

## 6. SOBRE A JUSTIÇA E A FELICIDADE

Como já foi explicitado anteriormente, os conceitos justiça e felicidade se referem a dois grandes princípios de fundamentação para o agir moral. O primeiro para as fundamentações de cunho universalistas, herdeiras do pensamento kantiano, e o segundo para as fundamentações mais contextualistas, herdeiras da filosofia de Aristóteles. Cabe retomar que não nego a importância da justiça para Aristóteles nem o papel que a felicidade desempenha no pensamento moral de Kant, conforme discutido no capítulo dois desta tese.

Cabe lembrar, igualmente, a tensão presente no pensamento ocidental, entre as fundamentações particularistas (centradas nos conteúdos contextualizados) e universalistas (centradas nas formas estruturais dos raciocínios) da moralidade. Entretanto, considerando que o ambiente escolar é um espaço plural, onde diferentes concepções de mundo estão presentes, penso que seria contraditório querer compreender e propor o enfrentamento das dificuldades de aceitação das diferenças, presentes no ambiente escolar, apenas a partir de abordagens universalistas, sob o risco de cair em um etnocentrismo. Por outro lado, tentar fazê-lo recorrendo unicamente às abordagens contextualistas, corre-se o risco de se enveredar por algum tipo de relativismo.

Retomando a hipótese desta pesquisa, não tenho a pretensão de superar esta tensão, mas aposto na possibilidade de pensar os conceitos de justiça e de felicidade não como excludentes, mas como complementares. Proponho-me a pensar uma articulação entre estes dois conceitos, de modo que um não anule o outro, mas se incluam, considerando que o agir moral depende tanto do discernimento universalizável e quanto da motivação particular.

Gostaria de ressaltar que ao propor desenvolver uma pesquisa empírica sobre a presença desses princípios nas concepções de moralidade de professores de uma escola de ensino médio, quando desafiados a se posicionarem diante de situações conflituosas envolvendo preconceito e discriminação, me deparei com um grande desafio metodológico, sendo a entrevista, apesar de seus limites, o

instrumento que se apresentou como o mais adequado, conforme relatado na introdução e confirmado na revisão da literatura.

Assim, para a maioria dos entrevistados, ao serem motivados a falar sobre justiça e felicidade, este foi um momento da entrevista muito difícil, durante o qual demonstraram muitas dúvidas e hesitações. Muitas respostas apresentadas foram vagas e redundantes, talvez por se referirem a conceitos abstratos e polissêmicos, sobre os quais, talvez, eles não se tenham o hábito de refletir cotidianamente.

A fim de facilitar o entendimento dos resultados obtidos nas entrevistas, optei, num primeiro momento, por traçar um breve histórico do conceito, seguindo com uma apresentação e análise do que os professores expressaram sobre o mesmo, a partir de algumas categorizações. Esse procedimento será adotado tanto para o conceito de justiça quanto para ao conceito de felicidade. Ao final, pretendo apresentar uma análise sobre as duas ideias que os entrevistados priorizam diante de problemas ou de conflitos que exigem uma tomada de posição.

## **6.1. Concepções de Justiça**

Para elaborar essas notas conceituais, contarei com a ajuda Navarro (2002). O autor lembra que o termo justiça, herdeiro da *dikaiosyne* grega e da *iustitia* latina, é um dos vocábulos mais vivos e complexos produzidos pela experiência humana e está sempre vinculado a grandes polêmicas.

A abordagem aristotélica, segundo Navarro (2002), apresenta uma distinção importante entre a justiça como virtude genérica, que se refere à retidão moral em geral, e suas variedades aplicáveis a alguns casos mais específicos, sistematizando as três variedades de justiça: (1) justiça comutativa, que se refere ao equilíbrio das trocas de bens entre os indivíduos; (2) justiça corretiva, relativa à equivalência entre o delito cometido e a pena compatível e (3) justiça distributiva, que diz respeito ao equilíbrio na divisão de bens e obrigações entre os indivíduos da mesma categoria em determinada comunidade.

Navarro (2002) enfatiza que essas três aplicações da justiça estão intimamente vinculadas a uma noção de igualdade, que na concepção aristotélica consiste em tratar de forma igual os casos idênticos e de forma desigual os casos distintos. Reconhecendo a dificuldade em se estabelecer, em situações concretas, que casos são iguais e quais são diferentes, o estagirita supõe que o ser humano possua um sentido do justo e do injusto, vinculado ao uso de sua linguagem, que em sua visão é a chave da convivência familiar e da estabilidade social. Neste sentido, a equidade é concebida como um conceito ponte entre as noções subjetivas de justiça, relativas ao merecimento individual e as leis ou normas objetivas das instituições e da sociedade, de modo que seja possível dar um tratamento igual para casos semelhantes e tratamentos desiguais para situações desiguais.

Outra grande contribuição de Aristóteles, segundo Navarro (2002), é o estabelecimento da conexão entre o dever de se comportar com justiça e a natureza necessariamente social do ser humano, o que possibilita que se fundamente a necessidade ética de um comportamento justo sem o recurso a uma argumentação teológica.

Sem desconsiderar a importância das contribuições dos pensadores da Idade Média, vamos considerar, diretamente, as contribuições apresentadas na Modernidade, pelas mesmas serem mais relevantes para o foco desta pesquisa. Dentre os pensadores deste período, vamos privilegiar as contribuições de Kant que, segundo Navarro (2002), cumpre o papel de assentar as bases do liberalismo moderno ao estabelecer três princípios racionais para o Estado justo: (1) a liberdade, compreendida como o direito de cada indivíduo de perseguir a própria felicidade, do modo que julgue ser mais conveniente, com a restrição de não invadir a liberdade similar dos outros; (2) a igualdade como o direito de toda pessoa de obrigar os demais a utilizarem sua liberdade em harmonia com a sua própria; (3) a independência, que garante que os acordos sejam estabelecidos sem coação alguma. Navarro (2002, p.178) observa que as possíveis leis que decorrem desse contrato original dão a cada membro da sociedade condições de alcançar qualquer posição social, de modo que “a igualdade exigida pelo contrato originário não exclui, na opinião de Kant, um margem de liberdade econômica

bastante considerável<sup>28</sup>”. Considero que este seja um limite importante da noção liberal kantiana de justiça, que é problematizada até os dias atuais.

Segundo Navarro (2002), um dos grandes herdeiros do pensamento kantiano é John Rawls, um pensador contratualista contemporâneo que nos oferece uma densa reflexão sobre o que se pode entender hoje por justiça social no contexto pluralista, liberal e economicamente desenvolvido do ocidente. Vale a pena destacar a distinção que estabelece entre o *conceito de justiça*, que se refere mais concretamente à noção de justiça distributiva presente na tradição ocidental, relativo apenas à necessidade moral de repartir adequadamente os bens e encargos resultantes da cooperação social, sem, no entanto, especificar o que é adequado, nem a partir de quais critérios será feita tal partilha, e as *concepções de justiça*, que dizem respeito a cada uma das propostas concretas, elaboradas para responder às exigências gerais contidas no conceito de justiça e que disputam por se consolidar socialmente e determinar o conteúdo das exigências genéricas de justiça.

Rawls (2000) funda uma concepção de justiça própria: a justiça como imparcialidade e um marco neocontratualista geral, a partir do qual as diferentes concepções de justiça podem ser comparadas: a posição originária, que possibilita, segundo Navarro (2002), que sejam investigados, com muita nitidez, os pressupostos e implicações de cada concepção particular de justiça.

A posição originária é uma situação hipotética, a partir da qual qualquer pessoa colocada em uma situação de ignorância a respeito da posição que ocupa ou que virá a ocupar na sociedade, escolhe quais princípios de justiça devem reger as futuras instituições. A partir desta posição de igualdade de condições, os indivíduos, na perspectiva rawlsiana, deverão concordar com pelo menos dois grandes princípios de justiça como imparcialidade: (1) princípio de iguais liberdades, segundo o qual deve haver igualdade na distribuição de obrigações e direitos básicos para todos e (2) princípio da diferença, pelo qual as desigualdades econômicas e sociais são aceitas desde que estejam acessíveis a todos e possibilitem o máximo benefício possível para os membros menos favorecidos da sociedade. Navarro (2002) adverte ainda que o primeiro princípio tem prioridade

---

<sup>28</sup> No original: “... la igualdad exigida por el contrato originario no excluye, en opinión de Kant, un margen de libertad económica bastante considerable.”

sobre o segundo, de modo que não seria moralmente aceitável abrir mão do que está garantido no primeiro princípio para favorecer o segundo.

Rawls (2000) estabelece ainda outra distinção de grande importância para a discussão sobre a justiça nas sociedades complexas e plurais contemporâneas: a distinção entre as teorias éticas gerais que se ocupam com os ideais de bem viver, com as mais diversas dimensões da vida, tanto material, como social ou cultural, e as teorias mais modestas e específicas que se limitam a expor determinada visão sobre as instituições justas. A justiça como imparcialidade se propõe a ser uma teoria deste segundo tipo, que busque um consenso mínimo possível com outras cosmovisões, sejam filosóficas ou religiosas que coexistem nas sociedades contemporâneas pluralistas. A partir desta compreensão, a teoria da justiça rawlsiana não tem a pretensão, observa Navarro (2002), de responder a todos os problemas e questões de justiça que possam ser propostos pelas sociedades, mas se propõe apenas contribuir com poucos critérios bem assentados, capazes de julgar racionalmente estruturas sociais mais abrangentes, como as constituições políticas e ordenamentos econômicos. É nesta mesma linha de raciocínio que se posiciona Adela Cortina (2005; 2008), ao elaborar sua teoria das éticas de mínimos e éticas de máximos. A primeira a partir de princípios de justiça, que se estabelece também a partir de consensos possíveis entre diferentes visões de mundo e estilo de vida, que necessitam partilhar os mesmos espaços sociais. A segunda baseando-se em ideais de felicidade, consiste nas crenças e projetos particulares do que seja uma vida boa que orientam os estilos de vida de determinado grupo ou comunidade.

