

4

**PARA PENSAR A TOLERÂNCIA:
UMA APROXIMAÇÃO À ESCOLA DE VALENCIA.**

No capítulo anterior dediquei-me aos fenômenos intolerantes, enquanto banalidade do mal. É chegado o momento de mudar o enfoque para a tolerância. Para tanto, elegi a companhia de Adela Cortina¹, reconhecida pensadora espanhola que vem se dedicando, entre outros temas, ao campo da ética aplicada e seu entorno reflexivo: a religião, a moral, o direito e a política. Adela Cortina é, sem dúvidas, o expoente máximo do grupo que chamarei aqui de *Escola de Valencia*. Ainda que com pouca influência no cenário brasileiro, Cortina tem se destacado no contexto ibero-americano, dialogando com diferentes correntes filosóficas, tais como a ética da libertação ou o liberalismo político. Filiada às tradições deontológica (Kant) e discursiva (Habermas e Apel), Adela Cortina tem apresentado tanto críticas quanto possibilidades de avanço ao formalismo dessas escolas de pensamento.

Dado a larga produção da filósofa de Valencia, examinarei, principalmente, a concepção de *ética cívica*² como a sua original proposta no que tange à tentativa de articular exigências mínimas de justiça e convites máximos de felicidade. Além disso, tratarei de demonstrar que mínimos éticos – tal como visio conceituar a tolerância – não é pouco, senão a base sobre a qual se articula e se garante a diversidade desejada em sociedades plurais.

Para tanto, seguirei Adela Cortina em sua argumentação sobre a fundamentação da ética e da moral e sua opção pela ética do discurso, para em seguida defender e embasar a minha reflexão sobre o conceito de tolerância na perspectiva de uma agenda mínima para uma ética cidadã e para uma prática pedagógica preocupada com o valor da diferença.

¹ Catedrática de Filosofia Jurídica, Moral e Política da Universidade de Valencia (Espanha).

² Optei pela expressão *ética cívica* tal como em castelhano para manter-me fiel ao vocábulo utilizado pela autora, que é plenamente inteligível em português. Evitei a expressão *ética civil* por ser menos freqüente na obra de Adela Cortina, ainda que presente.

4.1

PARA FUNDAMENTAR A MORAL E A ÉTICA.

Num debate sobre valores e atitudes éticas, tal como é o caso do debate sobre tolerância, importa fundamentar o campo da moral e da ética, indicando suas semelhanças e distinções, verificando suas aproximações e distanciamentos. Ainda que ética e moral sejam comumente entendidas como sinônimos, tentarei distinguir cada campo apresentando as características constitutivas de cada um.

4.1.1

Ética e moral: similitudes e distinções.

Em suas origens, as palavras ética e moral significavam o mesmo: um conjunto de valores, códigos, juízos que visam regular o comportamento humano, a ação concreta, o agir cotidiano de um determinado grupo, definindo e delimitando sobre o que é certo e errado. A diferença estaria basicamente no contexto sócio-histórico no qual foram forjadas. *Ethos* vem do grego e daí o vocábulo ética, que significa tanto morada como também caráter, jeito, modo de ser, perfil de uma pessoa. E *mores* vem do latim, daí moral, que pode significar tanto modo de vida e costumes quanto os princípios e os valores que moldam o caráter de uma pessoa. Justamente por possuírem significados originários comuns, as palavras ética e moral são utilizadas como sinônimos na linguagem comum e na acadêmica. Há, no entanto, certa convergência no campo filosófico em afirmar que as duas palavras necessitam de uma diferenciação. Apresentarei aqui três diferenciações entre ética e moral. A primeira é do psicólogo e pesquisador sobre educação moral, Yves de la Taille. A segunda, do teólogo Leonardo Boff. A terceira, com a qual trabalharei mais detalhadamente, é da filósofa Adela Cortina.

DE LA TAILLE (2002) considera que a moral seria o âmbito de nossa vida no qual nos perguntamos: *Como devo viver?* Trata-se da dimensão do dever, da obrigação, dos mandamentos, das proibições. A moral é a dimensão da vida que apresenta regras que visam regular o comportamento humano e que incidem sobre os comportamentos socialmente considerados como errados. Já a ética representaria outro âmbito. Aquele no qual nos perguntamos: *Que tipo de vida*

quero levar? Trata-se de uma dimensão que se opõe e complementa a primeira. Na dimensão ética se define valores e se constrói projetos de vida, incidindo assim sobre as atitudes desejadas segundo um critério pessoal ou grupal do que é bom. Sendo assim, a ética seria a dimensão das possibilidades, da gratuidade, do aconselhamento e da superação. Yves De La Taille tem uma peculiar percepção dessas duas dimensões a partir da idéia de limite. Segundo DE LA TAILLE (2002), os significados de limite seriam ilustrativos dessas duas dimensões. Por um lado, limite pode ser um ponto ou fronteira que não se deve ultrapassar. Esta idéia é muito forte, por exemplo, quando se fala da indisciplina dos educandos/as. Aqui estaria o limite moral: *proibição*. Por outro lado, também se pode entender limite como um ponto ou fronteira que pode ser ultrapassado, principalmente quando se fala de esportes ou de dificuldades a serem vencidas. Aqui estaria o limite ético: *superação*. Assim, limite moral seria um obstáculo proibitivo que restringe um comportamento não desejado pela sociedade, por isso, geralmente, são formulados na negativa: *não matar; não roubar*. Limite ético seria um desafio propositivo que convida à superação de comportamentos ordinários, por isso, geralmente, são formulados como assertivos: *ame ao próximo; seja solidário*.

Para BOFF (2003) a moral faz parte da vida concreta e a ética faz parte da filosofia. Neste sentido, a moral faz parte da prática real das pessoas e se expressa por costumes, hábitos e valores culturalmente estabelecidos. Já a ética trata de concepções de fundo acerca da vida, do universo, do ser humano e de seu destino, além de instituir os princípios que orientam as pessoas e as sociedades. Leonardo Boff exemplifica suas especificações sobre moral e ética adjetivando-as na pessoa humana. Assim, uma pessoa é moral quando age em conformidade com os costumes, hábitos e valores consagrados por seu grupo. O que deriva, obviamente, que uma pessoa só pode ser considerada moral ou imoral dentro de um grupo de referência, em relação ao comportamento de seus convivas. Por outro lado, uma pessoa é ética quando se orienta por princípios e convicções, o que não têm uma relação direta com os costumes de um grupo, mas com princípios e valores últimos, fundamentais ou universalizáveis. Assim, pode-se concluir que uma pessoa pode agir moralmente, segundo seu grupo e até mesmo por conveniências sociais, mas não necessariamente agir eticamente, pois em sua ação poderia contrariar os princípios últimos e universalizáveis. E o contrário também seria

possível: uma pessoa poderia agir eticamente e estar em uma situação imoral, em desacordo com os valores do seu grupo de referência.

Para Adela Cortina, também se faz necessário fundamentar a ética distinguindo-a da moral. Segundo a pensadora de Valencia, a diferença entre ética e moral está nos níveis de reflexão e nem tanto em sua etimologia (CORTINA, 1986:80). A moral ou “*as distintas morais*” estão vigentes na vida cotidiana e tratam de oferecer orientações práticas e diretas para a ação humana. A ética não tem como objetivo central orientar a conduta humana, ainda que o faça de maneira indireta. Sua tarefa central consiste em refletir sobre os fundamentos racionais do fenômeno moral (CORTINA, 2001:133). A moral é, para Adela Cortina, um fenômeno presente na vida cotidiana. A ética seria, por sua vez, a reflexão filosófica sobre a moral.

Neste sentido, as definições de Adela Cortina aproximam-se das de Leonardo Boff. Para o teólogo, a moral faz parte da vida cotidiana, são os valores, hábitos e costumes de um grupo, tal qual como Cortina reconhece a *moral vivida*, ainda que a filósofa marque a diferença na pluralidade – *distintas morais*. Para Boff, a ética faz parte da filosofia, como concepções de fundo ou princípios últimos, o que Cortina chama de *filosofia moral* ou *moral pensada*. A concepção de moral para Adela Cortina também pode ser vista como próxima a de Yves de La Talle, pois ambos percebem na dimensão moral a centralidade do dever e sua relação de como as coisas deveriam ser. Assim, os dois convergem no fato de que “*la moral no debe confundirse con lo que de hecho sucede, sino con la conciencia de lo que debería suceder. La moral se ocupa de lo que debe ser y desde ese deber ser critica lo que sucede*” (CORTINA, 1999:204)³.

Entretanto, para CORTINA (1986:30), a principal diferença no trânsito da moral para a ética está na mudança qualitativa do nível de reflexão. A moral seria uma orientação prática para a ação cotidiana, enquanto que a ética uma *teoria filosófica da ação*. “*El quehacer ético consiste, pues, a mi juicio, en acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad*” (CORTINA, 1986:32)⁴.

³ Grifos da autora.

⁴ Grifos da autora.

Sendo a moral algo que não podemos renunciar, a ética – como filosofia moral ou moral pensada – tem que dar um fundamento racional para o fenômeno moral. A ética “*como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla, o bien a confesar que no hay razón alguna para que haya*” (CORTINA, 1986:31). A segunda hipótese seria, obviamente, uma contradição latente com o caráter irrenunciável do fenômeno moral.

Num primeiro nível, a moral refere-se aos códigos e juízos que pretendem regular as ações concretas. Este nível é sempre normativo e tem como questão central: *O que devo fazer?*, tal como observava Yves de La Talle. O segundo, a ética ou filosofia moral, é o nível da reflexão crítica sobre os juízos morais existentes na vida cotidiana e suas questões são um pouco mais complexas: “*É racional que existam juízos morais? E quais são as razões suficientes desses juízos?*” (CORTINA, 1986:81).

Destas duas questões, CORTINA (1986:81-82) desdobra três tarefas para a ética: (1) determinar a especificidade da moral; (2) elaborar categorias que analisem e caracterizem a moral e (3) fazer compreensível e racional estas categorias, propondo razões suficientes para sua própria existência (a ética) bem como para o fenômeno analisado (a moral). Ora, se a ética fundamenta criticamente a moral e se fundamenta a si própria, então ela se consolida reflexivamente como um saber rigoroso e distinto da simples opinião. Além do mais, a ética legitima que é racional que exista um saber específico a cerca dos juízos que orientam a vida prática e que chamamos de juízos morais. Neste sentido, importa destacar a aplicabilidade da ética como uma fundamentação filosófica do fenômeno moral.

4.1.2

Da aplicabilidade da ética.

Se, por um lado, destaquei que Adela Cortina considera a ética como uma fundamentação filosófica sobre a moral, por outro, devo também registrar que esse discurso filosófico não é compreendido como algo desconectado da vida prática. Em realidade, para a autora, a ética é *filosofia prática*. CORTINA (1986:21) entende a ética como um saber *para* e *desde* o agir cotidiano. Como

saber prático, a ética surge a partir da reflexão da vida cotidiana e a ela se destina, ainda que não de maneira tão direta como a moral, mas tampouco se poderia entendê-la como um saber desinteressado. Um saber prático diz respeito àquelas coisas que poderiam ser executadas de uma outra maneira, ao contrário do saber científico que, se tem pretensões de verdade, não pode ser de outra maneira. É por essa abertura que a filosofia prática se dedicará ao que é certo e errado em campos tão polêmicos como a moral, a política, o direito e a religião, pois são âmbitos nos quais a noção de verdade científica está completamente descartada.

A filosofia prática se pergunta essencialmente por três questões: felicidade, justiça e poder (CORTINA, 1986:21). Neste sentido, que a filosofia prática tem importantes e distintas tarefas. Cabe aqui acrescentar, seguindo a obra de Adela Cortina, outras duas tarefas da fundamentação moral, uma anterior e outra posterior à fundamentação tratada anteriormente. A tarefa anterior seria esclarecer em que consiste o fenômeno moral, distinguindo-o do jurídico, do político e do religioso. De posse dessa distinção, a ética fundamenta o seu objeto mais específico, o moral, e parte para aquela tarefa posterior à fundamentação, a saber: buscar uma aplicação dos princípios éticos descobertos para os distintos âmbitos da vida, o que seria a aplicabilidade da ética no mundo dos negócios, da medicina, da genética, da ecologia, da pesquisa científica, da educação etc.

Analisando as tarefas da ética, podemos identificar duas definições cortinianas de ética. Primeiro, a ética é filosofia moral, um discurso filosófico do fenômeno moral, *a moral pensada*. Segundo, a ética é filosofia prática, que se ocupa tanto da moral, mas também da religião, da política e do direito, bem como suas distintas aplicabilidades. Apesar da aplicabilidade da ética estar listada como uma tarefa posterior às outras duas, isso não significa uma submissão do âmbito da vida cotidiana ao âmbito do pensamento filosófico, pelo contrário, CORTINA (1993:165) defende que “*la reflexión de la ética aplicada – a pesar del nombre que ostenta – funciona más “de abajo arriba” que “de arriba abajo”, más desde la base republicana de las distintas esferas que desde la monarquía del saber filosófico*”. Tendo em vista estas diferentes tarefas que a ética deve cumprir e das diferentes possibilidades de cumpri-las, analisarei, a seguir, como e por que Adela Cortina opta pela companhia dos filósofos da ética do discurso, principalmente Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, para pensar a moral e a aplicabilidade da ética.

4.2

ÉTICA DO DISCURSO: UMA OPÇÃO.

A ética do discurso visa, entre outras coisas, superar a razão monológica do imperativo categórico de Kant. Segundo Adela Cortina, trata-se do necessário câmbio do “*eu penso*” para o “*nós argumentamos*” (CORTINA, 1993:170). Cumpre registrar que, para a pensadora de Valencia, uma ética que tem como centro o diálogo em nada se opõe ao caráter normativo do fenômeno moral, tal qual cumpre a ética kantiana. Como toda ética deontológica, a ética do discurso busca os fundamentos racionáveis para o fato de que exista e de que deva existir os juízos normativos centrados no dever, que chamaremos aqui de juízos morais.

Há éticas que colocam no centro da fundamentação dos juízos morais a busca pela vida boa, tais como: a ética aristotélica, na qual vida boa é sinônimo da felicidade que o ser humano busca ou ainda o utilitarismo, no qual o objetivo a cumprir é o maior prazer, como sinônimo de felicidade, para o maior número possível de pessoas. Para estas éticas o âmbito da moral se mede pela felicidade que podem proporcionar (CORTINA, 1993:170). Estas propostas éticas são chamadas teleológicas, pois estão centradas nos fins (*teleo*) que se deve alcançar.

Há outras éticas que colocam no centro de sua argumentação as normas e a realização da autonomia legisladora do ser humano. Estas éticas se iniciam com o estoicismo e ganham sua mais reconhecida e refinada versão com Kant. Para a ética kantiana, o âmbito da moralidade humana não é o do julgamento das ações humanas à luz da felicidade que produzem ou podem produzir, é pois o da ação segundo às leis que o ser humano impõe a si mesmo e que, portanto, tem como centro o dever e não a busca da felicidade (CORTINA, 1986:112). Neste sentido, moralmente válido é que o ser humano seja capaz de ditar a si mesmo suas próprias leis. Estas propostas são chamadas deontológicas, pois estão centradas nas normas (*déontos*) às quais se deve submeter livremente a vontade.

Para o teleologismo, agir moralmente é a realização da vida boa, que se dá através da busca de fins felicitantes. Já para o deontologismo, seria a realização de normas de dever concebidas de maneira livre e autônoma. Cortina reconhece que tanto um grupo quanto outro tem acertos e erros. No entanto, vê mais acertos nas

éticas deontológicas e aponta uma série de pensadores e correntes filosóficas que desde o deontologismo buscam rever suas limitações e promover possíveis correções de percurso. Assim fazem, além da ética do discurso, a ética da libertação, o marxismo humanista, o socialismo neokantiano, entre outros.

A verdade do deontologismo, segundo CORTINA (1986:113), estaria: *“en destacar que ni la felicidad individual ni la colectiva, que constituye el bien subjetivo del hombre, pueden anteponerse al respecto o promoción de lo valioso en si: la persona humana. Su limitación estribaría en no proporcionar procedimientos de actuación operativos, que el teologismo ofertaría en mayor medida”*.

A partir de aqui cumpre fazer duas incursões antes de seguir adiante com a ética do discurso propriamente dita. Uma elucidativa e outra mais questionadora. A primeira incursão será para esclarecer o que significa a pessoa humana como um ser absolutamente valioso no pensamento kantiano, conceito que as éticas deontológicas mantém como central. A segunda incursão é para refletir sobre a limitação apresentada pela pensadora valenciana, ou seja, as éticas deontológicas são muito menos atrativas que as teleológicas – *não proporcionam procedimentos de atuação operativos* – pois estão baseadas no puro dever, como um fardo para camelos, na alusão nietzschiana.

4.2.1

Seres absolutamente valiosos.

A vantagem das éticas deontológicas estaria na valorização da pessoa humana como um ser absolutamente valioso, contra o qual não se pode opor nem a felicidade subjetiva de um ser humano e tampouco a felicidade do maior número possível de seres humanos. Segundo CORTINA (1996:83), um dos grandes problemas da ética filosófica ao longo dos tempos foi a busca de uma fundamentação racional para esta dimensão humana que chamamos de moral.

Há moral porque existe no universo um tipo de seres que tem um valor absoluto e por isso não devem ser tratados como instrumentos. Há moral porque todo ser racional – o que, obviamente, inclui o ser humano – é um fim em si mesmo, e não meio para qualquer outra coisa.⁵

⁵ Grifos da autora.

Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), reconheceu, por primeira vez numa ética filosófica, que todo ser racional possui um valor absoluto. Kant não desconsiderava o fato do humano ser finito e limitado. E o mal seria uma evidência disso. No entanto, o ser humano possui o privilégio de reger-se por leis assumidas livremente por sua própria razão. Trata-se do caro e irrenunciável valor da autonomia no pensamento kantiano. A isso, Kant denomina racionalidade moral. Estar livre para escolher e agir é o que caracteriza o ser humano. A ação humana, para Kant, não está submetida às leis da natureza, mas às leis que o próprio ser humano escolhe seguir, por isso, é um ser moral e não simplesmente um ser da natureza. O ser humano é livre em suas escolhas e essa liberdade no agir abre possibilidades para a ação má. Porém, apesar da propensão ao mal, o ser humano pode escolher a boa ação e isso faz que a escolha seja ainda mais louvável. Para Kant, a racionalidade moral é o argumento definitivo para entender o ser humano absolutamente valioso.

Absolutamente valioso significa o contrário de relativamente valioso. Há seres valiosos em si mesmos e seres nos quais o valor é relativo porque servem para outra coisa. Relativamente valiosos são seres que têm o seu valor em função das necessidades às quais eles respondem, como, por exemplo, instrumentos e mercadorias. É no âmbito dessa reflexão que Kant apresenta a fórmula do imperativo categórico: *Age de tal forma que a humanidade, tanto em sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, seja considerada como um fim e nunca somente como meio*. A idéia forte do imperativo categórico é que a humanidade constitui um fim em si e portanto não pode ser reduzida ao nível de um instrumento para qualquer fim alheio a ela mesma (PAPACCHINI, 1995:241). O imperativo kantiano da dignidade humana e da não instrumentalização do ser humano começa, segundo PAPACCHINI (1995), pela auto-estima e pela valorização da própria pessoa, o que impediria que um ser humano se rebaixasse a meios ou instrumentos para outros fins.

O ser humano, então, através de sua capacidade única, a racionalidade moral, é chamado a se opor a qualquer tipo de manipulação e instrumentalização da sua própria humanidade e da humanidade de seus convivas. A escravidão é uma forma de instrumentalização da humanidade que Kant veementemente combateu. A insistência de Kant em afirmar a *racionalidade moral* e o dever da

não instrumentalização da dignidade humana é uma tentativa, talvez a melhor disponível até os dias de hoje, para se entender o valor absoluto da vida humana.

Seres relativamente valiosos possuem um determinado valor, que pode ser um valor de uso e/ou um valor de compra e venda. E, por isso mesmo, geralmente, possuem um preço. Os seres absolutamente valiosos não possuem preço e ninguém pode lhes estipular um valor de uso ou um valor de troca. Para eles não há um equivalente, ou seja, não existe no universo algo que tenha valor igual a um ser absolutamente valioso, nem mesmo outro ser absolutamente valioso. Conclui-se, então, que os seres absolutamente valiosos não têm preço e sim dignidade, e que, portanto, merecem respeito, do qual se seguem obrigações morais.

Se por *valor absoluto* entendemos aquilo que não é relativo a nenhuma situação e se por *fim incondicionado* entendemos o que não é meio para nenhum outro fim, concluímos, com Kant, que não podemos conceber a moralidade sem a existência de um ser que seja ao mesmo tempo um *valor absoluto* e um *fim incondicionado*. Cabe então a pergunta: a que tipo de seres podemos atribuir ambas as categorias?

A existência de pessoas é pois a razão de que haja obrigações morais; porque, como são valiosas em si mesmas, não há equivalente para cada uma delas, assim como não há possibilidade de fixar-lhes um preço. Mas têm dignidade, e quem tem dignidade não é trocável, mas respeitável. (CORTINA, 1996:85)⁶.

Em Kant, a dimensão do dever ganha centralidade pelo reconhecimento que é devido ao ser humano enquanto ser absolutamente valioso. Não obstante, fica a questão sobre como o ser humano pode optar por uma moral tão *pesada* como as deontológicas, que mais o faz parecer um *camelo com seus fardos*.

4.2.2

Por que uma ética de camelo?

Se, por um lado, a vantagem da ética deontológica kantiana está em reconhecer na pessoa humana um valor absoluto e identificá-la como fim incondicionado de toda e qualquer ação humana que se queira moral, por outro lado, a sua limitação está na centralidade dada à dimensão do dever.

⁶ Grifos da autora.

O dever como centro da moral representa, na maioria das vezes, um fardo pesado demais para os seres humanos, que além de seres normativos e, por isso mesmo, livres e racionais, são também seres que aspiram à felicidade. Uma moral centrada no dever é, na linguagem nietzschiana, uma moral de camelo. Ora, uma proposta moral, além da dimensão das normas, necessitaria reconhecer uma outra dimensão inerentemente humana: a busca da felicidade. Além do peso do que deve ser feito por questões de justiça, o que exige do ser humano força, determinação e trabalho duro, é mister reconhecer a felicidade, os desejos, o prazer, que dão ao ser humano motivação para a ação, além de propiciar, segundo as circunstâncias, satisfação e realização pessoais e/ou coletivas.

No prefácio à terceira edição de *Ética Mínima*, Adela Cortina apresenta quatro imagens a fim de ilustrar distintas propostas morais: camelo, leão, camaleão e menino. A partir delas ousou apresentar uma reflexão pessoal que visa demonstrar uma possível articulação entre elas e esclarecer um pouco mais a centralidade do dever moral e sua articulação com uma dimensão felicitante.

A moral do camelo precisa articular, a meu juízo, *dever e força*, para cumprir a afirmação *eu devo*. A moral do leão, por outro lado, articula *desejo e força*, para cumprir a afirmação *eu quero*. A moral do camaleão, por sua vez, articula *dever e fraqueza*, para realizar a afirmação *eu me adapto*. E a moral do menino articula *desejo e fraqueza*, para simplesmente afirmar *eu sonho*, de maneira misteriosa, lúdica e estética. O camelo, obviamente, representa os deontologistas, que a todo custo querem cumprir seus deveres. O leão representa os que também a todo custo, por isso o elemento força, buscam cumprir seus desejos felicitantes. O leão representaria, então, as éticas hedonistas⁷, com sua centralidade no prazer. O camaleão se adapta às circunstâncias, daí a articulação, ainda segundo meu juízo, entre os elementos dever e fraqueza. Ele representaria as éticas pragmáticas. E o menino representa apenas a falta de desenvolvimento moral, a infância moral da humanidade, aquele estágio no qual ainda não se reconhece deveres e nem a busca da felicidade como algo alcançável.

A partir dessas metáforas, estariam descartadas como propostas válidas as figuras do menino e do camaleão, pois o crescimento moral é um desafio que já estamos cumprindo como humanidade e nada mais desviante neste caminho que

⁷ Um tipo de teleologismo exacerbadamente misturado com princípios egoístas.

se render às facilidades e ao cinismo camaleônico de *adaptar-se*. Restam, então, as éticas do *eu devo* (camelo) e as do *eu quero* (leão), representando, assim, aos deontologistas e aos teleologistas, ou seja, às duas tradições éticas mais fecundas na história da filosofia.

A tensão entre estas tradições de pensamento é mais que uma questão de princípios, é, na verdade, um conflito que todos experimentamos na vida cotidiana. Trata-se da dolorosa constatação de que o que é justo, aquilo que devo fazer, em muitas ocasiões, está em conflito direto com o que me convém pessoalmente fazer, com o que me causaria felicidade (CORTINA, 1993:182).

É pelo caráter mais subjetivo da felicidade e mais universal do dever que as éticas deontológicas optam pelo *eu devo* do camelo.

Y es que el tema de la felicidad es un muy complejo asunto para el que no cabe una respuesta unánime. ¿Quién puede hoy pretender que posee el secreto de la vida feliz y empeñarse en extenderla universalmente, como si a todos los hombres conviniera el mismo modo de vida buena? Esta es tal vez la razón por la que otras tradiciones de filosofía práctica (...) han dejado en un segundo plano la preocupación por la felicidad y orientan sus esfuerzos hacia aquella vertiente del fenómeno moral que posee la rara virtud de la universalidad: la vertiente del deber, de las normas (CORTINA, 1986:22-23).⁸

A opção pela centralidade do dever pode parecer mais antipática e sem os atrativos de uma opção centrada na felicidade. No entanto, a felicidade humana, muitas vezes, está condicionada por dados da natureza ou por convenções sociais, enquanto que a virtude do dever converteria o ser humano, como já sugeriu Sêneca, em “*artífice de sua própria vida*”. É na possibilidade do ser humano ser seu próprio artífice que kantianos e demais éticos deontológicos colocam seus esforços, pois entendem que no livre cumprimento do dever o ser humano se experimenta verdadeiramente autônomo. As discussões acerca do teleologismo e deontologismo, da felicidade e do dever, serão retomadas mais adiante. O que me cabe destacar por hora é a diferença entre a busca de uma vida prazerosa e feliz (leão) e a busca por um comportamento justo através do cumprimento de deveres (camelo), bem como os motivos que levam os deontologistas a se afastarem do complicado mundo da felicidade.

Devo retomar, no entanto, à ética do discurso, que, segundo CORTINA (1986:184), está sob influência kantiana na medida em que antepõe o justo ao

⁸ Grifos da autora.

bom, o dever à felicidade. Não obstante, a proposta de Habermas e Apel trata-se de um deontologismo matizado, que não está de costas à felicidade humana. É importante recordar que a ética do discurso visa oferecer algumas correções no percurso das éticas deontológicas, buscando a superação de uma racionalidade monológica. E é isso que tentarei demonstrar a seguir, destacando a centralidade de uma lógica intersubjetiva na dimensão do dever, propiciada pelo diálogo em condições ideais.

4.2.3

Diálogo: a lógica intersubjetiva como centro do dever.

Uma das principais contribuições da ética do discurso, senão a mais importante, é a ênfase no caráter intersubjetivo da racionalidade moral, que tem o consenso racional como fim último e o diálogo como procedimento. Trata-se da mudança do *eu penso* para o *nós argumentamos* na tarefa de apresentar uma fundamentação racional para os juízos morais. Segundo CORTINA (1986:199), a racionalidade prático-moral é, de fato, sempre intersubjetiva e nunca monológica. Segundo a autora, em Kant já se encontravam os primeiros sinais dessa racionalidade que vai ser definitivamente aclarada com Habermas e Apel.

A fim de perceber essa racionalidade intersubjetiva é importante destacar a diferença que CORTINA (1986:199) apresenta entre o que é “*racional*” e o que é “*racional*”. Algo é racional quando é produto da razão calculadora ou técnica, que pode ser operacionalizada, de maneira individual ou monológica, ainda que nem sempre recomendável. Já o racional é intersubjetivo, é produto de uma razão que conecta o indivíduo com os outros, com seu meio social. Trata-se da razão que é posta em marcha para encontrar o justo e o injusto, o correto e o incorreto num determinado contexto. Sendo assim, o fenômeno moral é sempre uma busca racional e não racional. A razão calculadora ou técnica é própria para a busca de meios adequados para uma determinada atividade, já a razão intersubjetiva é própria para a justificação dos fins últimos da ação. A primeira pode se dar de maneira individual e monológica. A segunda só pode se dar na relação com os pares, pois busca o estabelecimento de normas justas, que ganham formas – ou são formuladas – em um discurso, que posto em uma situação ideal

de diálogo, visa à obtenção de um consenso racional e não de uma verdade racional.

Quienquiera que enuncie una norma está pretendiendo ya implícitamente su validez intersubjetiva, si es que la enunciación tiene algún sentido. Pero esta pretensión de validez intersubjetiva, igualmente si tiene sentido, debe estar avalada por argumentos, que quien mantiene la norma tiene que estar dispuesto a ofrecer a través de un discurso para respaldar sus pretensiones. Ahora bien, los argumentos tienen que ser comprensibles y aceptables, pues, en caso contrario, la pretensión de validez intersubjetiva es irracional. Lo que legitima una norma no sería la voluntad de los sujetos individuales, sino el reconocimiento intersubjetivo de su validez, obtenido a través del único motivo racional posible: el discurso. (CORTINA, 1986:128-129).

Se a ética do discurso valoriza uma racionalidade intersubjetiva através do diálogo, será fácil supor que sua regra de ouro é distinta do imperativo kantiano, que é formulado, recordemos aqui uma vez mais, como uma norma individual que pretende ser universal: *age de tal forma que o princípio de sua ação possa valer como norma para todos*. Para a ética do discurso, o novo princípio de ação deverá incorporar de maneira mais explícita a racionalidade intersubjetiva. Sendo assim, o princípio da ética discursiva seria o seguinte: *só são válidas aquelas normas de ação com as que estão ou poderiam estar de acordo todos os possíveis afetados como participantes num discurso prático, celebrado em condições ideais*⁹. Sendo assim, uma norma só é justa, ou encontra sua validade, se todos os implicados pela ação desejam (ou desejariam) a norma ou pelo menos estão (ou estariam) de acordo com ela, mediante um diálogo celebrado em condições de simetria.

Os acordos celebrados no diálogo não podem invalidar os princípios básicos que garantem à pessoa humana um valor absoluto e um fim incondicionado. Suponhamos que, mesmo após um diálogo em condições ideais, uma pessoa admitisse uma regra na qual fosse explorada por outra. Em qualquer circunstância, essa regra – ainda que consensuada – não seria justa, pois estaria em desacordo com os pontos de partida demonstrados anteriormente: o ser humano como ser absolutamente valioso e fim incondicionado.

Numa ética deontológica, por normas justas se entendem as normas universalizáveis, pois assim é a natureza do fenômeno moral, ou seja, sua centralidade está no dever, na necessidade, na obrigatoriedade, na não-contingência. Ora, a ética discursiva pondera que cada ser humano implicado deva

⁹ Cf. CORTINA (1997:100) e CORTINA (1986:12).

dar seu consentimento, como interlocutor válido, para que uma norma seja considerada justa. Neste sentido, ao mesmo tempo em que dá a esta norma um caráter universalizável, a prática do diálogo também a conecta a uma realidade concreta, contextualizando-a no mundo real cotidiano. A meu ver, a ética do discurso promove uma saudável flexibilização entre a universalidade das normas e a particularidade dos casos concretos nas quais as normas são celebradas e executadas. Assim, outra vantagem da ética do discurso estaria na possibilidade de articular universalidade e particularidade no âmbito das normas morais.

4.2.4

Por um diálogo em condições ideais.

A fim de melhor entender o princípio da ética do discurso é mister refletir agora sobre o que venha a ser um diálogo em condições ideais. Por condições ideais, em primeiro lugar, considera-se o diálogo celebrado em simetria, ou seja, no qual todos os interlocutores são considerados igualmente válidos, tem o mesmo valor e os mesmos direitos; ademais, o único poder que é concedido aos interlocutores é o do melhor argumento. Em um diálogo ideal, *“no se ejercerá coacción alguna como no sea la del mejor argumento, y, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad”* (CORTINA, 1986:129).

Um diálogo em condições ideais também pressupõe, então, que os interlocutores queiram estabelecê-lo numa situação na qual o diálogo faça sentido.

Ahora bien, estar dispuesto a entablar un diálogo significa estar a la vez dispuestos a aceptar las condiciones que le dan sentido. Y, desde esta perspectiva, ningún interlocutor está legitimado para privar de la vida a sus interlocutores potenciales, ni para negarles la posibilidad de expresarse, ni para asignarles a priori un puesto de inferioridad. (CORTINA, 1997:215).

Sendo assim, os interlocutores não se podem eliminar, nem física nem logicamente. Desde esta condição de possibilidade mínima – o reconhecimento de todos os interlocutores como igualmente válidos e a manutenção dos mesmos como tais – apresento algumas premissas que, segundo a ética do discurso (CORTINA, 1986:69), caracterizam uma situação de diálogo ideal.

A primeira premissa é que os interlocutores façam uma opção pela verdade. Um diálogo ideal não pode ser celebrado se o ponto de partida, a argumentação, estiver entremeado de mentiras. Aqui o procedimento (diálogo) e a própria ética

se intercalam. Não é possível diálogo sem compromisso com a verdade e nem construção de verdades morais sem compromisso com o diálogo.

A segunda premissa é o compromisso com uma comunidade ideal de argumentação, o que significa uma situação na qual a plena compreensão entre os interlocutores seja desejada e constantemente buscada. Um diálogo não pode ser celebrado se os interlocutores *a priori* não querem se entender. Em outras palavras: para um diálogo em condições ideais, é preciso que cada interlocutor esteja aberto a entender os argumentos dos outros e ao mesmo tempo se esforce ao máximo para se fazer entender pelos demais. Aqui as atividades da escuta e da fala devem atingir o seu melhor estágio.

A terceira premissa deriva das anteriores. Trata-se de considerar a comunidade ideal de argumentação como um imperativo para os interlocutores. Todos devem estar comprometidos em impulsionar desde a comunidade real a comunidade ideal de argumentação. A comunidade ideal deve ser mais que uma hipótese, deve ser o compromisso dos interlocutores em promovê-la desde as condições reais nas quais se encontram para estabelecer o diálogo.

Em efeito, o diálogo não é propriamente uma invenção da ética do discurso. Ele senta suas raízes desde a tradição socrática, que utilizava o diálogo como um procedimento cooperativo para revelar a verdade sobre as proposições da natureza e sobre a correção das normas sociais. Além disso, devemos também render tributo à tradição judaico-cristã na qual a palavra – elemento central do diálogo – sempre teve especial relevância.

