

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA

José Fernando de Castro Farias

(Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense. Professor do Mestrado em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Mestre em Ciências Jurídicas pela PUC-RJ (1986). Doutor em Ciência Política pela Universidade de Montpellier I, França (1992). Pós-doutorado pela *Columbia University*, EUA, 1999-2000).



Imagem disponível em <http://www.criticanarede.com/etic>

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre alguns temas que perpassam a filosofia ética. A minha preocupação central é desenvolver a articulação de diversos temas que geralmente são apresentados em termos de oposições rígidas pela maioria dos autores. As respostas para os problemas enfrentados pela sociedade contemporânea só podem ser encontradas a partir do delineamento de uma lógica de complementaridade. Para além do universalismo e do particularismo, considero que não podemos separar rigidamente o bem e o justo. Devemos vislumbrar uma ética que aponte para ações sociais com um sentido baseado, ao mesmo tempo, em liberdade, igualdade e solidariedade.

PALAVRAS-CHAVE: autonomia, solidariedade, unidade e diversidade

ABSTRACT:

The aim of this article is to make a reflection about some themes on ethics philosophy. My main concern is to develop the articulation of the divers themes that generally has been presented as opposed by the majority of authors. The answers to the problems faced by the contemporary society only can be resolved with a complementary logic. Beyond the universalism and the particularism, I consider that we can not rigidly separate the good and the just. We have to construct an ethics that point to social actions with a sense based at the same time on liberty, equality and solidarity.

KEY WORDS: autonomy, solidarity, unity and diversity

Sumário: 1. Introdução – 2. O bem e o justo – 3. O enfrentamento dos impasses – 4. A prática – 5. O universal e o particular – 6. Liberdade, igualdade e solidariedade – 7. A autonomia solidária – 8. A comunicação – 9. Conclusão.

1. Introdução

Ao analisarmos o debate sobre a ética, as mesmas questões discutidas pelos clássicos da Antiguidade e da modernidade continuam a ser colocadas pelos autores contemporâneos: o justo tem prioridade sobre o bem ou este tem prioridade sobre aquele? O objetivo do raciocínio moral é normativo ou é de compreensão e autodescoberta? Devemos raciocinar em termos normativos ou compreensivos? Devemos procurar saber *o que devemos fazer* ou *quem somos*? O *eu* está habilitado a participar da constituição de sua identidade ou o *eu* é constituído unicamente de seu contexto social? O *eu* precede seus fins ou os fins é que fixam a identidade do *eu*? Como articular a *autonomia pública* com a *autonomia privada*? Como devemos pensar o espaço público numa sociedade democrática, a qual se caracteriza pela pluralidade? Como articular o particular e o universal, a unidade e a diversidade?

Este artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre alguns temas que perpassam a filosofia ética. A minha preocupação central é desenvolver a articulação de diversos temas que geralmente são apresentados em termos de oposições rígidas pela maioria dos autores. As respostas para os problemas enfrentados pela sociedade contemporânea só podem ser encontradas a partir do delineamento de uma lógica de complementaridade. Para além do universalismo e do particularismo, considero que não podemos separar rigidamente o bem e o justo. Devemos vislumbrar uma ética que aponte para ações sociais com um sentido baseado, ao mesmo tempo, em liberdade, igualdade e solidariedade.

Atualmente, o debate entre as teorias de Rawls, dos “comunitaristas” (Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel e Alasdair MacIntyre) e de Habermas tem gerado alguns impasses para a reflexão sobre a filosofia ética. Se essas correntes teóricas apresentam elementos que não podem deixar de ser considerados à luz de uma investigação filosófica, por outro lado, elas têm limites que devem ser superados. Neste sentido, além de tentar conciliá-las ou integrá-las, deve-se buscar a construção de uma concepção teórica alternativa.