Antes de finalizar estas notas, penso ser pertinente não deixar de mencionar a contribuição da abordagem da ética do discurso de Habermas e Apel. Não irei entrar em detalhes, visto que a elaboração de Habermas já foi apresentada em outros momentos, em especial, quando da abordagem de Adela Cortina, herdeira da ética do discurso e da teoria rawlsiana. Caberia apenas registrar que o caminho proposto por Habermas e Apel parte da ideia do imperativo categórico kantiano, abandonando seu caráter monológico e propondo que a análise da validade dos princípios de justiça de terminada ação seja construída em um diálogo com todos os possíveis afetados. É, muito sinteticamente, uma mudança significativa do “eu penso” para “nós argumentamos”. Assim, o consenso possivelmente obtido será fruto do melhor argumento apresentado. Para Habermas

e Apel, portanto, a justiça será fruto dos consensos possíveis construídos em diálogos investigativos, entre sujeitos que se reconhecem como iguais, portanto dignos de terem suas razões ouvidas e consideradas como pertinentes.

Colocados estes marcos históricos do conceito em debate, pretendo fazer dialogar as diferentes concepções apresentadas pelos professores entrevistados. Em primeiro lugar, vale destacar que foram muitas as ideias relacionadas pelos professores entrevistados, na tentativa de explicar o que compreendem por justiça, entretanto, quatro tiveram maior recorrência, a saber: (1) equidade; (2) reciprocidade; (3) obediência às regras e (4) equilíbrio.

### 6.1.1 Justiça como equidade

Ao relacionarem a ideia de justiça com o conceito de equidade, os professores trazem para a discussão a tensão entre os direitos à igualdade e à diferença, argumentando que “*ser justo é tratar o igual de maneira igual e o diferente de maneira diferente*” (Cristiano). Alguns entrevistados demonstraram compreender que tratar a todos com igualdade não é suficiente para se agir com justiça, posto que os estudantes não possuem as mesmas características, os mesmos desejos e anseios: “*às vezes você acha que justo é só você valer os seus direitos. E os direitos de todos e de cada um?*” (Ideia).

Por outro lado, foi também apontado que, “*como o Guarani faz parte de uma sociedade que é extremamente desigual, é óbvio que existem injustiças aqui, mas a gente trabalha para que tente reverter isso*” (Chico). Podemos interpretar que na compreensão do professor Chico, a justiça deve levar em conta que as desigualdades estão presentes na sociedade e no ambiente escolar, mas é papel da escola e dos professores combatê-las.

Ao retomarmos o pensamento de Aristóteles, veremos que em sua visão a equidade é uma espécie de justiça, não apenas em seu sentido legal, mas é uma forma de corrigir possíveis erros de uma legislação universal que não considera algumas características específicas de casos particulares. Aristóteles (1979) já percebera, que em função de ser universal, toda lei possui uma deficiência, pois não consegue prever todos os casos possíveis e seria injusto se proceder conforme determina o legalmente justo, sem se considerar as possíveis particularidades: “*ser*

*justo, é ser ético e ser ético é preservar a igualdade dentro da diversidade”* (Luca). Neste sentido, ser equitativo é ser justo em cada caso específico, sendo a equidade a consideração do que seria justo para todos, mas levando-se em conta as especificidades ou as diferenças presentes em cada caso particular: *“todos são iguais, iguais no sentido do direito, né? Todos na verdade somos diferentes, né? Mas, no direito não pode”* (Ideia).

O que Aristóteles (1979) está considerando – e parece que os entrevistados o acompanham – é que o princípio da igualdade não é suficiente para se garantir a justiça plenamente, posto que as demandas e as necessidades não são sempre iguais para todos. “Por isso o equitativo é justo, superior a uma espécie de justiça – não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal” (ARISTÓTELES, 1979, p.136).

Rawls (2000) utiliza a expressão “justiça como equidade” para se referir a dois momentos de um possível processo de elaboração de uma concepção de justiça que pudesse ser aceita por quaisquer pessoas racionais e livres, movidas pela defesa de seus próprios interesses. Em um primeiro momento, desta hipotética elaboração coletiva dos princípios de justiça que deveriam regular qualquer legislação posterior, a equidade exige que os legisladores não tenham conhecimento da posição que ocupam, ou que possam vir a ocupar, dentro da sociedade, nem de suas características, habilidades ou preferências pessoais.

Neste sentido, as escolhas dos primeiros princípios de uma concepção de justiça que irá regular as instituições devem se dar levando-se em conta os possíveis interesses de todos, independentemente da posição econômica ou social que lhe couber.

Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo. Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações mútuas, essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça (RAWLS, 2000, p.13).

No segundo momento desta elaboração hipotética dos princípios da justiça, Rawls (2000) supõe que a “justiça como equidade” estabeleceria, pelo menos, dois princípios que poderiam ser aceitos por pessoas racionais e livres, que

desconhecessem sua real posição na sociedade, a saber: o princípio da igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos e o princípio de desigualdades econômicas e sociais, quando resultarem em benefícios compensatórios, particularmente, para os socialmente desfavorecidos. Penso que seja neste sentido que a fala do professor Cristiano, “*tratar o igual de maneira igual e o diferente de maneira diferente*”, compreende a equidade, pois, como afirma Rawls (2000, p.16), “não há injustiça nos benefícios maiores conseguidos por uns poucos desde que a situação dos menos afortunados seja com isso melhorada”.

Cortina (2007) lembra-nos que, na história do conceito de justiça, a distinção entre desigualdade e diferença possui uma posição central. Para a autora, há evidências de que os seres humanos são desiguais e que estas desigualdades podem ser classificadas em pelo menos quatro tipos: (1) as desigualdades naturais, sejam físicas ou intelectuais; (2) as desigualdades sociais, relativas ao contexto de nascimento; (3) as desigualdades relativas ao caráter e personalidade, dependentes das experiências de vida e escolhas pessoais e (4) as desigualdades produtoras de preconceitos e exclusão, geralmente relativas às identidades religiosas, etnicorraciais, de gênero, de orientação sexual ou qualquer outra característica considerada não merecedora de respeito por determinado grupo hegemônico.

Ao se perguntar se todas essas desigualdades seriam injustas, Cortina (2007, p.170) afirma que qualquer que seja a resposta, dever-se-á fundamentar em uma concepção de justiça vinculada a uma “irrenunciável igualdade, que todas as atuais teorias de justiça defendem em algum nível<sup>29</sup>”. A filósofa reconhece, entretanto, que um igualitarismo, que almeje a homogeneidade dos seres humanos é algo inadmissível, posto que a diversidade da humanidade é nossa maior riqueza. Por outro lado, não deixa de advertir que, em muitos momentos, essas diferenças são utilizadas como critério de exclusão, devendo ser consideradas “formas injustas de tratar a diferença, que geram desigualdade injusta<sup>30</sup>” (CORTINA, 2007, p. 171). Neste sentido, a equidade deve ser compreendida como um tratamento desigual em função das diferenças, objetivando combater as desigualdades injustas provocadas pela valorização injusta de algumas diferenças, sejam estas naturais, sociais ou culturais, de modo que nenhuma pessoa

<sup>29</sup> No original: “... una irrenunciable igualdad, que todas las actuales teorías de la justicia defienden en algún nivel.”

<sup>30</sup> No original: “... formas injustas de tratar la diferencia, que generan desigualdad injusta”.

veja diminuída suas oportunidades frente aos outros, que alguém devido a sua bagagem cultural seja preterido, que grandes contingentes de população se encontrem em um nível de pobreza em um universo supostamente global por haver nascido em determinados lugares e não em outros<sup>31</sup> (CORTINA, 2007, p. 171).

### 6.1.2 Justiça como reciprocidade

Na visão de alguns entrevistados, agir com justiça “*é você fazer aquilo que você acha que você quer pra você e que você tem que dar para os outros também*” (Lia). A reciprocidade é uma exigência para que a ação seja considerada justa, pois não permite que uma determinada regra seja quebrada em função dos privilégios de alguns. Um dos entrevistados se reporta à “regra de ouro” das teorias da justiça, ao afirmar que “*entre todos os mandamentos aquele ‘cuide de seu próximo como você gostaria de ser cuidado’ traduz talvez o que eu chamo de justiça natural*” (Emygídio).

Todavia, a falta de reconhecimento da importância da reciprocidade na relação professor-aluno está presente em diferentes situações, o que demonstra que muitos docentes não percebem que em alguns momentos não são justos e coerentes em suas ações e exigências.

*Então, o que me irrita muito, agora falando como coordenador, é o professor que reclama que a turma vive atrasada e [o professor] sai 20 min depois da sala dos professores; é o professor que, uma dia vem aqui entregar, e isso é real, entregar pra mim três celulares de aluno brincando com celular na aula dele, e está certo, tinha que recolher mesmo, porque não pode. Só que na semana anterior eu passei na sala e vi esse professor sentado na mesa do professor, dentro de sala de aula, falando ao telefone. Então, ele está sendo justo? (Cristiano)*

Para o pensamento aristotélico, entretanto, a reciprocidade não deve ser tomada como uma característica obrigatória da justiça. Em outras palavras, em sua visão, ser justo não exige necessariamente reciprocidade. Aristóteles (1979) restringe a exigência de aplicação da reciprocidade às trocas comerciais, as quais não possuem relação alguma com a justiça enquanto uma virtude moral. “Ora, em muitos casos a reciprocidade não se coaduna com a justiça corretiva: por exemplo, se uma autoridade infligiu um ferimento, não deve ser ferida em represália, e se alguém feriu uma autoridade não apenas deve ser também ferido, mas castigado

<sup>31</sup> No original: “... vea mermadas sus oportunidades frente a otros, que alguien por su bagaje cultural resulte preterido, que grandes ‘bolsas’ de población se encuentren em um nível de pobreza en un universo supuestamente global por Haber nacido em unos lugares y no en otros.”

além disso” (ARISTÓTELES, 1979, p.127). As relações de intercâmbio de mercadorias e de serviços, por outro lado, para que sejam justas exigem reciprocidade, mas não uma reciprocidade baseada em uma retribuição exatamente igual, mas proporcional ao valor atribuído aos diferentes “objetos” de troca, o que na concepção aristotélica mantém a coesão da cidade.