O diálogo na ética do discurso não tem simplesmente a função de verificar a validade de normas morais. A ética do discurso é uma filosofia prática. Neste sentido, visa uma fundamentação racional dos juízos morais. Isso implica, ainda que de maneira indireta, uma orientação para o mundo da vida. O diálogo busca a validade de uma norma e a sua aplicabilidade, isto é, as decisões que tanto nos esperam na vida cotidiana, às vezes, de maneira dramática e urgente. Na ética do discurso, as decisões do mundo da vida devem ser tomadas em cada caso pelos implicados, ou seus representantes, desde um marco deontológico que os considere como interlocutores válidos de um diálogo celebrado em condições de simetria (CORTINA, 1993:175). As decisões a serem tomadas dão às normas uma outra proporção, na qual o consenso racional passa ser o fator de legitimação e não somente a vontade do indivíduo em cumprir um dever que seja

universalizável. Assim, CORTINA (1986:132) afirma que para além do valor absoluto da pessoa humana e sua condição como fim último (ética kantiana), é acrescentado como critério de validade das normas morais o consenso racional (ética discursiva).

A ética discursiva é uma opção válida para a superação de conflitos, principalmente os conflitos que emergem de posturas intolerantes dentro de sociedades plurais. Há conflitos que giram em torno dos meios a serem utilizados para determinado fim. Este nível de conflito seria uma falta de acordo sobre como alcançar um fim que é acatado por todos/as como justo e/ou bom. No entanto, há situações de conflito mais complexas que surgem quando uma sociedade não está de acordo sobre os fins últimos ou sobre as normas mais fundamentais segundo as quais se deve agir, o que é cada vez mais evidente em sociedades marcadas por diferentes culturas. Não será difícil constatar que, às vezes, não estamos de acordo com os fins a alcançar e ainda menos com os meios que devemos utilizar para tanto. Neste sentido, a ética do discurso, com sua prática do diálogo e a busca do consenso racional, não é uma ética a mais, mas, talvez, a mais propícia para os desafios de nossa sociedade, marcada pela pluralidade e pela intolerância.

4.2.5

Por uma busca justa de satisfação de interesses.

Ainda falta analisar como a ética do discurso busca também satisfazer os interesses humanos, superando um possível dualismo entre o dever e a felicidade. Articular a uma proposta de ética deontológica, a dimensão da felicidade é considerar, já de entrada, que a razão humana não é uma *razão pura* como muito se acreditou. Não é possível sustentar uma razão meramente objetiva, imparcial e desinteressada, como se fosse possível uma racionalidade alheia aos interesses humanos (CORTINA, 2001:63). A razão humana se move a partir dos interesses pessoais e coletivos, bem como a partir das circunstâncias históricas, com suas tradições, valores e costumes. Não existe razão desinteressada. Aristóteles já havia indicado, desde a Antiguidade, que a natureza humana é uma unidade entre *inteligência* e *desejo*, que só pode ser descrita como *inteligência desejosa*.

Uma ética que tem como centro o discurso, que só é possível se celebrado através do diálogo e este, por sua vez, só é possível através da palavra, não pode,

então, esquecer que “*la palabra está ligada sin duda a la razón, pero también a la sensación y al deseo*” (CORTINA, 1997:47). A palavra não é simplesmente *logos*, mas é também *eros*. A palavra comunica razão e desejo. A palavra passa pela razão e pelo desejo. O que quero assinalar é que não há discurso meramente racional, neutro e objetivo. Todo discurso comunica uma aspiração, passa por um desejo e se concretiza na fala por uma vontade.

Desde esta perspectiva, el hombre es un ser deseoso de felicidad, que tiene la oportunidad de esclarecer inteligentemente qué tendencias conviene potenciar y cuáles refrenar para alcanzar la meta. Por eso es prudente quien acuerda deseo e inteligencia, optando por los deseos más conducentes a la felicidad. (CORTINA, 1997:47).

Desde a Antiguidade, há certo consenso sobre o fato de que nós humanos tendemos à busca da felicidade. No entanto, a maneira de alcançar a felicidade deve ser escolhida inteligentemente. Deve-se eleger os meios para atingi-la. Para Aristóteles, possuímos uma peculiaridade em nossa razão, que é a unidade que somos entre inteligência e desejo. Assim, volto às éticas teleológicas, considerando que elas apresentam o que há de melhor na tradição aristotélica, que é o conceito de *razão prudencial*, aquele tipo de racionalidade que nos leva a buscar as justas normas morais que melhor conduzem à felicidade. Se há consenso que tendemos à felicidade, não é tão fácil, entre as diferentes correntes filosóficas, chegar a um acordo sobre o que vem a ser a felicidade. CORTINA (1993:180), por exemplo, considera a felicidade como “*auto-realização*”, tal como a define a tradição aristotélica. Entender felicidade assim não significa negar a satisfação de prazeres. Na verdade, a auto-realização é uma atividade que pode vir acompanhada de prazer, mas que não se restringe a ele. A busca de auto-realização pode ser entendida como a conquista do maior bem possível que deve ser alcançado em consonância com princípios e valores morais, ou seja, felicidade articulada às exigências de justiça. Esta busca é uma atividade conflituosa, pois o maior bem possível não significa apenas a obtenção de prazer, mas auto-realização com princípios e valores que podem, inclusive, restringir a felicidade desejada. Sendo assim, a felicidade não é simplesmente tarefa de uma razão calculadora, mas de uma *razão prudencial*, que deveria conjugar o que é bom com o que é justo. Uma razão prudencial guia-se por dois princípios: o que causa a felicidade e o que cumpre os critérios de justiça.

Tendo em vista a razão prudencial e a tarefa de buscar a felicidade como auto-realização, não posso esquecer que a ética do discurso é uma ética deontológica, com a centralidade nos deveres morais e nem tanto na busca da felicidade. No entanto, evitar o dualismo entre as dimensões do dever e da felicidade é a tarefa que Adela Cortina cobra da ética discursiva. A questão enfrentada, e tantas vezes apresentada pela filósofa valenciana, é sobre como articular no âmbito de uma proposta ética as exigências morais (deveres de justiça) e diferentes projetos de vida boa (busca da felicidade)¹⁰.

Pela centralidade no pensamento de Cortina, esta questão será retomada adiante. O que importa agora é que ela seja entendida inicialmente a partir dessas duas características conflitantes da racionalidade moral: a busca inevitável dos seres humanos por projetos felicitantes e o compromisso irrenunciável com a exigência dos juízos normativos. A articulação dessas duas dimensões só será possível, segundo Adela Cortina, na elaboração de uma ética cívica, para a qual a ética discursiva se apresenta como o melhor procedimento. Não obstante, antes de examinar a ética cívica e sua relação com a ética discursiva, considero que é hora de mais uma parada reflexiva. Desta vez, o tema que me força a *distrain-me* é a relação de uma ética discursiva com o campo da educação propriamente dito.

4.2.6 Dever, diálogo e educação.

Para ensaiar algumas relações entre a ética discursiva e o pano de fundo desta pesquisa – fundamentar filosoficamente uma educação para a tolerância – cumpre retomar alguns pressupostos levantados até aqui a partir da obra de Adela Cortina. Sendo assim, uma ética discursiva repousa basicamente em cinco convicções, a saber: (1) os seres humanos são absolutamente valiosos e são fins em si mesmos; (2) os seres humanos têm dignidade e não preço e por dignidade só se pode exigir respeito; (3) os seres humanos são autônomos, auto-legisladores e possuidores de uma racionalidade irrenunciável sobre as exigências dos juízos

¹⁰ Esta questão é reiteradamente discutida em: *Ética Mínima* (CORTINA, 1986:167); *Ética sin Moral* (CORTINA, 1990:83-85); *Ética Aplica y Democracia Radical* (1993:180); *Ética Civil e Religião* (CORTINA, 1996:08, 14 e 53); *Ciudadanos del Mundo* (CORTINA, 1997:28-29); *Hasta un Pueblo de Demonios* (CORTINA, 1998:113) e *Alianza y Contrato* (CORTINA, 2001:137).

normativos, isto significa afirmar que a dimensão do dever cobra centralidade no agir moral; (4) as normas morais só possuem validade se elaboradas num consenso racional que se obtêm a partir de um diálogo celebrado em condições ideais; (5) as normas morais formam um marco indispensável para o agir moral, mas não ofertam felicidade tal como os seres humanos a buscam e a necessitam.

A partir dessas convicções, importa começar destacando a dimensão do dever no processo educativo. A meu juízo, são duas as considerações a fazer. Primeiro: a educação é um procedimento que deve acontecer necessariamente no processo de humanização. Ao contrário de outros seres do mundo animal, o ser humano não possui uma programação biológica que lhe forneça uma identidade. A identidade enquanto humano e enquanto indivíduo é forjada obrigatoriamente na relação com outros humanos. O que torna um ser humano humano é a relação que ele mantém com outros humanos. Só na relação com outros humanos é que o *bicho humano* se humaniza. Tal processo é obrigatório, necessário, imperativo. Se não for assim, não pode ser de outra maneira¹¹.

Segundo: se antes de mais nada, a educação é um dever ser – um imperativo – para os humanos, então, como quer que ela aconteça, ela deve responder ao dever moral de ser um processo de socialização ou humanização que parta do princípio – também imperativo – de que todos os seres humanos são absolutamente valiosos e fins incondicionáveis. Como processo de humanização, a educação não possui nenhum equivalente e muito menos preço, tão somente porque é o humano um ser absolutamente valioso. O que não possui preço ou equivalente reclama imperiosamente dignidade. Dignidade é sempre respeitável e nunca intercambiável. A partir desta perspectiva, a educação é um imperativo de humanização, quicá um dos mais elevados processos de conquista da dignidade pelos seres humanos.

Ora, tamanha responsabilidade cobra o processo educativo enquanto dever humano de todos para com todos, que é óbvio que ele não pode se dar de qualquer maneira. Por isso, a educação foi, é e sempre será um dos principais campos de disputa entre os humanos. Que sociedade queremos construir? Que tipo de seres humanos queremos formar? Estas são questões fundamentais para uma filosofia

¹¹ Talvez possa ser, de fato, de outra maneira, tal como contam os mitos de Mogli, o menino lobo, e de Tarzan, o menino macaco. Mas, poderíamos considerá-los plenamente humanos?

da educação e mobilizam projetos e poderes. Neste sentido, aposto que a educação se dá no diálogo (FREIRE, 1987:77). No entanto, o diálogo, no decorrer da história da filosofia, salvo raras exceções, ficou bastante restrito como um procedimento adequado para a tarefa filosófica. A própria Hannah Arendt o pensa numa dimensão mais interna, como o pensamento de forma mais dialógica. Em suas palavras: o *dois-em-um socrático*.

É mister que o pensamento educacional, principalmente o brasileiro, não deixe cair no esquecimento o papel fundamental de Paulo Freire no campo da filosofia da educação e das práticas pedagógicas, incorporando e aprofundando o diálogo como método educativo essencial para a superação de uma prática educativa bancária (FREIRE, 1987:57-62). A meu juízo, a novidade dos herdeiros da Escola de Frankfurt é estipular premissas básicas internas para um diálogo em condições de simetria e dar as razões suficientes a favor de uma comunidade ideal de argumentação, que são categorias primordiais para a proposta da ética do discurso.

Nesta perspectiva, desde já destaco também que comprometer-se com a luta e a promoção da tolerância como valor e atitude para uma agenda ética e educativa é comprometer-se em promover o respeito à dignidade humana e reconhecer, através de atitudes e propostas viáveis para o campo ético e educacional, o valor absoluto da vida. No entanto, não nos basta aqui declarar a uma posição contra a manipulação e a instrumentalização da dignidade humana. Isso desgraçadamente não basta, pois ficaríamos estacionados na obrigação negativa, isto é, num comportamento que se baseia no que não se deve fazer: *não devemos instrumentalizar o ser humano, pois ele é um ser absolutamente valioso*. Então, o que poderia ser proposto a partir das conclusões apresentadas até aqui? Algum fundamento para uma prática educativa diferenciada? Arrisco-me em dizer que as respostas a estas perguntas derivam necessariamente uma obrigação moral positiva: *devemos promover e construir valores para uma agenda mínima no campo da ética e da prática pedagógica, na qual a tolerância pudesse ser um dos valores e uma das atitudes centrais*.

Não obstante, importa entender o que é uma ética mínima e como ela articula outros dois valores ainda mais basilares: justiça e felicidade. É preciso voltar a dialogar com Adela Cortina.

4.3

ÉTICA CÍVICA: ENTRE A JUSTIÇA E A FELICIDADE.

Retomo o que considero ser o questionamento central no pensamento de Adela Cortina: como é possível propor uma filosofia prática que permita conciliar as exigências irrenunciáveis de justiça com a pluralidade de projetos de vida felicitante? A filósofa de Valencia propõe a *Ética Cívica* como resposta, na qual visa incorporar como procedimento as propostas da ética discursiva e promover um entendimento entre as éticas deontológicas e as teleológicas. A ética cívica é a proposta de Adela Cortina para articular o justo e o bom. Ela cumpre esta tarefa discutindo o que seriam *éticas de justiça* e *éticas de felicidade*, que em suas palavras são respectivamente *éticas de mínimos* e *éticas de máximos*. É interessante notar que não se trata de uma proposta meramente teórica ou nascida de contradições internas de um campo filosófico. A proposta nasce de um fato inegável: vivemos em sociedades plurais, nas quais encontramos diferentes – e, às vezes, opostos – projetos de vida feliz. Estes projetos, muitas vezes, se chocam de maneira conflitiva. A questão, então, responde a uma demanda do mundo da vida cotidiana: como promover a convivência pacífica de diferentes propostas de máximos felicitantes com mínimos irrenunciáveis de justiça?

4.3.1

Ética Cívica: do monismo moral ao pluralismo axiológico.

Segundo Adela Cortina, uma sociedade pode possuir distintas maneiras de conceber e organizar os códigos morais. Há sociedades que são moralmente monistas, isto é, possuem apenas um código moral, e há sociedades nas quais convivem – ou coexistem – distintos códigos morais. Para a autora, as sociedades que historicamente superaram um monismo moral, geralmente imposto autoritariamente, deparam-se com três situações distintas, a saber: (1) *vazio moral*; (2) *politeísmo moral* e (3) *pluralismo moral*¹².

¹² A distinção entre monismo, vazio, politeísmo e pluralismo moral é apresentada em distintas obras da autora: *Ciudadanos del Mundo* (CORTINA, 1997: 27); *Hasta un Pueblo de Demonios* (CORTINA, 1998: 111) e *Alianza y Contrato* (CORTINA, 2001: 135-136).

Hoje é praticamente impossível conceber uma sociedade que se queira democrática orientada somente por um código moral. O monismo moral só é possível em sociedades totalmente homogêneas – existirão? – ou em sociedades nas quais um código moral é imposto a todos como o único possível, tal como costuma acontecer nos sistemas totalitários¹³. Um monismo moral só se dá de maneira imposta, em sistemas autoritários. Sabemos que o monismo moral, tal como as ditaduras, não conseguem durar para sempre, ainda que durem tempos longos demais. As ditaduras, cedo ou tarde, caem – não de maduras, mas por serem insuportavelmente podres – e com elas se vão, afortunadamente, além dos ditadores, seus códigos morais, que são sempre a tentativa de impor uma norma moral acrítica, irreflexiva, e um nível de participação cidadã nulo ou bastante passivo.

Cabe aqui lembrar, com Locke, que um código moral (religioso, civil, ideológico, partidário etc.) só pode ser realmente aceito como opção pessoal e intransferível, razão pela qual é impossível impor um código moral sem consequências posteriores, tais como: revoltas, apatia ou negação do código. Um código moral só pode ser apresentado por seus formuladores (igreja, partido, movimento etc.) e livremente aceito por aqueles/as que sob tal código optem viver. Daí, o valor imprescindível da tolerância como base para se construir uma alternativa que supere a situação de monismo moral.

Para a Adela Cortina, quando uma determinada sociedade supera o monismo moral, geralmente, passa por três etapas: vazio, politeísmo ou pluralismo moral; e sobre isso afirma: “*A mi juicio, la primera salida es impracticable por inexistente; la segunda, practicable, pero indeseable; la tercera, muestra un proyecto en el que merece la pena trabajar, porque responde a lo mejor de las aspiraciones humanas*” (CORTINA, 1998:112).

¹³ Assim foi com o nazismo de Hitler na Alemanha, com o nacional catolicismo de Franco na Espanha, com o chamado marxismo de Estado de Stalin na União Soviética, bem como quase todos os sistemas autoritários que temos experimentado em distintos rincões do mundo. No caso da ditadura militar no Brasil, entre 1964 e 1985, a falta de apoio institucional explícito de uma igreja e de um partido político como eixo fundamental do golpe abriu espaço para um código moral elaborado na caserna, a *Doutrina de Segurança Nacional* que foi transmitida – em escolas, universidades, meios de comunicação etc. – como uma *moral cívica*, centrada numa suposta ordem social, num progresso científico artificialmente neutral, num duvidoso desenvolvimentismo econômico e, por fim, num civismo forçosamente passivo.

A situação de *vazio moral* se caracterizaria pela negação de todo e qualquer código e uma suposta alternativa de viver sem nenhuma norma ou regra moral que oriente a ação humana, tendo em vista a imperfeição de todas. Esta situação é inexistente porque é impossível uma sociedade humana sem valores morais, sem um projeto hierarquizador de valores que oriente a organização, a manutenção e a continuidade da própria sociedade. Uma sociedade sem moral é tão impossível quanto uma pessoa amoral, ou seja, situada para além do bem e do mal. Um ser humano sempre opta por uns valores e não outros na hora de orientar sua ação, mas nunca carece totalmente de um norte moral (CORTINA, 1998:112).

Para descrever a segunda situação, Adela Cortina toma emprestado a expressão *politeísmo axiológico* de Max Weber e o explica:

El politeísmo axiológico consiste en creer que las cuestiones de valores morales son “muy subjetivas”, que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra, pero la elige por una especie de fe. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerla, porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores una especie de politeísmo, que consiste en que cada uno “adora” a su dios, acepta su jerarquía de valores, y es imposible encontrar razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado, a un acuerdo intersubjetivo. (CORTINA, 2001:136).

