valorativo del otro es que se puede acceder a valorar cuánto significa para ese otro una cierta conducta o práctica, y de esa forma pasar de la indiferencia a la consideración respetuosa. La tolerancia se puede ejercer como indiferencia, mientras que el respeto no. Por ejemplo, el que alguien se burle de lo que algunas religiones prescriben sobre la

alimentación, solamente se funda en un radical extrañamiento con respecto a lo que eso significa para el otro, y así y todo es posible mantener una actitud tolerante en tanto se la entienda como no interferencia con la práctica; si alguien accediera a ese universo de valor, la comprensión de la significación de esas pautas de comportamiento seguramente excluiría la burla y pasaría de la tolerancia al respeto. Recordemos para ilustrar este punto a las caricaturas sobre Mahoma publicadas por el tabloide danés *Jyllands-Posten* en el año 2005; una primera aproximación al tema se concentró en la libertad de prensa y en un acceso estrictamente jurídico, y al centrar el foco en el legítimo uso de la libertad de prensa se generó una andanada de caricaturas que se mofaban de musulmanes, árabes y cristianos, en una especie de torneo por ver quién blasfemaba mejor. Pero el tema, siguiendo lo que Honneth nos propone, cambia totalmente su sentido una vez que se formula la pregunta ¿por qué alguien querría actuar de esa forma? La respuesta conduce a ese extrañamiento o no reconocimiento del universo valorativo del otro, que al verse menospreciado genera sentimientos de indignación.

La propuesta de Honneth de acceder al mundo de la vida del otro conduce a que en el caso de las caricaturas que se mofan de árabes, judíos y cristianos, conozcamos y reconozcamos su universo de creencias, lo que nos hará capaces de sentir la ofensa que tales caricaturas significan, y entonces probablemente se optaría libremente por no publicarlas, lo que no solamente nos indicaría que se habría alcanzado el reconocimiento en lo que hace a la esfera de valor, sino que honraría esa necesaria ética de la convivencia. En este caso los ciudadanos tendrían la posibilidad de ofender al otro, y eso estaría legalmente garantizado por la libertad de expresión, pero aquellos que se conviertan en un ejemplo de ciudadanía se negarían a realizar esa posibilidad. Tal vez este no ejercicio de algunas de las posibilidades que nos otorgan nuestras libertades básicas permitiría inaugurar un círculo virtuoso de reconocimiento mutuo que, regido por la “generosidad liberada de las reglas de equivalencia que rigen

las relaciones de justicia”, permita romper con el círculo de la venganza, el odio y la violencia fomentado por la reducción de estos problemas a lo estrictamente jurídico.⁵³

La reactualización de la filosofía de Hegel a través del concepto de eticidad democrática entendido como una cultura deliberativa que garantiza iguales derechos fundamentales a la vez que promueve la participación ciudadana, y el concepto de lucha por el reconocimiento, permiten proyectar un programa de democracia deliberativa en el que ética y política se encuentran integrados. Esta integración hace que no solamente sea necesario para la operativa de esta democracia un conjunto de regulaciones y principios, sino también valores y costumbres que permitirán acceder al universo del otro y así sentar las bases para el respeto activo. De acuerdo a lo desarrollado en este trabajo, puede afirmarse que la lógica de lucha por el reconocimiento presenta una relación interna con el concepto de eticidad democrática, puesto que ambos se requieren mutuamente para dar cuenta de la lógica que subyace a la democracia deliberativa. Por supuesto que la dinámica de la democracia deliberativa no es completamente explicada a través de la lucha por el reconocimiento, aunque sí lo son los movimientos más relevantes que la dinamizan. Por último, puede afirmarse que la herencia de Hegel se objetiva en la discusión contemporánea de la filosofía política a través de estas dos piezas conceptuales, la eticidad democrática y la lucha por el reconocimiento, que permiten explicar con precisión aspectos sumamente relevantes de la libertad moderna, la democracia y la dinámica social.

⁵³ Cfr. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005, p. 239.

ANÁLISE E CRÍTICA DA MORAL

Juízos Práticos, Validade e Verdade

Adriano Naves de Brito¹

Introdução

A intuição metodológica dominante na filosofia contemporânea de cunho analítico é a de que investigações sobre a linguagem podem jogar luz sobre problemas filosóficos. Forjado à sombra do sucesso do desenvolvimento da lógica matemática e da análise formal da linguagem, o método contemporâneo da análise lingüística não inclui o juízo entre o que considera frutífero investigar. Contudo, a noção de validade intersubjetiva da sentença no discurso parece estar fortemente ligada ao elemento judicativo, já que, como o reconhece a própria notação formal de Frege, a análise da sentença tem de levar em conta o modo de sua enunciação, isto é, o modo do juízo que a coloca na comunicação. Mediante a sua *Conceitografia*, Frege leva o sinal do juízo para fora da sentença e com isso, mesmo reconhecendo o ato de julgar, retira-o do caminho da análise formal das asserções. A noção de validade, por conseguinte, formaliza-se. Válido é o que é

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos. Pesquisador do CNPq.

dedutivamente justificável. Do ponto de vista prático, no entanto, a formalização da noção de validade deixa sem solução graves dificuldades. Por exemplo, na medida em que a justificação inferencial de um juízo prático não explica a sua validade intersubjetiva, isto é, a sua validade como dever, a análise formal não dá conta do fenômeno moral básico: a obrigação. Neste texto, pretendo enfrentar a questão da validade de juízos práticos a partir da retomada da noção kantiana de juízo, qual seja, a de que julgar é distinguir se algo está sob uma regra dada ou não. A noção de deliberação implicada nesta definição é central e a usarei para elucidar o lugar da vontade na fundamentação da pretensão de validade de juízos morais. Como resultado disso, espero mostrar que elementos pragmáticos, contidos na noção de juízo, são essenciais para uma análise consistente da noção de validade na moral e para a solução do problema correlato do dever.

I. A questão geral

Em que se pode fundar a pretensão de validade objetiva de juízos que expressam obrigações morais?

Considerando que juízos morais erguem uma pretensão de validade não meramente subjetiva, e querem valer como regras às quais todos devem estar submetidos, ou a que todos estão obrigados, em que se poderia fundamentar esta pretensão de validade desses juízos?

A via de investigação que escolhi para responder a essa pergunta passa pela análise dos juízos morais e, por conseqüência, pela análise dos juízos em geral. De fato, no curso da investigação surgiram questões relativas à natureza geral dos juízos, mas também outras relativas à comparação entre juízos práticos e juízos teóricos.

Se a verdade é o alvo dos juízos teóricos e o dever o dos juízos práticos, e se alguma unidade entre estes dois juízos houver, então, que relação haveria entre moral e verdade? E, na medida em que a

vontade é constituinte do universo prático, já que juízos morais devem constranger a vontade numa determinada direção, como se relaciona a vontade e o juízo prático? E ela e os juízos teóricos? Seria a vontade de algum modo relevante para a verdade?

II. O itinerário

Concentrar-me-ei neste texto na análise do elemento prático do juízo em geral. O estudo se desdobra em três eixos: o fundamento, o juízo e a vontade. No âmbito do primeiro, apresento, a partir de uma formulação de Tugendhat, a tese de que o fundamento dos juízos morais não é um valor absoluto mas um querer, isto é, a vontade que, no juízo, nos transporta do plano subjetivo para o plano objetivo. A isso dedico a sessão III do texto. No tocante ao juízo, procuro mostrar que a estrutura do juízo nos fornece elementos para corroborar essa tese e, mediante a análise lógica, procuro explicitar a natureza do juízo e de seu elemento prático. Uso aqui elementos da teoria do enunciado de Kant, Frege e Russell. A sessão IV ocupa-se dessas tarefas. A propósito da vontade, na sessão V, exploro a sua relação com a verdade e o faço com o auxílio da teoria do erro de Descartes, da teoria da referência de Frege e da teoria da crença de Hume. Concluo voltando à tese original e formulando uma versão do imperativo categórico cuja base seria um querer. Assim, ao fim e ao cabo, quero dar sentido e plausibilidade, mediante a análise do juízo, à idéia de que a validade objetiva de juízos morais funda-se no querer.

III. Ceticismo moral

Do ponto de vista prático, à universalidade almejada por juízos teóricos corresponde a sua validade como obrigação. Se juízos morais — juízos do tipo ‘x tem de fazer p’ — não puderem ser universalizáveis, então obrigações morais serão injustificáveis. Não se poderá dizer com objetividade porque x *tem de* fazer p.

O ceticismo moral parte da dúvida sobre a verdade do antecedente dessa frase e aceita, mesmo que por falta de elementos para decidir o contrário, a sua afirmação. Tem, pois, de se submeter à conclusão do conseqüente, o que, no entanto, não corresponde ao que se pode observar quanto ao fenômeno moral. Com os juízos morais erguemos, *todos nós*, uma autêntica pretensão de validade. Exigimos uns dos outros que certas regras não sejam violadas.

Partindo-se, pois, da constatação de que juízos morais erguem pretensões de validade objetiva (e, nessa medida, são tomados como tendendo a valer para todos), razão pela qual pretendem valer como obrigações, o que precisa de esclarecimento é como valem eles como tal. Sob que fundamento se assenta essa pretensão que a esse juízos todos vinculamos? Para recolocar ainda uma vez o ponto, considerando-se que há de fato juízos morais, que eles erguem uma pretensão não meramente subjetiva de validade e que essa pretensão encontra eco nas ações dos envolvidos no jogo social (e moral) das exigências mútuas —o que se comprova pelo fato de que há, em qualquer grupamento humano, um sistema de normas e regras a constranger as ações dos envolvidos—, como explicar a validade dos juízos práticos?

O que buscarei com a análise da estrutura dos juízos teóricos será mostrar que a vontade —o querer— presentes no ato judicativo como o “eu quero que valha” desempenha um papel decisivo na constituição do espaço da verdade. Mas se no campo teórico, a ato de julgar é essencial para, nos termos de Frege, a refutação do cético teórico, com muito menos assombro se poderia concluir que também no campo prático o ato de julgar é essencial para se compreender a natureza do fundamento da pretensão de validade dos juízos morais.

Como ponto de partida para a abordagem do papel do querer nos juízos morais, trago a posição de E. Tugendhat a respeito. O texto abaixo, contém a idéia de um fundamento da moral num querer. A esse fundamento, numa direção que vai além do que estaria disposto a acatar Tugendhat, espero, mediante a análise da estrutura do juízo, emprestar sentido e plausibilidade. Eis o excerto:

“À questão ‘porque temos de pensar a moral desse modo?’ não se pode responder assim: porque o conceito de moral exige a simetria, mas apenas: nós temos de pensá-lo assim, se *queremos simetria*. *Tão fraca, se assim a quisermos considerar, é, afinal, a base*. Podemos nos remeter somente ao *como* de um modo de vida... Pois dizer simplesmente que temos de agir assim ou que temos de entender a moral assim seria sem sentido, *porque não existe nenhum ter de absoluto, mas apenas um ter de relativo a um querer (e isso, no final das contas, pode significar apenas: como nos queremos entender a nós mesmos)*”. (Tugendhat, 2001, p. 82) (Grifos meus).

IV. Juízo e ação

Kant

Começo minha análise do juízo recorrendo a Kant. Diz ele:

“Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, então *capacidade de julgar é a faculdade de subsumir sob regras*, isto é, de distinguir se algo está sob uma regra dada (*casus datae legis*) ou não. A lógica geral absolutamente não contém nem pode conter prescrições para a capacidade de julgar. Com efeito, *já que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento*, só lhe resta como tarefa elucidar analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e inferências e constituir assim regras formais de todo o uso do entendimento.” KrV, B 172, 173 (Grifos meus).

A capacidade de julgar é definida aqui como a “faculdade de subsumir sob regras”. Podemos, à guisa de esclarecimento, avançar mais na KrV e confrontar a idéia de que a apercepção originária possui características peculiares ao juízo (e, portanto, à faculdade

de julgar), quais sejam: a de ligar e, nesse caso, de ligar originariamente. Como o juízo, a apercepção liga, e é um ato de espontaneidade e não de receptividade (Cf. KrV B 132), o que aponta para os limites da lógica. Cito mais uma vez a Kant:

“Ora, se quisesse mostrar universalmente como se deveria subsumir sob essas regras, isto é, distinguir se algo está no não sob as mesmas, isso não poderia ocorrer de outra maneira senão novamente por uma regra. Mas, justamente por ser uma regra, esta requer por sua vez uma instrução da capacidade de julgar, e assim fica claro que o entendimento é capaz de ser instruído e abastecido por regras, mas que *a capacidade de julgar é um talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado*. A capacidade de julgar, por conseguinte, é também o específico do assim chamado *senso comum*, cuja falta nenhuma escola pode remediar” KrV, B 172, 173 (Grifos meus).

Vemos o juízo como algo ligado a um ato, como um exercício. Mas em que esta leitura moderna coincide com a análise contemporânea? A notação inventada por Frege deixa o juízo “fora” da sentença, mas, assim como vejo, sua visão não difere fundamentalmente da visão kantiana no que tange à natureza prática do juízo.

Frege

Tome-se, por exemplo, a explicação de Frege sobre o modo como o juízo deve ser expresso em uma linguagem formalizada.

“Um juízo será expresso sempre com o sinal ‘—’, que fica à esquerda do sinal ou da ligação de sinais que fornece o conteúdo do juízo. Se se suprime o pequeno traço vertical da extremidade esquerda do traço horizontal [ξ], então isso deve transformar o juízo em uma mera ligação da representação, da qual o

escrevente não exprime se *ele* reconhece ou não a sua verdade.” (Frege. *Begriffsschrift*, §2) (Tradução, grifo e colchetes meus).

Assim, um conteúdo expresso apenas com um traço horizontal à sua esquerda, não é afirmado pelo escrevente, —ou pelo falante—, mas corresponde apenas a um conteúdo que pode ser afirmado. Não é, por conseguinte, um juízo, pois não efetua uma certa ligação (cf. Kant). Sentenças antecedidas por esse sinais terão, portanto, interpretações distintas. Como anota Frege:

“Signifique, pois, por exemplo, ‘ ξ —A’ o juízo ‘pólos magnéticos distintos se atraem’. Expressará então ‘—A’ *não* esse juízo, mas deverá suscitar no leitor apenas a representação da mútua atração dos pólos magnéticos distintos, talvez para fazer ilações a partir disso e nessas ilações provar a correção do pensamento. Nestes casos, reescrevemos a expressão com as palavras ‘a circunstância de que’ ou ‘a frase, que’.” (Frege. *Begriffsschrift*, §2) (Tradução e grifo meu).

Vê-se, pois que, no primeiro caso, temos a ver com a verdade e que, no segundo, estamos à voltas apenas com a inferências lógicas. Acrescenta Frege:

“ O traço horizontal, do qual o sinal ‘ ξ —’ é feito, liga os sinais que lhe seguem a um todo e a este todo refere-se a *afirmação* que é expressa mediante o traço vertical à esquerda do sinal horizontal. Chamemos o sinal horizontal de ‘*traço de conteúdo*’ e o sinal vertical de ‘*traço de juízo*’. O traço de conteúdo serve também para relacionar qualquer sinal ao todo dos sinais que a ele se seguem.” (Frege. *Begriffsschrift*, §2) (Tradução e grifo meu).

Há, portanto, uma complementação que faz o juízo à frase, e que resulta da afirmação desta frase. A afirmação coloca o discurso

do falante no plano da verdade que está para além do plano da mera inferência lógica. Com efeito, a lógica formal ocupa-se com a frase enunciativa e deixa de lado o juízo. É necessário precisar que a verdade não depende do juízo ou resulta dele, mas que ela só entra em consideração com o juízo, quer dizer, com a afirmação pelo falante de uma frase enunciativa. O ato de asserir, ou afirmar, é fundamental para a abertura do espaço para a verdade e este *ato* implica em elementos psicológicos inelidíveis. Remete-nos a uma teoria do conhecimento, da qual a lógica formal justamente se afastou para apreender a estrutura lógica da inferência.

E o que é o ‘plano da verdade’? O que é este ‘ato’ que caracteriza o juízo? Na análise da estrutura do enunciado, Frege dispensa a distinção entre sujeito e predicado. Um de seus exemplos para demonstrar a irrelevância e inadequação desta distinção para a reprodução da estrutura profunda da frase enunciativa é a reelaboração de uma frase de modo a colocar no sujeito o seu inteiro conteúdo. O exemplo é o seguinte:

“Pode-se pensar em uma língua na qual a frase: ‘Arquimedes morreu na tomada de Siracusa’ fosse expressa do seguinte modo: ‘A morte violenta de Arquimedes no tomada de Siracusa é um fato’. Aqui, se se quiser, pode-se distinguir o sujeito do predicado, mas o sujeito contém a totalidade do conteúdo e o predicado serve apenas ao propósito de colocá-lo como juízo.”(Frege. *Begriffsschrift*, §2) (Tradução e grifo meu).