Concordando com MacIntyre (2010, p. 418), para quem cada filósofo e seu pensamento devem ser compreendidos “nos termos do contexto histórico da tradição, da ordem social, e do conflito do qual emergiu”, penso que podemos entender essa exclusão, por parte do estagirita, da reciprocidade na aplicação da justiça, seja distributiva ou corretiva, em função de sua aceitação do modelo estratificado de sociedade grega à época.

Mesmo que não aceitemos como justa a estratificação social aceita pelo pensamento de Aristóteles (1979), sua reserva em relação à exigência de reciprocidade para que haja justiça pode nos servir de alerta para pensarmos no tipo de reciprocidade que concebemos que deva existir na relação entre professores e estudantes, visto que esta relação é uma relação assimétrica. Em suas falas, os professores entrevistados parecem não considerar a relação de assimetria entre docente e discente, quando afirmam, por exemplo, “*que existem direitos e obrigações. Então, se o aluno é obrigado a obedecer a determinada regra, o professor também é, é uma mão dupla*” (Lia). Talvez, na tentativa de manter uma coerência, os entrevistados desconsideram os diferentes papéis e responsabilidades que cabem a professores e estudantes dentro do espaço escolar, e, conseqüentemente, defendam um tipo de reciprocidade direta, que, em certa medida, desconsidera a noção de equidade, anteriormente defendida.

Não pretendo com este argumento defender que os professores não necessitem se submeter a algumas regras comuns, assim como os estudantes, mas que, em função de suas distintas atribuições, a reciprocidade seja, na esteira do argumento aristotélico, proporcional à posição que cada um ocupa no espaço escolar, podendo, em alguns casos, a exigência de cumprimento de determinadas regras ser maior em relação aos docentes, por serem adultos e responsáveis pela educação dos mais jovens, do que em relação aos estudantes, posto que estão em processo de formação e é compreensível que apresentem mais dificuldade em cumprir regras que contrariem seus desejos imediatos.

Podemos tomar como exemplo desta tensão o cumprimento do horário, problema apontado quando da apresentação do campo de pesquisa. Convencionalmente, professores e estudantes devem ser pontuais, entretanto, avalio com maior gravidade o frequente atraso dos professores, seja porque são adultos e supostamente já deveriam ter construído sua autonomia pessoal, seja porque ao se atrasarem prejudicam aqueles estudantes que chegaram no horário e os ficam aguardando ociosos. Isto sem mencionarmos seu papel de modelo diante dos jovens em processo de formação. Por outro lado, o atraso dos alunos, geralmente, tem consequências apenas para eles mesmos, e sua pontualidade deve ser exigida, mas, ao mesmo tempo, deve-se levar em conta que ainda dependem, em parte, dos adultos (pais ou responsáveis) para que consigam adquirir sua autonomia diante desta e de outras regras e normas.

Existem situações, entretanto, que a reciprocidade deve ser uma característica de relações justas, e, igualmente, exercer uma função pedagógica e sua ausência configurar relações permeadas pela injustiça:

*Por exemplo, eu faço uma prova impressa, bonitinha, gráfico, imagem. Ponho os títulos em negrito, itálico, ponho uma identidade visual na prova, minha prova é linda. Se ela é linda, eu exijo deles também um trabalho lindo. Eu exijo: “olha, quer imprimir? Então, tá bom, é um trabalho digitado em Times New Roman, 12, impresso em preto e folha A4, branca. Fora isso, não recebo”. Porque eu tenho direito de cobrar isso? Primeiro, porque eu sou professor e segundo porque eu dou pra ele uma prova. Agora, o cara [um outro professor] vai reclamar pra mim que o trabalho do maluco é uma folha de caderno cortada, cheia daquela rebarbazinha, dobrada. Ele reclama disso e a prova dele [elaborada pelo professor] é feita a mão? Ele não pode, ele tá sendo injusto. (Cristiano)*

Cristiano aponta uma relação de reciprocidade que pode e deve ser exigida, posto que, ao exigir a qualidade dos trabalhos de seus alunos, seria incoerente o professor não prezar pela mesma qualidade do material que prepara. Por outro lado, ao apresentar a seus alunos um material preparado com cuidado e esmero, o professor demonstra tanto possuir competência técnica para fazê-lo quanto zelo e respeito para com seus alunos, o que o coloca em condições de exigir, de forma recíproca, que os estudantes façam o mesmo.

Cortina (2007), de maneira análoga, trata de um conceito restrito de reciprocidade, quando, ao fazer uma retomada de algumas tentativas modernas de fundamentação moral, lembra que com o surgimento do conceito de indivíduo e a ascensão do individualismo na modernidade, os bens econômicos, honras e

riquezas sociais são vistos como pertencentes exclusivamente ao indivíduo. Assim, surge a lógica do individualismo possessivo que fundamenta uma ética personalista e egoísta, pela qual ninguém deve nada aos outros e, portanto, não tem obrigação de partilhar nada, muito menos sua riqueza e, conseqüentemente, a acumulação passa ser legitimada. Por outro lado, prossegue Cortina (2007), todo egoísta inteligente há de convir que lhe é vantajosa a cooperação recíproca com aqueles que têm algo a lhe oferecer, ou seja, com os que podem contribuir com a satisfação de seus interesses.

Para Cortina (2007), o problema deste vínculo, baseado apenas em interesses recíprocos, é que aqueles que nada têm a intercambiar ficam alijados do processo, pois o motor da cooperação não é o reconhecimento de sua igual dignidade, mas sua capacidade que os indivíduos possuem de satisfazer interesses uns dos outros. Esta reciprocidade, portanto, não pode ser considerada como moralmente justa, nem utilizada como um critério moral de justiça, posto que só se refere àqueles em condições de oferecer algo para participar das trocas. Assim, sua participação no intercâmbio estaria condicionada à capacidade de retribuição.

Tomando o conceito em um sentido mais amplo, Cortina (2007) considera que a reciprocidade deve ser uma característica das relações de reconhecimento, um dos eixos conceituais da ética do discurso, que junto com a capacidade comunicativa, são elementos constituintes do ser humano. Aponta, igualmente, que o reconhecimento recíproco é o núcleo da vida social, e enfatiza, confrontando as visões de moralidade anteriores, que “o mundo, não apenas do interesse, do sentimento de simpatia ou do afã de reputação, nem mesmo o mundo dos valores ou da autonomia, mas o universo mágico do *reconhecimento recíproco*, o mundo da intersubjetividade<sup>32</sup>” (CORTINA, 2007, p. 160, grifos da autora) cria e mantém um vínculo moral entre os seres humanos. E acrescenta que todo aquele que se envolve em uma ação comunicativa – que discute seriamente qualquer questão que considera importante – já reconheceu que seu interlocutor é um ser capaz de se comunicar, e que ambos estão ligados por um vínculo comunicativo, por uma reciprocidade.

---

<sup>32</sup> No original: “...el mundo, no solo del interes, el sentimiento de simpatia o el afán de reputación, ni siquiera el de los valores o la autonomia, sino el universo mágico del *reconocimiento recíproco*, el mundo de la intersubjetividad.”

Talvez seja neste sentido que alguns dos entrevistados relacionem a justiça com a reciprocidade quando dizem, por exemplo, que *“o que eu quero pra mim eu tenho que oferecer para os outros também, que tenham a mesma coisa que eu acho que é meu direito”*. Neste caso, a reciprocidade está intimamente vinculada à justiça e não depende das posições que cada um ocupa no espaço escolar, posto que se tratam de relações recíprocas de reconhecimento dos sujeitos enquanto pessoas, enquanto seres que possuem dignidade e não valor de troca, ainda que estejam em posições assimétricas de poder, o que é o caso de professores e estudantes no espaço escolar.

### 6.1.3 Justiça como cumprimento das leis

Alguns dos entrevistados, ao explicarem o que compreendem por justiça, estabeleceram uma relação com a exigência de se obedecer às leis e com as sanções aplicadas em função de sua desobediência: *“eu acho que existem leis que são para serem cumpridas, regras de educação, que tem que ser observadas”* (Lia). Por outro lado, a justiça *“não pode ser confundida com vingança, com violência. Justiça tem que ser uma reflexão, uma ponderação sobre regras e [sobre] o que pode ter saído dessas regras, passado por fora dessas regras, o errado”* (Cravo). Estas são interpretações jurídicas do conceito de justiça, que o relacionam aos diferentes sistemas legais, estão presentes desde as elaborações de Aristóteles (1979) e que mantêm sua validade até nossos dias. Segundo Aristóteles (1979, p.122), como *“o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles, dizemos nós, é justo”*.

Aristóteles (1979) não deixa, todavia, de ressaltar que as leis devem visar o bem comum, seja de todos ou, a partir de uma visão aristocrática, dos virtuosos ou dos que mantêm o poder e que as leis bem elaboradas cumprem bem esse papel, enquanto aquelas cujo legislador deixou a desejar não o fazem. MacIntyre (2001) adverte que a sabedoria prática para Aristóteles é a virtude daquele que é capaz de julgar quando as leis e as normas não são específicas, daquele que sabe o

que é devido a si e aos demais, e reivindica o que lhe é de direito, mesmo quando contrário a leis particulares injustas, que devem ser objeto de contestação. A sabedoria prática, segundo a visão do filósofo britânico, é uma virtude intelectual, mas da qual depende o exercício das virtudes do caráter. As primeiras são adquiridas por meio de instrução e as segundas por seu exercício habitual, ou seja, é praticando atos justos que o ser humano se torna justo. MacIntyre (2001) enfatiza que para Aristóteles, em contraposição explícita à visão kantiana, não é possível possuir virtudes intelectuais na ausência da excelência de caráter.