Talvez, alguns cidadãos possam equivocadamente desejar tal situação, tendo em vista a vontade de rechaçar definitivamente o monismo moral. O politeísmo moral pode, inclusive, parecer mais moderno, liberal ou tolerante. No entanto, ele é inadequado, pois coloca a moralidade num âmbito incomunicável, irracional, ou seja, numa situação na qual não se pode dar razões suficientes, na qual não se pode argumentar crítica e reflexivamente em diálogo com outras tradições ou códigos morais.

Quero lembrar que tolerar não significa aceitar tudo, como se tolerância fosse aceitar passivamente as situações ou opiniões mais absurdas. Há situações intoleráveis, como há códigos morais intoleráveis. O que me parece é que os códigos morais intoleráveis, mais do que os outros, desejam uma situação de politeísmo axiológico, para deixar para trás um diálogo racional que revele suas contradições internas, sua irracionalidade, sua incapacidade de dar fundamentos, de elaborar razões suficientes para uma legítima hierarquia de valores. Posso tomar como exemplo a crescente onda neonazista. Não se pode aceitar o argumento de que cada um tem o direito de seguir o código moral que mais lhe

convenha e pronto. Numa sociedade democrática, um código de conduta para ser apresentado como uma opção válida para que os cidadãos/ãs possam a ele aderir, deveria apresentar suas razões suficientes e se estas estão abaixo de uns mínimos morais de justiça, então, este código moral deveria ser denunciado como moralmente inadequado, irracionável, absurdo e, por tudo isso, este código moral não deve ser tolerado numa sociedade que se queira justa, para além de ser supostamente democrática, tal como predica erroneamente o politeísmo moral.

A terceira situação, o pluralismo moral, é a mais adequada, pois ao mesmo tempo em que busca superar o monismo moral, revela a impossibilidade de um vazio de valores e nega a situação de *Torre de Babel* presente no modelo anterior. A anarquia moral do politeísmo propicia uma disparidade tal entre os códigos morais que resulta impossível encontrar um espaço comum de diálogo entre as diferentes propostas morais (CORTINA, 1998:113). A meu modo de ver, esta anarquia moral propiciaria também um espaço de atuação para códigos morais inaceitáveis – tal como o neonazismo – para uma sociedade que se queira verdadeiramente justa e democrática.

O pluralismo moral é a opção pelo diálogo, pela racionalidade intersubjetiva, pela crítica saudável que cada grupo pode oferecer aos demais e, do mesmo modo, receber dos demais grupos as críticas sobre seus posicionamentos mais frágeis. O pluralismo é o modelo ou situação moral mais compatível com uma filosofia prática, pois cada código moral deve apresentar suas razões suficientes para um diálogo em condições ideais, com o objetivo de alcançar certo nível de consenso racional.

E a que consenso racional deve chegar os códigos morais num modelo que seja respeitoso da pluralidade? Ora, os distintos códigos morais devem abrir um diálogo sobre um mínimo de coincidência entre eles, sobre um mínimo comum de valores que sejam defendidos por todos os códigos e que sejam os fundamentos de suas especificidades enquanto códigos morais válidos para uma determinada sociedade. Esses mínimos coincidentes deverão ser os mínimos exigíveis a todos os códigos, abaixo dos quais nenhum código moral pode estar, senão estaria aquém da estatura moral que numa sociedade determina como a mínima aceitável. Na verdade, a maioria das sociedades pluralistas já sabe quais são esses mínimos coincidentes, tais como o valor da liberdade, da igualdade de tratamento, da solidariedade, da tolerância, do diálogo, entre outros. A tarefa a

cumprir, num pluralismo moral, não é tanto de inventar novos valores, mas de sacar à luz aqueles valores morais já compartilhados, discuti-los publicamente e apresentar suas razões suficientes, reconsiderando todos os argumentos, favoráveis e contra, num diálogo que seja atual, isto é, a partir de nossos condicionantes históricos.

Uma ética cívica nasce justamente dessa tarefa e se identifica com esses valores comumente partilhados: *“la ética cívica es el conjunto de valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena, sus proyectos de vida feliz”* (CORTINA, 2001:137). Chego, assim, ao centro da argumentação da pensadora de Valencia: a ética cívica é uma articulação entre *máximos de felicidade* e *mínimos de justiça*, e nisso consiste sua racionalidade moral específica: articular o que é justo e o que é bom.

4.3.2

Ética Cívica: entre mínimos e máximos.

Adela Cortina propõe uma ética cívica a partir de um contexto de diversidade de códigos morais e de uma demanda histórica de elaborar, no marco de um pluralismo axiológico, uma proposta ética que articule os mínimos de justiça, que devem ser resultado de um consenso racional, e as concepções de vida boa ou projetos de vida feliz. Neste sentido, a ética cívica que é justamente o ponto de articulação entre mínimos de justiça e máximos de felicidade, entre o justo e o bom:

De facto la convivencia de distintas morales que pretenden universalidad ha sido, y es, posible sobre la base de una ética cívica, que se compone de unos mínimos compartidos entre las distintas ofertas de “máximos”, entre las distintas propuestas de felicidad. A la felicidad se invita, mientras que los mínimos de justicia de la ética cívica se exigen. Nadie puede exigir a otro que viva según un modelo de felicidad: puede invitarle a seguirlo. Pero una sociedad sí puede exigir a los ciudadanos que vivan según unas orientaciones de justicia. Por eso es posible de facto el pluralismo moral: porque ya hay unos mínimos de justicia (libertad, igualdad, diálogo, respeto) compartidos por las morales de máximos. Y esta moral cívica orienta la legalidad, que no sólo se exige, sino que se impone, si es necesario, mediante sanción. (CORTINA, 1986:167).¹⁴

¹⁴ Grifos da Autora. Neste mesmo sentido, veja também: *Hasta un Pueblo de Demonios* (CORTINA, 1998:117) e *Alianza y Contrato* (CORTINA, 2001:140).

Neste sentido, uma ética cívica visa constatar e promover, tanto no campo da ação prática quanto da teoria moral, as aproximações entre o que é justo e o que é o bom. “*Sem dúvida, é quase impossível averiguar o que é justo se não tivermos uma idéia precedente dos ideais de uma vida digna ou boa, assim como é impossível esboçar um ideal de felicidade sem levar em conta as exigências de justiça*” (CORTINA, 1996:60).

Reconhecendo a necessária inter-relação entre o bom e o justo, a autora defende também a delimitação dos conceitos. Argumenta que o justo tem a ver com o que é exigível e como tal se torna obrigação moral para qualquer ser racional que queira pensar e agir moralmente. “*Donde podemos concluir que é moralmente justo aquilo que satisfaz aos interesses universalizáveis*” (CORTINA, 1996:62). Moralmente justo é algo que se faz sempre necessário e assim universalizável para todo ser racional que queira ser moral, isto é, que não queira estar aquém de uns mínimos de justiça que garantam a dignidade humana. Necessário e universal significam os mandatos que se fazem obrigatórios para todos que se queiram morais. Moralmente justo é algo que está fora da contingência, da efemeridade; trata-se de algo que *deve ser*, porque se não for, estaremos abaixo da estatura moral que requer a dignidade humana.

Por sua vez, o bom é aquilo que causa felicidade, ou seja, auto-realização por alcançar os fins que nos propusemos intencionalmente ou não. O bom não pode ser exigido dos outros seres racionais, pois se trata fundamentalmente de uma realização subjetiva, pessoal e intransferível. Como já afirmei, o que é bom para um pode não ser bom para outros. O que causa felicidade em um pode não causar em outros.

Sendo assim:

As éticas de justiça ou éticas de mínimos ocupam-se unicamente da dimensão universalizável do fenômeno moral, isto é, daqueles deveres de justiça exigíveis de qualquer ser racional, e que, efetivamente, só são constituídos de exigências mínimas. Ao contrário, as éticas de felicidade pretendem oferecer ideais de uma vida digna e boa, ideais que se apresentam hierarquizadamente e englobam o conjunto de bens que os homens usufruem como fonte da maior felicidade possível. São pois, éticas de máximas, que aconselham a seguir o modelo e convidam-nos a tomá-lo como norma de conduta, mas não podem exigir ser seguidos, visto que a felicidade é tema de aconselhamento e convite, e não de exigência. (CORTINA, 1996:62).

Tomando, por exemplo, o ideário judaico-cristão, é possível entendê-lo como uma ética de felicidade, ou seja, de convite e de aconselhamento. Trata-se

de um conjunto de valores que se apresenta como regras de conduta que funcionam como auto-referência e que, por isso mesmo, se seguido de acordo com a liberdade de escolha de cada um poderá proporcionar a auto-realização, a felicidade. Não se pode esquecer, no entanto, que, como uma ética de felicidade, esse ideário não poderá ser exigido. Ninguém pode exigir que alguém aja dessa ou de outra maneira porque *somos todos filhos de Deus*, que nos amemos porque *somos todos irmãos em Cristo*. O ideário judaico-cristão pode ser entendido, então, como convite e aconselhamento. E deste ideal se pode identificar alguns valores éticos presentes de forma secular hoje numa ética cívica, tais como solidariedade ou fraternidade.

No entanto, é no campo das exigências mínimas que se encontra a tolerância, como uma agenda necessária e moralmente exigível para a convivência social entre os diversos outros de nossas sociedades pluralistas. Mesmo me colocando no campo de defesa da tolerância, não acredito que as exigências mínimas sejam melhores que os convites e aconselhamentos. Não quero deixar transparecer aqui que fraternidade e solidariedade representariam ilusões que devam ser ignoradas por serem inocentes ou tolas demais, ao contrário, o que pretendo é defender que junto com as utopias devemos buscar uma agenda mínima de ação, que deve ser entendida como deveres de uma ética de justiça e por isso mesmo exigível de qualquer ser racional que se pretenda moral. Aposto muito mais numa relação dialética entre o justo e o bom, entre mínimos e máximos, entre justiça e felicidade, do que numa oposição binária entre os conceitos.

No entanto, se não se pode exigir moralmente que nos amemos fraternalmente, porque *somos todos filhos de Deus*, até por que, como já explicitado, essas máximas só podem funcionar como convites e aconselhamentos, então será necessário construir estratégias que garantam a tolerância e outros tantos valores como requisitos mínimos – no sentido de fundamental, imprescindível – para a convivência humana. Se não tem sido possível o discurso sobre a igualdade fraternal e o amor para alcançarmos à paz e à concórdia, que seja pelo menos o da tolerância. As propostas sobre a tolerância saem do campo do convite e do aconselhamento – do qual concordo que não se deve abrir mão, pois o sonho é inerente ao ser humano – para encontrar saídas possíveis e moralmente exigíveis no âmbito da convivência social.

4.3.3

Ética Mínima: esclarecimentos de percurso.

A fim de seguir nosso percurso, principalmente, no que diz respeito aos conceitos de bom e justo, faz-se necessário dois esclarecimentos. O primeiro é sobre a origem dos termos ética de mínima e ética de máximos. Ainda que pareçam ser próprios da obra de Adela Cortina, ela admite que tais concepções encontram ressonância na obra de John Rawls (CORTINA, 1997:28)¹⁵. Aqueles valores que todos compartilham e compõem os mínimos de justiça que uma sociedade pluralista não está disposta a renunciar e que Adela Cortina resume em ética mínima, Rawls chama de *concepção moral de justiça para a estrutura básica de uma sociedade*. E as distintas propostas de felicidade que a filósofa espanhola resume em éticas de máximos, o filósofo norte-americano chama de *doutrinas compreensivas de vida boa*. Numa coisa os dois pensadores convergem: chamam a atenção para o fato de que em sociedades pluralistas deve-se buscar com muito cuidado a articulação entre as duas dimensões a fim de que não se crie obstáculos para a plena justiça e tampouco para que não se perca a pluralidade de ofertas de definição do que é uma vida feliz, pois este é um ponto fundamental para se garantir o efetivo respeito às diferenças.

O segundo esclarecimento é sobre os limites da defesa de uma ética mínima. Cumpre registrar que quando defendo uma ética mínima ou uma agenda mínima para o campo moral não estou falando em atitudes morais minimalistas, preocupadas em cumprir o mínimo possível, como se fosse possível numa *liquidação moral*¹⁶. Não! Aqui não se trata de mercado de valores. Ética mínima não é liquidação de valores morais. Quando se fala de ética mínima não se trata de baixar os níveis de exigências, tampouco “cortar custos” da atividade moral. Trata-se, de fato, de encontrar o limite por abaixo do qual só estaremos se ferirmos o ideal de dignidade humana, do ser humano como absolutamente valioso e como fim incondicionado.

¹⁵ Quanto às obras de John Rawls citadas por Adela Cortina, destacam-se: *Liberalismo Político* (Barcelona: Crítica, 1996) e *Teoría de la Justicia* (Madrid: FCE, 1979).

¹⁶ Como se fosse algo do tipo: *Vejamos o mais baixo que podemos chegar a nos exigir moralmente e aí vendemos nosso produto ético-filosófico, pois assim cidadãos com menor capacidade moral de compra poderão consumi-lo. E quanto mais se consome mais difundiremos valores morais, ainda que baixa qualidade.*

Neste sentido, uma agenda mínima no campo da ética significa estabelecer limites para que possam ser ultrapassados – e daí as possibilidades das éticas de felicidade – e ao mesmo tempo ser vigiados, cuidados, para que não sejam desrespeitados, isto é, para que não se fique aquém desses limites. Definir bem os conceitos é tarefa fundamental para a filosofia e respeitá-los é de sabedoria diante da condição humana, que é frágil, débil. Desocupar-se dos limites mínimos, pensando que os máximos nos bastam, é cair no equívoco de um pensamento fraco e preguiçoso. Há que sacar da ética um pensamento forte, laborioso e cuidadoso. E é com este fim que se buscam os limites de uma ética mínima e para isso, a seguir, demarcarei algumas fronteiras entre o que é bom e o que é justo.

4.3.4

Entre o justo e o bom.

A fim de apresentar uma síntese e uma articulação entre a felicidade e a justiça, apresento a seguir um quadro comparativo entre algumas idéias-chaves que norteiam, definem e delimitam fronteiras entre os dois conceitos.

JUSTIÇA	FELICIDADE
Ética de Mínimos	Ética de Máximos
Justo	Bom
Dever	Finalidade
Deontologismo	Teleologismo
Normas	Conselho
Exigência	Convite
Obrigação	Gratuidade
Compromisso	Liberdade
Mandatos	Possibilidades
Prescrição	Flexibilização
Lei	Virtude
Contrato	Aliança
Universalidade	Pluralidade
Legalidade	Legitimidade
Direito / Coação	Religiões / Graça
Ideal da razão	Ideal da imaginação
Meta do cidadão	Meta da pessoa humana

© Quadro elaborado por Marcelo Andrade (2006).

Algumas das correlações apresentadas no quadro já foram explicitadas. No entanto, outras necessitam um trato mais específico e a partir dos conceitos de felicidade e justiça tratarei de analisar as idéias sintetizadas no quadro. No entanto, antes de me dedicar especificamente aos conceitos desse quadro, faz-se necessário algumas observações preliminares.

Em primeiro lugar, há que insistir na idéia de complementaridade entre os dois conceitos, ou melhor, mais do que dois conceitos, estamos tratando da complementaridade das duas mais importantes capacidades morais do ser humano: o sentido de justiça e a concepção de bem, o que significaria afirmar que os seres humanos são essencialmente morais (o que seria o mesmo que dizer essencialmente humanos) quando logram ser justos e felizes. Ser feliz e justo seria uma boa síntese do que comumente se expressa como ser um bom caráter, ou seja, levar consigo boas características morais. A discussão entre o bom e o justo não tem a pretensão de entendê-los como opostos que se atraem e se nutrem através de uma polarização de significados, mas sim como âmbitos diferentes que se complementam.

Em segundo lugar, cabe também insistir no caráter intersubjetivo das normas (deveres de justiça), pois quando se defende as capacidades morais não se está simplesmente afirmando, sem mais, a capacidade humana de obedecer às normas, mas de discursivamente construí-las: *“las normas morales nacen de un reconocimiento entre sujetos, que el núcleo básico de la vida social es la relación intersubjetiva, que se extiende, diríamos hoy, a cuantos están dotados de competencia comunicativa”* (CORTINA, 2001:37). Ainda que a palavra norma provoque certa ojeriza em setores supostamente mais liberais ou mais revolucionários ou mais modernos de nossas sociedades, há que recordar que sem normas não há convivência social possível.

Em terceiro lugar, é preciso realçar a relação entre normas morais e a confiança no projeto de ser uma pessoa feliz, isto é, a tarefa de cumprir deveres morais requer o desenvolvimento da auto-estima. Corroborando Kant, Adela Cortina afirma que só quando o ser humano se compreende a si mesmo – a sua própria humanidade – como absolutamente valiosa, como o que tem dignidade e não preço, ou seja, é para ele sua própria humanidade um fundamento para a ação moral, é que descobre o verdadeiro motor do agir ético (CORTINA, 1986:86).

Así entendido lo moral, resulta indispensable para un individuo tener algún proyecto vital de autorrealización e ir ganando la confianza suficiente en sí mismo para intentar llevarlo a cabo. (...) Una razonable confianza en sí mismo y en el valor de los propios proyectos son necesarios para vivir una vida verdaderamente humana. (CORTINA, 1993:179).