2. O bem e o justo

A filosofia prática empenha-se em procurar formas de mediação entre a universalidade da reflexão e a singularidade concreta da ação moral. Tradicionalmente, a filosofia moral tem envolvido três aspectos (HELLER, Agnes, 1988,

pp.1-12): o *compreensivo* (*autocompreensivo* ou *interpretativo*), o *pedagógico* e o *imperativo* (ou *normativo*). O *compreensivo* procura dar conta da moral a partir daquilo que constitui a nossa identidade, procurando uma resposta para a questão: *quem sou eu?* O *pedagógico* implica um processo educativo que se refere à questão de como as propensões das pessoas podem ser moldadas para capacitá-las a vivência das expectativas morais, bem como à questão de como uma forma de vida conforme padrões de virtude pode ser assegurada contra o perigo da miséria e da infelicidade. O *imperativo* busca dar conta do que as pessoas devem fazer, procurando responder à questão: *o que deveríamos fazer?*

Os aspectos compreensivo e pedagógico ressaltam que os princípios morais, normas e virtudes são determinados empiricamente por práticas sociais preexistentes. Já o aspecto imperativo, ao contrário, enfatiza que os princípios morais são determinados por um mundo imperativo, transcendental e não-condicionado. Nessa perspectiva, a natureza dos valores morais costuma ser vista a partir da distinção entre a concepção teleológica e a deontológica, ou entre a noção de bem e a de justo (SIDGWICK, Henry, 1981, pp. 105-106). De um lado, a concepção teleológica concentra-se na noção de bem, de outro, a concepção deontológica dedica-se à noção de justo.

A ética teleológica - a qual dá prioridade ao bem - tem a sua expressão clássica na ética aristotélica e atualmente nas teorias dos “comunitaristas”, cuja vertente aristotélica é seguida por Alasdair MacIntyre e Michael Sandel. A concepção de Aristóteles incorpora os aspectos compreensivo/autocompreensivo, tomando a ética como uma noção *constitutiva* no sentido de que o agente quer efetivamente realizar uma ação porque está suficientemente informado sobre o que é o bem. Evidentemente, Aristóteles não deixou de lado o aspecto imperativo, mas a questão do que *eu devo fazer* é um problema essencialmente de virtude entendida como caráter do agente e a sua consciência do bem. Por outro lado, a concepção deontológica tem seu exemplo clássico em Kant e sua versão atual na teoria da justiça de John Rawls. A ética deontológica dá prioridade à noção de justo e concentra-se no *dever*, ao captar a moral como uma noção *imperativa* no sentido de que o agente age de acordo com uma regra, máxima ou princípio; o valor moral impõe-se ao agente de forma imperativa. Na concepção deontológica, sendo o justo a noção fundamental, o bem será a ação do agente conforme às exigências da obrigação da lei moral. Já na concepção teleológica, sendo o bem a noção fundamental, o justo será a ação virtuosa para alcançar o bem.

3. O enfrentamento dos impasses

A ética teleológica - presente em Aristóteles, Hegel e atualmente nas concepções teóricas dos

chamados “comunitaristas” – e a ética deontológica - presente em Kant e mais recentemente em Rawls -, bem como os desdobramentos dessa discussão nos termos colocados pela “ética do discurso” de Habermas têm gerado sérias dificuldades e impasses. Infelizmente, do meu ponto de vista, os impasses criados por essas correntes têm contribuído para a desorientação da reflexão sobre a *práxis*.

Para enfrentarmos esses impasses, não podemos separar rigidamente as abordagens normativas, compreensivas de autodescoberta e pedagógica; não podemos separar rigidamente as abordagens sobre o justo e o bem. Devemos raciocinar ao mesmo tempo em termos de juízo e compreensão, considerando ao mesmo tempo o justo e o bem. Se é verdade que, para saber o que devo fazer, devo saber quem sou, também é verdade que, para saber quem sou, tenho que saber o que devo fazer, ou seja, a nossa identidade é constituída, ao mesmo tempo, pelo que *somos* e pelo que *devemos fazer*. O *ser* e o *dever ser* são constantemente articulados por uma lógica de complementaridade. É preciso construir uma abordagem que seja capaz de fazer a articulação de diversos temas que geralmente são apresentados em termos de oposições rígidas excludentes, bem como evitar as clivagens artificiais.