Ora, o que o *ato de julgar* produz na frase é que, com ele, ela se torna objetiva. Com o juízo, o conteúdo da frase é posto como um fato; a ele é conferida uma pretensão de verdade e, deste modo, ele já pode ser ou não ser verdadeiro, isto é, concordar ou não com os fatos ou, pelo menos, pode-se disputar sobre se ele concorda ou não com os fatos (Cf. Nota 2). Vemos, então, que, assim como na teoria kantiana, o juízo em Frege é apresentado como um lance de

caráter prático, como um ato. Ele não está sozinho nessa posição no âmbito da tradição analítica. Russell, pelo menos, lhe faz companhia.

Russell

Russel faz a seguinte leitura do ato de julgar:

“... o que chamamos ‘proposição’ (à diferença da frase que a expressa), de modo algum é algo simples. Isto é, a expressão de uma proposição é o que chamamos de um símbolo ‘incompleto’; ele não tem por si só um sentido, mas exige um complemento para ter um sentido completo. Este fato é um tanto ocultado pela circunstância de que o próprio juízo provê uma suplementação suficiente, e de que o juízo, em si mesmo, não faz qualquer adição verbal à proposição. Assim, “a proposição ‘Sócrates é humano’” usa “Sócrates é humano” de uma forma que requer um complemento de algum tipo para que ela possa adquirir um significado completo; mas, quando julgo “Sócrates é humano”, o significado é completado pelo *ato de julgar*, e não mais temos um símbolo incompleto.” (Russell. *Principia Mathematica*. Cap. II, S. III (Tradução e grifo meu))

E sobre a incompletude do símbolo, afirma Russell:

“Com um símbolo ‘incompleto’ queremos dizer um símbolo do qual nós não pressupomos que ele por si só tenha um sentido, mas que ele seja definido somente em certas relações.” (Russell. *Principia Mathematica*. Cap. III, S. I) (Tradução minha)

Ora, a simples expressão gráfica de uma proposição não lhe confere um sentido completo. Este sentido só lhe é conferido pelo ato de julgar. A questão é novamente o que é este ato de julgar? No tratamento da definição, Russell estabelece uma intrigante distinção

entre o ato de julgar e a vontade e que vale a pena por em relevo. Em seus termos:

“Observe-se que a definição não constitui, em sentido estrito, uma parte do objeto com o tratamento do qual ela ocorre, pois uma definição tem a ver apenas com símbolos e não com o que é por ela simbolizado. Além do mais, ela não é nem falsa e nem verdadeira, já que é a expressão de uma vontade e não uma asserção. (Por esta razão não há em frente a uma definição nenhum sinal de asserção)” (Russell. *Principia Mathematica*. Cap. I, Definição.) (Tradução minha)

À primeira vista a vontade não deveria constituir a asserção. Contudo, é obvio que o sentido dessa exclusão da vontade da asserção está em que ela é tratada como um elemento meramente subjetivo. Com efeito, cada um pode definir o que quiser assim como quiser. Justamente isso não é compatível com a asserção, cujo caráter é objetivo. O que a vontade não dá à frase, mas o juízo dá, é então o seu caráter objetivo.

O ato em questão é uma certa ligação que o falante produz e que coloca a sentença no plano da verdade. Mas o que daria à ligação das representações no enunciado objetividade? Em que consiste este caráter objetivo?² Frege, numa passagem de seu texto “Sobre o sentido e a referência”, na qual se pode ler uma refutação ao ceticismo ajuda-nos a responder a essa pergunta. O trecho é o seguinte:

“Idealistas e céticos terão, talvez, objetado há longo tempo: “Você fala, sem maiores delongas, da lua como um objeto; mas como sabe que o nome “a lua” tem de fato alguma referência? Como sabe que alguma coisa, o

² Minha intuição é de que não há objetividade fora do juízo. Há uma noção de verdade fora do juízo —a verdade para a língua formal (Tarski), ou a verificação da verdade por correspondência—, mas não de objetividade. A objetividade depende de uma disposição e não diretamente de uma relação com as coisas (como na verdade por correspondência). Há uma ambigüidade no uso da verdade entre os lógicos e que também acomete a Frege. Sobre isso não posso ir mais adiante.

que quer que seja, tem uma referência?” Respondo que *não é nossa intenção* falar da nossa representação de lua, nem nos contentamos apenas com o sentido quando dizemos “a lua”; pelo contrário, *pressupomos* uma referência.” (Frege. “Sobre o Sentido e a Referência”, p. 69. Grifos meus)

O ceticismo teórico concerne ao fundamento de nosso conhecimento sobre o mundo para podermos afirmar algo sobre ele. O pressuposto do ceticismo é que sem algum conhecimento seguro não podemos afirmar com pretensão de verdade o que quer que seja. Como não temos nenhum conhecimento seguro de qualquer coisa, então não podemos afirmar nada sobre coisa alguma. A questão, no entanto, não se resolve com algum conhecimento seguro, mas com uma pressuposição; uma antecipação que, como se verá, é inerente a todo ato de julgar. Com efeito, afirma Frege:

“... Toda sentença assertiva, em face à referência de suas palavras, deve ser, por conseguinte, considerada como um nome próprio, e sua referência, se tiver uma, é ou o verdadeiro ou o falso. Estes dois objetos são reconhecido, pelo menos tacitamente, por todo aquele que julgue, que considere algo como verdadeiro, o seja, até por um cético. ... *em todo juízo — mesmo o mais evidente — o passo do plano dos pensamentos para o plano das referência (do objetivo) já foi dado.*” (Frege, “Sentido e Referência”, 1978, p.67 e 69) (grifo meu)³.

³ Verdade e falsidade são tratadas como objetos por Frege. Há boas razões para explicar essa posição, sobretudo à luz de sua teoria da referência, mas ela tem de ser recusada. Eles não podem ser objetos, porque são valores e valores são construções públicas e não entes no mundo (seja ele concreto ou abstrato). Se é assim, uma teoria do valor ajudaria também a entender a verdade. A verdade como valor, e não como objeto, ou mesmo como Tarski a compreende, desde um ponto de vista formal. Objetos são construções, mas de um tipo que tem que se basear em dados dos sentidos, em elementos físicos ou em algum estatuto metafísico próprio, como é o caso dos números. Valores, por sua vez, são construções baseadas em preferências e são o resultado do jogo da vida social. Eles não têm, portanto, uma referência no mundo do mesmo modo com têm de ter os objetos, o que, contudo, não significa que sejam aleatórios.

No juízo, o passo entre a minha representação dos fatos e os fatos já está dado. E se nos perguntamos por aquilo que impulsiona este passo, temos de responder com a própria natureza do juízo. Ora, ele é um ato, e como tal, uma ação da vontade.⁴ Como tal, depende do sujeito que enuncia como ele *quer* que sua frase seja colocada. Depende de sua vontade se vai julgar mediante ela ou não, se vai dar à ligação que exprimi um caráter objetivo ou não.⁵ A relação entre vontade e juízo fica, nesses termos, evidenciada, mas não elucidada.

A natureza *predicativa da vontade* está, a meu ver, bastante evidente na teoria cartesiana do erro. Recorro a ela para tentar explicitar o elemento prático que acompanha os juízos teóricos e para, afinal, retornar à pergunta pela validade dos juízos práticos. Minha intenção com essa digressão, como já aventado, é mostrar que o fundamento da pretensão de validade objetiva dos juízos práticos não é diferente do que o fundamento da pretensão de validade dos juízos teóricos, qual seja: o querer, ou, num termo menos subjetivo, a vontade.

V. Juízo, deliberação e validade

A teoria do erro de Descarte apresenta com clareza o caráter prático do julgar. Afirma Descartes:

“E em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro

⁴ O que distingue uma frase que defini de uma que afirma (Cf. Russell, nota 1) é, no fim das contas, apenas a disposição de quem a enuncia. Se a enuncia como uma definição, então não julga mediante ela e, por conseguinte, não lhe empresta nenhuma objetividade.

⁵ Cf. a citação já feita acima: “Um juízo será expresso sempre com o sinal ‘—’, que fica à esquerda do sinal ou da ligação de sinais que fornece o conteúdo do juízo. Se se suprime o pequeno traço vertical da extremidade esquerda do traço horizontal [ξ], então isso deve transformar o juízo em uma mera ligação da representação, da qual o escrevente não exprime se *ele* reconhece ou não a sua verdade.” (Frege. *Begriffsschrift*, §2) (Tradução, grifo e colchetes meus).

que dependem do concurso de duas causas, a saber, *do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade*. Isto porque, só pelo entendimento, *não asseguro nem nego coisa alguma*, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar.” (Descartes. *Meditações*, Med. IV, §9) (grifos meus).

O erro, portanto, não pode convir ao conceber. Ninguém pode estar errado por conceber o que quer que seja. O erro está alhures. Está na vontade. E continua Descartes:

“Assim, restam tão somente os *juízos*, em relação aos quais eu me devo acautelar para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que *eu julgue* que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas me dar ocasião de falhar.” (Descartes. *Meditações*, Med. III, §§7-9) (grifos meus)

Nesse sentido, o juízo é constituído por um ato e, como tal, contém um elemento prático. Mais ainda, ele está indelevelmente ligado à vontade. A pretensão de validade que acompanha todo juízo é derivada de um ato de vontade por meio do qual ela é colocada como verdade, e não como pergunta, como exclamação, como definição ou como declamação.

O ato de julgar, e já o afirmava Aristóteles na descrição da dialética (a argumentação por posições discursivas opostas), é um ato de escolha (*iudicare*) entre duas posições (ou entre a afirmação ou negação de uma frase). Em suma, ele é o seguinte: eu quero que isso, que eu escolho entre outros, valha! Que valha como verdade!

Uma outra maneira de ver o mesmo ponto está na teoria humeana da crença, para lançarmos mão de mais um pensador moderno, mas, agora, de orientação francamente empirista. Hume, a propósito da natureza da crença, joga luz para a compreensão da natureza do juízo. Cito a seguir, uma passagem do Tratado apenas de modo indicativo, pois, não poderia aprofundar esta linha de análise:

“A imaginação tem o controle de todas as suas idéias, podendo juntá-las, misturá-las e alterá-las de todos os modos possíveis. ...Mas, como é impossível que essa faculdade possa jamais, por si só, *alcançar a crença*, é evidente que esta não consiste na natureza ou na ordem de nossas idéias, mas na maneira como as concebemos e como são sentidas pela mente.” (Hume, *Tratado*, L. I, P. III, S. VII, § 7)

A crença, nos termos de Hume, confere às idéias, o que o ato de julgar, em termos lógicos, confere à frase. Deste modo, a parte teórica da obra de Hume pode ser interpretada também como uma teoria sobre como nossas idéias precisam de um elemento prático para ganharem sentido pleno. Este elemento é a crença, sobre a qual ele confessa ser uma sensação, ou *maneira de conceber*, “impossível de explicar perfeitamente”.⁶

Do ponto de vista da estrutura lógico-gramatical do juízo, a conclusão que se poderia tirar da exposição acima seria a seguinte: a pedra de toque para unir vontade e juízo é uma ação, a ação de ligar uma intenção a uma afirmação. Essa ação pode ser expressa no juízo, implícita ou explicitamente, por um verbo característico do discurso apofântico, qual seja: o verbo ser. O verbo ser, no sentido aqui aludido, não constitui um predicado, mas uma ação! De fato, em todo juízo há uma ação de ligar o predicado ao sujeito, como mencionava Kant, mas como o viu Frege, seu escopo é toda a frase.

⁶ Na linha de Hume, crer é um sentir de modo mais vibrante, mais forte. Para alinhar o raciocínio: moral tem a ver com juízos, juízos envolvem escolhas, escolhas dependem de preferências e essas de afetos.

Ora, a verdade e a falsidade são sucedâneos da ação expressa no verbo ser na acepção em tela, pois a ação que o verbo ser expressa no caso da verdade e da falsidade é simplesmente a ação de afirmar ou negar. Logo, além das acepções de cópula, identidade e existência, cujo escopo é interno à frase, o verbo ser também expressa a asserção. Em termos lógicos, é isso o que na frase: “x é branco’ é verdadeiro” o segundo “é” expressa. Mas a lógica e a gramática não podem mais do que representar essa ação. Elas não podem supri-la. Isso é da competência do querer daquele que enuncia.

À guisa de conclusão

Retomemos a questão inicial deste trabalho. Qual é o fundamento da pretensão de validade dos juízos morais? Uma obrigação é apenas um modo de conceber um juízo determinante da vontade. Um modo que o diferencia de um pedido, de um elogio, de uma pergunta. Um modo que o apresenta como uma obrigação porque o falante quer que valha como tal. Nesse sentido, com o juízo moral, parafraseando Frege, o passo do plano da preferência para o plano da obrigação já teria sido dado.

Seguindo esta linha de argumentação, concluo com os seguintes aforismos:

- A. No plano teórico, se me perguntam porque quero que a um certo enunciado se lhe confira um valor de verdade, respondo: porque acredito que as coisas são como as julgo (e essa atitude faz sentido sempre que queremos falar do mundo e não de nossas representações dele, por exemplo);
- B. No plano prático, se me perguntam porque quero que a um certo enunciado se lhe respeite como a uma obrigação, respondo: porque é assim, num mundo em que este enunciado valha como lei geral, é que quero viver; porque é assim que eu me quero entender.

Em ambos os casos, a convicção do juízo se liga a um sentimento que o sustenta. Ora, retomamos com isso o sentido da afirmação de Tugendhat com que iniciei este texto e a resposta à questão pelo fundamento da pretensão de validade que os juízos morais erguem repousa no querer, cuja base é uma intenção postulada. É óbvio que com isso ainda resta em aberto a pergunta pelo modo como uma tal intenção postulado se pode afirmar objetivamente entre os membros da comunidade moral. Nesse ponto, a investigação tem de ir além da analítica do juízo, para descer ao terreno da psicologia e da sociologia, mas também, devo dizer, da biologia e da evolução, pois nosso modo de ação e reação morais não se pode estar apartado daquilo que nos constitui como espécie. Esse é, contudo, enredo para outra história.

Referências Bibliográficas

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FREGE, G. *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. NY: G. Olms, 1977.

_____. “Sobre o sentido e a referência”. São Paulo: Cultrix, 1978.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Unesp, 2000.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RUSSELL, B. & WHITEHEAD, A. *Principia Mathematica*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1896.

TUGENDHAT, E. “Como devemos entender a moral”. In: *Philosophos*, V. 6, Nº 1 e 2, 2001.

Metaética Darwinista: Do Agnosticismo ao Cognitivismo Prático¹

Darlei Dall'Agnol²

Introdução

No aniversário dos 200 anos de nascimento de Charles Darwin, faz-se necessário, entre outras coisas, retomar seriamente as suas investigações sobre a origem e os fundamentos da moralidade humana. Uma ética evolucionista realmente darwiniana precisa ser avaliada a partir do que ela é de fato e não a partir dos usos e deturpações que dela foram feitos nos 150 anos que se seguiram à publicação de *A Origem das Espécies*. Essa é a principal ambição do presente trabalho: recolocar a metaética darwinista nos seus devidos termos.

Para alcançar esse objetivo, o trabalho será dividido em três partes. Na primeira, será discutida a recente tese de Michel Ruse

¹ Trabalho apresentado no *Sixth Principia International Symposium*, em Florianópolis (SC), e no *Primeiro Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política*, em Pelotas (RS), em 2009. Agradeço ao público pelos comentários e questões e ao CNPq pelo apoio financeiro à minha pesquisa sobre metaética.

² Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq.

segundo a qual a moralidade humana não tem fundamentos últimos e, por conseguinte, é uma ilusão. Na segunda parte, o objetivo é analisar o que o próprio Darwin disse sobre a origem (e a justificação) do nosso senso moral para avaliar a interpretação de Ruse e de outras posições metaéticas supostamente darwinistas. Finalmente, na terceira parte, serão discutidas algumas implicações metaéticas da explicação darwinista da moralidade.