Os entrevistados, por sua vez, ao relacionarem a justiça ao cumprimento de leis e normas, parecem desconsiderar ou não se atentam para o fato de que determinados padrões de comportamento, ou mesmo determinadas leis, são frutos de crenças, costumes e interesses específicos que se impõem em um determinado momento e em um grupo social específico, e que em diversas situações podem ser injustas, se levarmos em conta os critérios de equidade e de reciprocidade ou os interesses de todos os afetados por elas (Habermas, 1999; 2003, Cortina, 2000; 2007; 2008).

Estabelecer a legalidade ou a aceitação social da lei (ou das normas) como referência para se definir o que é justo merece uma reflexão mais cuidadosa, posto que pode nos colocar em sérias armadilhas e contradições: *“seria um enquadramento de uma pessoa que fez alguma coisa que está fora de algum padrão e que a lei, a sociedade, vá tentar, não dar forma a essa pessoa, mas, pelo correto, deveria ser tentar com que essa pessoa, ao longo do tempo, ela se enquadrasse nos padrões da sociedade”* (Botafogo). A história da humanidade está repleta de exemplos de leis e costumes que já foram aceitos socialmente sobre os quais, hoje, não resta dúvida sobre seu caráter de injustiça. Um exemplo clássico é a escravidão, presente tanto nas sociedades antigas ocidentais e orientais, como também nas colônias americanas na modernidade. Estes exemplos nos alertam que apenas cumprir a lei estabelecida não significa exercer a justiça.

É nesta linha de reflexão que Cortina (2007), reafirmando a necessidade de normas e leis para a regulação da vida em comunidade, reconhece, todavia, que por se relacionarem com as expectativas recíprocas de conduta de homens e mulheres que possuem diferentes anseios e perspectivas de bem viver, as próprias leis podem ser justas ou injustas, não bastando, portanto, a legalidade para que determinada ação seja considerada justa. O que Cortina (2007) coloca em questão

é o caráter de justiça da própria jurisdição, o que parece passar despercebido, para alguns dos entrevistados, quando eles atribuem a conformidade à lei ou à norma o *status* de critério de justiça.

Cortina (2007) reconhece, entretanto, que nenhuma abordagem ética está autorizada a decidir sobre o caráter de justiça ou de injustiça das leis ou normas que regem as relações sociais, mas apenas as pessoas afetadas por elas. Kant (1986) optou pelo caminho monológico do imperativo categórico, propondo que cada sujeito moral examinasse individualmente sua consciência e verificasse se seria capaz de admitir a universalidade da lei sem contradições, ou ainda, se o ser humano não estaria sendo tomado como um meio, mas como um fim em si mesmo. Seguindo o caminho aberto pela ética do discurso e considerando o caráter pluralista das sociedades contemporâneas, Cortina (2007) opta pelo caminho dialógico, pelo qual a decisão sobre a justiça ou injustiça das normas e leis deve ser tomada por todos os afetados por elas, envolvidos em um diálogo, no qual cada interlocutor reconhece a validade de todos os argumentos apresentados, e estão dispostos a se deixar convencer pela força do melhor argumento. “Como podemos afirmar que sem autonomia não há moral (Kant), (...), sem o reconhecimento recíproco daqueles que se sabem interlocutores em uma comunidade de falantes é impossível discernir quais normas são justas (ética do discurso)<sup>33</sup>” (Cortina, 2007, p.22).

#### **6.1.4 Justiça como equilíbrio**

O conceito de equilíbrio é utilizado no sentido de ponderação, de reflexão cuidadosa, na busca de soluções justas para os conflitos que ocorrem no ambiente escolar.

*Então, eu falei: “Eu quero ouvir o seu ponto de vista, agora eu quero ouvir o seu ponto de vista”. Aí confrontei os dois e na hora eu falei: “Olha, nem isso está certo, nem isso aqui também está certo.” Tem que ter um equilíbrio, não pode ser nem mais para um lado, nem mais para o outro, a gente precisa ser justo.*  
(Helen)

---

<sup>33</sup> No original: Como es la de afirmar que sin autonomía no hay moral (Kant), (...), sin el reconocimiento recíproco de quienes se saben interlocutores en una comunidad de hablantes es imposible discernir qué normas son justas (ética del discurso).

No pensamento de Aristóteles (1979), o conceito de equilíbrio é um elemento central, não apenas na compreensão do que seja a justiça enquanto uma virtude moral, mas na construção do próprio conceito de virtude. Como já mencionado em outro momento, a virtude para o estagirita é o meio-termo, o equilíbrio entre o excesso e a falta de determinada característica. “Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor” (ARISTÓTELES, 1979, p.73). O meio-termo está relativo àquele que julga, determinado, portanto, por um princípio racional, pela sabedoria prática, como já apontado por MacIntyre (2001).

Podemos considerar que no pensamento aristotélico, a ideia de equilíbrio não se limita apenas ao conceito de meio-termo, mas pode também estar relacionada a uma das virtudes essenciais para o exercício da justiça, a virtude da prudência (*phronesis*) ou sabedoria prática. Como já mencionado anteriormente, a prudência para Aristóteles (1979) é a capacidade de deliberar, de tomar decisões sobre o que é bom ou mau para si, a respeito de questões e de assuntos que se referem a seu bem viver, principalmente, quando não há leis ou normas específicas para se orientar.

MacIntyre (2010, p.130) enfatiza que sem o exercício da prudência, a justiça, assim com as demais virtudes, não podem ser exercidas, posto que “as verdades sobre o que é justo são uma subclasse de verdades sobre o que é bom, e a habilidade de expressá-las na ação é a habilidade *phronética* de expressar essas verdades do modo como for necessário em casos particulares”. Penso que seja neste sentido, de sopesar os aspectos positivos e negativos, as motivações bem como as consequências para todos os envolvidos em determinadas situações, de pensar com cuidado, ou seja, agir com prudência, que alguns dos entrevistados se utilizam da ideia de equilíbrio, de ponderação ao explicarem o que é ser justo: “Porque, às vezes, você faz uma coisa, parece justo, mas afeta o bem comum, não pode afetar o bem comum a todo mundo. Justiça é uma coisa que você tem que ponderar. Refletir” (Cravo).

Para Cortina (2007), a prudência, essa capacidade de “equilibrar”, de ponderar as razões favoráveis e contrárias e tomar boas decisões, é um dos eixos de uma educação moral que se proponha a formar cidadãos dispostos a sentir, pensar e agir com justiça. Retomando as ideias de Kant (2004), não deixa de

reconhecer a importância de se possuir habilidades e conhecimentos, posto que sua posse possa abrir caminhos para a realização de nossos objetivos e uma sociedade bem informada está melhor capacitada para aproveitar seus recursos materiais, bem como para se tornar menos suscetível ao engano do que sociedades mais ignorantes. Todavia, adverte Cortina (2007), a posse tanto de conhecimentos quanto de produtos não garante o bem estar de uma sociedade, nem que suas instituições procedam com justiça.

Neste sentido, uma educação para a prudência, segundo Cortina (2007), objetiva evitar que as pessoas se deixem deslumbrar pela quantidade ilimitada de desejos e bens, que acabam por escravizar, mas que sejam capazes de optar por atividades e bens valiosos em si mesmos. A prudência também é considerada valiosa nas esferas de governo, pois contribui na organização das sociedades ao atender a critérios de qualidade de vida em detrimento do de quantidade de bens, posto que somente a partir de uma visão prudencial tem sentido falar em sustentabilidade dos recursos naturais e humanos. Não podemos nos esquecer, igualmente, da importância de se resolver conflitos de forma prudente, o que tem sido o foco de muitos educadores: *“então eu acho que a justiça tem que ser a convivência mesmo, a qualidade de vida, de tentar se fazer o melhor, ser o melhor, reconhecer os erros, não ser tão radical, ir buscando um equilíbrio”* (Ideia).

Todavia, apenas o equilíbrio, apenas a sabedoria prática não basta, adverte Cortina (2007), porque agir com prudência em relação à aquisição de bens, na administração pública ao eleger prioridades ou na resolução de conflitos, não garante que o façamos com justiça. Educar no sentido da justiça exige mais do que educar na prudência, exige que se aprofunde sobre o que nos faz sermos pessoas. *“É a experiência básica do reconhecimento recíproco o que cria um sentido humano inteligente com duas vertentes igualmente inteligentes, igualmente sensíveis: o sentido da justiça e o sentido da gratuidade<sup>34</sup>”* (CORTINA, 2007, p. 261, grifos da autora). Por gratuidade podemos compreender uma atitude de comprometimento com aqueles que necessitam de nosso auxílio, mas com os quais não nos sentimos obrigados por nenhum vínculo

---

<sup>34</sup> No original: *“Es la experiencia básica del reconocimiento recíproco la que abre un sentido humano inteligente con dos vertientes igualmente inteligentes, igualmente sentientes: el sentido de la justicia y el sentido de la gratuidad.”*

subjetivo (relações familiares ou de amizade) e de quem não podemos esperar reciprocidade alguma. As ações de gratuidade se equiparam às chamadas ações supererrogatórias, as quais são louváveis, mas não podem ser exigidas.