Os termos “liberalismo” e “comunitarismo”, por exemplo, correm o risco de serem simplificadores. É preciso ir além das classificações cristalizadas porque essas correntes não formam blocos homogêneos, uma vez que existem várias formas de “liberalismo” e de “comunitarismo”. Há diferenças profundas entre o “liberalismo igualitário” (ou “liberalismo comunitário”) de Rawls e o neoliberalismo de Nozick. Temos o mesmo problema de classificação em relação ao “comunitarismo”, pois esta corrente, como a do “liberalismo”, não constitui um bloco homogêneo, já que existem diferenças entre, de um lado, as posições de M. Sandel e A. MacIntyre, e, de outro, as de C. Taylor e M. Walzer.

A teoria de Rawls e as dos “comunitaristas” precisam ser examinadas com cuidado. Não seria forçado afirmar que as teses do “liberalismo comunitário” de Rawls não são incompatíveis com o “comunitarismo”, e vice-versa. Essa não-incompatibilidade também indica a necessidade de superarmos esse debate (FARIAS, José Fernando de Castro, 2004, pp. 53-67 e 83).

Poderíamos dizer o mesmo em relação ao debate entre Habermas e Rawls. O próprio Habermas classifica a sua polêmica com Rawls como uma “querela de família”. Apesar das divergências entre os dois autores, os argumentos que utilizam podem revelar não só as diferenças mas também a existência de pontos comuns na maneira de pensar o estatuto da “razão pública”. Os dois autores procuram um princípio de univer-

salização que não perca de vista a base empírica; tentam reformular a idéia de autonomia e a de imperativo categórico de Kant, bem como buscam pensar o espaço público como um espaço de consenso. Podemos vislumbrar também um ponto de convergência entre a concepção habermasiana de “autolegislação democrática”, formada pela vontade política coletiva dos cidadãos, e a perspectiva “comunitarista” ou “republicana”.

É preciso fazer uma articulação entre os conceitos de justiça, comunidade e comunicação. Até porque se Rawls preconiza a prioridade da justiça sobre o bem, os valores comunitários são incorporados em sua teoria uma vez que os princípios de justiça expressam a idéia de um bem comum. O processo inverso ocorre com os “comunitaristas”, pois, se estes defendem a prioridade do bem sobre a justiça e preconizam a prioridade da comunidade, a justiça é a expressão dos valores comunitários. É ainda, se Habermas propõe uma alternativa através da “ética do discurso”, esta não exclui nem a justiça, nem a comunidade, pois, para o autor, justo é o discurso que alcança o consenso numa comunidade. Nesse sentido, não está descartada a possibilidade de integrar o “liberalismo comunitário” de Rawls, o “comunitarismo”, e a “teoria do agir comunicativo” de Habermas.

Todavia, se, por um lado, essas correntes apresentam elementos que não podem deixar de ser considerados, bem como devem caminhar juntas e ser conciliadas e integradas, por outro, cada uma delas apresenta limites que devem ser superados na construção de uma concepção teórica alternativa (FARIAS, José Fernando de Castro, 2004, p. 84. FARIAS, José Fernando de Castro, 1997, pp. 51-72).

4. A prática

De maneiras diferentes, diversos autores, como Adorno, Horkheimer, Heidegger, Hannah Arendt, Gadamer, Habermas, Leo Strauss e Alasdair MacIntyre, alertaram sobre as conseqüências da rejeição da concepção ética do mundo grego, principalmente a de Aristóteles, ou seja, esses autores insistiram sobre o perigo do esquecimento pela modernidade do verdadeiro significado da *práxis* e da *phrónesis* como a mais alta forma de atividade humana, manifestada no discurso, na ação e enraizada na condição humana de pluralidade.