Uma interpretação adequada da ética evolucionista darwiniana é, hoje, de fundamental importância, principalmente, devido aos equívocos cometidos pelos chamados “darwinistas sociais” e, mais recentemente, pelos sociobiologistas. Como será visto, as contribuições de Darwin para a compreensão da moralidade humana são inestimáveis e devem, realmente, ser levadas a sério.

1 – A metaética darwinista de Ruse

É necessário, primeiramente, esclarecer o uso da palavra ‘metaética’ aqui. Como o próprio Michael Ruse chama a atenção, há uma diferença entre *ética normativa*, que trata do que alguém deve efetivamente fazer (o exemplo é do próprio Ruse: ame o teu próximo como a ti mesmo) e *metaética*, que trata de problemas de *justificação* (para manter o mesmo exemplo, Deus quer que tu ames o teu próximo como a ti mesmo). O presente trabalho restringe-se a problemas metaéticos.

Desde a publicação do livro *Taking Darwin Seriously*, de 1986, Michael Ruse sustentou que a metaética darwinista é naturalista. Numa seção chamada “Darwinian meta-ethics,” ele escreveu:

“O enfoque naturalista [Darwinista: a moralidade é uma adaptação biológica] ao localizar a moralidade nas disposições produzidas pelas regras epigenéticas torna o nosso senso de obrigação uma função direta da natureza humana. Sentimos que temos que ajudar os outros e cooperar com eles por causa do tipo de seres que somos. Essa é a resposta completa sobre a origem

e o status da moralidade. Não é necessário invocar (...) algum mundo platônico de valores. A moralidade não tem nem significado e nem justificação fora do contato humano” (RUSE, 1986, p. 152).

Em outros termos, a moralidade é parte do mundo natural e, por exemplo, regras morais são expedientes de adaptação e cooperação favorecendo a evolução. Essa seria a explicação do status da moralidade e a única justificação que as regras morais poderiam ter.

No seu recente artigo, de 2006, “*Is Darwinian Meta-ethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?*”, Michael Ruse inicia recordando o seu trabalho de 40 anos defendendo o enfoque naturalista darwiniano da moralidade. Lembra que, no início, a discussão sobre a ética evolucionista estava contaminada por preconceitos filosóficos, principalmente, pelas acusações de falácia naturalística, feita por G. E. Moore, e de uma violação da Lei de Hume, ou seja, da impossibilidade de se derivar um dever-ser daquilo que é o caso. Lembra também do surgimento da sociobiologia, nos anos 1970, e dos vários modelos de explicação do altruísmo recíproco (*You scratch my back and I'll scratch yours*). Além disso, manifesta-se contra a tendência de combater o enfoque do “gene egoísta” a partir de uma ênfase nas adaptações dos grupos e não dos indivíduos.³ Finalmente, diz que tudo o que um filósofo naturalista pode fazer em termos de compreensão da *origem* da moralidade é entregar o trabalho para cientistas, tais como, primatologistas, estudantes de culturas comparadas, de teoria dos jogos, psicologistas evolucionistas, economistas e outros. Ruse pensa que os filósofos devem discutir o problema metaético da *justificação* da moralidade. Nisso ele está certo, pois confundir questões de origem com problemas de justificação é cometer a chamada “falácia genética,” um grave erro teórico.

³ Como será visto, o próprio Darwin explicou dessa maneira a moralidade. Já nesse ponto, por conseguinte, Ruse não é darwiniano.

O próprio Ruse inicia esse debate analisando a posição de Philip Kitcher, segundo a qual questões metaéticas (por exemplo, se julgamentos morais podem ter valor-de-verdade e, por conseguinte, se há conhecimento moral) são projetos ilegítimos de aplicação da biologia evolucionária à ética.⁴ Esse projeto somente perde em termos de uma “ambição hiper-darwiniana,” que também é recusada por Kitcher, de mostrar que uma compreensão evolucionista da ética deve nos levar a novos princípios morais normativos. Particularmente, Ruse está preocupado em contestar a idéia da irrelevância de Darwin para a metaética, pois Kitcher sustentaria que a moralidade é uma forma de regulação entre disposições egoístas e simpatéticas articulada pelas interações de diferentes grupos e que, portanto, o status que se pode atribuir à moralidade depende de muitos detalhes que ainda precisam ser fornecidos pelas próprias ciências. Depende, portanto, de mais trabalho empírico. Discordando dessa posição, Ruse reconstrói os diferentes modos que relacionam a teoria da evolução, a seleção natural, e a metaética.

Iniciando com o *darwinismo social*, Ruse sustenta que Herbert Spencer argumentou a partir do modo como as coisas são para o modo como elas devem ser.⁵ Em outros termos, transferiu noções biológicas como a da luta pela sobrevivência (*the survival of the fittest*, uma expressão aparentemente criada pelo próprio Spencer e mais tarde usada por Darwin) para o domínio social defendendo o libertarianismo como filosofia política e uma conseqüente economia baseada no *laissez-faire*: o Estado deve ficar fora do caminho dos indivíduos que estão buscando realizar o seu interesse próprio. Como evidência, Ruse cita as críticas de Spencer à Lei dos Pobres da

⁴ Um exemplo desse projeto seria Alan Gibbard que, em *Wise Choices, Apt Feelings*, tenta aplicar a biologia evolucionista à ética sustentando uma posição metaética conhecida como “expressivismo-de-normas” que é não-cognitivist e anti-realista. Segundo Gibbard, julgamentos morais exibem a *aceitação*, eis o elemento não-cognitivo, de um sistema de normas (1992, p. 7).

⁵ Nesse ponto também Anthony Flew concorda que darwinistas sociais tais como o nazista Adolf Hitler, o capitalista John D. Rockefeller e o socialista James Ramsey MacDonald, cada um com idéias diferentes sobre quem é o mais forte, cometeram a falácia naturalística (FLEW 1984: p. 23-24).

Inglaterra, pois esta facilitaria a reprodução dos imbecis, dos menos saudáveis, dos vagabundos etc., enfim, dos menos aptos para sobreviver.

Ruse critica, então, o darwinismo social lembrando da falácia naturalística dirigida por Moore exatamente contra Spencer no *Principia Ethica*.⁶ Segundo a interpretação de Ruse da falácia naturalística “porque as coisas *são* desse modo, não se segue que elas *devam ser* assim.” (2006, p. 18, *itálicos acrescentados*). Nesse sentido, tanto Spencer quando sociobiologistas como Edward O. Wilson seriam “progressivistas” pressupondo na evolução algum tipo de aperfeiçoamento, de movimento de baixo para cima, no primeiro caso do “homogêneo” ao “heterogêneo” e, no segundo caso, “do simples e dos poucos ao complexo e numeroso.” Todavia, a associação da noção de *progresso* com a evolução biológica seria o principal erro metaético dos darwinistas sociais. Segundo Ruse, “a evolução é um processo sem direção indo, bem devagar, a lugar algum.” (2006, p. 23). Além disso, a noção de desenvolvimento para cima possui muitos elementos normativos e é, além de tudo, uma noção que não parece fazer sentido na biologia. Não haveria algo como o ápice da evolução, nem mesmo o ser humano pode ser considerado tal como toda a sua arte, ciência, filosofia e tecnologia, pois pode existir simplesmente como resultado de um ocasional impacto de meteoritos neste planeta que, se não tivesse acontecido, poderia ainda ser dominado por dinossauros.

Como, então, justificar a moralidade enquanto produto da seleção natural, mesmo que mediada e moldada pela cultura, que nos faz trabalhar socialmente, ou seja, cooperar? Por paradoxal que seja, Ruse reconhece que a natureza produziu pela seleção natural um senso moral para o qual “não há justificação última” (2006, p. 21). Em seus próprios termos, “o que eu estou dizendo, portanto, é que, propriamente entendido, o enfoque darwinista na ética leva a um tipo de não-realismo moral.” (RUSE 2006, p. 21) O erro de

⁶ No *Principia*, Moore sustenta que Spencer, ao embasar a sua ética na teoria da evolução, identificando ‘bom’ com aquilo que é “mais evoluído,” cometeu a falácia naturalística (MOORE, 1993, p. 98-109):

Spencer e Wilson seria sustentar que alguém deve fazer algo porque incrementa a própria evolução, isto é, eles argumentaram a partir daquilo que *é* para aquilo que *deve ser* cometendo a falácia naturalística (no sentido de Ruse). Não existiria, portanto, falácia naturalística ou violação da Lei de Hume no ceticismo de Ruse, pois “não há apelo falacioso para a evolução como fundamento porque não há fundamentos para apelar.” (2006, p. 21)

A moralidade seria, então, um tipo de ilusão. Lembrando Mackie, o próprio Ruse sustenta que objetificamos a moralidade, ou seja, tomamos valores subjetivos como objetivos, acreditando que existem tais entidades quando na realidade não há. *A teoria do erro*, que será retomada a seguir, estaria na base da posição metaética de Ruse. Todavia, mesmo que não haja fundamentos últimos, nós acreditamos que eles existem: sentimos que devemos fazer a coisa certa porque *é* a coisa certa a fazer. Se esse for o caso, a explicação metaética não-cognitivista, por exemplo emotivista, é, segundo Ruse, falsa. Não é apenas o caso que eu não *goste* de ver você assassinando crianças inocentes, mas eu penso que você não faz *a coisa certa*. Por conseguinte, segundo Ruse, “a moralidade substantiva permanece como uma ilusão efetiva porque nós não a pensamos como uma ilusão, mas como a coisa real.” (2006, p. 22) Além disso, a ilusão não pode desaparecer, pois a psicologia humana foi moldada pela evolução numa série de sentimentos morais assim como, segundo Ruse, já David Hume tinha notado. A conclusão metaética é, então, essa:

“Desse modo, eu estou argumentando que a fundação epistemológica da ética evolucionista é um tipo de não-realismo moral, mas que é uma parte importante da ética evolucionista que nós a pensamos como um tipo de realismo moral” (RUSE, 2006 p. 22).

Trata-se, portanto, de uma posição cética quanto aos fundamentos da moralidade e, embora Ruse não diga, sua posição metaética poderia ser talvez classificada como *quase-realista* no

sentido dos neohumeanos Simon Blackburn e do Alan Gibbard II.⁷ Ou melhor, talvez o rótulo “ficcionalista” seja mais adequado a Ruse.⁸ Seja como for, para avaliar melhor a posição metaética darwinista de Michael Ruse é, todavia, necessário voltar ao próprio Darwin.

2 – Agnosticismo: entre o naturalismo e o supranaturalismo

Qual é, enfim, a visão do próprio Darwin sobre a origem e os fundamentos da moral? Para responder a essa pergunta, vou utilizar o terceiro capítulo do seu livro *The Descent of Man*. Nele, Darwin inicia afirmando que o senso moral é a característica mais importante para distinguir o ser humano de outros animais e cita Kant concordando que esse senso moral se expressa no uso imperativo da palavra *dever* (DARWIN, 2006b, p. 816). Como será visto mais adiante, ao contrário de muitas caricaturas sobre a posição de Darwin sobre a moral, ele desenvolve uma teoria para explicar como surgiu e se desenvolveu a *autonomia*, a forma mais elevada da cultura moral humana.

Darwin tem uma explicação interessante sobre a *evolução da moral*. Partindo da constatação de que o ser humano é um animal social, assim como muitos outros animais, possuidor de faculdades, entre outras, de imitação, atenção, memória, mas também linguagem, razão, capacidade de abstração, autoconsciência etc., Darwin procura mostrar que qualquer forma de vida que tem por característica básica a *sociabilidade* desenvolve necessariamente certo *senso moral* (2006b p. 819s.). Animais sociais tais como macacos, cavalos, ovelhas etc. possuem sentimentos como simpatia e amor que outros animais não possuem. Isso pode ser constatado

⁷ Em *Thinking How to Live*, Gibbard afilia-se ao quase-realismo de Blackburn segundo o qual a linguagem moral cotidiana tem uma aparência realista, mas uma boa explicação filosófica mostra que isso é um erro e que na verdade a moralidade é uma projeção nossa para o mundo. (Cf. BLACKBURN, 1993)

⁸ O ficcionalismo metaético é caracterizado nesses termos por Joyce “Assumir uma posição ficcionalista em relação ao discurso significa continuar usando-o, mas de um modo que não comprometa alguém com erros. Alguém emprega o discurso, mas não acredita nas suas proposições.” (2001, p. xi)

no modo como uma mãe cuida de seu filhote. Alguns animais não humanos possuem também um *senso de cooperação* como pode ser notado num bando de lobos caçando de forma coordenada.

Se se quiser, então, compreender a *origem* da moralidade, é necessário entender o modo como animais sociais sentem simpatia (*sympathy*) uns pelos outros. Citando Adam Smith, Darwin concorda que a simpatia depende da capacidade de reter certos estados de *dor* e *prazer* (2006b p. 823).⁹ Assim, ver uma pessoa sentido fome, sede, cansaço, enfim, sofrendo, revive em nós uma lembrança desses estados e faz com que nos compadeçamos dela e procuremos aliviar o seu sofrimento. Mas Darwin também discorda de Smith, pois mesmo que a simpatia tenha essa origem, ela não permite explicar porque é sentida de forma limitada, ou seja, é direcionada mais fortemente aos que amamos e não a qualquer um. Há também os indiferentes. Em outros termos, esse sentimento não é dirigido a todos. Mesmo em outros animais não-humanos, por exemplo, um tigre sente simpatia por seus filhotes, mas não por qualquer animal de outra espécie. No ser humano, então, a simpatia é fortalecida pelo *hábito*, pela repetição contínua de certos atos, e dirige-se mais fortemente aos que amamos. Entretanto, no ser humano, o egoísmo ou a busca natural de auto-preservação, soma-se à simpatia, pois somos levados a esperar receber retorno aos atos que praticamos pelo bem dos outros. Podemos ter, então, desejos instintivos contrários uns aos outros e é necessário explicar como decidimos agir por um ou por outro. Seja como for, *qualquer espécie de animal social que possuir mais membros que agem por simpatia, que se preocupam com o bem dos outros, que se ajudam mutuamente, terá, segundo Darwin, uma vantagem evolutiva maior de sobreviver enquanto grupo* (2006b, p. 824). Como foi dito na primeira seção, Ruse não é nesse ponto darwinista.

⁹ Em Smith, todavia, a palavra *sympathy* é melhor traduzida por empatia (que pressupõe o jogo imaginativo de colocar-se no lugar do outro cf. SMITH, 1976, p. 9) e não simpatia enquanto mero contágio emocional. Darwin parece ter feito uma interpretação equivocada de Smith e melhor seria se tivesse citado Hume.

Como explicar, então, se é a simpatia em situações como a de resgatar outro ser humano em perigo ou o instinto de autopreservação de não nos colocarmos em perigo que deve prevalecer como principal motivo de ação? Afinal, nossa natureza é altruísta ou egoísta? Darwin era perfeitamente consciente de que chamamos de “moral” somente àquelas ações que são feitas após deliberação e escolha e não qualquer comportamento instintivo. Assim, definiu como um ser moral aquele que é capaz de comparar as suas ações e motivos passados e futuros e *aprova-los* ou *desaprova-los* (2006b, p. 827). Outros animais não possuem essa capacidade e somente o ser humano, portanto, é um ser moral, no sentido pleno desse termo, com capacidade para escolher, após deliberar sobre motivos conflitantes. Enfim, somente o ser humano é autônomo. Todavia, mesmo o ser humano muitas vezes se deixa levar momentaneamente pelo desejo, pelo instinto presente mais forte e, assim, agirá por motivos egoístas. Mas quando avaliar as suas ações passadas, certamente, se arrependerá, sentirá até mesmo remorso. Para Darwin, esse fenômeno natural é a *consciência* moral que fará com que a pessoa se proponha a agir diferentemente no futuro (2006b, p. 829). O uso do imperativo “*dever*” é, então, simplesmente devido ao hábito, parcialmente inato, parcialmente adquirido, de expressar obediência ao instinto mais forte que é, pelas características da nossa espécie, altruísta. É também uma expressão de que, se uma pessoa se deixar levar pelo motivo mais fraco, egoísta, e for descoberta, ela sentirá a reprovação das outras. Desse modo, o desejo de *aprovação* também pode reforçar um comportamento moral, altruísta.