Seguindo este raciocínio, concordamos com Cortina (2007) quando afirma que a sabedoria prática não é suficiente para se educar no sentido da justiça, pois a prudência é a habilidade de ponderar sobre qual o melhor caminho a seguir para se alcançar determinado fim, mas não diz respeito, diretamente, ao caráter de justiça do fim que se queira atingir. Pode-se ser prudente, utilizando-se dos meios mais eficazes para se conquistar uma vida de qualidade para si e para os seus e, ao mesmo tempo, desprezar as exigências de justiça que envolvem os demais, assim como é possível agir com prudência, ao não se dispor a abrir mão de seu conforto e segurança para se envolver em lutas contra injustiças que não lhe afetam.

Uma educação no sentido da justiça, além do eixo da sabedoria prática, necessita ser pensada, também, a partir de um terceiro eixo, o da sabedoria moral, que objetiva apontar que o mundo humano não é constituído apenas das exigências do cálculo ou da prudência, ou seja, de direitos, deveres e responsabilidades. Quem vivencia a experiência do reconhecimento cordial, a experiência da relação com outro ser humano, não apenas sente a exigência a lhe dar o “que lhe corresponde” como pessoa, mas também, sente-se obrigado a compartilhar o que necessitam para serem felizes. Existe algo mais para além do direito e do dever: o mistério da gratuidade, de onde

brota o mundo das obrigações que não podem exigir-se, porém compartilhar-se graciosamente, o mundo do dom e do presente, do consolo em tempos de tristeza, do apoio em tempos de desgraça, da esperança quando o horizonte parece desfigurar-se, do sentido diante da experiência do absurdo<sup>35</sup>. (CORTINA, 2007, p. 263)

## 6.2 Concepções de felicidade

Em toda a argumentação tecida até o momento, o conceito de felicidade está sendo utilizado para se referir ao conjunto de ideais de bem viver,

---

<sup>35</sup> No Original: “brota el mundo de las obligaciones que no pueden exigirse, sino compartirse graciosamente, el mundo del don y del regalo, del consuelo en tiempos de tristeza, del apoyo en tiempos de desgracia, de la esperanza cuando el horizonte parece borrarse, del sentido ante la experiencia del absurdo”.

dependentes de preferências pessoais ou de determinados grupos, que orientam suas ações e seus juízos sobre o certo e o errado. A felicidade, nesta acepção, é uma possibilidade, uma finalidade a ser atingida, um ideal que regula e orienta as escolhas e ações, segundo critérios culturalmente situados. Neste sentido, um comportamento ético baseado em princípios de felicidade, leva em conta o que é considerado bom dentro de concepções de vida boa de determinado grupo social, o que está intimamente relacionado a suas crenças e valores. Ou seja, a felicidade é um ideal a ser atingido por aqueles que orientam suas ações segundo estas crenças e valores, partilhados por seu grupo de pertencimento.

Como na discussão do conceito de justiça, apresentarei algumas notas conceituais sobre o conceito de felicidade, entretanto, não me referenciarei nos autores, mas em algumas noções que historicamente foram sendo tecidas sobre o que seja a felicidade, a partir das elaborações de Domingo (2002) e Gracia (2005). Serão privilegiadas as noções de vida boa, prazer, possibilidade da virtude, beatitude e bem-estar.

Segundo Domingo (2002), Aristóteles empregou o termo *eudaimonia* para se referir ao ideal humano de viver em plenitude, ou seja, para atingir o bem supremo ao qual aspira enquanto ser humano. Etimologicamente, este termo significa ser favorecido ou participar de um bom destino, entretanto, há uma tensão entre uma felicidade preparada pelo esforço da vontade e uma felicidade que é atingida independentemente dos esforços humanos.

Como poderíamos interpretar o que seria uma vida boa para o grego antigo? No entendimento de Gracia (2005), os gregos consideravam uma vida boa a posse de uma boa natureza, de modo que a felicidade dependia de se possuir uma boa aparência, uma boa origem de nascimento e a possibilidade de ter seu nome perpetuado através de sua descendência. Como consequência, a vida boa está sujeita a uma diversidade de fatores, que independem do controle humano, isto é, fazem parte de sua natureza. Mas não basta ter herdado uma boa natureza para se viver uma vida boa, faz-se necessário ainda que os dons recebidos naturalmente sejam exercitados de forma apropriada, para que se obtenha seu melhor rendimento possível, seja cultivando a saúde do corpo através da ginástica, seja a saúde da alma pela prática de bons hábitos, costumes e atitudes.

Domingo (2002) nos lembra que Aristóteles advertiu que a felicidade não pode ser compreendida como um estado emocional, um prazer pontual, uma

habilidade técnica ou um bem estar passageiro. Adverte que a realização de uma boa ação pode nos proporcionar um momento de felicidade, mas a felicidade plena diz respeito ao conjunto de nossos atos, à totalidade de nossas ações, pois mesmo que tenhamos momentos de felicidade, quando somos indagados sobre como nos sentimos, sempre iremos ponderar e levar em conta a totalidade da vida que até o momento temos vivido.

A noção de felicidade como vida boa não significa tentar fazer de nossa vida um empreendimento, para atingir essa meta ao final de sua realização, o que significa dizer que a felicidade, compreendida como *eudaimonia* não é um prêmio que se conquista por ter agido bem, pois não é desvinculada das ocupações e tarefas cotidianas, mas faz parte daquele modo de viver que nos é próprio enquanto seres racionais.

Domingo (2002, p. 102) nos lembra que, para os gregos antigos, a felicidade se referia tanto a um dom, uma oferta gratuita de nossa natureza, quanto ao esforço que se deve empreender para ser digno dela. Destaca que Platão, entretanto, dá menos importância ao empenho por conquistá-la do que ao fato de que seja um presente, uma graça dos deuses. “O realmente difícil será manter esta tensão entre a felicidade que é preparada pelo esforço da vontade e uma felicidade que acontece independentemente dos esforços que realize a limitada vontade humana<sup>36</sup>”.

Diferentemente de Aristóteles, Epicuro considera que o prazer é o supremo bem que todos almejam, é a finalidade de uma vida feliz. Neste sentido, para os epicuristas, segundo Domingo (2002, p.114), a finalidade da ética é a perseguição dos objetos que produzem prazer e a fuga daqueles que conduzem ao sofrimento. A felicidade, no pensamento de Epicuro, só é alcançada pela administração de esforços que, ao mesmo tempo que se sobrepõe às coisas, transforme-se em autocontrole pessoal de modo que “possamos falar de uma racionalização do prazer, de uma ‘reta razão’ a evitar a dor e conseguir o prazer<sup>37</sup>”.

Considerando que para os epicuristas o prazer é o princípio e o fim de uma vida feliz, é necessário esclarecer o que compreendem por prazer. Também

<sup>36</sup> No original: “*Lo realmente difícil será mantener esta tensión entre felicidad que es preparada por el esfuerzo de la voluntad y una felicidad que acontece independentemente de los esfuerzos que realice la limitada voluntad humana.*”

<sup>37</sup> No original: “*...podamos hablar de una racionalización del placer, de una ‘recta razón’ al evitar el dolor y conseguir el placer*”

conhecidos como hedonistas (*hedoné* em grego significa prazer), os discípulos de Epicuro concebem dois tipos de prazeres: (1) os prazeres básicos, que são alcançados ao se evitar ou eliminar uma situação de dor ou sofrimento e (2) prazeres específicos, relativos a cada um dos sentidos, que não são decorrentes da ausência de sensações desagradáveis, mas resultado do gozo do próprio ato. A fome e a sede, por exemplo, são duas situações desagradáveis que ao serem saciadas produzem um prazer do primeiro tipo, pois a proporciona um alívio na sensação de desconforto provocada tanto por uma quanto pela outra. Todavia, quando, após termos saciado a sede ou a fome, continuamos degustando um bom pedaço de carne ou uma taça de vinho, entramos no campo do prazer específico produzido por seus sabores. Os prazeres específicos ultrapassam os prazeres básicos, pois este último apenas reestabelece um equilíbrio perdido, provocado por uma carência ou qualquer outro fator, ao passo que primeiros são decorrentes do desejo humano de continuar usufruindo determinada satisfação.

E os excessos? Como os hedonistas lidam com a gula, por exemplo? A saída encontrada pelos hedonistas para lidar com os possíveis excessos no gozo dos prazeres que podem provocar uma tal desordem dos hábitos e fazer padecer o corpo e a alma, foi o papel moderador que a mente exerce sobre a intensidade e a qualidade e duração dos prazeres. Segundo Domingo (2002), sem este princípio de medida, aqueles que se pautarem por uma ética hedonista estarão condenados ao caos, porque se não houver algum tipo de controle, os prazeres de uns podem provocar o sofrimento de outros. O estupro é um dos mais antigos e clássicos exemplos de que não é aceitável buscar o prazer individual a todo custo.

Considerando que os prazeres de uns podem significar a dor de outros, na modernidade, os utilitaristas tentam construir uma alternativa que mantenha o prazer com critério da felicidade, compartilhando com o epicurismo “uma interpretação mecanicista da pessoa na qual é fundamental o equilíbrio entre máximos de prazer e bem estar e mínimos de dor e sofrimento<sup>38</sup>”. (DOMINGO, 2002, p.117)

Os utilitaristas defendem que o bem e o mal moral devem ser definidos também em termos de prazer e dor. Já o termo utilidade se refere à predisposição ou qualidade de algo de evitar mal e procurar o bem. Portanto, o único critério

---

<sup>38</sup> No original: “...una interpretación mecanicista de la persona en la que es fundamental el equilibrio entre máximos de placer-bienestar y mínimos de dolor-sufrimiento”

racional a guiar as ações humanas deve ser a avaliação das consequências prazerosas e dolorosas, coletivas e individuais dessas ações.