Adorno e Horkheimer (ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, 1985) entendem que, ao repudiar qualquer objetivo substancial ou *télos* localizado na ordem da natureza, o iluminismo pôde oferecer somente uma noção instrumental da razão que não impediu a perseguição dos fins mais bárbaros, e que isso conduziu a uma dominação burocrática do homem assim como da natureza. Considerando que a *práxis* é a mais alta forma de atividade humana, Hannah Arendt também

procurou mostrar que na era moderna formou-se uma mentalidade fabricadora, instrumental e laboral – *téchne* – que distorceu e corrompeu o verdadeiro sentido da *práxis*. O homem moderno não só reduziu a *práxis* à técnica, mas também privilegiou a *epistème* em detrimento da *phrónesis*. A herança cartesiana é responsável pelo preconceito contra a *phrónesis*, bem como pelo dogma segundo o qual os problemas mais “fáceis” concernentes à moral, ao social e à política somente poderiam ser resolvidos após a resolução dos temas “difíceis” de ordem epistemológica ligados ao conhecimento científico (BERNSTEIN, Richard J., 1983, pp.47-48).

Na mesma linha crítica à modernidade se situa Heidegger. Ao tentar buscar o reino ôntico ou empírico escondido, a fim de descobrir a estrutura básica da existência e, portanto, a natureza do próprio ser, Heidegger (Heidegger HEIDEGGER, Martin 1995 e 1996) sustentou que a compreensão é parte primordial do estar no mundo, do “ser-aí” (*Dasein*), e não uma técnica incerta, a qual, quando adequadamente retificada por métodos objetivos, pudesse nos dar a correta interpretação das coisas. “Compreensão” não é uma coisa entre outras, mas o que somos. Antes de sermos capazes de refletir sobre a vida de outros ou a nossa própria, somos sempre orientados na direção de coisas por essa compreensão pré-reflexiva. O termo “ser-aí” traduz essa idéia de que possuímos as coisas e somos possuídos por elas, encontramos-nos já situados numa relação com elas antes que possamos refletir sobre elas. Segundo Hans-Georg Gadamer (GADAMER, Hans-Georg, 2002, pp. 72 e ss. GADAMER, Hans-Georg, 1998), as implicações da análise de Heidegger conduzem ao entendimento de que, em ciências sociais, a idéia de interpretação autônoma e objetiva é errada. Isso porque as interpretações são precedidas pela nossa compreensão de um mundo que deriva de nossa tradição histórica. Quando interpretamos alguma coisa não podemos escapar de nossa tradição para um lugar em que o desinteresse reina; ao contrário, sempre interpretamos algo que já é compreendido pela tradição na qual nos inserimos e na qual existem as coisas que interpretamos.

Diante do desvirtuamento do entendimento do que é prática pela modernidade, devemos buscar uma alternativa à filosofia prática moderna do sujeito que produziu o desraizamento da “razão prática”, desligando-a de suas encarnações nas formas de vida culturais e nas ordens da vida política, tendo como conseqüência desse processo uma concepção individualista da “razão prática” que reduziu a liberdade do homem à dimensão do sujeito privado. A crise ética e política vivida pelas sociedades contemporâneas - crise essa que se agrava em países com instituições democráticas menos consolidadas -, o enfraquecimento dos laços de solidariedade que verificamos hoje, provocado pela exclusão, recalca a solidariedade

em favor da lógica do mercado. Nesse contexto, é importante trazer à tona a reflexão sobre a noção de *práxis*, presente em Aristóteles, a fim de que se possa contrapor a essa lógica perversa ações sociais com um sentido ético e político. Todavia, por outro lado, a construção de uma alternativa não pode se resumir apenas a um retorno a Aristóteles. Também devemos buscar uma alternativa à ética tradicional. O impasse criado pelas diversas correntes filosóficas exige que busquemos um caminho que leve em conta a complexidade da sociedade contemporânea.

5. O universal e o particular

A polêmica entre universalistas e particularistas não é nova, pois existe desde a origem da filosofia ocidental, sendo a polêmica de Sócrates e Platão com os sofistas uns dos seus exemplos mais significativos. Existem vários tipos de universalismo, bem como existem também vários tipos de particularismo, mas, de maneira geral, pode-se dizer que o universalismo se inscreve em uma abordagem relacionada com uma posição transcendental ou objetivista, enquanto que o particularismo se identifica com uma abordagem centrada em uma concepção contextualizante ou relativista (BERNSTEIN, Richard J., pp. 8 e ss).