É claro que essa explicação da origem e natureza do nosso senso moral pode valer apenas para *um grupo* de seres humanos, por exemplo, para os Gaúchos dos Pampas. Numa certa tribo, numa certa classe social, pode-se encontrar tais sentimentos de simpatia e amor, expressões de dever e também a consciência que desaprova se algum de seus membros desobedece-la. Nenhuma tribo sobreviria se o assassinato, o roubo, a mentira e o engano fossem

algo rotineiro. Assim, certas virtudes precisam ser cultivadas tais como a temperança, veracidade etc.. até mesmo pelos bárbaros. Mesmo as chamadas virtudes pessoais (aparentemente, não sociais, por exemplo, o auto-sacrifício) são necessárias para agir em benefício da tribo. Todavia, os crimes mencionados acima podem não valer em relação as outras tribos e assim tirar o escalpo de um inimigo pode ser algo louvável, assim como roubar as suas propriedades. Não existiria ainda nesse estágio de evolução moral uma ética da espécie ou um sentimento de benevolência universal.

Na medida em que o ser humano avança em civilização, raças se diferenciam pela *seleção sexual*, outro importante agente evolutivo, ou seja, as pequenas tribos são unidas a grandes comunidades e cada indivíduo acabará por estender seus instintos sociais e simpatias para todos os membros da nação. Logo serão superadas também as barreiras das pequenas diferenças em costumes para estendê-la a todos “os homens de todas as nações e raças.” (2006b, p. 834). Assim, normas como “O Princípio da Maior Felicidade” (a referência de Darwin explícita aqui é a John Stuart Mill) se tornarão um “guia secundário importante,” juntamente com a simpatia para a ação moral (idem p. 833). Surge, então, o sentimento de amor à humanidade (que os Gaúchos dos Pampas mostravam ainda não possuir, segundo Darwin (2006b, p. 834). Surge também a simpatia por todos os animais, por todos os “seres sencientes,” ou seja, humanidade em relação aos animais não-humanos. Essa, segundo o autor de *The Descent of Man*, “parece ser uma das últimas aquisições morais.” (2006b, p. 834)

O estágio mais alto da cultura moral, segundo Darwin, é aquele no qual nós temos que controlar nossos pensamentos. Darwin lembra, nesse contexto, o estóico Marco Aurélio e afirma que é dessa maneira que formamos o nosso próprio caráter (2006b p. 835). Na medida em que os sentimentos de simpatia e amor são fortalecidos pelo hábito e assim o ser humano pode apreciar a justiça nas ações dos outros, louvá-las ou condená-las, ele irá, *independentemente* do prazer e da dor, tornar-se o senhor de sua

própria conduta. Citando explicitamente Kant, o autor de *The Descent of Man* dirá, então, que tal pessoa será autônoma e “não irá violar em minha própria pessoa a dignidade da humanidade.” (2006b, p. 826). Darwin defende, portanto, a idéia kantiana básica em termos de conteúdo moral, ou seja, que o ser humano é um fim em si mesmo, que não possui preço, mas dignidade.

O autor de *The Descent of Man* mostrar-se assim otimista olhando para as futuras gerações: os instintos sociais vão se tornar mais fracos, mas os hábitos virtuosos vão crescer e se tornarem mais fortes e finalmente “a virtude triunfará” (2006b, p. 836).¹⁰ Darwin acredita na evolução da moralidade, na idéia de que nós humanos buscamos padrões de conduta mais altos continuamente. No final do citado capítulo de seu livro, retomando os resultados, Darwin reafirma que o senso moral é o que nos diferencia dos animais não-humanos e assim guiados pela simpatia, pelo hábito e pelas principais faculdades intelectuais, principalmente, a razão, somos naturalmente levados à Regra de Ouro: “Faça aos outros aquilo que você gostaria que lhe fizessem.” Tal princípio, segundo Darwin, está na base da moralidade. Como podemos perceber, Darwin, ao defender tais idéias, principalmente, a da dignidade da humanidade, não era um darwinista social.

É necessário, agora, discutir a base metaética dessa explicação de Darwin sobre a origem da moralidade. Essa descrição da origem da moral feita por Darwin é, no sentido metaético, completamente naturalista? Aqui, a resposta parece ser “Sim e não!” Sim, no sentido de que ela é compatível com o naturalismo metafísico. Segundo Darwall, o *naturalismo metafísico* “ (...) sustenta que nada existe além do que está aberto ao estudo empírico e, conseqüentemente, que o pensamento e o sentimento éticos são fatos empíricos do mundo.” (DARWALL, 1998, p. 28). Em outros termos, a moralidade

¹⁰ A evolução pode, como Darwin e Ruse defendem, não ser dirigida a causas finais, ser sem propósito ou não caminhar em direção a um progresso biológico. Todavia, disso não se segue que uma moral não possa exigir o aperfeiçoamento contínuo dos seres humanos, por exemplo, de respeito recíproco entre agente autônomos.

pode ser compreendida e explicada em termos naturais e, fatos morais, se existirem, serão fatos naturais entre outros. Se esse for o caso, ou seja, se Darwin fosse naturalista nesse sentido, então, a interpretação metaética não-realista de Ruse é, certamente, falsa.

Mas a resposta pode ser também “não,” pois a descrição da origem da moralidade não é, para Darwin, como será visto mais adiante, incompatível com a idéia de que um Criador fez assim o mundo. Desse modo, essa visão metafísica pode ser contraposta à outra, ao supranaturalismo, por exemplo, à teoria metaética conhecida como teoria do comando divino ou voluntarismo teológico. Segundo Darwall, o *voluntarismo teológico* mantém que “propriedades éticas dizem respeito a relações com a vontade de Deus.” (DARWALL, 1998, p. 40). Por isso, ‘bom’ não significaria o que favorece a evolução, mas é aquilo que Deus manda.

O que teria Darwin a dizer sobre uma teoria metaética como essa? Para responder a essa pergunta, podemos utilizar a *Autobiografia de Charles Darwin*, principalmente, a seção sobre a natureza da crença religiosa (DARWIN 1989 p. 118-125). Deixando de lado a autodescrição de Darwin de sua trajetória, desde a sua ortodoxia em termos morais enquanto viajava com o *Beagle* e citava aos companheiros a Bíblia (1989, p. 118) até a paulatina “descrença no cristianismo como revelação divina” (1989, p. 119), é preciso concentrar-se nas análises de argumentos teológicos, tais como o fornecido por Paley. Claramente, Darwin recusa a idéia de que o “*design in nature*” pode ser sustentado depois da sua descoberta da seleção natural (1989, p. 120). Em seus próprios termos, “Nós não podemos mais argumentar que, por exemplo, a bela formação em dobradiça de uma concha bivalvia deve ter sido feita por um ser inteligente como a dobradiça de uma porta foi feita pelo homem.” (1989, p. 120) E nisso Darwin está certo contra todos os defensores do chamado “*intelligent design*,” inclusive nas suas versões atuais, ou seja, todos os órgãos corporais e mentais desenvolveram-se através da seleção natural ou “da sobrevivência do mais apto” (aqui,

o termo é do próprio Darwin: (cf. 1989 p. 121)) juntamente com o uso ou o hábito.

Há, todavia, outro argumento para a existência de um Deus que Darwin considera e que merece especial atenção aqui.¹¹ Ele pode ser apresentado nos seguintes termos. Ao se admitir que um universo tão imenso e maravilhoso, incluindo nele o ser humano com suas grandiosas capacidades, não pode ser obra do acaso cego e assim procurar-se por uma Primeira Causa chegando-se ao teísmo, surge, então, o seguinte problema: pode-se confiar numa mente que raciocina desse modo, mas que surgiu e desenvolveu-se a partir de formas mais simples de vida? Demonstrando grande honestidade intelectual e humildade, Darwin admite que não tem resposta para tal pergunta. Em suas próprias palavras:

“Eu não posso pretender jogar a menor luz sobre tais problemas obtusos. O mistério do início de todas as coisas é insolúvel para nós. Eu, entre outros, devo ficar feliz em permanecer um *agnóstico*” (DARWIN, 1989, p. 124, negritos acrescentados)

Darwin, portanto, não é teísta nem ateu, mas confessamente um agnóstico.¹²

Se essa for a interpretação correta, não se pode concluir que a explicação da origem da moralidade tal como foi apresentada no *The Descent of Man* implique necessariamente o naturalismo ético e que seja incompatível com uma teoria supranaturalista como é a teoria metaética do comando divino. Pode-se notar, aqui, inclusive que no livro *On the Origin of Species*, título que continua numa disjunção: “ou da preservação das raças favorecidas na luta pela

¹¹ Darwin analisa também os argumentos que sustentam que existe um Deus a partir de fato de que todos os seres humanos tem uma idéia inata de Deus, o que é claramente falso, e também a partir da idéia de que o sofrimento no mundo serve ao desenvolvimento moral do ser humano sustentando que essa idéia é compatível com a tese central da teoria da evolução (cf. DARWIN 1989 p. 120-22).

¹² O termo ‘agnóstico’ foi criado por Thomas Henry Huxley, algumas vezes considerado o “bulldog” de Darwin, numa reunião da Sociedade Metafísica, em 1876, no mesmo ano em que Darwin escreveu a sua *Autobiografia*. Infelizmente, não há como saber se Darwin influenciou na criação desse termo.

vida,” o próprio Darwin via a sua teoria da evolução como uma explicação melhor dos desígnios de um Criador. Darwin escreveu no livro que é objeto de homenagem neste ano e que, certamente, não foi modificado como pode ter sido a sua *Autobiografia*:

“Autores da mais alta eminência parecem estar completamente satisfeitos com a visão de que cada espécie foi criada independentemente. Para mim, está mais de acordo com o que nós sabemos sobre *as leis impostas sobre a matéria pelo Criador* que a produção e a extinção de habitantes passados e presentes do mundo deve ter sido devida a causas secundárias assim como aquelas determinando o nascimento e morte do indivíduo”. (DARWIN, 2006a, p. 759, itálicos acrescentados)

Claramente, Darwin não é um naturalista metafísico, ou seja, ateu, mas está simplesmente refutando a idéia de que todas as espécies foram, tal como estão, criadas simultaneamente.

Se considerarmos, agora, equípolos as teses naturalista e supranaturalista, temos que abraçar necessariamente, como fez Ruse por outras razões, o ceticismo ético que declara a moralidade uma ilusão? Aparentemente, não. Há uma outra via de compreensão e justificação da objetividade da moralidade. O agnosticismo é compatível com um tipo de cognitivismo moral.

3 – Implicações do agnosticismo darwiniano para a metaética: em direção ao cognitivismo prático

Como é sabido, muitas vezes um cético é um platônico desiludido. Nesse sentido, vale lembrar que, em *Taking Darwin Seriously*, Michael Ruse explicitamente cita um suposto mundo de valores platônico como contraposição a uma explicação evolucionista da moral. Também Mackie, em quem Ruse inspira-se, nega a existência de valores objetivos, pois tem presente as próprias

Formas platônicas ou as entidades não-naturais no sentido mooreano como valores objetivos que são qualificadas como esquisitas e misteriosas (MACKIE, 1977, p. 40). Todavia, tanto Mackie quanto Ruse têm uma concepção equivocada de objetividade na moral que foi contrabandeada das ciências naturais. Recusando-se a “teoria do erro,” a tese de que tomamos valores subjetivos por objetivos e esses últimos na realidade não existem, como ela própria um erro filosófico, pode-se rejeitar também o ficcionalismo, a idéia de que a moralidade é uma ilusão útil. Há uma terceira via aqui: a objetividade da moralidade não precisa ser afirmada postulando entidades platônicas; a eventual inexistência do Bem platônico, no sentido de algo transcendente ao mundo natural, não é prova da subjetividade ou ilusão da moral.

Parece claro que tanto o naturalismo ético quanto a teoria supranaturalista do comando divino estão afirmando ou negando o conhecimento moral em termos do *saber-que*. A sentença “somente há fatos naturais” ou sua negação tentam ser expressões de um suposto conhecimento proposicional. Pode-se recusar ambas as teorias metaéticas apoiadas em pressupostos metafísicos e procurar compreender o conhecimento moral em termos de *saber-como*. Que a moralidade não tenha fundamentos últimos em termos de saber-que pode ser concedido a Ruse, mas isso não implica que a moralidade seja uma ilusão ou que não possa ter os seus próprios padrões de objetividade.

Eis aqui uma alternativa: pode-se chamar de “cognitivismo prático” à teoria metaética, particularmente de epistemologia moral, que sustenta que existe conhecimento moral e que ele é melhor compreendido em termos de saber-como. A idéia central é que somos treinados a seguir regras morais tais como: não mentir; não causar dano ou sofrimento; não matar; manter as promessas etc. e, eventualmente, adquirimos a capacidade de seguir tais normas. Em outros termos, aprendemos como agir moralmente. Por isso, enquanto o saber-que pode ser definido em termos de crenças verdadeiras e justificadas, o saber-como precisa ser definido em

termos de *capacidades adquiridas para seguir regras*. E regras são objetivas no sentido em que elas padronizam o comportamento de todos os agentes morais e não no sentido em que correspondem a alguma entidade no mundo (por isso, a teoria do erro está errada). Por conseguinte, não é necessário partir da constatação da inexistência de fundamentos últimos da moralidade e abraçar o ceticismo negando a objetividade da moralidade. Essa pode ser garantida nos termos do saber-como agir moralmente, por exemplo, saber-como cuidar de indivíduos vulneráveis, saber-como respeitar as pessoas etc., ambas formas de valorar intrinsecamente alguém.

Não há espaço, nesse trabalho, para desenvolver todos os elementos do cognitivismo prático e nem é intenção fazê-lo aqui.¹³ Todavia, um ponto deve ser notado no presente contexto. O cognitivismo prático pode ser considerado *darwinista* no sentido de ser metafisicamente neutro, ou seja, no sentido do agnosticismo. Nesse particular, o próprio Darwin parece ter sido muito influenciado por Kant que, como foi visto, foi explicitamente citado na sua abordagem da moral, mas também no sentido de recusar à razão pura a pretensão de *conhecimento* do supranatural, seja para afirmar seja para negar a existência de entidades metafísicas tais como a imortalidade da alma, a existência de Deus etc. Kant foi um agnóstico, assim como foi Wittgenstein que, ao demarcar os limites da linguagem, mostrou que nada pode ser dito com sentido, isto é, como podendo ser verdadeiro ou falso, na metafísica.¹⁴

Observações finais

Para finalizar, é preciso dizer que parece ser indiferente se as regras morais citadas acima devem ser seguidas porque elas surgiram a partir de um processo evolucionário que facilita a

¹³ Cf. DALL'AGNOL, D., 2008, para uma explicitação do cognitivismo prático.

¹⁴ É nesse contexto que deve ser compreendida a afirmação wittgensteiniana de que "a teoria darwinista [enquanto teoria científica] nada tinha a ver com a filosofia assim como qualquer outra hipótese da ciência natural." (*Tractatus* 4)

cooperação e favorece a sobrevivência e/ou são uma expressão da uma vontade divina. Aqui, pode-se assumir ambas as possibilidades, pois ciência e religião, embora tratem de domínios diferentes e tenham pressupostos metafísicos irreconciliáveis, precisam ajudar a construir uma *moralidade comumente partilhável* neste nosso mundo pluralista. As regras acima citadas são um ponto de partida para essa moral e valem para todos, pois são expressões de uma valoração intrínseca das pessoas. Nesse sentido, a insinuação de Richard O. Wilson de que ciência e religião não podem co-existir porque não ocupam domínios diferentes não apenas é anti-darwinista, mas, simplesmente é equivocada (WILSON, 2006, p. 1484). Por isso, também é perigosa a sua afirmação de que uma reaproximação entre elas não é “nem possível nem desejável.”

Referências Bibliográficas

BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BONIOLO, G. & DE ANNA, G. *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

COPP, D. *Morality in a natural world*. Selected essays in metaethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DALL'AGNOL, D. Practical Cognitivism. *Ethic@*. V.7, n.2, dez. 2008. p.323-339.

DARWALL, S. *Philosophical ethics*. Boulder: Westview Press, 1996.

DARWIN, C. Autobiography of Charles Darwin. In: *The works of Darwin* (v.29). New York: New York University Press, 1989.

DARWIN, C. *On the Origin of Species*. WILSON, E.O. (ed.) *From So Simple a Beginning. The four great books of Charles Darwin*. New York: W.W. Norton & Compnay, 2006a. p.441-760.

DARWIN, C. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. WILSON, E.O. (ed.) *From So Simple a Beginning. The four great books of Charles Darwin*. New York: W.W. Norton & Compnay, 2006b. p.767-1254.