Por fim, há que se reconhecer que não é gratuito, em nossas sociedades, o fato de dizer que alguém feliz e realizado está com a *moral em alta* ou que, ao contrário, quando dizemos que uma pessoa está *desmoralizada* é sempre sinônimo de alguém infeliz, não realizado diante de si mesmo e diante de seu próprio grupo de referência. Pode-se perceber assim, mais uma vez, a relação intuitivamente expressada em nossa linguagem cotidiana entre justiça (dever) e felicidade (projeto). Segundo Adela Cortina, estas categorias – *moral em alta* e *desmoralização* – também podem ser aplicadas às sociedades, pois se pode entender um grupo humano como *desmoralizado* ou com *alta moral*, isto é, com estatura moral suficiente ou não para responder com galhardia aos desafios que se enfrenta enquanto grupo (CORTINA, 1993:179)¹⁷.

Dessa forma, volto ao quadro de analogias entre justiça e felicidade. Tentarei explicitar a seguir, além da relação, os limites entre a justiça e seus mandados e a felicidade e suas possibilidades.

4.3.5 A justiça e seus mandados.

Como já afirmado anteriormente, a proposta de ética cívica de Adela Cortina, ainda que busque articular o justo e o bom, tem um posicionamento muito claro sobre a prioridade – quase uma imposição da razão prática – da justiça sobre a felicidade como instrumento para a convivência humana. No entanto, cabe a pergunta sobre o que significa justiça ou o que se entende por justiça. Para responder minimamente a esta indagação, apresentarei alguns esclarecimentos sobre o conceito, principalmente sobre algumas considerações mais atuais que disputam o termo no atual debate que marca o campo da ética¹⁸.

Antes de tudo, há que registrar que a justiça, no campo da filosofia prática, estabelece uma diferença fundamental entre o que é legal judicialmente e o que é

¹⁷ Veja também *Sintomatologia geral de nossa sociedade* (CORTINA, 1996:17-22).

¹⁸ Veja *Anexo I – Notas históricas sobre o conceito de justiça*, páginas 291-295, deste trabalho.

legítimo moralmente. É uma delimitação que estabelece as fronteiras entre o direito e a moral. É conveniente que não se perca de vista esta distinção, pois não vou aqui limitar o conceito de justiça ao campo da legalidade e da coerção jurídica. Na história da filosofia, justiça sempre quis significar mais do que acordos legais celebrados em uma sociedade. Daí que até hoje há uma compreensão de que existem ações que são legalmente corretas e moralmente inválidas e vice-versa, moralmente válidas e legalmente incorretas.

Considerarei aqui algumas das atuais teorias de justiça. Elas, de alguma maneira, se correlacionam com a própria história do conceito de justiça. Assim, abordarei três grandes correntes: (1) as teorias de justiça liberais e contratualistas, nas quais seu mais destacado representante seria John Rawls; (2) as teorias de justiça de concepção igualitarista, representadas por Michael Walzer e (3) as teorias de justiça convergentes com a ética do discurso, representadas por Habermas e Apel.

(a) O contratualismo liberal de John Rawls.

Herdeiro do contratualismo liberal, o filósofo norte-americano John Rawls recolheu em 1971 uma série de estudos sobre justiça em seu livro *A Theory of Justice*¹⁹. O principal aporte de Rawls é a elaboração de um constructo teórico no qual todas as pessoas agiriam hipoteticamente baseadas no princípio de justiça. Essa hipótese ou constructo teórico se chama *posição original* e é a partir dela que Rawls propõe que devam ser pensados os pactos sociais.

A posição original consiste em supor que um grupo de pessoas imaginárias tem que fazer um pacto social em nome de todos e de maneira definitiva. Essas pessoas imaginárias são livres, racionais, iguais e unicamente interessadas em ser boas e fiéis representantes de todos e todas. Essas pessoas são colocadas em situação de total simetria, isto é, nenhuma pode influenciar ou coagir às outras. Além disso, essas pessoas são profundas conhecedoras das condições que marcam a vida humana: escassez de bens, competição, tecnologias, desigualdades, discriminações, cooperação, solidariedade etc. Rawls acrescenta a estas pessoas imaginárias conhecimentos de economia, psicologia, sociologia e, por suposto, são também conhecedoras das diferentes concepções filosóficas sobre justiça.

¹⁹ Trabalharei com a edição em castelhano de 1979 (2ª Reimpressão, FCE-Espanha, 2002).

No entanto, estas pessoas imaginárias estão submetidas a um tipo de desconhecimento muito especial para que pactuem com justiça. Essa condição é o “véu de ignorância”, que vem a ser outro conceito central no pensamento rawlseano (RAWLS, 2002:135). O véu de ignorância consiste na hipótese que estas pessoas ignoram totalmente suas condições concretas, suas identidades reais e por isso não sabem a que grupo representam. As pessoas imaginárias desconhecem seu gênero, idade, etnia, classe social, nacionalidade, nível intelectual, capacidades físicas, crenças religiosas etc. O mais importante do constructo racional de Rawls é que as pessoas imaginárias que fazem o pacto não sabem quais condições possuirão na sociedade para a qual estão pactuando.

A *posição original* e o *véu de ignorância* são hipóteses que consideram racionalmente a vontade de pactuar com justiça independente da imposição de uma loteria biológica e/ou social. Essas duas hipóteses, segundo Rawls, são fundamentais para se entender a justiça para além das pré-condições que nos são dadas no nascimento e sobre o qual não temos nenhum ou pouco controle, daí loteria ou acaso, sorte, fortuna, destino.

Para RAWLS (2002:140), o véu da ignorância fará das pessoas “*egoístas racionais*”, isto é, dará a elas a condição ideal de imparcialidade para construir pactos sociais justos para todos. As pessoas imaginárias não sabem que condições terão, então, elas farão um pacto no qual todos/as, inclusive os mais desfavorecidos, estejam protegidos por princípios de justiça. As pessoas imaginárias sabem que após o pacto podem estar nos piores postos da sociedade. Com este constrangimento produzido pelo véu de ignorância e conhecedoras das condições nas quais se dá a vida em sociedade, as pessoas imaginárias desejam criar uma sociedade na qual, ainda que pertençam ao grupo dos mais desfavorecidos, estejam melhor que sendo do grupo dos mais desfavorecidos em outro tipo de sociedade com outra concepção de justiça.

A concepção de justiça de Rawls está centrada na idéia de imparcialidade e de contrato. É evidente, por exemplo, que o conceito de igualdade não é central. Rawls parte do princípio que a imparcialidade produz dois tipos de garantias para um pacto justo e conseqüentemente para um Estado justo. Primeiro, a imparcialidade garante que todas as pessoas tenham as mesmas liberdades básicas compatíveis com as liberdades dos demais. Segundo, a imparcialidade indica que as desigualdades econômicas e sociais somente serão justificadas em duas

circunstancias aceitáveis: (a) que exista igualdade de oportunidades para alcançar riqueza e cargos de prestígio e (b) que as desigualdades da sociedade permitam que os mais desfavorecidos tenham um nível econômico e social mais elevado que uma sociedade mais igualitária, ou seja, com menos níveis de desigualdades. Assim, seria melhor ou mais aceitável ser um desfavorecido numa sociedade desigual que um desfavorecido numa sociedade igualitária. Já para MARTÍNEZ (1994:184-185), o constructo de Rawls impede que as partes contratantes adotem princípios que possam excluir injustamente e antecipadamente determinados coletivos: *“La posición originaria es sólo un recurso expositivo para mostrar de modo sintético lo que damos por supuesto todos nosotros (los occidentales actuales en general) cuando hablamos en serio de la justicia”*.

A teoria de Rawls abre mão da concepção de igualdade como meta ao justificar as desigualdades já que as oportunidades são supostamente dadas igualmente. Além disso, a desigualdade é aceita se, e somente se, os mais desfavorecidos tiverem melhores condições econômicas em uma sociedade desigual que em uma sociedade igualitária. Entretanto, alguns dados bastante concretos, e nada hipotéticos, indicam que quanto maior a desigualdade, ainda que com liberdade individual e suposta igualdade de oportunidades, maior é o nível de exclusão dos mais desfavorecidos. Basta lembrar, por exemplo, o nível de pobreza em países como Brasil através dos índices do PNUD e os alarmantes níveis de desigualdades que vivemos. A meu juízo, nem mesmo hipoteticamente falando é possível aceitar que desigualdades justificadas em sociedades desiguais garantam aos mais desfavorecidos melhores condições econômicas que em sociedades mais igualitárias. Neste sentido, segundo o meu entendimento, a concepção de justiça de Rawls apresenta uma contradição significativa e obriga a seguir o caminho atrás de outras possibilidades de entendimento deste conceito. Em resumo: sem profundo compromisso com o ideal de igualdade não há justiça.

(b) A igualdade complexa de Michael Walzer.

Michael Walzer, historiador e antropólogo radicado em Princeton (USA), dá a conhecer em 1983, sua obra *Spheres of Justice*²⁰. Walzer tem um objetivo muito diferente de Rawls e isso ele deixa claro já na introdução de sua obra:

²⁰ Trabalharei com a segunda edição em castelhano de 2001 (2ª Reimpressão, FCE-México, 2004).

Ningún estudio sobre la justicia en estos días puede omitir reconocer y admirar el logro de John Rawls. En el texto he discrepado de '*A Theory of Justice*' la mayoría de las veces. Mi objetivo es muy distinto al de Rawls y toma como base distintas disciplinas académicas (la historia y la antropología más que la economía y la psicología). Pero sin su trabajo, el mío no hubiera tenido la forma que adquirió, y tal vez no hubiera tenido forma alguna. (WALZER, 2004:15-16).

A obra de Walzer, de certa maneira, é uma resposta ao contratualismo liberal de Rawls e uma tentativa de dar centralidade ao tema da igualdade no debate sobre a concepção de justiça tanto na filosofia política quanto no campo da ética. Além de apresentar uma teoria de justiça, o filósofo de Princeton propõe encontrar as possibilidades de um igualitarismo em nossas sociedades hoje, mediante exemplos contemporâneos e históricos, tal como ele faz com o conceito de tolerância apresentado no capítulo 2 deste trabalho.

Walzer parte da concepção de igualdade como tema central e chega a admitir que é necessário superar uma igualdade simplista, ou seja, concebe a igualdade como uma noção complexa, articulada com o pluralismo e fundamental em diferentes esferas da vida social que tenha a justiça como valor possível. Importa saber, então, como Walzer distingue igualdade simples e complexa e como a justiça se encontra na segunda.

A igualdade simples seria a proposta de dar a mesma quantidade de bens (dinheiro, cargos, tempo livre, educação, poder, reconhecimento etc) para todas as pessoas independente de seus méritos e esforços. Para Walzer, este tipo de proposta igualitária é injusta, pois os esforços e méritos diferentes devem ser premiados de maneira diferente, o que não significaria necessariamente estabelecer desigualdades, mas tão somente diferenças aceitáveis numa sociedade plural. É óbvio que os seres humanos possuem características individuais que nos diferenciam quanto à inteligência, bondade, energia, capacidade de trabalho, habilidades, dotação física etc. Estas características podem fazer que algumas pessoas alcancem, com justiça, mais bens que outras.

No es la envidia ni el resentimiento lo que anida primordialmente en las motivaciones de los partidarios de la igualdad, sino una actitud de justa rebeldía ante la experiencia de la subordinación que los poderosos imponen a los que carecen de un poder similar. Lo que persigue el igualitarismo político cuando trata de hacerse compatible con la libertad no es la eliminación de las diferencias entre las personas, porque no todos hemos de ser lo mismo ni tener la misma cantidad de las mismas cosas. (MARTÍNEZ, 2002:194-195).

Para Walzer, a justiça se encontra na igualdade complexa, pois uma sociedade plural é formada por diferentes *esferas*, a saber: pertencimento político, segurança e bem estar social, dinheiro e mercadorias, cargos e profissões, trabalho e tempo livre, educação, parentesco e relações de amor, graça divina, reconhecimento e poder político. Ainda que não nos convenha aqui detalhar cada uma das esferas da teoria de Walzer, é importante registrar que cada uma possui a sua própria lógica. “*La igualdad compleja es la situación resultante de repartir los bienes de cada una de dichas esferas atendiendo, en cada caso, a la lógica de la esfera en cuestión*” (SIURANA, 1998:35). Há esferas nas quais o conceito de igualdade pode ter um funcionamento interno muito restrito, como são os casos de graça divina ou relações de amor, já que nunca haverá um departamento de Estado apto a receber reclamações do tipo: *Meu Deus não me há abençoado na vida* ou *Ninguém me ama*. Como uma teoria da justiça poderia pensar mecanismo de redistribuição de bens sociais que são frutos da generosidade de nossas relações? Claro está que nestas esferas a igualdade ou a justiça são conceitos de pouca valia. No entanto, estas esferas devem ser consideradas em relação com outras. Isso se torna mais evidente no princípio organizativo das esferas, segundo a proposta de Walzer. Para ele, a obtenção de bens sociais em uma determinada esfera não pode ser o único critério ou a única possibilidade de alcançar outros bens sociais: “*Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X*” (WALZER, 2004:33).

O que Walzer parece querer evitar, com esta espécie de imperativo categórico dos bens sociais, é que de posse de um bem social, de uma determinada esfera, uma pessoa possa obter, sem mais, os bens de outras esferas. Por exemplo, em nossas sociedades capitalistas, quem possui em grande quantidade o bem social dinheiro pode obter quase todos os outros bens sociais, tais como: bem estar social, tempo livre, educação, cargos, poder político e até relações de amor e graça divina. Em outros períodos históricos já tivemos exemplos de como outras esferas eram fundamentais para obter dinheiro ou poder político, tais como: as relações de parentescos e a graça divina para as monarquias absolutistas do Medievo.

Sendo assim, Walzer conclui que duas são as práticas que geram situações que não permitem o surgimento e a permanência de uma igualdade complexa: o predomínio e o monopólio. O predomínio ocorre quando a posse de um bem

social é dominante para obter outros e o monopólio quando os que possuem o bem social dominante impedem que outros tenham acesso ao mesmo. Walzer propõe uma igualdade complexa que visa apartar predomínios e monopólios dos bens sociais. Para ele, a igualdade complexa só é possível mediante três atitudes: o intercambio livre dos bens sociais, a obtenção dos bens sociais por merecimento e o acesso aos bens sociais básicos por necessidade. Assim, a justiça seria derivada de uma igualdade complexa que consiste distribuir os diferentes bens sociais atendendo aos critérios próprios de cada bem social, evitando predomínios e monopólios através de intercâmbios, méritos e necessidades.

(c) A ética do discurso de Habermas e Apel.

Para finalizar estas breves notas sobre o conceito de justiça, retornarei à ética do discurso já discutida preliminarmente²¹. A ética do discurso trata-se de uma elaboração original dos filósofos alemães Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, considerados atualmente os dois herdeiros de maior relevância da *Escola de Frankfurt*. Poderia, de maneira muito resumida, afirmar que para a ética do discurso uma ação é justa se é aceita, sem qualquer tipo de coação através de um diálogo em condições de ideais, por todos os afetados e afetadas pela ação em questão. Tal como já foi exposto, os filósofos da ética do discurso, fiéis ao deontologismo kantiano, visam superar uma racionalidade monológica, buscando condições ideais de fala entre os afetados a fim de se chegar a princípios e ações justas construídas intersubjetivamente e com pretensões de validade universal.

Nesta perspectiva, há dois pilares fundamentais para uma teoria da justiça a partir da ética do discurso: (a) o reconhecimento recíproco de todos os seres humanos como pessoas capazes de dialogar e (b) o diálogo como procedimento fundamental para definir princípios justos e decidir por ações justas.

Obviamente las condiciones en la realidad son muy diferentes a las de una situación ideal de diálogo. Pero podemos medir en qué grado nuestras sociedades son más o menos justas por lo próximo o por lo alejadas que se encuentran de realizar esa situación ideal. Así, los Estados que hacen leyes como respuestas a los intereses expresados de sus ciudadanos son más justos que los Estados que no atienden a las demandas de sus miembros, o que ni siquiera fomentan la educación entre ellos para que sean conscientes de sus propias opiniones. (SIURANA, 1998:36).

²¹ Veja o apartado 4.2 – *Ética do Discurso: uma opção*, páginas 223 a 237, deste trabalho.

Ainda mais injusto seria o Estado que persegue os seus cidadãos/ã por suas idéias e opiniões ou os proíbe de expressá-las, considerando sempre que estas idéias não estejam a baixo dos mínimos de justiça acordados entre todos os implicados.

A fim de verificar a concepção de justiça para os filósofos da ética do discurso, teríamos muitos prováveis caminhos. Optei, então, por algumas obras mais recentes de Habermas. Sendo assim, apresentarei o conceito de justiça que emerge de *Faktizität und Geltung* (1992)²², *Die Einbeziehung des Anderen* (1996)²³ e *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999)²⁴.

Em *Facticidad y Validez*, Habermas trata das concepções filosóficas de justiça e admite que desde os anos 70, juristas e filósofos, influenciados pela obra de Rawls, reagiram surpreendentemente contra o normativismo tanto no campo da moral quanto do direito. No entanto, tal reação – liberal e contratualista – não conseguiu livrar-se de um sério problema: o que fundamentaria o agir moral se o dever é visto como uma realidade impotente, sem força para orientar a ação? “*Se trata aquí del viejo problema de cómo realizar el proyecto racional de una sociedad justa, que abstractamente se opone a una sociedad irracional*” (HABERMAS, 2005:121).

Habermas indica que o equívoco de Rawls está na dicotomia entre os dois níveis de sua teoria de justiça, a saber: um primeiro nível de fundamentação e um segundo nível de considerações relativas à aceitação prática da fundamentação. Segundo HABERMAS (2005:124), quanto mais Rawls apóia sua teoria em intuições (*posição original* e *véu da ignorância*) que ninguém pode recusá-las, mas impreciso se torna o limite entre a fundamentação teórica e a compreensão política de uma comunidade jurídica concreta. O que Habermas parece indicar é que a teoria de justiça de Rawls, que tem fortes pretensões universalistas, na verdade, está demasiadamente referida a um tipo de sociedade, a sociedade liberal, mais especificamente ao *pluralismo liberal* dos Estados Unidos. O filósofo do discurso chega a admitir que tal teoria seria, por exemplo, de difícil aceitação para o povo alemão que tem outra constituição histórica e política (HABERMAS,

²² Trabalharei com a quarta edição em castelhano: *Facticidad y Validez* (Madrid: Trotta, 2005).