O utilitarismo moderno municiou o hedonismo de um princípio de quantificação dos prazeres e das dores, com o suposto objetivo de obter um controle social, mais específico que o princípio da moderação estabelecido pelos epicuristas antigos. Destarte, “o princípio da maior felicidade para o maior número de pessoas” se torna o critério segundo o qual é medida a felicidade coletiva, ao passo que a quantidade de prazer será o critério para medir a felicidade individual. Neste sentido, a felicidade é determinada como prazer possível de ser medido e o princípio da utilidade é um critério que possibilita que seja quantificada.

Os utilitaristas, entretanto, reconhecem alguns limites do princípio da utilidade e estão conscientes que só deve ser utilizado quando é possível, de fato, realizar o cálculo das consequência de determinada ação, “quando a maior felicidade se converte em ‘maior bem estar’ e pode chegar a se quantificar, inclusive, matematicamente<sup>39</sup>” (DOMINGO, 2002, p. 119).

Retornemos à Grécia Antiga, para apresentar uma terceira possibilidade de se compreender a felicidade, agora como consequência da virtude. A concepção da felicidade como resultado de uma vida virtuosa está presente tanto na Antiguidade Clássica, com os estoicos, como na Modernidade Ilustrada, com o formalismo kantiano, entretanto, ambos não apresentam uma definição do que seja a felicidade, mas propõem um caminho singular para conquistá-la: a prática das virtudes.

Segundo Domingo (2002), para os estóicos, a sabedoria não está na busca da felicidade como tal, mas em perseguir a virtude. Portanto, o que o ser humano deve fazer é exercitar a virtude, ser sábio, pois o que está propriamente em suas mãos é a prática da virtude. A felicidade é consequência de seu exercício. A virtude, por sua vez, é compreendida como aquilo que é mais próprio do ser humano: o uso de sua razão, pois sua natureza consiste em ser racional.

Para os gregos antigos, a virtude se referia a uma disposição de alma, que leva o ser humano a praticar o bem ou a evitar o mal. Deste modo, aqueles que desejam agir com sabedoria devem não apenas tentar ser felizes, mas exercitar a

---

<sup>39</sup> No original: “...cuando la mayor felicidad se convierte en ‘mayor bienestar’, y puede llegar a cuantificarse, incluso, matemáticamente”

virtude, porque mesmo que não se conquiste a felicidade, ela poder vir como um resultado possível. Para o estoicismo, mais do que ser feliz, o ser virtuoso é característico da natureza humana, o que, no entanto, não significa que haja uma aceitação incondicional da infelicidade.

Avançando novamente para a modernidade encontramos as concepções kantianas, herdeiras da tradição deontológica, que também se fundamentam nesta concepção, segundo a qual o específico do ser humano é a prática racional das virtudes. De grande importância para a filosofia moral, o reconhecimento de que todos têm possibilidade de exercitar sua razão, possibilita que os ideais morais sejam universalizáveis, ou seja, que os deveres de justiça sejam tomados como uma exigência racional para todo e qualquer um que se considere moral. Como consequência, a virtude não seria privilégio de alguns poucos eleitos, mas uma experiência que está ao dispor de todos.

Deste modo, para Kant, a felicidade é um ideal moral derivado e não pode ser concebida como uma obrigação exigível, mas apenas uma possibilidade que poderá ser decorrente de uma vida virtuosa. Para o filósofo de Königsberg, um mínimo de felicidade é necessário para que não se corra o risco de se transgredir a lei moral. Por conseguinte, defende que a luta pela própria felicidade seja também um dever. Neste sentido, o deontologismo kantiano, mesmo que não despreze a felicidade, posiciona-se com desconfiança diante das propostas éticas que a tomam como fundamento ou finalidade última, a partir da convicção de que é possível se levar um vida de prazeres, enfim, um vida boa, sem a prática das virtudes, e, ainda mais, com total desrespeito pela dignidade humana. Como consequência, lembra Domingo (2002), no pensamento kantiano não é a aspiração à felicidade que está colocada em primeiro plano, mas a dignidade de ser feliz, de modo que em seu sistema a felicidade desempenha uma função necessária, estreitamente relacionada com a doutrina da virtude.

Até o momento transitamos entre a antiguidade clássica e a modernidade, sem nos deter no período medieval. E a ele que agora me dirijo para analisarmos uma concepção de felicidade própria deste tempo, a beatitude.

Segundo Gracia (2005), ocorre durante a Idade Média uma transformação do conceito de *eudaimonia*, sobre influência das doutrinas judaica, cristã e muçumana. Nestas tradições, a finalidade do homem sábio continua sendo a mesma das escolas gregas: imitar a Deus, compreendido como sabedoria plena.

Como Deus deve necessariamente ser feliz (*beatus* em latim significa bem aventurado, agraciado), cabe ao ser humano tentar se aproximar dessa beatitude, através do exercício da vida religiosa.

No Medievo, portanto, a felicidade deixa de significar vida boa, para se referir a uma condição a ser atingida pela comunhão com o sagrado. Há, entretanto, dois tipos de beatitude, uma não criada, que é própria de Deus, e a outra criada, a única pois que o ser humano pode aspirar a atingir. Está última, segundo Gracia (2005), será sempre decorrente do esforço pessoal, de oração, contemplação e sacrifício, com o objetivo de participar da transcendência, da beatitude perfeita que é Deus.

Domingo (2002) observa que o conceito de beatitude presente no ideal cristão da Idade Média possui a importante função de mobilizar os humanos para o agir ético. Tanto para o vulgo quanto para o monge a plenitude da beatitude não criada não está acessível, nem por isso devem desistir da possibilidade da bem aventurança, que também é um dom que Deus pode conceder gratuitamente, para aqueles que se demonstram seu esforço em oração e contemplação.

Para finalizar estas breves notas históricas sobre as concepções de felicidade, chegamos ao conceito de bem-estar, o *well-being* britânico, cuja ascensão, na interpretação de Gracia (2005), é resultado das pretensões e revalorizações dos sentimentos na modernidade, em especial por autores emotivistas.

Gracia (2005) nos lembra que, na tradição clássica, os sentimentos eram considerados sempre derivados, seja das percepções sensíveis, como reação a uma sensação ou decorrentes de atos da vontade, de desejos, como por exemplo, o sentimento de atração por quem se está apaixonado. A partir do emotivismo moderno, a felicidade passa a ser referida, fundamentalmente, aos valores que são considerados relevantes ou peculiares da condição humana. O que significa dizer que “se vivemos em uma sociedade pluralista, é porque nela coexistem distintos sistemas de valores, portanto, distintos projetos de vida que privilegiam alguns valores em detrimento de outros, dotando-os de diferentes conteúdos<sup>40</sup>.” (GRACIA, 2005, p.06).

---

<sup>40</sup> No original: “... si vivimos en una sociedad pluralista, es porque en ella coexisten distintos sistemas de valores, por tanto, distintos proyectos de vida que priman unos valores sobre otros, los dotan de diferentes contenidos.”

Arrisco a afirmar que dentre os diferentes valores produzidos entre a Modernidade e os dias atuais, o que mais influência possui sobre o sentimento de felicidade é o de bem estar, considerado o ideal de vida mais vigoroso quando o sentir-se feliz é o que está em jogo. O conceito de bem-estar é tão amplo, que é, ao mesmo tempo, utilizado para definir emoções, critérios de saúde e um desejado aparato estatal (o estado de bem-estar social europeu). Não deixa de ser temerária esta mescla do conceito de bem-estar como sentimento subjetivo e como noção pública.

Por fim, caberia ainda questionar, junto com Gracia (2005), se este é um ideal razoável, posto que é manifesto que um total bem-estar físico, mental e social é uma utopia, um ideal impossível de ser atingido integralmente. Ademais, como consequência desta demanda patológica de bem-estar, são geradas situações de mal-estar e frustração. Torna-se, portanto, uma exigência ética de grande importância administrar com prudência e razoabilidade as possibilidades e limitações de se aproximar desse estado de bem-estar.

Após fazer esse breve percurso por essas cinco noções de felicidade: (1) a vida boa (*eudaimonia*) dos gregos antigos; (2) o prazer dos epicuristas e utilitaristas; (3) a possibilidade da virtude dos estoicos e do formalismo kantiano; (4) a beatitude cristã e (5) o bem estar dos emotivistas modernos, passaremos a apresentar e discutir as concepções dos professores entrevistados.

Em primeiro lugar, gostaria de registrar que os entrevistados tiveram muita dificuldade em discorrer sobre este conceito. Talvez, em função de seu caráter abstrato e subjetivo. Como consequência, em muitos casos, não foram apresentadas conceituações, mas impressões e apreciações que nos possibilitaram uma aproximação conceitual. Neste sentido, as ideias com maior recorrência foram: (1) a felicidade é efêmera e transitória, com seis incidências; (2) felicidade como realização pessoal e/ou profissional, com quatro incidências; (3) felicidade como reconhecimento, com três incidências e (4) felicidade como sentimento de satisfação por fazer o bem (altruísmo), com duas recorrências.

Convém, novamente, lembrar que a apresentação das recorrências tem o simples objetivo dar uma ideia geral sobre o que foi mais mencionado pelos entrevistados e não elaborar inferências e generalizações. A análise se centrará nas falas e explicações dos entrevistados, buscando entender como pensam e compreendem o conceito em discussão.

### 6.2.1 “Nada é para sempre”

Segundo a visão de seis dos entrevistados, a felicidade é transitória e só é percebida em contraste com estados “não felizes”: “*eu tenho estados felizes e que, na verdade, só entendo o ‘ser feliz’ porque existe o estado de tristeza...*” (Emygdio). O que significa dizer, na visão destes entrevistados, que a felicidade é uma utopia, algo que nos mobiliza, que nos move para sempre conquistá-la, mas que nunca é conquistada plenamente. Como afirma a professora Tina: “*you tem momentos de felicidade, você não tem uma felicidade plena ainda por aqui. (...) Assim como a gente tem o dia e a noite, o sol e a chuva, a gente tem a felicidade e os problemas*”.