FLEW, A. The Philosophical Implications of Darwinism. In: CAPLAN & JENNINGS. *Darwin, Marx and Freud*. Their Influence on Moral Theory. New York/London: Plenun Press. 1984. p. 3-33.

GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1992.

HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford: At the Clarendon Press, 1978.

JOYCE, R. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KANT, I. *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

MACKIE, J. *Ethics*. Inventing Righth and Wrong. London: Penguin, 1990.

MAIENSCHIN, J. & RUSE, M. (eds) *Biology adn the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MAYER, E. *What evolution is?* New York: Basic Books, 2001.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

RUSE, M. *Taking Darwin Seriously*. A naturalistic approach to philosophy. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

RUSE, M. Evolutionary Ethics in the Twentieth Century: Julian Sorell Huxley and Gerog Gaylord Simpson. In: MAIENSCHIN, J. & RUSE, M. (eds) *Biology adn the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.198-224.

RUSE, M. Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)? In: BONIOLO, G. & DE ANNA, G. *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 13-26.

SMITH, A. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Classics, 1976.

WILSON, E.O. *Evolution and Religion*. In: WILSON, E.O. (ed.) *From So Simple a Beginning. The four great books of Charles Darwin*. New York: W.W. Norton & Companay, 2006. p. 1479-1483.

WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

Nietzsche: A Criação de Valores do Indivíduo Soberano

Clademir Luís Araldi¹

W. Müller-Lauter e M. Haar demonstraram com bastante rigor que as críticas de Nietzsche às noções idealistas e metafísicas de sujeito têm como foco a natureza lógica do eu. Comum a essas duas distintas interpretações é o esforço para criticar a tese de Heidegger, de que Nietzsche é pensador metafísico, que leva ao acabamento a metafísica da subjetividade. Em comum, o apelo à pluralidade. Para Haar, o eu é o modelo para a constituição de toda identidade. Assim: “Uma vez rompida a unidade lógica do sujeito e sua unidade moral, (...) seria preciso deixar agir as potências múltiplas do eu, todos os seus papéis, seus diversos estados de corpo e alma”². Para Müller-Lauter, a crença na unidade dos diferentes momentos da consciência individual permitiria reconduzir a pluralidade de experiências a um único substrato, o sujeito. Essa unidade lógica do sujeito seria posteriormente

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

² HAAR, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 131.

projetada para todas as coisas exteriores³. Segundo Nietzsche, fomos *nós* que criamos o eu, esse artigo de fé mais antigo, do multiforme processo de luta dos impulsos, como consta, p. ex., nesse fragmento póstumo do outono de 1880: “O *ego* é uma soma de forças de tipo pessoal, das quais ora estas, ora aquelas aparecem em primeiro plano como *ego* e visam às outras, como um sujeito ao mundo exterior determinante e influente. O ponto subjetivo move-se aos saltos, provavelmente nós percebemos os graus das forças e impulsos como proximidade e distância, e interpretamos a nós mesmos como paisagem e planície, mas na verdade trata-se de uma pluralidade de graus quantitativos” (IX, 6(70) - outono de 1880)⁴.

Se o eu é uma unidade apenas útil e fictícia, se é apenas uma outra palavra para o sujeito e para o indivíduo, que oculta o processo efetivo e fundamental das forças e do pensamento, por que Nietzsche ainda mantém uma noção mais fraca de unidade, de organização das forças próprias de um si-mesmo (*das Selbst, der Einzelne*)? Questionamos com Müller-Lauter o alcance da resposta de Nietzsche: não basta afirmar que o indivíduo se dissolve numa multiplicidade de impulsos, em transformação incessante: “o que mantém o múltiplo do mesmo modo em cada contexto, que permite falar de um processo?”⁵. Como pode o eu atravessar a multiplicidade das mudanças e experimentações sem se dissolver na “inconstância e na frivolidade”? Haar aponta, assim, para a “preocupação prática” de Nietzsche, de “mudar a essência mesma da subjetividade”⁶.

Ao criticar a ‘superstição dos lógicos’ e a crença na gramática, “de que o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso””, Nietzsche faz a tentativa de retirar o ‘eu’ do processo do pensar,

³ Cf. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 17.

⁴ Citaremos os fragmentos póstumos de Nietzsche, segundo o critério adotado para as obras de Nietzsche na *Kritische Studienausgabe* (KSA), organizada por G. Colli e M. Montinari. O algarismo romano indica o volume e os arábicos, que a ele se seguem, o respectivo fragmento póstumo. As obras de Nietzsche serão citadas de modo abreviado, conforme indicado na primeira ocorrência de cada uma delas.

⁵ Idem, p. 18.

⁶ HAAR, *op. cit.*, p. 133.

substituindo pelo *es* (cf. *Para além de bem e mal* (BM) 17). Mesmo no “isso pensa” (*es denkt*) haveria ainda uma interpretação do processo, a crença de que subjaz à atividade de pensar uma versão fraca de subjetividade, pensada como “isso”. Entretanto, se Nietzsche nega a estabilidade e substancialidade do eu, ele procura garantir uma determinada unidade do sujeito, a partir da fisiologia, do fio condutor do corpo⁷: com ele “nós obtemos a representação correta do tipo de nossa unidade do sujeito, a saber, como regentes no ápice de uma comunidade (...), assim como da dependência desses regentes em relação aos regidos e das condições da hierarquia e divisão de trabalho como possibilidade tanto dos indivíduos quanto do todo” (XI, 40 (21) – agosto – setembro de 1885).

A dinâmica das relações hierárquicas entre regentes e regidos permitiria organizar a ‘imensa pluralidade’ que o corpo desvela. Ou seja, o ‘sujeito’ seria uma unidade viva, imersa numa luta incessante por domínio, em que são delimitados os limites do poder, dos comandantes e dos comandados. Com isso, há uma estimativa positiva do processo de simplificação e falsificação da realidade efetiva. Nesses escritos preparatórios ao primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, o crítico da subjetividade propõe uma valoração positiva do perspectivismo como condição necessária para a organização da vida humana, individual e coletiva. Para tanto, é preciso que entendamos “o dominador e seus subordinados como sendo *do mesmo tipo*, todos sentindo, querendo, pensando – e que nós aprendamos a inferir em toda parte, onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, como que uma vida invisível subjetiva correspondente” (XI, 40 (21) – agosto – setembro de 1885). Entramos assim no campo moral de constituição do sujeito.

O impulso lógico-metafísico de constituição da unidade do sujeito é criticado por Nietzsche como uma falsificação e simplificação do processo rico e complexo da efetividade, que tem

⁷ Cf. também o fragmento póstumo XII, 2(91) – outono de 1885 – outono de 1886, em que Nietzsche elabora o caráter perspectivo, aparente e ilusório da unidade do eu, apontando para a imensa pluralidade que se desdobra a partir do corpo.

interesses morais ocultos: a conservação de seres fracos que, ao se sentirem ameaçados no jogo de forças, recorrem a esses artigos de fé. O intuito do autor de *Para além de bem e mal* é por um fim a toda substancialidade, materialista ou metafísica, principalmente ao *atomismo* cristão *da alma*, em sua crença na indestrutibilidade e indivisibilidade da alma (cf. BM 12). Essa seria, *grosso modo*, a genealogia do sujeito da metafísica e da moral.

Propomo-nos a investigar o sentido da crítica à unidade do sujeito (e sua projeção lógica e metafísica) principalmente em *Para além de bem e mal*, pois nessa obra é bem explicitada a preocupação prático-moral de Nietzsche em constituir um indivíduo soberano (*das souveraine Individuum*), nobre e legislador, que teria um modo radicalmente distinto de criar, compreender, hierarquizar e dominar a si mesmo (seus impulsos, afetos, seus múltiplos ‘eus’ e almas). Evitamos assim interpretações apressadas, que tratam de decretar o fim, a supressão da subjetividade, na afirmação radiante, fatalista do mundo, num sim incondicional ao eterno retorno de tudo. Na configuração dos impulsos do indivíduo soberano, constatamos no pensamento de Nietzsche uma dimensão própria da interiorização e subjetivação dos impulsos, que leva ao fortalecimento de uma certa teoria da moral, como “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (BM 19). A fisio-psicologia nietzschiana, que tem o corpo (pluralidade de impulsos) como fio condutor, abriga ainda um discurso sobre a responsabilidade, sobre a liberdade e deveres para consigo mesmo, do indivíduo (ou tipo) enobrecido. À medida que essa psicologia dos impulsos morais passa a ser compreendida como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (BM 23), é a própria base da moral que deve ser questionada: as relações de poder entre os impulsos ou vontades.

Após criticar o sujeito da metafísica, Nietzsche não apresenta somente os aspectos negativos da falsificação da efetividade pela moral do rebanho. O perspectivismo e as interpretações do nobre seriam uma afirmação da efetividade do devir, que não ocultam o

processo de criação, ou melhor, de invenção de valores, o estreitamento de perspectivas necessário a tal afirmação. O problema central, a nosso ver, é que Nietzsche pretende se furtar do relativismo e do caráter arbitrário das criações de valores dos nobres, a partir de uma compreensão absolutizada da vida, como vontade de poder. A nosso ver, Nietzsche estabelece em *Para além de bem e mal* a vontade de poder como critério de avaliação das morais e das criações de valores, para fornecer uma base sólida e suficiente para dar conta de todas as produções valorativas humanas. Mas a posição (fundamental) da vontade de poder como vontade de vida traz à tona a problematidade da tentativa de derivar todos os valores morais e todas as criações humanas de um todo (a natureza, a essência do que vive, o mundo de pulsões).

Após criticar Schopenhauer, seu simplismo na formulação da essência una da vontade, Nietzsche aponta para a complexidade do querer, para logo em seguida, reduzi-lo a relações de mando e obediência (BM 19). No querer há uma multiplicidade de sensações e um pensamento que comanda. Entretanto “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (BM 19). A unidade relativa homem, ao querer, “comanda algo dentro de si que obedece”. O que Nietzsche pretende, ao inserir o querer no âmbito da moral, entendida como “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”? Nessa tentativa, é preciso abandonar o conceito sintético de eu, para compreender o homem como *dividuum*, na medida em que ele é a parte que comanda e a parte que obedece⁸. Quando o querer é executado com êxito, o querente goza “de um aumento da sensação de poder”. Na verdade, ele agrega as sensações de prazer das subvontades e as agrega à sua sensação de prazer, como “o” querente. Nesse ponto, Nietzsche transpõe o modelo do corpo humano para a dimensão social. O querente

⁸ Em *A gaia ciência* (GC), Nietzsche trata dos modos como o impulso de apropriação e o impulso de submissão atuam no forte e no fraco: no primeiro, como alegria e desejo de comandar; no segundo, como alegria e vontade de ser desejado, de ser função (cf. GC 118).

assume como suas as sensações de prazer das subvontades, ou subalmas, do mesmo modo como os regentes se apropriam dos êxitos da comunidade. O corpo, “uma estrutura social de muitas almas”, ou seja, de muitas vontades, é o ponto de partida para a construção desse novo modelo de subjetivação moral. O passo seguinte é compreender o mandar e o obedecer como o essencial de todo o querer, tanto no plano fisio-psicológico ‘subjetivo’ quanto no plano social; depois, o filósofo Nietzsche se arroga o direito de inserir o querer no âmbito da moral. Por fim, o querer é compreendido como vontade de poder, impulso, afeto de comando, atuante no mundo como um todo, no inorgânico e no orgânico. Não se trata aqui de uma extensão indevida da ‘vontade’?

Retornemos à *Gaia ciência*. Lá Nietzsche afirmou: “somente nos seres inteligentes há prazer, desprazer, vontade” (GC 127), a partir das premissas: a) uma representação de prazer e desprazer é necessária para o surgimento da vontade e b) o intelecto *interpretante* permite que uma excitação seja sentida como prazer e desprazer. Nietzsche (de modo ativo) esquece essas reservas críticas em relação a Schopenhauer, ao inferir em todos os movimentos do corpo, uma “vida invisível subjetiva”, e ao transpor as relações de poder, de mando e obediência, a todos os corpos e centros de força. Isso ocorre exemplarmente no aforismo 36 de *Para além de bem e mal*. Em nossa perspectiva, esse aforismo é decisivo para o projeto nietzschiano, de estabelecer a vontade de poder como novo critério de valoração, como ‘nova verdade’ para o sujeito além da metafísica e da moral. Por que Nietzsche afirma com veemência que “o mundo é vontade de poder”? Não seria suficiente assumir a vontade de poder como vontade de intensificação da vida ascendente, mais precisamente, do homem nobre e de seus valores morais? Esse caminho da vontade cosmológica de poder à vontade de vida reserva uma série de obstáculos e abismos ao investigador crítico de Nietzsche.

Em *Para além de bem e mal* Nietzsche elabora a natureza dos impulsos a partir da organização específica da vida. É da

constituição básica de cada impulso a ambição de domínio, o estabelecimento de hierarquias (cf. BM 6). Ele critica o impulso de autoconservação, no sentido de Spinoza, contrapondo que “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –”. É a partir da ‘realidade’ do “mundo de desejos e paixões” humanos que se poderia estabelecer a vontade de poder como o impulso básico de todos os seres orgânicos, sem comprovar se há de fato a mesma “ordem de realidade” no mundo dos afetos e em todo o mundo material.

Em BM 36, o ponto de partida é a realidade dos impulsos vivos humanos (desejos, afetos, paixões). Para cancelar a continuidade entre o mundo inorgânico e o orgânico, Nietzsche recorre a uma duvidosa “moral do método”, que consiste em reconhecer somente a vontade como *atuante*, em ‘acreditar’ que somente a causalidade da vontade é efetiva, irrestritamente. O mundo é constituído apenas por “*quanta* dinâmicos numa relação de tensão” (XIII, 14(79)). Toda força atuante do mundo é “efeito de vontade”, ou seja, da vontade de poder. Assim, toda vida instintiva e afetiva seria “ramificação dessa forma básica de vontade” (BM 36). O campo da moralidade humana também é uma ramificação da vontade de poder, de seu caráter causal incondicional e irrestrito. De que perspectiva o filósofo afirma que o mundo é vontade de poder? No final do aforismo 36 de *Para além de bem e mal*, ele afirma que é da perspectiva interior, do “mundo visto de dentro (...)”, definido e designado conforme o seu “caráter inteligível”. A vida dos impulsos e paixões humanas é o ponto de partida para interpretar o mundo, na totalidade de seus fenômenos, como vontade de poder, de acúmulo, subsunção e hierarquização de forças. Já na época de elaboração de *Bem e mal*, quando Nietzsche procedia à redução de todas as funções orgânicas – e de todos os movimentos – à vontade de poder, aparece a breve mas esclarecedora pretensão de uma “humanização da natureza” (*Vermenschlichung der Natur*), na qual o processo de interpretação é conduzido e direcionado à perspectiva humana (cf. XII, 1 (28-30) outono de 1885 – início de

1886)⁹. A nosso ver, o que importa propriamente nas concepções da vontade de poder dessa época, no modo como elas aparecem em *Bem e mal*, é o estabelecimento de relações e graus hierárquicos de poder, mais especificamente das relações de poder próprias do mundo moral humano, dos impulsos, paixões e afetos do homem nobre, no distanciamento hierárquico em relação ao tipo de homem da moral dos escravos.

Heidegger tem o mérito de mostrar que o critério nietzschiano para a transvaloração dos valores é a vontade de poder. Apesar de interpretar metafisicamente esse conceito, sem levar em conta o pluralismo e perspectivismo a eles inerente, ele aponta que Nietzsche necessita absolutizar a perspectiva da vida humana, na “*metafísica da subjetividade incondicional da vontade de poder*”¹⁰. Embora questionemos os modos e as razões pela qual Heidegger compreende a filosofia de Nietzsche como “*metafísica da subjetividade*”, julgamos pertinente sua interpretação do estatuto próprio que esta última possuiria na história da filosofia. À diferença da metafísica de Hegel, da subjetividade incondicionada do espírito, a subjetividade em Nietzsche deveria ser compreendida como “subjetividade do corpo, ou seja, dos impulsos e dos afetos, a saber, da vontade de poder”¹¹. O além-do-homem (*der Übermensch*), para ele, seria a “configuração suprema” da vontade de poder¹². Sem levar em conta que os projetos nietzschianos da vontade de poder e da transvaloração dos valores são desenvolvidos com mais rigor a partir da época de elaboração de *Para além de bem e mal*, Heidegger não apenas compreende o além-do-homem como a forma suprema da vontade de poder, mas também como a extrema *rationalitas*, como o “*animal rationale*, que se realiza na

⁹ Cf. também o fragmento póstumo XI, 26(35) – verão – outono de 1884. Nietzsche interpreta os movimentos visíveis da vida orgânica como expressão, como signos de uma acontecer interno, ‘espiritual’: “um ser orgânico é a expressão visível de um espírito”. É a físiopsicologia dos impulsos humanos que fornece o modelo para a compreensão desse acontecer interno.