²³ Trabalharei com a edição em castelhano: *La inclusión del outro* (Barcelona: Paidós, 1999).

²⁴ Trabalharei com a edição em português: *Verdade e Justificação* (São Paulo: Loyola, 2004).

2005:127). Sendo assim, o contratualismo liberal estaria restrito ao liberalismo político norte-americano e estaria fora de sua pretensão de universalidade.

HABERMAS (2005:124-125) se posiciona a favor de uma teoria da justiça que seja mais universal e ao mesmo tempo mais situada, ou dito de outra maneira, que seja menos liberal e mais respeitosa de outras concepções de vida política, de cultura, de sociedade e de pessoa humana:

En una sociedad pluralista la teoría de la justicia sólo podrá contar con ser aceptada si se limita a una concepción que sea postmetafísica en sentido estricto, es decir, si evita tomar partido en la disputa entre formas de vida y concepciones del mundo, que compiten unas con otras. (...) Pues bien, una teoría de la justicia cortada a la medida de las formas de vida moderna tiene que contar con una diversidad de formas de vida y planes de vida que han de coexistir dotados de unos mismos derechos; y naturalmente, sobre esas formas de vida y planes de vida cabrá esperar disenso desde la perspectiva de las diversas tradiciones y de las diversas biografías.

Habermas afirma que filósofos e juristas que defendem uma concepção de justiça ancorada no liberalismo político e suas instituições deveriam apresentar as razões pelas quais as demais pessoas deveriam escolher ser liberais (HABERMAS, 2005:128). Sem um liberalismo político de fundo não há possibilidades institucionais para o contratualismo liberal, no entanto, uma teoria da justiça não deveria pertencer, se ela tem pretensões de universalidade, a um único modo de organizar a política, a economia ou a sociedade. Para Habermas, uma teoria de justiça não deve estar ancorada num sistema político, mas em um sistema de normas, de deveres intersubjetivamente construídos, independentemente do contexto sócio-cultural.

Convencido que uma teoria de justiça tem mais a ver com o sistema de normas morais (deontologia) do que com um sistema político (liberalismo), em *La inclusión del outro*, HABERMAS (1999:29) apresenta as razões suficientes da autoridade do dever, ou seja, porque “*formulamos proposiciones que tienen el sentido de exigir a los demás un determinado comportamiento (es decir, plantear una obligación), de comprometernos con una cierta acción (contraer una obligación), de hacer reproches a los demás o a nosotros mismos, de reconocer errores, de presentar excusas, de ofrecer una reparación etc.*” Para o filósofo do discurso, a obrigação pressupõe o reconhecimento intersubjetivo de normas morais ou de práticas comuns que fixam, de modo convincente, para uma determinada comunidade aquilo a que estão obrigados os atores, bem como o que devem esperar uns dos outros. E ainda: “*El concepto central de obligación se*

refiere no sólo al contenido de los mandamientos morales, sino al carácter peculiar de la validez del deber que se refleja también en el sentimiento de estar obligado” (HABERMAS, 1999:30).

É importante ressaltar que para a ética do discurso, as regras morais operam como auto-referenciadas, isto é, sua força coordenadora da ação se dá em dois estádios de interação acoplados retroativamente. No primeiro estádio, as regras morais dirigem a ação social de modo imediato na medida em que vinculam a vontade dos atores e a orientam de um determinado modo. No segundo estádio, regulam as tomadas de posturas críticas daqueles casos nos quais se dão algum tipo de conflito moral. Sendo assim, *“una moral no sólo dice cómo deben comportarse los miembros de la comunidad; proporciona al tiempo razones para la resolución consensual de los conflictos de acción correspondientes*” (HABERMAS, 1999:30).

Em *Verdade e Justificação*, Habermas, seguindo Aristóteles e Kant, opta por um entendimento diferenciador entre razão prática e razão teórica a fim de fundamentar o saber moral, que é essencialmente uma razão prática, ou seja, orienta a ação. E a ação para ser moral precisa necessariamente ser justa. Enquanto a razão teórica é assertiva, isto é, afirma *o que são e como são* os objetos analisados, a razão prática revela *o que deve ou não deve ser feito*.

As asserções dizem o que é o caso, enquanto prescrições e proibições dizem qual deve ou não ser o caso. Saber como as coisas se encadeiam “efetivamente” é diferente de exigir o que deve ser feito – ou saber como nossas ações “têm de” se engrenar para que seja possível uma convivência correta ou justa. O saber moral se distingue do empírico já por sua referência à ação. Ele diz como as pessoas devem se comportar, e não o que se passa com as coisas. A “verdade” de proposições descritivas significa que os estados de coisas enunciadas “existem”, enquanto a “correção” das proposições normativas refletem o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos ou proibidos. (HABERMAS, 2004:269).

Enquanto a razão teórica e o saber empírico constituem *verdades*, a razão prática e o saber moral constituem obrigações, ações corretas ou justas. Para HABERMAS (2004:276), há um paralelismo entre verdade e justificação ou correção: *“o mundo social desempenha para o desenvolvimento da consciência moral um papel semelhante ao que desempenha o mundo objetivo para o pensamento em geral*”. Em todo caso, a razão prática e o saber moral se diferenciam da razão teórica e do saber empírico pelo fato de estarem

internamente relacionado à solução de problemas de aplicação no mundo social e não à descrição e instrumentalização das coisas do mundo objetivo.

Ainda a fim de estabelecer esta relação comparativa entre verdade e normas justas, Habermas infere uma distinção entre *valor* e *validade*. Esta distinção lingüística ajuda a entender a nítida diferença que há entre o *valor* de um juízo que é factualmente reconhecido porque se trata de uma verdade da razão teórica e a *validade* de um juízo que merece reconhecimento intersubjetivo porque tem força de validez para a razão prática. Para HABERMAS (2004:279), “*Esse uso da linguagem denuncia uma certa hesitação em estabelecer uma analogia irrestrita entre validade deontológica e validade ligada à verdade*”. Na dinâmica interna da razão prática, a norma justa tem força de verdade, pois é através da obrigatoriedade deôntica (das normas legisladoras) que esperamos, como membros de uma comunidade moral, um determinado comportamento – justo, correto – uns dos outros (HABERMAS, 2004:271). No entanto, esta obrigatoriedade da ação moral é uma *obrigatoriedade livre*, pois já afirmara Kant que a vontade é livre, enquanto capacidade de subordinar-se às normas que podem ser aceitas em virtude de um discernimento moral.

A fim de esclarecer a noção de justiça para a ética do discurso, sua relação intrínseca com o deontologismo e a opção pelo diálogo intersubjetivo como procedimento, recorro ao próprio Habermas pela força de suas palavras:

A intuição que me guia pode se caracterizar da seguinte maneira. De um lado, a correção de juízos morais se estabelece da mesma forma que a verdade de enunciados descritivos – pela argumentação. Não temos acesso direto, não filtrado por razões, às condições de verdade, assim como não temos semelhante acesso às condições sob as quais as normas morais merecem reconhecimento universal. Em ambos os casos, portanto, a validade dos enunciados não pode resistir à prova senão passando discursivamente pelo *medium* de razões disponíveis. De outro lado, falta às pretensões de validade moral a referência ao mundo, característica das pretensões de verdade. A “verdade” é um conceito que transcende toda justificação e também não pode ser identificado com o conceito de assertibilidade idealmente justificada. Ele aponta antes para condições de verdade que de certo modo devem ser preenchidas pela própria realidade. Em contrapartida, o sentido de “correção” reduz-se a uma aceitabilidade idealmente justificada. Pois, ao construir um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas, contribuímos, nós mesmos, para preencher as condições de validade dos juízos e normas morais. No entanto, essa construção está sujeita a limitações que não estão a nosso dispor; do contrário não se poderia falar de discernimento moral. A ausência de conotações ontológicas não pode prejudicar a pretensão de validade universal ou incondicional. Essa pretensão se mede por condições sociais e relações de reconhecimento recíproco, que merecem ser aceitas como justas por todos os envolvidos. (HABERMAS, 2004:279-280).

4.3.6

A felicidade como possibilidade do ir além.

O conceito de felicidade na filosofia moral é um tema central e, ao mesmo tempo, bastante arriscado. Central porque corresponde a uma das principais aspirações humanas: ser feliz. Como já afirmado, uma ética baseada tão somente em deveres morais, isto é, nos deveres de justiça, se tornaria uma proposta pesada demais e incapaz de motivar as pessoas a vivê-la. Também não é possível propor, segundo CORTINA (1996:60), uma noção do que é justo sem uma articulação necessária com o que é bom, com aquilo que dá ao sujeito alegria, satisfação ou auto-realização.

No entanto, falar de felicidade é algo sempre atrevido e arriscado, porque se está diante dos perigos de um tipo de subjetivismo reducionista. Como já se sabe, o que para um pode ser extremamente desagradável para outro pode ser a melhor possibilidade de ser feliz. Então, como falar de felicidade com o rigor que se faz necessário na filosofia moral se o conceito se refere a algo efêmero, impreciso, subjetivo e de difícil consenso? Como evitar o subjetivismo de sentimentos e definir uma experiência que de qualquer ponto de vista será sempre única, pessoal e intransferível?

Se é difícil definir o que é a felicidade, mais difícil ainda será chegar a acordos de como se deve alcançá-la. E ainda que haja coincidência sobre o que é este *supremo bem* a ser logrado pelos seres humanos, há também um determinado consenso de que existem muitos diferentes caminhos e maneiras que, segundo cada tradição ou vontade pessoal, levaria à felicidade.

O tema de como alcançar a felicidade – seja ela o que for – deve ser uma preocupação sempre pertinente para uma ética da felicidade que ouse ser responsável, pois não é prudente apresentar, sem mais, definições sobre o que é a felicidade sem considerar quais são as mediações históricas, reais e possíveis para alcançá-la (DOMINGO, 1994:107). Definir a felicidade sem o compromisso de identificar quais são as suas mediações nos levaria a duas consequências desastrosas. Primeiro, a um utopismo exacerbado, por isso irreal, irresponsável e sem poder de mobilização. Segundo, a um niilismo pessimista e cínico, pois diante da impossibilidade de fazer real o ideal de felicidade se estaria estabelecendo o total descrédito para a definição da felicidade.

É necessário registrar que ao examinar aqui o conceito de felicidade se levará em conta as correntes filosóficas que, minimamente, apresentam, além de uma definição conceitual, as mediações históricas possíveis para a realização da proposta considerada. Se, por um lado, a felicidade não tem o caráter de obrigatoriedade como tem a justiça, tampouco deve ser tratada como se fosse algo inviável, ilusório ou descompromissado com a realidade. Se a justiça tem mandados, a felicidade tem possibilidades. Sendo assim, analisarei o conceito a partir dessa maneira de entender a felicidade, ou seja, dentro do marco de mediações possíveis.

A partir da história do conceito de felicidade²⁵, poderia me perguntar sobre quais são as principais teorias sobre a felicidade que atualmente dominam o campo filosófico. E aí está mais uma diferença do conceito de felicidade em relação ao conceito de justiça. Não há nenhuma novidade substancial sobre o que venha ser felicidade no debate filosófico atual. Há algumas releituras de concepções antigas e modernas. Isso se dá por dois motivos. Primeiro: pela imprecisão do conceito, como já explicitado. Felicidade refere-se a um conceito, cada vez mais, de caráter subjetivo, o que dificulta o rigor que rege o campo da filosofia. Assim, qualquer tentativa de renovar seriamente o entendimento sobre o conceito deveria passar por retirá-lo do âmbito dos sentimentos pessoais, tarefa nem sempre fácil ou aceita após os sentimentos terem ganhado estatuto de autonomia. Segundo: as antigas e modernas definições de felicidade continuam bastante onipresentes, ou seja, as definições aristotélicas, hedonistas, epicuristas, kantianas e utilitaristas parecem manter bastante vitalidade e conseguem definir o campo semântico do conceito de tal forma que pouca novidade possa ser ousada.

Apesar da dificuldade de definição e da pouca inovação nos estudos sobre a felicidade, parece-me importante ressaltar um aspecto que se pode perceber nos trabalhos de alguns especialistas. Refiro-me a idéia de felicidade como uma possibilidade de excelência da condição humana. A tensão entre felicidade como esforço e felicidade enquanto dom gratuito está assumida como algo inerente ao conceito. Sendo assim, não há razão para insistir em um ou outro pólo, mas assumir a relação dialética entre ambos na configuração da felicidade como uma possibilidade, vinda de um esforço e/ou de um dom.

²⁵ Veja Anexo II – *Notas históricas sobre o conceito de felicidade*, páginas 295 -302, deste trabalho.

Nesta perspectiva, a novidade estaria em algumas concepções, principalmente de fundamentações kantianas ou cristãs, tais como as de Adela Cortina e as de Agustín Domingo, respectivamente. Trata-se de entender felicidade como horizonte possível de superação, de desafio, de convite, de máximos. Aqui há duas percepções distintas e entrelaçadas, a saber: (a) o conceito de felicidade se articula e amplia o conceito de justiça (Adela Cortina) e (b) o conceito de felicidade amplia a condição humana (Agustín Domingo).

A idéia de felicidade como *ampliação* significa exatamente ir além, superar um nível fundamental, alcançar patamares de excelência, seja do conceito de justiça, seja da condição humana. Se retomo aqui a discussão iniciada com Yves de La Talle com o conceito de limite, será possível perceber que há uma concepção que entende o campo ético como o âmbito dos limites a serem superados, como desafios que mobilizam, como proposições provocativas que devem ser ultrapassadas a fim de se atingir um estágio de excelência moral e/ou humana. Estaríamos assim no campo de significação de: ir além, superar, exceder, extrapolar, suplantar, transbordar, desbordar, estender, expandir, superabundar, exagerar, ultrapassar etc. A felicidade significaria um *mais*. Ela nos remete aos máximos, a níveis de excelência, porém mesclada com a gratuidade. Não se trata tão somente de excelência pelo esforço, mas da possibilidade gratuita de ser feliz porque isso corresponde a um desejo inerente da humanidade, que sem dúvidas pode ir além, pode transbordar as condições históricas do aqui e agora.

DOMINGO (1994:140) afirma que os limites propostos pelo imperativo categórico kantiano não são apenas limites à ação da vontade, mas possibilidades de enriquecê-la humanamente. Estar-se-ia assim diante de uma proposta ética que não se limita aos princípios de justiça, tal como também propõe Adela Cortina, mas de uma ética da felicidade movida por ideais de plenitude e auto-realização que podem ser partilhados, que podem ser experiências grupais e coletivas e não tão somente individuais, subjetivas. No entanto, “*aunque la autorrealización sea compartida, la felicidad siempre es personal e intransferible, de ahí que sea la ‘actuación de un don’*” (DOMINGO, 1994:145).

Para DOMINGO (1994), a diferença da alegria que nos exalta e do prazer que nos excita, a felicidade é um dom que nos encanta, nos enamora. A felicidade seria, então, a possibilidade de abertura, de recriação de si mesmo e do mundo, que só poderá chamar-se verdadeiramente mundo humano se oferecer garantias de

uma vida justa e possibilidades de uma vida feliz, pois tão forte como os deveres de justiça são os desejos de superação e gozo. Realidades inerentemente humanas.

Cumprir registrar que nesta proposta há toda uma preocupação com a dimensão da partilha, da felicidade que não é apenas um desejo pessoal, mas um compromisso de abrir portas para os outros. A preocupação com outro é fundamental, porém não só por caridade ou justiça, mas sim por partilhar a mesma condição humana, histórica e mundana. Tratar-se-ia de um tipo de solidariedade de espécie. Não seria paternalismo. Seria um amor-solidariedade que não substitui a ação alheia, mas que excede – vai além, supera, ultrapassa – a lógica da ação moral baseada somente em deveres de justiça, porque recorda permanentemente suas origens existenciais e humanas, mantendo-se vigilante com as superficiais propostas de felicidade baseadas apenas em prazer, alegria ou bem-estar (DOMINGO, 1994:151).

Assim, o que há de mais novo nas atuais pesquisas sobre a felicidade é a percepção de que esta dimensão da vida humana é uma possibilidade – por esforço e/ou dom – de ir além, uma abertura, um convite que nos é feito e que todos e todas desejam acolhê-lo, pois ser feliz aqui e agora é o sinal mais evidente da superação de todos as mazelas e limites humanos.

4.3.7

O jogo cooperativo entre mínimos e máximos.

Como já afirmado, a ética cívica é a original proposta de Adela Cortina a fim de se articular uma ética de mínimos de justiça exigíveis (deontologismo) e uma ética de máximos de felicidade aconselháveis (teleologismo). Esta proposta tem, de certa forma, fundamentado uma série de trabalhos no âmbito da *Escola de Valencia*. Neste sentido, também considerarei aqui alguns recentes ensaios que tem buscado trabalhar conceitualmente com as categorias criadas pela pensadora de Valencia. Analisarei, então, os trabalhos de Emílio Martínez²⁶, da Universidade de Murcia (Espanha) e de Jovino Pizzi²⁷, da Universidade Católica de Pelotas (RS), a fim de perceber como esta proposta tem sido inicialmente aceita e rediscutida por alguns especialistas e estudiosos do campo da ética.

²⁶ MARTÍNEZ (2005).

²⁷ PIZZI (2005).