As considerações que afirmam ser a felicidade transitória e efêmera podem ser interpretadas como identificando-a com a noção de bem-estar. A partir desta compreensão, a felicidade nunca é duradoura, pois, como nos lembra Gracia (2005 p.6), “o conteúdo do bem-estar é basicamente emocional. Se trata de encontrar-se bem”. O que para dois dos entrevistados, está relacionado às condições de vida, ou seja, a possibilidade de se ter uma vida digna, que em sua avaliação significa ser capaz de possuir e consumir alguns bens necessários e importantes para seu bem estar e de sua família: “*é você poder adquirir alguns bens de consumo, você poder dar uma educação decente para o seu filho, você conseguir fazer a manutenção da sua casa...*” (Helen). Poder-se-ia dizer que estes entrevistados possuem uma interpretação emotivista da felicidade, que sendo um sentimento é dependente, não apenas de nossa vontade, mas das interferências do meio, sobre o qual não possuímos total controle.

MacIntyre (2001) nos lembra que, segundo a teoria do emotivismo moral, todos os juízos valorativos, incluindo os juízos morais, são expressões de preferência, de sentimentos ou atitudes, conquanto que não podem ser considerados nem verdadeiros nem falsos. Em sua visão, a modernidade, na tentativa de romper com as tradições do pensamento antigo e medieval, torna-se “refém” de um “eu emotivista”, que, contrapondo-se à autoridade das fundamentações morais tradicionais, afirma que não há fundamentação racional para a moralidade e para nossas crenças, mas apenas escolhas baseadas em

preferências individuais. A interpretação de MacIntyre (2001) nos ajuda a compreender porque a felicidade, a partir da modernidade, passa a ser identificada com a noção de bem-estar, dependente do que acreditamos nos fazer bem.

Foi apontado, ainda, que “*a gente, quando está vivendo a felicidade, a gente não sabe que a gente está vivendo, não percebe...*” (Danon). Por se tratar de um ideal, a felicidade nem sempre é percebida no presente, mas no passado, como uma lembrança de momentos felizes, que já se perderam, ou no futuro, como uma meta a ser atingida, “*ela na verdade é sempre uma utopia*” (Emygídio).

Pensada como uma utopia possível, Cortina (2008, p.150) se utiliza do ideal de felicidade como princípio de sua ética de máximos, pois sendo um anseio de todo ser humano, cuja conquista depende do que se considera importante, portanto, dos valores de determinada cultura ou comunidade. A filósofa espanhola defende que os caminhos possíveis para alcançá-la devam ser objeto de convite e aconselhamento, nunca de exigência. O que significa dizer que ao acreditar que meus valores e estilo de vida me trarão felicidade, não tenho o direito de exigir que os outros aceitem minhas crenças e concepções, mas posso partilhar com os demais, oferecendo-lhes a possibilidade de aceitar ou não, viver como acredito ser uma vida boa, uma vida feliz, o que significa “respeitar ativamente os máximos de felicidade e de sentido da vida que não são compartilhados e em promover aqueles máximos de felicidade e sentido que são compartilhados”

### 6.2.2

#### **“Felicidade é quando eu vejo a conquista deles”**

Para quatro entrevistados a felicidade depende de se poder fazer o que se gosta, de não ser obrigado a trabalhar, por exemplo, em uma atividade ou local no qual se sente mal. Neste sentido, parece ter estreita relação com a realização e o reconhecimento profissional: “*é você, não se violentar por causa de dinheiro, porque, às vezes, a gente ganha muito dinheiro, mas a gente não vive. Então, felicidade é você fazer aquilo que você gosta*” (Lia).

Neste sentido, o empenho por melhores condições e qualidade de trabalho e a possibilidade de êxito, possui estreita relação com o sentir-se feliz: “*felicidade é quando eu vejo a conquista deles, aluno que sai do 3º ano, amplia o espaço dele*”

*de continuação dos estudos e começa a abrir, começa a ver que a vida não é só a comunidade” (Marta).*

Essa maneira de conceber a felicidade pode ser interpretada, articulada com as defesas de Domingo (2002), como “auto-realização compartilhada”, noção, por sua vez, derivada da ideia de felicidade como “perfeição humana”. Segundo o autor, não se pretende pensar felicidade como um simples estado passivo, mas como um modo de ser que afeta tudo o que fazemos com a totalidade de nossa vida, desejando que, apesar de sua transitoriedade, os momentos felizes sejam duradouros. Trata-se, portanto, de uma visão que não remete a felicidade para uma possível realização ulterior, para uma futura implementação de todos nossos sonhos, mas que a concebe também no tempo presente.

Por ser uma perfeição inscrita dentro do tempo e da história, há que se considerar que, numa compreensão ética, esta auto-realização supõe a condição humana como uma realidade aberta às várias possibilidades, numa vida de perfeição e na historicidade dessa condição. Trata-se de permanente atualização do ser pessoal e, ainda, que a auto-realização seja compartilhada – *“a felicidade é quando eu vejo a conquista deles”* –, a felicidade é sempre particular e intransferível, ou seja, decorrente de um dom, sempre derivada de um ato de doação.

Caberia aqui lembrar, com Cortina (2007), que no pensamento kantiano a prudência é uma virtude necessária para orientar as habilidades e capacidades rumo a uma vida feliz, razão pela qual a educação deveria se preocupar tanto com a técnica como com a competência para ser prudente na busca da felicidade. A partir da compreensão da felicidade como auto-realização, podemos nos arriscar a afirmar com a filósofa espanhola que uma vida feliz

depende do exercício de atividades estreitamente relacionadas com a capacidade de possuir-se a si mesmo, com a capacidade de não ‘alienar-se’, de não ‘expropriar-se’; seja submetendo-se a meios ‘extraordinários’ ao final da vida, seja perdendo a vida cotidiana em coisas que não valem a pena, como a quantidade de bens ou a ambição ilimitada de poder, que os impedem de relacionar-se livremente com outros seres humanos<sup>41</sup> (CORTINA, 2007, p. 258).

---

<sup>41</sup> No original: “...depende del ejercicio de actividades estrechamente relacionadas con la capacidad de poseerse a sí misma, con la capacidad de no ‘enajenarse’, de no ‘expropiarse’; sea sometido a medios ‘extraordinarios’ al final de la vida, sea perdiendo la vida cotidiana en cosas que no merecen la pena, como la cantidad de mercancías o la ambición ilimitada de poder, que impiden relacionarse libremente con otros seres humanos.

### 6.2.3

#### “Felicidade é a arte do encontro com o outro”

A boa relação com os outros, seja no trabalho ou em outros espaços de convivência, é apontada por três dos entrevistados como condição para a felicidade. Neste sentido, a felicidade parece ser um estado que não depende apenas do desejo e da ação individual, mas da qualidade das relações que se estabelecem no grupo de convivência e do reconhecimento do papel e da importância de cada um dentro do próprio grupo: *“Eu sou feliz quando eu dou e recebo do outro, ou um olhar, uma alegria, uma admiração, ou um compartilhar de coisas. Pra mim a felicidade é estar encontrando o outro”* (Luca).

As considerações sobre felicidade destes três entrevistados, também podem ser interpretadas a partir da noção de bem-estar, entretanto, de um bem-estar que se estabelece a partir da convivência com pessoas consideradas importantes. É o grupo de pertença, seja familiar ou a comunidade mais ampla, que possibilita que haja um constante estado de bem-estar compreendido pelos entrevistados como felicidade.

Para Cortina (2005), é a relação de reconhecimento recíproco que constitui as identidades, que cria laços e sentimentos sociais, que desenvolve a capacidade de estimar os valores e produz o vínculo consigo mesmo e com os outros. A falta de reconhecimento, por sua vez, provoca indignação diante do desprezo e a luta pela sobrevivência.

A partir de MacIntyre (2001; 2002) considero que o pertencimento a determinada comunidade e a partilha de crenças comuns dão sentido às nossas experiências e constituem nossas identidades, possibilitando que nos reconheçamos como pessoas históricas. Neste sentido, ao afirmar que *“você tem a felicidade pessoal, de relacionamento com seus familiares, seu filho, as pessoas do seu trabalho, se você tá em uma profissão que você é reconhecido”*, a professora Helen está ponderando que seu bem estar, sua felicidade, depende do reconhecimento de uma comunidade, de estar participando de um grupo e ter seu papel valorizando dentro dele. Articulada a esta linha de raciocínio, na visão do pensador britânico, o desenvolvimento das tradições dependem de que sejam compartilhadas crenças e valores dentro de uma comunidade, por pessoas que comungam da mesma história. É a essa partilha que talvez estejam se referindo os

professores quando afirmam que sua felicidade “*é a arte do encontro com o outro*” (Luca).

#### 6.2.4 “A gente tem que trazer alegria”

Finalizando as considerações sobre felicidade, dois entrevistados se referem à alegria que sentimos quando oferecemos uma ajuda a alguém, quando contribuimos para que os outros sejam felizes: “*quando eu paguei o feijão pra mulher, isso gerou na cabeça dela uma felicidade muito grande e em mim também*” (Cristiano). Esta noção de felicidade se articula, segundo as concepções de Domingo (2002), com o ideal cristão de caridade, de doação incondicional. Segundo esta perspectiva, o caminho para a felicidade passa pela partilha dos dons e bens que se possui, com aqueles que carecem deles. Partilha que tem o poder de “fecundar a responsabilidade com um horizonte de preocupação por todo ser humano, porque o eleva, o dignifica e o coloca às portas de uma nova ordem” (DOMINGO, 2002, p. 149), da ética do amor incondicional.