¹⁰ HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. 2, p. 177

¹¹ *Idem*, p. 178.

¹² Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. 2, p. 31.

*brutalitas*¹³. O sentido da vida humana estaria na criação de valores desse ser que vai além de si mesmo. Como o próprio Heidegger admite, o mundo da vontade de poder, em si mesmo, enquanto caos, não possui nenhum valor ou sentido intrínsecos. Nietzsche, no entanto, não se conformaria com essa ausência de sentido no mundo das forças em devir, à medida que propõe a insurreição da subjetividade da vontade de poder que cria valores no todo do mundo¹⁴. A vontade de poder não é o ‘valor supremo’, em substituição ao mundo verdadeiro, mas a instância para a crítica das pretensões lógico-metafísicas de verdade e, ao mesmo tempo, critério para o estabelecimento de novos valores, do indivíduo soberano, além da metafísica e da moral. Heidegger nos faz repensar o sentido da vontade de poder no ensaio nietzschiano de transvaloração dos valores. Em nossa ótica, Nietzsche necessita absolutizar as perspectivas dos impulsos e afetos humanos na sua compreensão da vontade de poder, para possibilitar a afirmação de novos valores, pelo indivíduo soberano e extramoral. Podemos mostrar esse movimento de humanização/subjetivação em *Para além de bem e mal* e em fragmentos póstumos dos anos 1880.

O primeiro passo para empreender a humanização, ou melhor, subjetivação do mundo é circunscrever a vontade de poder enquanto vida. É enquanto ‘princípio’ da vida que essa noção se tornará operatória na crítica e na transmutação dos valores. Visto que as relações de poder estão em toda parte, nos comandantes e nos dominados, quando a vontade de poder decresce há decadência. Com isso se explica sua atuação nos mais fracos e nos subjugados. Na moral niilista cristã, a vontade de poder se instaura como vontade de nada, de negação da vida. Os homens nobres, em contrapartida, “encarnam” a vontade de poder da vida afirmativa, ascendente. Se há uma vontade de poder da vida ascendente e outra

¹³ Idem, p.16. Na racionalidade da *animalitas*, própria do além-do-homem, seria atingido o extremo da subjetividade: “A subjetividade do *subiectum*, (...) realiza-se na calculabilidade e ordenação de todos os viventes, na *rationalitas* da *animalitas*, em que o “além-do-homem” encontra sua essência” (idem, p. 19).

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, pp. 303, 343, 347.

da vida decadente, como entronizar ‘a’ vontade de poder como critério da criação de novos valores? Ela não serve para justificar e significar a vida em geral. Com a pretensão de legitimar o modo de vida nobre/ascendente, Nietzsche propõe a vontade de poder como “vontade de vida – da vida ascendente” (XIII, 16(86) início – verão de 1888). Como impulso predominante da vida ascendente, a vontade de poder seria o “critério da verdade”.

Ao afirmar a pretensão de domínio inerente a cada impulso da vida, Nietzsche se pergunta quais são as pretensões morais dos filósofos. O decisivo, portanto, é explicitar a “hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos” da natureza do filósofo (BM 6). Por isso, no contexto da crítica à pretensão dos estóicos de viverem conforme a natureza, Nietzsche ressalta o caráter tirânico dessa perspectiva filosófica, ampliando-o a toda filosofia segura de si: “filosofia é (...) a mais espiritual vontade de poder” (BM 9). O que importa nas discussões acerca da história da moral é esse processo de sublimação e “espiritualização” da vontade de poder. Os espíritos livres e filósofos do futuro reconhecem que a periculosidade, a dureza, a violência e a coerção prolongada são condições para a elevação do homem, condições para que sua vontade de vida se torne “vontade de poder absoluta” (BM 44). Na discussão acerca da base moral do pensamento metafísico e da moral dos estóicos, na crítica às doutrinas modernas da compaixão e da igualdade de direitos, Nietzsche ressalta o caráter tirânico, incondicional e irrestrito da vontade de poder. A reverência dos “homens mais poderosos” diante do santo (da sujeição e renúncia de si própria do santo) era, no fundo uma reverência a si mesmos: “a vontade de poder” forçava-os a honrar esse estranho, novo e antinatural poder (BM 51). Não só o ascetismo, mas todas as morais são formas específicas de vontade de poder. As morais que têm em vista a “felicidade” do indivíduo, as morais universalistas, o utilitarismo moral, a valorização da prudência são tentativas de negar ou reduzir o caráter tirânico da vontade de poder, da natureza dos afetos. Em

Spinoza haveria a destruição dos afetos; no aristotelismo da moral, uma “redução dos afetos a uma mediania inócua” (BM 198).

A vontade tirânica e incondicional de poder está na essência do mundo (cf. BM 186) e da vida. Para a fixação de qualquer moral, são decisivas a coerção, a longa tirania, a imposição de normas, leis e costumes: “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção: para compreender o estoicismo ou Port-Royal, ou o puritanismo, recorde-se sob que coerção toda língua obteve até hoje vigor e liberdade – a coerção métrica, a tirania da rima e do ritmo” (BM 188). A obediência à autoridade dos costumes, às leis, normas, não importam quais sejam, permitiu liberdade, refinamento, ou seja, todos os valores superiores da cultura. A tirania e a escravidão não se referem apenas ao “*pathos* da distância” no interior da alma do homem nobre, mas dizem respeito também à distância abissal das classes sociais, da escravidão que faz parte do caráter violento da vida. Nietzsche tem em vista, na obra tardia, “a administração geral da Terra”, o governo e a organização hierárquica de *todos* os homens, na qual os nobres, os superiores, é que teriam a prerrogativa de legislar.

A equiparação da vontade de vida à vontade de poder é fundamental na defesa da ética da nobreza, de Nietzsche. A vida é “‘essencialmente’ apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – (...)” (BM 259). Nesse sentido, a prerrogativa e o direito de mandar, explorar, das aristocracias sadias seriam justificados, ao mesmo tempo que elas fornecem um sentido à vida humana, malgrado a sujeição dos “seres incompletos, escravos, instrumentos” (BM 259). Nietzsche não se preocupa aqui com a falácia naturalista, ao derivar a moral (os mandamentos, regras, valores) do ser, da essência da vida (vontade de poder). Esse conceito normativo implícito à vida traz, contudo, dificuldades para os projetos da genealogia da moral e da transvaloração dos valores, visto que com a “naturalização da moral” ainda não fica bem definido o estatuto do novo tipo de

moral e do indivíduo criador dos valores. A moral, ou melhor, a ética da nobreza se autojustificaria apenas a partir do caráter de exploração próprio da vida: “A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da ‘essência’ do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida (*der Wille des Lebens*)” (BM 259)¹⁵.

Com base no que foi exposto, questionamos os interesses práticos e teóricos com que Nietzsche desenvolve a crítica genealógica do sujeito do conhecimento e da moral. Além de não descrever exaustivamente as avaliações e interpretações básicas dos criadores de valores que fundam as morais históricas, ele procede a uma simplificação tendenciosa de sua “doutrina da vontade de poder”, quando coloca em primeiro plano o impulso ao poder da vida ascendente, da arte de dominar presente na moral aristocrática.

A busca da verdade sobre o mundo, sobre os outros e sobre si é um fenômeno moral. A fixidez e estabilidade do sujeito individual é condição para o autoconhecimento, que, por sua vez, serve para a preservação e afirmação do homem, na relação com outros homens, em meio a condições quase sempre hostis do mundo. A motivação prático-moral está na base de todos os conhecimentos do sujeito metafísico, e determina também o modo de constituição de si do indivíduo soberano. A pergunta “O que em nós aspira à verdade?” vale para os dois modos de subjetivação, à medida que também o indivíduo soberano aspira à sua “verdade”, à ‘nova verdade’ da vontade de poder, como critério de intensificação da vida ascendente. Na construção da “História natural da moral”, nos tipos nobre e fraco que nela se ‘cristalizariam’, a vontade de poder revela-se como um componente normativo, implícito no conceito de vida¹⁶. A vontade de verdade atua nos fracos como recurso para sua autoconservação, mas esconde todo interesse de poder e domínio;

¹⁵ Cf. também GM II, 11 e *O Anticristo* (AC) 57, em que também é exposto o caráter normativo do conceito de vida como exploração e violência.

¹⁶ A esse respeito, confira SCHRÖDER, *Moralischer Nihilismus*, p. 50-51.

nos fortes, a vontade de verdade deveria assumir explicitamente o caráter incondicional da vontade de poder, segundo o qual toda ‘verdade’ é criação e interpretação, oriundas de distintas formas de vida. A nova verdade, do devir, do processo incessante e fluido das vontades de poder em luta, só pode surgir num ‘indivíduo soberano’, que é apenas um momento elevado e transitório desse processo. Se essa ‘verdade’ perspectivista pode ser enunciada apenas na singularidade do processo de criação de valores, no caráter e nas ações do nobre, não podem ser admitidas universalidade e abstração na moral.

Se até agora, toda “elevação do *tipo* homem”, ou seja, toda ética afirmativa da vida, só foi possível numa sociedade aristocrática, como possibilitar uma nova nobreza, após o declínio de todas as aristocracias efetivamente existentes? Nietzsche expõe com mais precisão as virtudes e características dos nobres da Grécia antiga e dos vikings. Eles se autodenominavam “os verdadeiros”, possuíam o “direito senhorial de criar valores”, a sensação de plenitude, de poder, extravasavam suas paixões, eram intolerantes e inflexíveis na educação, reverenciavam a idade, a origem; o grau de sofrimento determinava a posição na hierarquia¹⁷. Quando Nietzsche se pergunta “O que é nobre?”, hoje (BM 287), ele assume uma nova direção na sua análise, que, a nosso ver, terá conseqüências decisivas para o seu pensamento, à medida que mostra o caráter indefinido de sua ética. A nova aristocracia, segundo ele, não se caracteriza pelas obras, pelos atos: “é a fé que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia (...). A *alma nobre tem reverência por si mesma*” (BM 287)¹⁸. Nessa análise, a ‘nova nobreza’ é ainda pobre de virtudes afirmativas e de indicações para a construção do *tipo* superior, criador de novos valores. Entretanto, a ênfase recai na necessidade da tensão, do acúmulo de forças, condição necessária para atingir o *indivíduo* extramoral¹⁹. No passado, foi a luta “contra

¹⁷ Cf. BM 260, 271 e GM I, 5.

¹⁸ Na GM I, 2 ele afirma que são os atos que caracterizam o tipo nobre (do passado).

¹⁹ Cf. BM 262. Nesse aforismo, Nietzsche trata do *indivíduo* (das “*Individuum*”), não do *tipo*.

condições desfavoráveis e sempre iguais” que propiciou a emergência de um tipo nobre, dotado de poucos traços, mas fortes, salientes, com os quais ele triunfou e superou os seus limites.

Como pode (e pôde) surgir o indivíduo livre, autônomo e além-da-moral? Esse tipo necessário, desejado, a ser cultivado, parece ser nas obras tardias o resultado da moral ascética, do rigor da educação e disciplina (*Züchtung*), frente as quais Nietzsche se coloca como herdeiro. Na investigação genealógica da moral, com a perspectiva de re-naturalizar o homem moral, Nietzsche assume como sua prerrogativa as condições preliminares para chegar ao período além da moral, no qual surgiria o indivíduo soberano, liberado para criar valores. Nessa interpretação, o próprio período moral-universal se auto-superaria: “Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (...), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – “. (*Genealogia da moral* (GM) II, 2)

Na conclusão da *Genealogia da moral*, à diferença da obra precedente, Nietzsche se coloca como um dos herdeiros “da mais longa e corajosa auto-superação da Europa”, *invocando*, contudo, uma obscura ‘lei da vida’: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*patere legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste]” (GM III, 27).

Os conceitos de autonomia, egoísmo, liberdade e responsabilidade próprios do nobre derivariam da lei da vida, do dever e direito de comandar, outorgados ao nobre pela vontade de poder da vida ascendente. Nietzsche não fornece indicações precisas para

a construção do *tipo* nobre futuro. Não seria mais coerente propor um indivíduo singular, soberano, para a tarefa de criação de novos valores?

Ao colocar o si-mesmo (*Selbst*) no centro de suas investigações, parece evidente, num primeiro momento, que a nova proposta ética está voltada ao indivíduo, às suas preocupações práticas, à sua *arte* de bem viver. Nessa perspectiva, a “fisiologia da arte”, seria o modelo hegemônico de organização hierárquica da vontade de poder no corpo do ‘indivíduo’ e da sociedade²⁰. No grande acúmulo de forças gerado pela moral, é o indivíduo autônomo e nobre que poderia chegar a uma configuração superior dos impulsos: “Atingiu-se o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e abrangente *vive além* da velha moral: o ‘indivíduo’ (*Individuum*) está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, auto-elevação, auto-redenção” (BM 262). Na pré-história e na história da moral, o homem já se defrontou com “decisões misteriosas”; agora o indivíduo autônomo e soberano é *coagido* a criar novos valores, desde a perspectiva da vida ascendente. As esperanças apontadas para os novos filósofos, espíritos fortes e originais, homens do futuro, arautos, que propusessem “tentativas globais de disciplinação e cultivo” (cf. BM 203), deveriam ser então redirecionadas a indivíduos soberanos? Nesse caso, poderíamos compreender o nobre como um indivíduo singular (*Einzelne*), com a ‘virtude’ do egoísmo, com modos próprios e singulares de configuração de seus impulsos. O intuito principal de Nietzsche na obra tardia, portanto, é propiciar uma ‘boa’ organização hierárquica dos impulsos (afetos) do indivíduo soberano, por meio da qual serão estabelecidas *suas* virtudes, valores e traços típicos de caráter. Não se trata de definir ou fixar definitivamente a tábua de valores do novo indivíduo além-da-moral, mas de preparar o terreno para os novos valores, com seu caráter interpretativo e perspectivista. Nessa perspectiva, ‘bom’ é

²⁰ Cf. XII, 6(26) e XII, 7(7) final de 1886 – início de 1887.

tudo o que intensifica a vontade de poder, especialmente a vontade humana de poder, no sentido da ‘moralização’ dos impulsos. Moralização dos impulsos entendida como espiritualização ou sublimação dos impulsos, no ato de criação de valores, como o ‘bom’, a partir da natureza da vontade de poder da vida afirmativa. Para o indivíduo soberano, bom significa a afirmação irrestrita de si.

Ao afirmar que “o egoísmo é da essência de uma alma nobre” (BM 265), Nietzsche assume as conseqüências do ‘egoísmo nobre’ em relação à hierarquia estabelecida entre os homens. O homem nobre não se submete a padrões éticos mínimos, como a igualdade de direitos e a não agressão. Por sua posição hierárquica e na configuração original dos instintos, ele é ‘livre’ para organizar internamente suas paixões e para exteriorizá-las, através do mando e do estabelecimento de leis. Nessa perspectiva, somente ao homem nobre ‘deve ser’ concedida a “liberdade de espírito”²¹ e a liberdade para a criação de valores. A nosso ver, Nietzsche não levou até o fim a tentativa de afirmar e justificar o novo sujeito criador de valores, como indivíduo soberano e singular. Talvez porque sempre persistisse a dúvida acerca do tempo propício em que esse indivíduo pudesse de fato instaurar *seus* valores.

Referências Bibliográficas

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. (2 vols.) 6. ed. Stuttgart: Neske, 1998.

HÖFE, Otfried (org.). *Zur Genealogie der Moral*. Berlim: Akademie Verlag, 2004.

²¹ Cf. HH II, *O andarilho e sua sombra*, 58 e GM II, 2.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim: de Gruyter, 1971.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. *A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*; trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.

PASCHOAL, Antonio E. & FREZZATTI JR., Wilson A. (orgs.) *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in fünf Bänden*. Zurique: Haffmans Verlag, 1999.

SCHRÖDER, Winfried. *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam, 2005.