PIZZI (2005:262) vê na proposta de Adela Cortina uma revisão crítica da ética do discurso. Por sua vez, a ética do discurso é uma revisão crítica do deontologismo kantiano. Tal como já indicado, Habermas e Apel desenvolveram uma severa crítica ao solipismo moral de Kant. Se para Kant a universalidade dos princípios morais estaria preestabelecida pela reflexão solitária e necessária de todos os seres racionais, para a ética discursiva o formalismo solipsista kantiano deve ser substituído pelo procedimento do acordo consensual entre todos implicados mediante um diálogo em condições de simetria. Mais que atribuir como válida aos demais qualquer máxima que se possa querer que se converta numa lei universal – tal como propusera Kant, a proposta de Habermas é submeter a máxima a todos os demais implicados com a finalidade de examinar discursivamente sua pretensão de universalidade.

Neste sentido, PIZZI (2005:264) entende que a proposta habermasiana dá uma importante contribuição ao campo da ética, que é defender proposições universalistas sem perder de vista a multiplicidade de contextos. Tendo presente o horizonte dos fins particulares, a ética do discurso fundamenta uma proposta de universalidade de princípios fundamentais em articulação com a diversidade de realidades sócio-culturais. A ética discursiva é uma alternativa que transforma dialogicamente o princípio formal e monológico de autonomia da vontade proposto por Kant em um princípio também formal, mas intersubjetivo, de autonomia da vontade de todos os implicados mediados pela prática do diálogo (PIZZI, 2005:267).

No entanto, a limitação do procedimentalismo dialógico habermasiano estaria em sua total omissão sobre formas concretas de vida, de ideais de vida boa, de modelos comunitários de virtude, de propostas tangíveis de felicidade. Se uma proposta ética quer ser uma articulação entre fins particulares e fins universais não pode, segundo Jovino Pizzi, desconsiderar as formulações do que venha a ser uma vida boa ou feliz nos diferentes contextos que pretende ser aplicada.

Sendo assim, a proposta de Adela Cortina seria uma nova planificação na descrição e na justificação daquilo que podemos denominar como a dimensão moral da ação comunicativa proposta por Habermas e Apel. Sem dúvida, a formulação de ética de mínimos e ética de máximos representa uma tentativa de fundamentar normas morais dentro de uma perspectiva discursiva. No entanto, o seu diferencial estaria em não reduzir a reflexão sobre o âmbito das normas

morais (ética) ao âmbito da reflexão sobre as normas jurídicas (direito), tal como critica Adela Cortina em seus comentários ao trabalho *Facticidad y Validez* de Habermas (PIZZI, 2005:269-275).

Segundo PIZZI (2005:275), a novidade de Adela Cortina é compreender a tensão entre universal e particular a partir de uma *doutrina da virtude*, ou seja, a partir da articulação de máximos felicitantes e mínimos de justiça. O decorrer da história tem nos ensinado que nenhuma comunidade moral pode estar ensimesmada, daí o elemento universalizante, tampouco podemos desprezar os princípios, valores, atitudes e hábitos elaborados em cada comunidade moral particular sem renunciar à riqueza da diversidade humana e à própria humanidade que constitui cada e qualquer grupo de pessoas.

Por sua vez, Emílio Martínez valoriza a proposta de Adela Cortina por considerar que é uma proposta que corresponde adequadamente aos desafios do mundo atual, marcado principalmente pelo pluralismo. Há, cada vez mais, uma multiplicidade de propostas de éticas de máximos (ou éticas compreensivas de bem, para usar a expressão de Rawls) que convidam e aconselham a um projeto de vida boa ou vida feliz. Há propostas que são racionais, outras nem tanto. Para Martínez, a pluralidade de propostas em si não significa necessariamente algo positivo, pois é notável que nesta pluralidade há propostas irracionais, isto é, nefastas para a convivência humana. Lembremos mais uma vez, por exemplo, das propostas de orientações nazistas, racistas ou sexistas. É óbvio que a solução para tal problema não seria a eliminação da diversidade e o estabelecimento de um único modelo de vida boa, pois isto seria tão nefasto quanto aceitar que propostas nazistas, racistas ou sexistas são propostas racionais de vida boa para a convivência humana.

Segundo MARTÍNEZ (2005), a proposta de Adela Cortina é atual e corresponde aos desafios de nosso tempo justamente por propor critérios comuns entre as diversas propostas de vida boa. Esses critérios elaborados mediante um consenso dialógico seriam os únicos capazes de avaliar quais propostas são racionais, pois tais critérios já são partilhados pelas diferentes propostas. A tarefa mais importante, então, não seria inventar critérios, mas sacá-los à luz, discuti-los, fundamentá-los em nosso contexto sócio-histórico.

A proposta de Adela Cortina garante a pluralidade de propostas de vida feliz, nega o monismo moral e afasta o perigo do politeísmo axiológico. A ética

cívica, que no fundo é uma ética de mínimos articulada à pluralidade de éticas de máximas, é uma opção equilibrada, pois admite uma ampla variedade de propostas de vida boa, porém não todas, pois algumas delas são incompatíveis com a convivência e o respeito à dignidade humana.

Segundo MARTÍNEZ (2005), a proposta de ética cívica confirma uma tendência do pensamento ético contemporâneo de se admitir claramente que há éticas compreensivas e éticas compartilhadas, que na denominação da filósofa de Valencia são éticas de máximos e éticas mínimos, respectivamente. Esta tendência iniciada por John Rawls reconhece que em sociedades pluralistas os diferentes grupos estão sempre parcialmente em acordo (éticas compartilhadas) e parcialmente em desacordo (éticas compreensivas). Isso significa que nestas sociedades há tensões e conflitos permanentes, o que leva a busca de elementos harmonizadores, ou seja, elementos comuns que estabelecem os mínimos que devem ser preservados.

Cada grupo sabe que, mientras que exista una situación de auténtico pluralismo, podrá gozar de las condiciones necesarias para difundir su verdad moral completa entre quienes aún no la conocen o no la comparten. También sabe cada grupo moral – aunque algún grupo a veces parece olvidarlo – que ese pluralismo es una situación frágil que puede romperse en cuanto cualquiera de ellos viole los ‘mínimos’ y pretenda imponer sus ‘máximos’ por la fuerza y la manipulación. Y se sabe por experiencia histórica que al romperse el pluralismo se produce una deriva hacia situaciones indeseables para todos: o monismo axiológico violentamente establecido, o politeísmo axiológico al borde del caos social (MARTÍNEZ, 2005:04).

Neste clima de desacordo parcial permanente, a tolerância, como valor e atitude, será fundamental para garantir a convivência humana em marcos éticos racionáveis. Retomando as notas que apresentei sobre o *Congresso de Lima*, vale a pena chamar atenção que uma das definições mais significativas de tolerância, compartilhada por alguns autores da comunidade ibero-americana de filosofia, era sobre a necessidade de *consensos entrecruzados* como resposta a situação de *concordia discorde* típica das sociedades plurais. Sendo assim, importa dar mais um passo e estabelecer algumas relações entre a ética cívica, proposta por Adela Cortina, e o conceito de tolerância.

4.4 ÉTICA CÍVICA E TOLERÂNCIA.

Tentarei demonstrar como a tolerância, como valor e atitude, é fundamental numa agenda cidadã que opte por articular mínimos de justiça moralmente exigíveis e máximos de felicidade eticamente aconselháveis. Ainda que Adela Cortina, mais recentemente, tenha optado pela expressão *respeito ativo*²⁸, podemos encontrar ao longo de sua produção acadêmica uma estreita ligação entre a ética cívica e o conceito de tolerância.

Cumprе registrar que CORTINA (1998:115) admite que o nascedouro do que ela hoje chama de ética cívica só foi possível a partir dos séculos XVI e XVII, com a defesa de alguns pensadores, como Locke e Voltaire, por uma experiência de convivência pacífica entre grupos que professavam distintas concepções religiosas, atéias ou agnósticas, sempre que compartissem um mínimo de valores.

Las guerras de religión habían puesto de manifiesto las nefastas consecuencias que se siguen de la intransigencia de aquellos que se sienten incapaces de admitir cosmovisiones diferentes de la propia. Ciertamente, las razones últimas de las llamadas “guerras de religión” no siempre fueron religiosas, sino frecuentemente políticas, económicas o provocadas por la psicología de personajes poderosos, pero quienes actuaban por estos móviles se sirvieron de las cosmovisiones religiosas. La experiencia del pluralismo nace con la de una incipiente ética cívica, que cuenta, como factor esencial, con la tolerancia hacia quienes compartan cosmovisiones diferentes de la propia. (CORTINA, 1998:114)²⁹.

O que quero destacar são as relações entrecruzadas dos conceitos de ética cívica e de tolerância desde as suas origens. Há que se considerar também que uma ética cívica – tal como Adela Cortina a delineia – além de nascer de uma luta histórica pela tolerância, tem a própria noção de tolerância como uma de suas bases fundamentais, pois a ética cívica é “*sequiosa de tolerância e respeito*” e é a expressão mais legítima contra a “*intolerância e seus atropelos*” (CORTINA, 1996:70-71).

²⁸ Como já explicitado no apartado 2.2.2 – *A filosofia discute a tolerância: parecer de um congressista em Lima*, páginas 127-147, deste trabalho, a filósofa de Valencia surpreendeu bastante a comunidade filosófica ibero-americana reunida em Lima, Peru, em janeiro de 2004, diante da qual afirmou que o tema do congresso, justamente o conceito de tolerância, era um equívoco e que a pauta de discussão dos filósofos políticos e éticos deveria ser o “*respeito ativo*”.

²⁹ Grifos meus.

CORTINA (1986:144) considera ainda que a tolerância é o “*sello de lo plural*”, ou seja, é a tolerância o sinal mais visível e inconfundível de que uma sociedade trilha os caminhos do pluralismo. Para Adela Cortina, graças ao valor da tolerância – “*la nunca suficientemente ensalzada virtud democrática*” – tem sido possível a convivência, ou pelo menos a coexistência, de abortistas e antiabortistas, ou seja, de grupos prós e contra qualquer tema que se considere polêmico: aborto, casamento homossexual, eutanásia, utilização de células-troncos etc. Ainda que pareça uma coisa muito normal, quase natural, nas democracias atuais, se retrocedermos algumas décadas – não precisaria mais – vamos concordar que “*hoy es una bendición contemplar cómo las gentes pueden mantener impunemente las más diversas posturas acerca de problemas morales*”, ainda que saibamos que não é esta uma realidade em todas as partes do mundo. O sagrado direito de discordar apresentando as devidas razões suficientes é hoje mais do que um ideal desejado, é um direito conquistado e fundamental nas sociedades democráticas e plurais.

É importante frisar a opção de Adela Cortina pelo pluralismo axiológico como a expressão máxima desse “*sello de lo plural*”. Assim, a tolerância é expressão e condição para uma ética cívica enquanto articulação entre máximos e mínimos:

El pluralismo moral supondría en verdad la convivencia – no la mera coexistencia – de distintas concepciones acerca de lo que hace felices a los hombres y acerca de lo que deben hacer; distintas concepciones acerca de lo bueno (lo felicitante) y lo justo. Pero esto exige un duro esfuerzo. Implica rebasar con creces el terreno de los actos concretos e intentar esbozar los contornos de lo que consideramos una actitud más humana que otras; es decir, una actitud más felicitante (más generadora de felicidad) y justa. (CORTINA, 1986:144-145).

Uma leitura desatenta poderia nos indicar o falso caminho de que a tolerância seria apenas a coexistência de distintas propostas e não a sua convivência, já que esta seria supostamente fruto de um *respeito ativo*. Para além das sutilezas entre os dois termos e da recente preferência da filósofa de Valencia pelo segundo, mostrarei como Adela Cortina tem contornado o conceito de tolerância como um valor fundamental. Para cumprir esta tarefa, recorrerei aos escritos da própria autora para indicar como o valor da tolerância – implícita e explicitamente – aparece entre seus argumentos para a constituição da ética cívica e desta como um contrato necessário e uma aliança possível em contextos plurais.

Em *Ética Mínima* (1986), Adela Cortina afirma que a moral civil é uma empresa urgente dos tempos atuais e que “*las virtudes que en esta empresa van a ayudarnos serán, sin duda, la tolerancia y la disposición al diálogo*” (CORTINA, 1986:155). Adela Cortina admite ainda que os indivíduos que vivem o pluralismo podem perceber facilmente que um estado de *normas consensuadas* proporciona mais vantagens que um estado de intolerância e guerras. Assim, “*de esta necesidad de supervivencia pacífica y provechosa sacaríamos las virtudes que adornan a la moral cívica: tolerancia, disponibilidad para el diálogo y para aceptar lo consensuado a través de él, rechazo de toda pretensión de poseer el monopolio de la verdad*” (CORTINA, 1986:153)³⁰. Pode-se perceber aqui como tolerância e diálogo aparecem como dois pilares de uma proposta ética que vise articular os mínimos de justiça e os máximos de felicidade.

Em *Ética civil y cultura de la tolerância* (1996), no contexto do Ano Internacional da Tolerância, Adela Cortina defende explicitamente as relações entre sua proposta de ética cívica e o conceito de tolerância: “*Es importante, pues, dejar claro desde el comienzo qué es lo que la ética cívica puede y quiere ofrecer, y cuáles son sus ventajas. Una de las cuales consiste en abogar por la tolerancia: sin ética civil, no hay tolerancia posible*” (CORTINA, 1996^A:15). Neste mesmo artigo, a filósofa de Valencia defende que a ética cívica é uma tarefa de todos os cidadãos: “*la ética civil o la hacen los ciudadanos, o no se hará, porque nadie la va a hacer por nosotros*” (CORTINA, 1996^A:13). Ela também retoma a importância de se articular máximos e mínimos a fim de se garantir a diversidade em sociedades plurais; condena a tentação intolerante de determinados grupos por desejarem impor suas máximas a toda sociedade; argumenta a favor de se buscar conjuntamente os mínimos morais já partilhados em uma sociedade a fim de se estabelecer a estatura moral que se deseja ter enquanto sociedade e chama a atenção para necessária garantia de liberdade para as ofertas de vida felicitante dentro de um marco de mínimos morais já partilhados.

Para fundar una sociedad tolerante es necesario tener una convicción muy fuerte de que la tolerancia merece la pena, una convicción muy fuerte de que todas las personas que forman parte de esa sociedad son dignas de respeto. Pero también una convicción muy fuerte de que sus concepciones de vida son dignas de ser respetadas. (CORTINA, 1996^A:24).

³⁰ Grifos meus.

Já em *Alianza y Contrato*, de 2001, a autora mantém basicamente a mesma linha de pensamento, ainda que acrescente sua nova terminologia, isto é, *respeito ativo*: “*una sociedad no puede ser pluralista y tolerante si no cuenta con algunos principios y valores morales que los distintos grupos sociales tienen por irrenunciables, entre ellos el valor de tolerar a quien piensa de forma diferente o, todavía más, el valor de respetarlo activamente*” (CORTINA, 2001:135).

O que fica claro na comparação entre estes escritos é a relação intrínseca entre tolerância, diálogo e pluralismo, bem como a proposta de uma ética cívica como aquela capaz de garantir este pluralismo em termos toleráveis. Neste sentido, Adela Cortina defende que nenhum grupo ou poder público está legitimado para proibir expressa ou veladamente aquelas propostas de máximos de felicidade que respeitam – e somente se respeitam – os mínimos de justiça partilhados na ética cívica. “*Por consiguiente, ni la ética civil está legitimada para intentar anular a alguna de las éticas de máximos que respetan los mínimos de justicia, ni las éticas de máximos están autorizadas para anular a la ética civil. Los monismos intolerantes son siempre inmorales*” (CORTINA, 2001:143).

Adela Cortina parece nos alertar que uma situação de tolerância não está isenta de tensões entre os mínimos e os máximos, bem como dentre as diferentes propostas de máximos. A tensão ou situação de conflito entre máximas sempre se dá, posto que um grupo que oferta uma proposta de máximos de felicidade pode se sentir tentado pela idéia de eliminar aos demais grupos que com ele competem nesta oferta em sociedades pluralistas ou pode ainda se sentir tentado a impor sua oferta a todos por considerá-la a mais adequada.

Neste sentido, vale o alerta de MARTÍNEZ (2005:06):

La tolerancia no significa en este contexto que todo esté permitido, puesto que el propio sistema tolerante exige que todos sus miembros lo sean para que el clima de tolerancia no sea eliminado por algún grupo intolerante. Los comportamientos intolerantes no tienen cabida en el sistema pluralista, puesto que son una amenaza para la continuidad del mismo. En consecuencia, es conveniente tomar precauciones para evitar que los grupos intolerantes se salgan con la suya. Ahora bien, esto no significa que en este terreno todo esté permitido, puesto que la prevención de la intolerancia puede ser utilizada fácilmente como excusa por parte de algún grupo o coalición de grupos para intentar eliminar a quienes consideran competidores. Por tanto, en un sistema pluralista debe fijarse con mucho cuidado el límite de lo que se considera permisible, y los ciudadanos han de tener en todo el momento el control sobre los poderes estatales para evitar que sean utilizados por unos grupos para eliminar a otros.

A tolerância seria, então, o valor e a atitude de aceitar a diversidade de concepções últimas sobre a vida, as diferentes ofertas do que venha a ser uma vida boa. Sem este valor-atitude e sem a valorização do diálogo não é possível uma ética cívica, já que esta é em sua essência a articulação dialogada de mínimos de justiça partilhados por todos com as diferentes propostas de máximos de felicidades aos quais todos estão convidados a participar livremente.

Seguindo a perspectiva de Adela Cortina, faz-se necessário entender a diferenciação entre *contrato* e *aliança* remetendo-a mais uma vez ao marco de seu pensamento: ética de mínimos e ética de máximos. Mais que uma diferenciação, Adela Cortina entende que contrato e aliança são concepções originárias de duas tradições distintas, que versam basicamente sobre o modo de relacionar-se socialmente.