Para Cortina (2007), os seres humanos possuem um vínculo que se situa além dos direitos e dos deveres. Este vínculo decorre de um mundo de obrigações que não podem ser exigidas, mas compartilhadas, gratuitamente, como um dom ou presente: “*eu acho que você pode promover a felicidade diariamente, sendo mais aberto, mais generoso, sorrindo*” (Vera). A pensadora espanhola assevera, ainda, que, enquanto seres humanos, não necessitamos apenas de alimento, moradia, roupas, cultura ou liberdade de expressão para vivermos uma vida digna, mas também de consolo, esperança e carinho, que são bens oferecidos, gratuitamente, que jamais podem ser objeto de exigência. “Além do direito e do dever se abre o amplo mistério da gratuidade, o prodigioso descobrimento do vínculo que une os seres humanos e é, por isso mesmo, fonte de *ob-ligatio*, de obrigação sentida e querida, não imposta<sup>42</sup>” (CORTINA, 2007, p.263).

Ao final desta exposição sobre as como os professores compreendem os conceitos de justiça e felicidade, se faz necessário retomar que esses conceitos se

---

<sup>42</sup> No original: “Más allá del derecho y el deber se abre el amplio misterio de la gratuidad, el prodigioso descubrimiento del vínculo que une llos seres humanos y es, por lo mismo, fuente de *ob-ligatio*, de obligación sentida y querida, no impuesta”.

referem a dois grandes princípios de fundamentação para o agir moral, e que me propus inicialmente a identificar como se fazem presentes nas concepções de moralidade dos professores. Entretanto, ao chegar ao final deste percurso, reconheço que, talvez em função dos limites impostos pela metodologia privilegiada (observação e entrevistas semiestruturadas), foi possível apenas identificar a compreensão dos professores sobre a justiça e a felicidade, ficando em aberto o modo como esses dois conceitos se relacionam com suas concepções de moralidade. Foi possível, também identificar qual dos dois conceitos priorizam, quando diante de situações problemáticas que exige que tomem uma decisão.

### 6.3

#### **Justiça e felicidade: o que priorizam os professores?**

Após terem manifestado suas compreensões e interpretações sobre os conceitos de justiça e felicidade, os professores foram desafiados a comentarem que relação estabelecem entre os dois conceitos e, se diante de uma situação problemática que exigisse uma decisão, um dos conceitos seria priorizado, por que e como procederiam.

A grande maioria dos entrevistados (quatorze deles) disse que priorizariam o conceito de justiça, dois optaram pela felicidade e um deles não se posicionou. A seguir serão apresentados os argumentos e justificativas dos professores e tecidas algumas considerações a partir dos referenciais teóricos que orientam esta tese, com o objetivo tanto de problematizar e contextualizar suas compreensões e interpretações quanto de situar a teoria que estou investigando.

Na concepção de oito dos entrevistados, a justiça seria priorizada porque consideram que em ambientes injustos não há felicidade, ou seja, a felicidade é uma consequência possível de se agir com justiça: *“eu acho que, em um ambiente que as coisas são mais justas, você tem uma possibilidade maior de satisfação e, portanto de felicidade”* (Vera). Para os entrevistados, todavia, não basta agir com justiça para se ter a possibilidade ser feliz, mas é necessário que seja também tratado com respeito, ou seja, não sofrer injustiça:

*se você é uma pessoa que é desrespeitada, injustiçada, que sofre todo tipo de violência, como você vai ser feliz? Mas, quando você tem a justiça ao seu lado,*

*“você tá resguardado, você tá respaldado, você pode se tornar uma pessoa feliz. Então, primeiro justiça, felicidade é consequência”* (Tina).

É possível interpretar e articular esta posição defendida pelos entrevistados, a partir da abordagem de mínimos e máximos éticos de Cortina (2005, 2007), pois ao ponderar que sem relações justas não é possível se atingir a felicidade, estão compreendendo a justiça como o respeito aos direitos básicos necessários para que as pessoas possam viver com dignidade, sem o qual nenhum anseio à felicidade é possível. O ponto de partida, portanto, para uma vida feliz, na visão da maioria dos entrevistados, é o acesso às condições de vida com um mínimo necessário para a sobrevivência digna, a partir deste patamar mínimo (justo) se poderia almejar a realização de projetos “felicítantes”.

Nesta mesma linha de raciocínio dois entrevistados justificam a prioridade da justiça sobre a felicidade em função do caráter de universalidade e imparcialidade da primeira, o que significa dizer que a justiça afeta a todos: *“Porque a felicidade, você pode cometer o erro de prejudicar outra pessoa. Eu acho que a felicidade aqui está muito solta: [felicidade] pra quem, né? E justiça não tem pra quem, justiça é pra todo mundo (...) Justiça para ser justo mesmo, tem que ser pra todo mundo”* (Cravo). Segundo este raciocínio, enquanto a felicidade de alguns pode exigir ou provocar a infelicidade de outros, a justiça não admitiria privilégios ou exceções, *“porque não depende só de mim”* (Marta).

Ao se referirem à universalidade e imparcialidade da justiça, os entrevistados defendem uma posição articulada com a kantiana, para quem a justiça de determinada ação depende de que seja realizada, não em função de quaisquer interesses ou motivações particulares, mas por dever. Portanto, na busca de sua felicidade, que pode ser compreendida como bem-estar ou como a realização dos ideais de vida particulares que se possa almejar, para Kant (1985), cada sujeito que se considere moral deveria examinar sua consciência e verificar se é capaz de admitir que sua ação seja aceita e praticada por todos, sem que caia em contradição.

No pensamento de Cortina (2005; 2007), a universalidade e a imparcialidade são critérios para se determinar os mínimos éticos de justiça, ou seja, um conjunto de regras e normas a partir das quais se constrói uma convivência respeitosa. Considerados mínimos de justiça, esses acordos devem ser estabelecidos levando-se em conta os interesses de todos os envolvidos, não

sendo, portanto, aceitável que a felicidade de alguns seja conquistada em detrimento dos direitos ou bem estar dos demais.

Segundo a visão de quatro entrevistados, eles optariam por priorizar a justiça por ser o mais racional a fazer, por ser mais coerente ser justo, mesmo em detrimento da própria felicidade: *“se é certo é por onde eu vou. Eu posso me estrear com aquilo, mas eu não vou ficar feliz comigo mesma, [vou ficar] bem comigo mesma, se eu não caminhar pelo lado certo, se é que existe o lado certo”* (Danon). Este raciocínio também se aplica quando o que está em jogo é o bem estar dos outros: *“eu vou ser justo, se vai te agradar ou não é outra situação, mas eu tenho que ser justo, tenho que partir da justiça, tenho que partir da coerência, da justiça”* (Cristiano).

O conceito de racionalidade é utilizado por estes entrevistados como um procedimento de avaliação, de ponderação a partir de critérios. Racionalizar, nesta concepção, é julgar utilizando-se de critérios que possam ser aceitos e justificados a partir de alguns valores reconhecidos e justificáveis socialmente, portanto, sendo coerente com o que se acredita ser o correto, independentemente de se proporcionar bem estar, para si ou para os demais. Neste sentido, a racionalidade, considerada como o que caracteriza o ser humano desde Platão e Aristóteles, se baseia também em critérios de justiça, ou seja, no que é considerado correto, no que pode ser justificado a partir de razões públicas, em detrimento de quaisquer interesses ou desejos de felicidade.

Em contraposição aos demais, os dois entrevistados que disseram priorizar a felicidade em detrimento da justiça, diante de situações problemáticas, argumentaram que só tem sentido se agir com justiça se o objetivo final é a felicidade, ou seja, quando se propõem a ser justos em suas decisões, é em função de se atingir a felicidade que o fazem: *“Penso mais na felicidade. (...) A justiça, ela na verdade, quando eu penso em fazer manutenção dela, tem que ser pra garantir isso”* (Emygídio)

Esses dois entrevistados parecem estar se referindo às possíveis motivações para o agir moral. Seu raciocínio se articula com os argumentos aristotélicos no sentido de colocar o legítimo anseio de atingir a felicidade como o que motiva as ações justas. Por conseguinte, seriam os ideais de bem estar, as crenças sobre o que seja uma vida boa ou a auto-realização o que nos motivariam a agir com justiça. É nessa mesma linha de raciocínio que Cortina (2008, p.153)

afirma que os ideais de justiça se nutrem dos ideais de felicidade, ao argumentar que os mínimos morais se alimentam dos máximos morais, ou seja, “quem apresenta algumas exigências de justiça o faz a partir de um projeto de felicidade, por isso seus fundamentos, suas premissas, pertencem ao âmbito dos máximos”. Cortina (2008) considera que na relação entre os mínimos de justiça e os máximos de felicidade, não há a absorção de um pelo outro. Defende que em sociedades pluralistas os ideais de vida boa, particulares a determinado grupo cultural, devem nos motivar a respeitar aqueles mínimos de justiça que são partilhados entre os diferentes grupos que possuem distintos estilos de vida, pois somente a partir do estabelecimento desses mínimos, abaixo dos quais a dignidade humana está em risco, seria possível nos aproximar do que consideramos ser a felicidade.

Esses ideais de felicidade estão presentes nas tradições das comunidades particulares, sejam religiosas ou culturais de nossas sociedades plurais, os quais, na visão de MacIntyre (2002), deveriam ser apresentados aos estudantes, para que tenham a possibilidade, de, criticamente, pensar sobre o que os motivaria a agir com justiça. Neste sentido, o que cada indivíduo considera ser importante para sua felicidade, tem sua origem nos modos de pensar e nas práticas de cada cultura ou tradição particular, que por sua vez depende de um conjunto de crenças compartilhadas por aqueles que pertencem a determinada comunidade. Essa tradição, na visão do pensador britânico, possui uma natureza prática, pois fornece uma compreensão da vida humana ao guiá-la rumo a um objetivo que só pode ser adquirido em comunidade. Talvez seja, neste sentido, que os entrevistados tomam a felicidade quando afirmam que “*no final das contas o meu paradigma continua sendo felicidade*” (Emygídio).