A Validade dos Juízos Morais: Uma Análise do Prescritivismo Universalista de Richard Hare

Denis Coitinho Silveira¹

Situando a Questão

Creio que uma das questões essenciais da filosofia moral é responder a questão se os juízos morais são objetivos ou não e de que maneira ainda é possível justificá-los em uma época pós-metafísica. Richard Hare é um dos filósofos morais contemporâneos que sempre procurou apontar para a validade objetiva dos juízos morais e, por isto, acredito que é uma importante tarefa procurar compreender sua teoria moral. Dessa forma, o objetivo geral do texto é analisar a concepção metaética de Hare de um prescritivismo universalista no âmbito semântico, em que defende a prescritividade, a universalizabilidade e a primordialidade dos juízos morais que fazem uso dos conceitos deônticos de “dever” ou “ter

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

de”, propondo uma síntese normativa entre os modelos utilitarista e kantiano a partir dos textos *The Language of Morals* e “Universal Prescriptivism”, de forma direta, e dos textos *Freedom and Reason*, *Moral Thinking* e *Essays in Ethical Theory*, de forma complementar.

Para tal, se fará a distinção entre as teorias descritivistas e não-descritivistas, especificamente a prescritivista, que nega que seja possível deduzir juízos morais (prescritivos) de juízos descritivos (juízos de fato) – argumento da falácia descritivista, ressaltando as características descritivistas das teorias do naturalismo e do intuicionismo e o seu relativismo, no momento da dedução de juízos morais (normativos) a partir de juízos descritivos. Também, se procurará identificar a característica internalista do prescritivismo universal, a partir da afirmação que aceitar certo juízo moral é estar motivado de certa maneira e verificar no que consiste a proposta de uma síntese entre os modelos normativos utilitarista e kantiano no prescritivismo universalista ao considerar que tratar uma pessoa como fim exige que os fins de um sujeito sejam meus fins, sintetizando os elementos formais kantianos (universalidade, prescritividade, primordialidade) com os conteúdos utilitaristas (satisfação racional de preferências). Por fim, se fará uma análise do uso de “bom” em contextos não-morais e sua relação com contextos morais: significado descritivo (secundário) e avaliatório (primário) e características lógicas (aprovação, orientação de escolhas, ensino de padrões de julgamento ou princípios), analisando, também, o uso de “dever” em contextos morais e sua relação com contextos não-morais em proximidade com o uso de “bom”.

Quero analisar como a teoria do prescritivismo em Hare afirma a tese de que os juízos morais são um tipo de prescrição (mais complexo que os imperativos simples) e é congruente com a existência de regras racionais que regem o pensamento moral. Estas regras são encontradas por uma combinação das regras que regem os imperativos simples e um conjunto adicional de regras que regem o “deve” e o “ter de” em sentido moral (termos modais

deônticos), que estabelece com os imperativos uma relação semelhante do que é mantida entre os indicativos modais e os não modais. O prescritivismo universal afirma que os juízos de “dever” são prescritivos como os imperativos normais, diferindo destes por serem universalizáveis. A universalizabilidade de “dever” e “ter de” significa que em qualquer enunciado existe um princípio implícito que diz que o enunciado se aplica a todas as situações similares. A linguagem moral é eminentemente prescritivista como um imperativo e, também, é um julgamento moral que é distintivamente universalizável (julgar casos idênticos da mesma maneira) e tem a característica de se sobrepor a outros tipos de julgamentos de valor, como os juízos factuais e estéticos ou econômicos.

O Prescritivismo Universal

Hare defende a tese do prescritivismo universalista, o que representa defender uma teoria moral não-descritivista no âmbito semântico, o que implica em distanciar-se de uma teoria das condições de verdade em que o significado de uma oração consiste em compreender as condições de verdade deste enunciado. Como prescritivista, ressalta que os imperativos, por exemplo, são tipos de orações cujo significado não está determinado pelas condições de verdade (HARE, 1991: 608). Sua teoria metaética do prescritivismo universalista propõe uma síntese entre os modelos utilitarista e kantiano a partir da refutação das teses descritivistas, tanto do naturalismo como do intuicionismo, pelo objetivo central de refutar o relativismo e o subjetivismo em termos morais, bem como uma espécie de determinismo. Hare pretende afirmar que apenas os juízos morais comprometem o falante a motivações e ações por possuírem as características de prescritividade, universalizabilidade e primordialidade, sendo que os fatos não-morais não apresentam estas características. Hare quer demonstrar a impossibilidade lógica de deduzir-se juízos morais, que são prescritivos, normativos, de

juízos factuais, que são descritivos. Em uma análise metaética no âmbito semântico, analisa como as teorias do naturalismo e do intuicionismo, que são descritivistas, pois consideram que compreender o significado dos termos morais é compreender as condições de verdade do enunciado, incorrem em relativismo. No naturalismo, o que determina a verdade ou falsidade dos juízos morais são as condições particulares de verdade adotadas em uma comunidade dada como definidora dos termos morais, sendo um relativismo por obrigar a todos a subscrever os costumes aceitados ou a incorrer em autocontradição. O intuicionismo diz que a condição de verdade para os juízos morais consiste na conformidade com os dados em que se tem que embasar o julgamento moral, sendo os dados as convicções morais comuns, o que conduz ao relativismo em razão das convicções morais serem diferentes de uma sociedade para outra (HARE, 1991: p. 608-610).

O prescritivismo universalista defende a universalizabilidade das expressões de “dever” ou “ter de”, significando que em qualquer enunciado de “deve” existe um princípio implícito que diz que o enunciado se aplica a todas as situações similares. O prescritivismo universal afirma que os juízos morais de “dever” são prescritivos como os imperativos normais, diferenciando-se destes por serem universalizáveis (HARE, 1991: p. 613). O prescritivismo é internalista, pois afirma que aceitar certo juízo moral é estar motivado de certa maneira, pois os juízos morais comprometem o falante a motivações e ações, mas os fatos não-morais não possuem estas características. Esta tese se distancia do externalismo, que afirma que se pode aceitar um juízo moral independente das próprias motivações². Segundo Hare,

² Esta característica internalista parece aproximar o prescritivismo universalista das teorias contemporâneas das virtudes, sobretudo as que pretendem realizar uma reinterpretação da ética aristotélica. Em Anscombe, por exemplo, se percebe uma crítica ao modelo kantiano e utilitarista de seguir a regra, em que a regra determinaria formalmente a ação, apelando para uma inversão do primado das regras sobre disposições. Também em Hampshire se identifica este apelo internalista uma vez que o juízo moral é tomado como uma deliberação, isto é, como um procedimento de pesar razões e escolher segundo as melhores razões a partir de uma disposição do sujeito. Ver ANSCOMBE, 1997: p. 26-44 e HAMPSHIRE, 1949: p. 466-482.

“O prescritivismo pertence a classe de teorias éticas conhecidas como ‘internalistas’: as que afirmam que aceitar certo juízo moral é estar motivado de determinada maneira. Não se deve confundir esta com a tese de que para que um juízo moral seja verdadeiro alguém tem que estar motivado de alguma forma; esta seria uma forma de subjetivismo no sentido antes mencionado. As teorias internalistas contrastam com as teorias externalistas, segundo as quais se pode aceitar um juízo moral independentemente das próprias motivações” (HARE, 1991: p. 614).

Hare nega que seja possível logicamente deduzir juízos morais (prescritivos) de juízos descritivos (factuais) sem incorrer no relativismo, pois se eu devo fazer A porque A é bom porque C, então eu faço A não por uma decisão de aprovação com base na vontade, mas porque A é C e C é um fato ou um dado social e, desta forma, por existirem diversas comunidades, seriam verdadeiras todas as afirmações de C. Por isso Hare analisa o intuicionismo e o naturalismo em seu relativismo que se destaca e demarca a distinção entre o descritivismo e o não-descritivismo. O naturalismo incorre em relativismo da seguinte maneira: como o significado dos termos morais se explica de acordo com as condições de verdade, o que determinará a falsidade ou verdade dos juízos morais serão as condições particulares de verdade aceitas em uma dada sociedade como definidoras do significado dos termos morais (HARE, 1991: p. 608). O intuicionismo, por sua vez, incorre em relativismo de forma mais simples. O intuicionismo é a concepção segundo a qual as condições de verdade dos juízos morais, que lhes outorgam o significado, consistem na conformidade com os dados em que temos embasar nosso raciocínio moral, e como os que têm que coincidir com suas conclusões; e estes dados são as convicções morais comuns que têm todas as pessoas com formação moral. Como estas convicções variam de uma sociedade para outra, o

intuicionismo considera o raciocínio moral como algo relativo a sociedades particulares (HARE, 1991: p. 609)³.

Hare propõe um utilitarismo kantiano, realizando uma síntese entre os modelos normativos utilitarista e kantiano, pois identifica que tratar uma pessoa como fim e nunca como meio exige que “os fins de um sujeito (que é um fim em si mesmo) deve ser também, na medida do possível, meus fins” (HARE, 1991: p. 617). Um fim é o que se quer por si mesmo; assim, segundo Kant, temos que dar o mesmo respeito a vontade de fins de qualquer pessoa, incluída a própria; e isto é também o que impõe o utilitarismo: isto supõe considerar os fins de muitas pessoas como se fossem os fins de uma pessoa (eu mesmo). Este utilitarismo kantiano é entendido como uma forma de imparcialidade:

“Isto é o que supõe seguir a Regra de Ouro, fazer aos outros o que desejamos que façam para nós, e querer o nosso próximo como queremos a nós mesmos. Também está implícito na máxima de Bentham ‘todo o mundo vale o mesmo que um, ninguém mais que um’. O método kantiano que temos apresentado é congruente com uma forma de utilitarismo (ainda tendo que concordar que não é exata-mente a forma de Bentham, porque está formulada em termos de prazer, enquanto que a teoria de Kant está formulada em termos de vontade)” (HARE, 1991: p. 617).

Hare procurou superar a falsa dicotomia entre as éticas deontológicas e teleológicas, procurando não priorizar nem o correto sobre o bom e nem o bom sobre o correto. Esse utilitarismo

³ Também pode se identificar a diferença do modelo defendido por Hare do relativismo como defendido por Mackie. Em *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Mackie defende a tese que não existem valores objetivos, pois não fazem parte da estrutura do mundo. Isto significa que ele defende o ceticismo moral, em razão de todos os juízos morais não possuírem objetividade. Isto implica em subjetivismo moral, uma vez que os juízos morais são subjetivos, correspondendo aos sentimentos dos agentes. Assim, encontra-se a defesa de um relativismo moral, em razão dos juízos morais de primeira ordem serem diversos e até antitéticos, afirmando a singularidade, pois os juízos morais de primeira ordem são singulares, não sendo objetivamente justificáveis. Ver MACKIE, 1990: p. I.

kantiano seria formalmente kantiano e preenchido por conteúdos utilitaristas. As características formais metaéticas deontológicas (kantianas) são a prescritividade, a universalizabilidade e a primordialidade. Em relação aos conteúdos morais, utilitaristas, pretende abandonar a tentativa de estabelecer uma fórmula geral para a felicidade e estabelecer a busca pela satisfação das preferências racionais dos indivíduos (HARE, 1991: p. 618-619).

De forma mais detalhada, analisaremos em separado as principais características desta teoria.

I – Prescritivismo Universal:

A) Prescritividade (*prescriptivity*)

A linguagem moral é prescritiva (*prescriptive*), sendo sua primeira função a de recomendar cursos de ação (significado avaliatório), tendo a função descritiva como secundária. Critica as teorias descritivistas, como a do intuicionismo e do naturalismo, que pretendem reduzir a linguagem moral ao modo indicativo. Ressalta que “bom” não pode somente denotar propriedades descritivas, possuindo um elemento prescritivo. Tentar reduzir o elemento prescritivo da linguagem moral a meros componentes descritivos leva à falácia naturalista (descritivista) (HARE, 1989: p. 120). A linguagem moral é prescritiva e isto significa que (1) ela indica cursos de ação e (2) ela é entendida como propriedade formal desses juízos de acarretar ao menos um imperativo:

“As regras do raciocínio moral são basicamente duas e correspondem as duas características dos juízos morais que eu apresentei na primeira metade deste livro, prescritividade e universalizabilidade. Quando estamos tentamos decidir o que devemos fazer em um caso concreto, o que estamos procurando (como já disse) é uma ação em que nós possamos comprometer-nos (prescritividade), mas que seja ao mesmo

tempo preparada para ser aceita como exemplificando um Princípio de ação que seja prescrito para os outros em circunstâncias semelhantes (universalizabilidade)” (HARE, 2003b: p. 89-90).

Dessa forma, a prescritividade é uma característica formal dos julgamentos e princípios morais e implica uma recomendação para agir de certa maneira.

B) Universalizabilidade (*universalizability*)

Em primeiro lugar, qualquer julgamento descritivo (e também o julgamento moral) singular é universalizável (X é correto na situação Y) se a situação for semelhante, não apresentando nenhuma distinção relevante. Em segundo lugar, as regras que governam o uso dos termos morais são princípios morais universais. Esta tese da universalizabilidade (*universalizability*) é uma tese lógica e não um princípio moral substancial. Ressalta a relação entre a lógica modal e universalizabilidade e que os conceitos deônticos de “dever” e “ter de” funcionam como operador modal de necessidade governando imperativos. Hare diz que:

“Devemos agora perceber a conexão entre o fato de que alguns juízos são descritivos e outra característica que tinha se tornada costumeira, quando estamos falando de juízos morais, universalizabilidade. Isto é importante para enfatizar que os juízos morais compartilham esta característica com os juízos descritivos, embora as diferenças entre eles sejam, como veremos, suficientes para fazer ver que seria enganoso dizer que os juízos morais são descritivos” (HARE, 2003b: p. 10).

Assim, os juízos e princípios morais são universais porque são critérios que devem aplicados nas situações iguais ou semelhantes.

C) Primordialidade (*overridingness*)

Universalizabilidade e prescritividade são características necessárias do julgamento moral, mas não são suficientes para distinguir um julgamento moral. Por isso, Hare introduz o conceito de primordialidade (*overridingness*) como uma diferença específica. Ele interpreta este termo como aquilo que distingue os juízos morais dos outros juízos de valor:

“Aí subsiste uma outra propriedade lógica da linguagem moral, além da universalizabilidade e prescritividade, a saber, a qual distingue o juízo moral de outros juízos de valor. O nome que eu darei para esta propriedade é ‘primordialidade’ (*overridingness*) (uma noção que usei apenas em antecipação)(HARE, 1981: p. 24).

Parece defender que os juízos morais se sobrepõem a outros juízos de valor, como os estéticos ou econômicos. Esse argumento é fortemente kantiano ao dizer que as razões morais sobrepõem-se às razões prudenciais, isto é, que julgamentos morais são imperativos categóricos, enquanto julgamentos prudenciais (fazer x para conseguir y) são imperativos hipotéticos, tendo maior valor, que é o valor moral, os juízos que são fins em si mesmo e não apenas meios para um fim.

II – Ética Normativa: utilitarismo kantiano

Hare realiza uma reformulação do princípio do utilitarismo, dizendo que não se deve considerar a maximização da felicidade de todas as partes coletivamente, como no utilitarismo clássico, mas considerar que é fazer justiça aos interesses das diferentes partes, e isto significa a satisfação racional das preferências (HARE, 2003b: p. 129).

O princípio utilitarista reformulado por Hare é a utilidade entendida como satisfação racional de preferências e pode ser

pensado que ele não está em desacordo com o Imperativo Categórico, que diz que se deve agir de tal maneira que a máxima da ação possa expressar a vontade de todo ser racional concebida como possível legisladora universal, o que significa dizer que a vontade é autônoma, que é autolegisladora. Isso porque a preferência racional só é possível se puder ser universalizada para fazer parte de uma legislação que é expressão da vontade comum, o que demonstra uma relação entre o Princípio da Utilidade de Hare (satisfação racional de preferências) com o Imperativo Categórico (vontade autônoma como autolegisladora).

Outro elemento de síntese entre o kantismo e o utilitarismo é pensar em um procedimento de validade dos princípios por suas consequências, querendo dizer que aceita as regras que são universalizáveis pelo Imperativo Categórico como deveres *prima facie*, mas que o critério último de correção e obrigatoriedade seria o princípio consequencialista: “(...) aqui está um tipo de utilitarismo de regras que também é consistente com utilitarismo de atos que insiste que suas regras são universais, mas não insiste que elas sejam simples ou gerais, mas permite torná-las, através de qualificação à luz dos casos particulares, complicadas e específicas” (HARE, 20003b: p. 136). A idéia parece ser universalizar a regra e avaliar as consequências do agir.