O *contrato* pertence a uma tradição que entende a sociedade como um caos, como um estado de guerra e competição permanente entre as pessoas no qual é necessário um ordenamento. Trata-se da necessidade de regras para proteger os humanos dos próprios humanos. O representante mais notável dessa leitura sobre a sociedade seria Hobbes. Já a *aliança* pertence àquela tradição que vê a sociedade como uma rede de relações marcada pela ajuda mútua, pela necessidade social de convívio, pela interdependência dos seres humanos. A representação aqui estaria figurada no livro do Gênesis da tradição judaico-cristã.

Ora, a tolerância estaria presente nas duas tradições, ainda que de maneira mais nítida na primeira, já que o contrato é, para Adela Cortina, o campo dos mínimos, dos pactos de coexistência e convivência. O contrato é o pacto social necessário para estabelecer a ética dos mínimos, que se expressará em leis, códigos, declarações e ordenamentos jurídicos. Já a aliança é o campo dos máximos, dos acordos amplos, da dádiva humanizadora que pode vir das ofertas de felicidade. Adela Cortina admite que sem contrato não podemos viver, mas sem relações de aliança a vida humana estaria empobrecida e desgraçadamente fechada para a felicidade (CORTINA, 2001:26; 47). Sem o valor-atitude da tolerância não é possível um contrato mínimo de direitos tampouco uma aliança de acordos mútuos de convívio e respeito ativo. Em sociedades pluralistas, a tolerância é a raiz de qualquer contrato e a garantia, como condição indispensável, de possíveis alianças.

Finalmente, há que registrar que para Adela Cortina a ética cívica joga um papel de prevenção de intolerâncias, prática comum entre os incapazes de viver o pluralismo:

Indudablemente los valores y derechos de nuestra mínima moral cívica son perfectamente defendibles por creyentes, cuya fe, bien entendida, ha ayudado a configurarlos. Pero no debe esperarse de ellos fraternidad o salvación, porque la moral cívica no pretende sino dar sentido compartido a la vida y decisiones sociales³¹ y evitar el totalitarismo intolerante de los incapaces de pluralismo³². (CORTINA, 1993:205-206).

Se a tolerância é um valor-atitude fundamental na agenda política e social de sociedades pluralistas, tal temática não poderá passar despercebida na agenda educativa desta mesma sociedade. Sendo assim, encerrarei este quarto capítulo indicando as relações da proposta de ética cívica de Adela Cortina e as demandas do campo educacional, especialmente no que tange aos fundamentos da educação e suas relações com a discussão sobre currículo e formação de professores/as.

³¹ Grifos da autora.

³² Grifos meus.

4.5

ÉTICA CÍVICA E A TAREFA EDUCATIVA.

A partir do conceito de ética cívica, ou seja, da busca de articular felicidade (máximos eticamente aconselháveis) e justiça (mínimos moralmente exigíveis) numa proposta ética, é possível se questionar sobre como fundamentar os valores e as atitudes morais mínimos a serem respeitados e ensinados para se comportar com justiça numa sociedade plural. Quando se fala de mínimos morais se está, obviamente, diante de uma questão de justiça, ou seja, de como atender, com equidade e dignidade, às diferentes demandas e necessidades em sociedades pluralistas.

O tema dos mínimos morais não deve ser um tema alheio ao campo educativo e especialmente para os fundamentos da educação. Neste sentido, a primeira questão a ser levantada é sobre a necessidade de se refletir ou não sobre os mínimos de moralidade a serem ensinados.

Sobre isso, CORTINA (1996:57-58) afirma:

Os educadores também têm de saber quais são os seus ‘mínimos decentes’ de moralidade na hora de transmitir os valores, sobretudo no que diz respeito à educação pública numa sociedade pluralista. Pois é certo que, por serem educadores, não têm legitimidade para transmitir, sem mais, apenas os valores que lhes pareçam oportunos. (...) Não seria urgente descobrir quais são os valores que podemos partilhar e que vale a pena ensinar? É ou não é urgente descobrir um ‘mínimo decente de valores’ já partilhados?

Descobrir este mínimo de valores e atitudes já partilhados numa sociedade pluralista a fim de se pensar a tarefa educativa, é um esforço que envolve diferentes âmbitos do pensamento educacional, tais como: fundamentos, currículo e formação de professores/as. Neste sentido, é preciso se refletir conjuntamente sobre que tipo de seleção se deve fazer – pois claro está que a educação escolar não tem capacidade nem obrigação de ensinar tudo – dos conteúdos, das habilidades e dos valores disponíveis dentro do acervo cultural no qual está inserida a escola.

Não quero dar a entender aqui que o currículo e os programas de formação de professores/as estão limitados a uma lista de conteúdos, habilidades e valores a serem ensinados. Ainda que currículo e formação de professores/as não se limitem

a este aspecto, como tão bem orienta as atuais teorias do currículo, tampouco esta dimensão da seleção de conteúdos, de habilidades e de valores pode ser dispensada ou relegada a uma situação de menor significância, seja na prática pedagógica ou na reflexão sobre os fundamentos da educação. Sendo assim, nos processos educativos, e em especial na educação escolar, é inevitável que se faça seleção dos conteúdos, das habilidades e dos valores disponíveis dentro do acervo cultural no qual está inserida a escola.

No que diz respeito à seleção curricular, GIMENO SACRISTÁN (2001:218) afirma que:

Como agente que pone en contacto a los sujetos con la cultura virtualmente disponible, quizá la peculiaridad más singular de la educación escolarizada sea la de procurar las experiencias no directamente accesibles a los sujetos por otras vías de socialización o redes sociales y por la intencionalidad dada a esos aprendizajes. La escuela debe centrarse en aquello ‘a lo que no se dediquen’ o no puedan dedicarse la familia, la pandilla, las iglesias, los medios de comunicación social etc., en vez de sustituir o competir con estos agentes educativos.

José Gimeno Sacristán tem defendido em diferentes trabalhos que o currículo escolar não é apenas uma oferta a mais de conteúdos, habilidades e valores. O específico da escola é uma oferta selecionada e ordenada desses elementos de forma que façam, ou deveriam fazer, sentido tanto para os educadores/as quanto para os educandos/as. Uma coisa, segundo o professor da Universidade de Valencia, é oferecer informação, outra é gerar conhecimento.

O conhecimento é sempre uma ordenação de conteúdos, habilidades e valores que faz sentido num determinado contexto. Conteúdos, habilidades e valores que, inclusive, podem e são de fato adquiridos em outros contextos, como a família, as igrejas, a turma de amigos etc. *“El aprendizaje pasa a ser conocimiento cuando tiene un sentido para quien lo adquiere; lo cual significa que ilumina algo nuevo, lo hace de otra forma o con un tipo de comprensión más profunda, lo que ya se conoce por experiencias previas”* (GIMENO SACRISTÁN:2001, 220).

Ainda que seja um tema recorrente na literatura sobre os fundamentos da educação, o currículo e a formação de professores/as, é necessário reafirmar que a educação escolar não é mera reprodução – ainda que selecionada com alguma ordem e sentido – da cultura dominante. A tarefa educativa, se entendida como uma prática social reflexiva, não é a de reproduzir o já encontrado, senão a de

fazer possível que os indivíduos possam intervir livre e autonomamente em seu entorno sócio-cultural e não simplesmente serem determinados por ele.

O currículo escolar deve ter como objetivo a transmissão do até então acumulado não com a intenção de manter tal e qual o que já está, como equivocadamente entendia Hannah Arendt ser a função da educação. Como já afirmei, aposto muito mais na tarefa educativa como possibilidade tanto de análise quanto de mudança daqueles aspectos considerados inoportunos num determinado contexto e de manutenção daqueles considerados oportunos.

Se por um lado a educação escolar – consubstanciada no currículo – é uma seleção dentro de uma cultura, por outro uma cultura envolve vários e distintos aspectos, entre eles o âmbito dos valores. Os valores morais formam um campo propício de análise, de mudança e de manutenção, pois são vitais em todo e qualquer processo de socialização de conhecimentos.

Para GIMENO SACRISTÁN (2001:223), a educação pode dar informação e entendimento sobre este componente axiológico (dos valores morais) existente em toda cultura sem doutrinar nem pressionar para que um determinado código moral seja aceito como o único possível. Tampouco este componente axiológico pode ser dispensado ou relegado a uma situação inferior já que são também os valores – e sobretudo eles – que determinam nossas preferências e orientam nossas ações, principalmente a ação educativa.

Se o currículo e a formação de professores/as envolvem também uma seleção de valores, uma questão central é quais são os critérios para selecionar uns valores e não outros. Creio ser possível indicar, a princípio, dois aspectos a serem evitados, a saber: o universalismo exacerbado e o diferencialismo inconsequente.

Por um lado, é preciso evitar a cilada de um universalismo exacerbado, no qual uma cultura – geralmente a da classe dominante – é tomada como a única possível, a única correta, a única com estatuto de validade. Um universalismo exacerbado pode nos levar à uniformização e ao desrespeito às diferenças, que são o que de fato garantem que uma sociedade seja plural. Sem respeito às diferenças não há pluralidade possível. Em efeito, aqui cabem as críticas às posturas modernas.

Por outro lado, deve-se igualmente recusar a cilada do relativismo radical que considera que tudo vale por igual. Esta perspectiva, que identifico como um

diferencialismo inconseqüente, não se sustenta diante de um questionamento mais profundo, pois não se pode afirmar, por exemplo, que o ideal da igualdade entre homens e mulheres tem o mesmo valor que o machismo. Existe uma hierarquia de valores que pode e deve orientar nossas preferências, nossas ações e, por isso mesmo, a prática educativa. Uma hierarquia de valores sempre será válida se – e somente se – respeitar a dignidade humana como algo fundamental e inegociável. Afinal, para utilizar a nomenclatura kantiana, a pessoa humana é um ser absolutamente valioso e um fim incondicionado. Aqui, por sua vez, cabem as críticas às posturas pós-modernas.

Seguindo a reflexão de GIMENO SACRISTÁN (2001:223), podemos afirmar que existe um “*ideal de cultura*” que pode ser privilegiado no currículo:

Cabe plantear la existencia de una cultura idealizada o ideal de cultura y una ética de la cultura que propone los criterios a partir de los cuales se puede evaluarla, compararla con otras, realizar su crítica y emprender su transformación, llenando los programas y las actividades escolares no sólo con informaciones acerca de la cultura en el sentido descriptivo, sino con contenidos seleccionados por creerlos valiosos.

Se existe uma cultura idealizada, que possui conteúdos, valores e atitudes que valem a pena ser ensinados de acordo com os critérios do campo axiológico desta mesma cultura, então estes conteúdos, valores e atitudes poderão ter alguma pretensão de universalidade, isto é, não serão importantes somente para uma determinada cultura. Pretensão de universalidade não significa necessariamente imposição de conteúdos e valores dos mais poderosos sobre os menos poderosos, ainda que tal prática seja uma constante facilmente observável na história do currículo em diferentes experiências educativas. Pretensão de universalidade deve significar um espaço comum de diálogo entre as diferenças toleráveis³³, um espaço onde se constrói uma agenda mínima entre diferentes culturas de uma sociedade pluralista ou de diferentes sociedades pluralistas.

Partindo do ponto de que a tarefa educativa demanda uma agenda mínima de valores partilhados, a questão pendente é sobre por que e como uma agenda pedagógica deve incluir o conceito de tolerância em sua pauta de discussão e atuação. Ou, perguntado de outra forma: por que a tolerância deve fazer parte de uma agenda mínima de valores nos processos educativos de sociedades plurais?

³³ Pois claro está que o machismo ou o racismo, por exemplo, não podem ser considerados diferenças culturais toleráveis.

Neste sentido, é preciso justificar a necessidade de se pensar uma educação para a tolerância. Para tanto, recorro a ECO (2001:114) que afirma que certo nível de recusa do diferente faz parte da nossa condição de humanos: “*a intolerância em relação ao diferente ou ao desconhecido é natural na criança, tanto quanto o instinto de se apossar de tudo quanto deseja*”. Porém, como a criança é educada para respeitar a propriedade alheia ela deve ser educada para a tolerância.

Educar para a tolerância adultos que atiram uns nos outros por motivos étnicos e religiosos é tempo perdido. Tarde demais. A intolerância selvagem deve ser, portanto, combatida em suas raízes, através de uma educação constante que tenha início na mais tenra infância, antes que possa ser escrita em um livro, e antes que se torne uma casca comportamental espessa e dura demais. (ECO, 2001:117).

A partir do caminho feito até aqui, a meu juízo, a defesa de uma educação para a tolerância apresenta-se como uma tarefa urgente e necessária em sociedades pluralistas que desejem ser justas e felicitantes. E aqui acho que encontramos um ponto fundamental em defesa da tolerância e da ética dos mínimos no campo educacional.

As éticas de máximos, e conseqüentemente as propostas educativas que daí derivam, buscam apresentar convites que, segundo o grupo proponente, nos levam à felicidade. Assim, *amar ao próximo* e *valorizar a paz e a fraternidade* são máximas de convite e aconselhamento de notório reconhecimento em nossas sociedades.

No entanto, uma ética de mínimos busca – também através de suas propostas educativas – apresentar normas, deveres e regras que legislam atitudes e são uma exigência para todos e não um convite livre para aqueles que se queiram incorporar a um determinado grupo. Sendo assim, *não roubar, não matar, não mentir* fazem parte de uma série de mínimos decentes comuns que já partilhamos nas sociedades pluralistas³⁴. Não se pretende aqui, de maneira nenhuma, oferecer

³⁴ É óbvio que as normas e deveres de uma ética de mínimos podem ser ditas como assertivas, tais como: dizer a verdade, respeitar a vida, respeitar o que pertence ao outro. Porém, parece-nos que a formulação na negativa tem sido historicamente consolidada por ser mais clara, direta, objetiva. E em tempos de crise ética, como os nossos, na qual a dúvida entre o que é certo e o que é errado se faz crescente, acho preferível optar sempre por formulações que não permitam ambigüidade. Por exemplo, respeitar a vida pode ser amplo demais. Na verdade, pode ser dúvida. Imaginemos que alguém considere que, em respeito a sua própria vida, possa matar outra pessoa que o ameace. Neste caso, a alegação de legítima defesa desse suposto assassino pode vir a ser a própria norma ética: *respeitar a vida*. A formulação *não matar* é mais direta, permite uma margem quase nula de dúvidas e erros sobre como se deve agir, ou melhor, de como não se deve agir: não matar e ponto. Se alguém matar outrem estará desrespeitando a regra, independente da intenção ou da justificativa que se encontre para realizar tal fato.

receitas, mas apenas destacar como uma determinada proposta educativa pode dar ênfase em convites e aconselhamentos ou em normas e regras ou ainda articular as duas dimensões.

A meu juízo, o tema mais conflitante que se tem que estar atento é que a um convite felicitante cada um está livre para aceitá-lo ou não, mas a uma exigência de justiça todos e todas estamos obrigados a nos submeter se não quisermos estar abaixo dos mínimos decentes que garantem a dignidade humana, se não quisermos estar aquém da estatura moral necessária para enfrentarmos os desafios de inclusão de todos e todas, independente de nossa loteria biológica ou social (etnia, gênero, orientação sexual, classe social, capacidades físicas e intelectuais etc.).

Uma estratégia educativa de mínimos de justiça centrada no valor-atitude da tolerância nos leva a assumir que o sentimento em relação ao outro até pode não ser o melhor, mas que se deve sempre ter o compromisso da melhor atitude com relação ao outro. Quando se diz a uma criança ou adolescente que ela não pode sentir raiva, ódio, nojo, repulsa com relação ao outro, ao diferente, estamos pedindo a ela que não sinta algo que provavelmente ela não possa controlar ou talvez não saiba controlar. Sentimos raiva do outro. Às vezes, repulsa e nojo. Isso nos é próprio enquanto humanos, como afirmou Umberto Eco. Convidar a amar e a ser solidário é e sempre será válido, porém creio que a tarefa educativa não se esgota em convites, em conselhos. É preciso garantir o desenvolvimento de valores-atitudes, que são verdadeiras exigências de justiça, tal como compreendo e pretendi mostrar aqui a tolerância.

Além de tudo, reprimir sentimentos não é a melhor estratégia para se educar alguém. Melhor seria reconhecer esses sentimentos, aceitá-los e apesar deles se comprometer minimamente em buscar a melhor atitude na relação com o outro. Isso se expressa muito bem no fato que não preciso gostar ou amar ou aceitar alguém para respeitá-lo, para tratá-lo com dignidade e cordialidade.

Uma educação para a tolerância não seria um convite a máximos felicitantes, mas uma exigência moral. E para se educar numa exigência moral uma proposta educativa deve ser coerente à sua própria natureza, ou seja, não pode renunciar à sua tarefa de fixar as exigências dos mínimos de justiça que são imprescindíveis para se manter o próprio pluralismo que tanto desejamos.

Uma agenda mínima moralmente decente de valores-atitudes para o campo educativo nos leva para além do campo exclusivo dos sentimentos, dos ideais, das máximas para passarmos a compreender que a educação também precisa ser garantida no âmbito das atitudes, do real cotidiano, dos mínimos necessários. No entanto, não se trata de fazer uma opção entre o ideal sonhado ou o real possível, entre educar em valores ou educar em atitudes, mas sim de articular essas duas dimensões, tal como apresentado na proposta de ética cívica. Entendo a tolerância como um *valor-atitude*. No entanto, não cabe dúvida: tolerar não é um convite, mas uma exigência. Sendo assim, uma educação para tolerância não é um conselho, mas um dever.