A Linguagem da Moral: Uso de “bom” e “dever” em contextos não-morais e morais

Dizer que a linguagem moral é prescritiva é afirmar que o julgamento da ação não se dará a partir de uma descrição de fatos, mas que se dará a partir de uma escolha de princípios morais que são imperativos. O juízo moral não pode ser (logicamente) uma pura afirmação de fato, pois deve ser parte da função do juízo moral prescrever ou orientar escolhas, implicando uma resposta a questão “que devo fazer?”, com base nas seguintes regras:

“(1) Nenhuma conclusão indicativa pode ser extraída validamente de um conjunto de premissas que não possa ser extraída validamente apenas dos indicativos dentre elas.

“(2) Nenhuma conclusão imperativa pode ser extraída validamente de um conjunto de premissas que não contenha pelo menos um imperativo” (HARE, 2003a: p. 28).

Tomando por base a segunda regra, observa-se que o juízo moral é prescritivo e não se pode prescrever a partir de uma inferência de alguma descrição, pois não é porque algo é assim que deve ser assim, sendo o juízo moral aquele que responde a questão do que devo fazer deve ser inferido a partir de um conjunto de premissas que deve conter pelo menos um imperativo. Hare afirma que não posso inferir um juízo moral, imperativo moral a partir de premissas puramente indicativas, para não cair na “falácia naturalista” (como a apontada por Moore) ou “falácia descritivista”, que faz uso de um argumento descritivista para a fundamentação da norma⁴.

A regra ético-lógica que está sendo afirmada é que um imperativo não pode aparecer na conclusão de uma inferência válida a não ser que exista um imperativo nas premissas: “(...) se existe um imperativo na conclusão, não apenas algum imperativo deve

⁴ No *Principia Ethica*, Moore esclarece o que significa a falácia naturalista: ela ocorre quando há uma definição de bom pelas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas: “É um fato que a Ética tem por objetivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades estava de fato a definir bom, que essas propriedades não eram ‘outras’, diferente, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de ‘falácia naturalista’ e passamos a demonstrar o que é” (MOORE, 1993, I, p. 10). Sua crítica recai, sobretudo, ao naturalismo e ao hedonismo, pois afirmar que o bom é o prazer ou é o desejado é apenas afirmar uma tautologia que o prazer é prazer, pois “bom” está sendo identificado com as propriedades de prazer, que é, neste caso, ter felicidade, bem-estar. Por exemplo, se digo “O prazer é bom”, significa que o prazer é bom porque traz felicidade, e felicidade e bem-estar são as propriedades do prazer; assim, dizer que o prazer é bom porque traz felicidade é dizer que o prazer é o que traz felicidade, e isto é igual que dizer que prazer é o prazer. Esta falácia é definida por Hare como descritivista.

aparecer nas premissas, mas o próprio imperativo deve estar implícito nelas” (HARE, 2003a: p. 32). Mas como conhecer este imperativo sem apelar para uma referência indicativa ou para um argumento de auto-evidência. A proposta de Hare é pensar o juízo moral como uma decisão de princípio (imperativo), isto é, como um processo de deliberação moral entendido como um silogismo prático. Neste processo de deliberação moral revela-se um mecanismo de silogismo prático, uma vez que a premissa maior enuncia um princípio de conduta e a premissa menor envolve um enunciado sobre a situação particular, não se devendo colocar expressões de valor na premissa menor, sendo que a conclusão revela uma decisão pelo princípio:

“A premissa maior é um princípio de conduta; a premissa menor é uma declaração, mais ou menos integral, do que nós deveríamos de fato estar fazendo se nós adotássemos uma ou outra das alternativas abertas para nós. Então, se eu decido não dizer algo, porque isto é falso, eu estou agindo segundo um princípio, ‘Nunca (ou nunca sob certas condições) diga o que é falso, e eu devo saber que isto que eu estou cogitando se devo dizer ou não é falso’ (HARE, 2003a: p. 56).

Podemos exemplificar o procedimento da seguinte maneira:

Premissa Maior: É um princípio de conduta. Exemplo: “Devo respeitar a dignidade humana” ou “Não devo ferir a dignidade humana”.

Premissa Menor: Enunciação sobre a situação particular. Exemplo: “Torturar fere a dignidade humana”.

Conclusão: É uma decisão pelo princípio. Exemplo: “Não devo torturar”. Assim, este segundo dever é inferido do primeiro dever da premissa maior que é escolhido pelo agente.

Note-se que decidir por não dever torturar implica em aceitar o princípio de que a dignidade humana deve ser respeitada, além da identificação que, neste caso específico, a tortura fere a dignidade humana. Não se deve pensar que existem esferas separadas para as decisões e princípios, pois todas as decisões são decisões de princípios: “Assim, fazer um juízo de valor é tomar uma decisão de princípio” (HARE 2003a: p. 70). Perguntar se devo fazer A nestas circunstâncias é perguntar-se se desejo ou não que fazer A em tais circunstâncias torne-se uma lei universal, na perspectiva kantiana (HARE, 2003a: p. 70). Isso implica que a fundamentação dos princípios baseia-se nas decisões de princípios, sendo que os princípios são ensinados⁵. A autonomia encontra-se em aceitar ou não tal princípio. Hare defende que a relação dinâmica entre a observação dos princípios e as decisões particulares constituem a esfera da moralidade, não apoiando nem os objetivistas que enfatizam os princípios fixos que são passados pelos pais e nem os subjetivistas que enfatizam as novas decisões que devem ser tomadas:

“Tornar-se moralmente adulto é reconciliar estas duas aparentes posições conflitantes aprendendo a tomar decisões de Princípios; e isto é aprender a usar sentenças de “dever” na percepção que elas somente podem ser verificadas por uma referência a um padrão ou conjunto de princípios que nós aceitamos e realizamos por nossa própria decisão” (HARE, 2003a: p. 77-78).

Hare defende o emprego da sentença “Um A que é C é bom” para aprovar AA que são C, significando que o uso da palavra “bom”

⁵ Note-se como este procedimento é semelhante ao desenvolvido por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, sobretudo nos parágrafos 185-242, em que discute a questão de como seguir uma regra. Para identificar a interconexão entre regra e ação, Wittgenstein irá apontar as seguintes características de seguir uma regra: é um hábito, dado por usos e costumes que precisam da disposição do agente; é uma prática, em que a própria ação já se dá com referência a regra; é análogo a cumprir uma ordem, pois existe um sistema de referências que é um padrão de correção; o conceito de regularidade mostra o que a coisa é; é uma concordância do agente pela regra. Ver WITTGENSTEIN, 1999: p. 185-242.

no sentido de aprovação é logicamente possível (HARE, 2003a: p. 90-91). Refuta a pretensão do naturalismo de dedução de um juízo moral a partir de um conjunto de premissas descritivas, com base em que V (um palavra de valor, como “bom”) significa o mesmo que C (conjunto de predicados descritivos). O problema do naturalismo em ética está no procedimento de deduzir um juízo moral ou outro juízo avaliatório a partir de um conjunto de premissas puramente factuais ou descritivas com base na definição de que V significa o mesmo que C, o torna impossível a aprovação de C, pois C é considerado como um fato dado.

Mesmo em um contexto não-moral, o significado descritivo de “bom” é secundário em relação ao significado avaliatório por dois motivos: 1) o significado avaliatório é constante para toda classe de objetos para a qual a palavra é usada (exemplo: taco, cronômetro, automóvel, quadro), sendo que o significado descritivo é diferente, pois dizer “este é um bom automóvel” me dá informações diferentes de quando se diz “este é um bom taco”; 2) pode se usar a força avaliatória da palavra para mudar o significado descritivo em qualquer classe de objetos (HARE, 2003a: p. 118-119), como no exemplo de se dizer “Nenhum dos carros dos anos 50 era realmente bom, não houve nenhum realmente bom antes dos anos 60” (HARE, 2003a: p. 119). A palavra “bom” possui um significado descritivo, que é secundário em relação ao significado avaliatório, que é primário. Isto para a filosofia moral é de fundamental importância porque revela que os julgamentos morais possuem uma regularidade e, também, uma força para a modificação dos significados descritivos.

Dessa forma, quais são as características lógicas de “bom”, em sua peculiar combinação de significados descritivos e avaliatórios? Pode se fornecer o seguinte esquema de análise:

1) a função primária de “bom” é aprovar e aprovação serve para orientar escolhas, sendo que aprovar é orientar escolhas de maneira geral e não de maneira particular;

2) o propósito de “bom” é ensinar padrões para julgar o mérito dos objetos e isto é igual a eleger ou ensinar princípios para escolher entre os objetos dessa classe, existindo uma conexão lógica entre juízos de valor e princípios (HARE, 2003a: p. 127-136).

Note-se que isso implica afirmar que uma das características lógicas fundamentais dos juízos de valor é aprovação, de forma que o significado avaliativo é primário em relação ao significado descritivo dos juízos de valor, e aprovar é orientar escolhas que ensinam padrões de julgamento (princípios). O uso de “bom” em contextos morais não é totalmente diferente do uso de “bom” em contextos não-morais porque não há uma diferença explícita entre bom intrínseco e instrumental, nem entre as propriedades de “bom homem” e “bom cronômetro” no sentido avaliatório e a “bondade moral” não é mais digna que a “bondade geral”. Isso significa que é possível estabelecer um paralelo entre a linguagem de valor moral e não-moral através do esclarecimento das características lógicas essenciais das palavras de valor que podem estar presentes onde as emoções não estão envolvidas, sendo a emotividade dos enunciados morais sintoma e não essência da linguagem avaliatória:

“Podemos acrescentar que a ‘emotividade’ de boa parte dos enunciados morais, que alguns pensam ser a essência da linguagem avaliatória, é somente um sintoma – e muito pouco confiável – de um uso avaliatório das palavras” (HARE, 2003a: p. 143-144).

O “bom” em sentido moral tem, também, um significado descritivo que é secundário e um significado avaliatório que é primário, como por exemplo, quando um pastor diz de uma menina que ela é uma “boa menina”. Isso implica em uma descrição de que a menina vai à igreja e uma avaliação em que ele a aprova por estas características. Como o significado avaliatório de “bom” moral é primário, significa que dizer que algo é “bom” moralmente em razão de se aprovar este algo, o que implica escolher, sendo que isto

ensina padrões para o julgamento do mérito ou princípios. Importante destacar uma certa tensão entre os princípios fixados, pois apresentam um caráter fixo que é descritivo e um caráter avaliatório que é dinâmico. Pode-se perceber esta tensão no seguinte esquema: 1) princípios ou padrões são primeiramente fixados (caráter avaliatório); 2) depois se tornam rígidos, o que ressalta seu conteúdo descritivo; 3) recuperação da força avaliatória com grande esforço: “No curso da recuperação, os padrões adaptam-se a circunstâncias modificadas; realiza-se a reforma moral, e seu instrumento é o uso avaliatório da linguagem de valor” (HARE, 2003a: p. 150).

O passo seguinte de Hare é apontar para o ponto comum entre as palavras empregadas no discurso moral, isto é, entre “bom” (*good*), “correto” e “dever” (*ought*) e (*duty*). Mesmo possuindo significados distintos em alguns contextos, no contexto moral elas revelam superveniência, universalidade, prescritividade que se sobrepõem a descritibilidade (HARE, 2003a: p. 151-162). A conclusão disto é que os juízos de valor, se são orientadores de ação, eles são imperativos. E assim, as sentenças de “dever” implicam imperativos quando são usados avaliatoriamente e não quando são usados apenas descritivamente (HARE, 2003a: p. 163-179). Isto revela que a linguagem moral faz uso de expressões no âmbito da obrigação que implica em uma avaliação do sujeito na forma em que emitir um juízo moral é aprovar um determinado princípio moral que conterà um imperativo com a expressão “dever”, que significará o mesmo que “bom”:

“Como conclusão, eu pediria ao leitor que recordasse o que foi dito no final da primeira parte deste livro. Lá, depois de perguntar por quais tipos de raciocínio e a partir de que premissas poderíamos conseguir respostas para a questão ‘Que devo fazer?’, expliquei como os princípios morais em que se deve assentar tal raciocínio são estabelecidos, e depois de dizer que as sentenças de ‘dever’ podiam exprimir tais princípios,

eu finalizei com ‘Tornar-se moralmente adulto é (...) é aprender a usar sentenças de ‘dever’ na percepção que elas somente podem ser verificadas por uma referência a um padrão ou conjunto de princípios que nós aceitamos e realizamos por nossa própria decisão’. Então, chegamos agora em um ponto em que podemos perceber clara-mente como a discussão da lógica das palavras-valor na segunda e terceira partes deste livro está conectada com a discussão do modo imperativo da primeira parte” (HARE, 2003a: p. 196).

Considerações Finais

Para Hare, a linguagem moral caracteriza-se pela prescritividade, uma vez que o juízo moral faz uso de um imperativo, pela universalizabilidade, em razão de se julgar os casos idênticos da mesma maneira e pela primordialidade, pois os juízos morais possuem prioridade sobre outros juízos de valor e juízos factuais. Hare propõe uma teoria utilitarista-kantiana que faz uso de um procedimento de validade dos princípios por suas consequências, refutando as teorias morais descritivistas como a do naturalismo e intuicionismo, por exemplo, em razão de seu subjetivismo, relativismo e, também, determinismo. O principal problema nestas teorias é a chamada ‘falácia descritivista’, uma vez que buscam a justificação dos juízos morais a partir de juízos factuais, que são relativos. A meta do prescritivismo universalista é encontrar alguma regularidade para a validade dos juízos morais.

Dessa forma, a característica central do juízo moral é ser tomado como um processo de deliberação moral entendido como um silogismo prático, em que o sujeito deve (i) decidir pelo princípio moral, ou proposição que contenha já um dever, (ii) identificar no caso particular o princípio adotado e (iii) agir em conformidade com o princípio escolhido, de forma que o procedimento para justificação dos juízos e princípios morais será deliberativo. Sendo a premissa maior um princípio de conduta e a premissa menor um

enunciado sobre uma situação particular, a conclusão será uma decisão pelo princípio a partir da regra ético-lógica que aponta que nenhuma conclusão imperativa pode ser inferida de uma premissa que não contenha um imperativo. Imperativos não são justificados por indicativos.

Isto revela o caráter internalista do prescritivismo universalista, uma vez que o juízo moral adquire sua validade a partir da própria aprovação da regra (princípio) realizada pelo indivíduo. Claro que isto não implicará em subjetivismo, relativismo ou mesmo emotivismo, pois esta aprovação do princípio se dá por um raciocínio utilitarista que pergunta pelas melhores consequências. Temos aqui um procedimento racional de validação de juízos. Isto também revela uma proximidade da teoria de Hare com os defensores de uma ética contemporânea das virtudes, sobretudo com os que buscam uma referência na ética aristotélica, por exemplo, Anscombe, Hampshire, Geach e Foot, em razão da importância da disposição do sujeito para encontrar e seguir a regra que também conta com um procedimento racional de justificação.

Para Hare, a linguagem moral possui uma força avaliativa que é superior a sua característica descritiva. O juízo moral, que faz uso dos conceitos de “bom” ou “dever”, possui uma função secundária, que é descrever. Mas sua função primordial é avaliar a realidade. Dessa forma, a função primária de “bom” é aprovar um tal comportamento, por exemplo. Esta aprovação serve para orientar as escolhas. Esta orientação de escolhas ensina padrões de julgamento. O que isto significa? Significa que o juízo moral adquire sua validade a partir do procedimento misto formal-substancial que afirma que ele deve ser prescritivo, universal e primordial e, também, que ele deve levar em consideração a busca pela satisfação de preferências dos indivíduos, isto é, as melhores consequências. Este procedimento para a validação dos juízos morais não nos possibilita uma instância de propriedade morais que contariam de forma independente (realismo); entretanto, oferece uma importante contraposição ao relativismo moral contemporâneo.

Referências Bibliográficas

ANSCOMBE, G. "Modern Moral Philosophy". In: CRISP, R.; SLOTE, M. (Eds.). *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 26-44.

AYER, Alfred Jules. In NOWELL-SMITH, P.H. *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1954.

HAMPSHIRE, Stuart. "Fallacies in Moral Philosophy". *Mind: a quarterly review of psychology and philosophy* 58 (1949): 466-482.

HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, (1952), 2003a.

_____. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press, (1963), 2003b.

_____. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

_____. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. *Universal Prescriptivism*. In: SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, 1991.

MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1990.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1903 (Reimp. 1971).

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianápolis: Hackett, 1907.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1999.



Editora e Gráfica Universitária
PREC - UFPel