O universalismo tem sua origem na Antiguidade, principalmente na filosofia de Sócrates e Platão. Considera-se universalismo aquela posição epistemológica e moral que sustenta a convicção de que há ou deve haver alguma matriz ou estrutura última permanente e não-histórica à qual podemos apelar para determinar a natureza da racionalidade, do conhecimento, da verdade, realidade, virtude ou justiça. Para o universalismo, a finalidade da filosofia é descobrir o que é essa matriz e de fundamentar essa descoberta em razões mais fortes possíveis. Pretende-se construir uma base ontológica e um esquema categórico fixo, fundamentando suas teorias em argumentos transcendentais de um “realismo metafísico”, segundo o qual seria possível estabelecer um ponto de vista que garantisse a neutralidade de nosso conhecimento e julgamento, um mundo de realidade objetiva que existe independente de nós e que tem determinada natureza ou essência que nós podemos conhecer (BERNSTEIN, Richard J., pp. 8-9).

Na filosofia moderna, um tipo de universalismo está intimamente ligado a uma posição epistemológica cartesiana fundamentalista e racionalista que distingue o sujeito e o objeto para procurar um ponto arquimediano sobre o qual podemos basear nosso conhecimento. Outro tipo de universalismo da filosofia moderna é o representado pelo método transcendental de Kant. Este pretendia dar conta de como poderia ser justificada a “universalidade” do conhecimento e do fundamento da moralidade.

O universalista geralmente acusa o particularista de incorrer no erro do relativismo, numa

atitude epistemológica inconsistente e paradoxal, uma vez que, se toda a verdade é relativa, se algo que é tomado como verdade pode ser também falso, o próprio particularismo pode ser verdadeiro e falso. A expressão relativista do particularismo seria uma autocontradição, porque ao dizer que “a única verdade é a relatividade”, o particularismo negaria a si próprio.

Já o particularismo não apenas nega o objetivo positivo do universalismo, mas tem como tese básica a idéia de que a análise dos conceitos mais fundamentais - tais como racionalidade, verdade, justiça, bem ou normas - deve ser feita em relação a um esquema específico, a uma estrutura teórica, paradigma, forma de vida, sociedade ou cultura. Na medida em que o particularismo defende a pluralidade dos esquemas conceituais, os conceitos não podem ter uma unívoca significação. Para o particularista, não existe uma metalinguagem pela qual podemos univocamente avaliar objetivos de diferentes paradigmas, de forma que não poderíamos fugir de uma forma de falar em termos de “nossos” e de “seus” padrões ou critérios de racionalidade; não poderíamos falar de padrões ou critérios de racionalidade genuinamente universais que não são sujeitos a mudanças históricas e temporais. Os critérios de racionalidade variam conforme o contexto cultural e social. Baseando suas teorias em argumentos imanentes, os particularistas acusam os universalistas de caírem no erro do “objetivismo” ou do “absolutismo”, assim como consideram que seria impossível alcançar um ponto de vista “neutro” para fundamentar o conhecimento e o julgamento moral, que esse suposta “neutralidade” seria algo irreal e ilusório (BERNSTEIN, Richard J., p. 8).

A polêmica entre universalistas e particularistas tem uma das suas expressões atuais no debate entre “comunitaristas” e os diversos tipos de “liberalismo”. Estes identificados com uma visão mais universalista e aqueles com uma concepção mais particularista. A polêmica entre universalistas e particularistas se verifica também na discussão em torno dos conceitos de “modernidade” e “pós-modernidade”. De um lado, a abordagem pós-moderna - de François Lyotard, Jacques Derrida, entre outros - defende o abandono do racionalismo iluminista. De outro lado, Habermas - entre outros autores - defende “o projeto não acabado da modernidade”.

Nos planos político e ético, devemos superar a polêmica entre universalismo e particularismo, da mesma forma que os conceitos de modernidade e pós-modernidade precisam ser mais bem definidos, sobretudo, no que diz respeito à aplicação do paradigma da solidariedade às práticas políticas (FARIAS, José Fernando de Castro, 1998), bem como no que concerne à extensão da democracia ao conjunto mais vasto das relações sociais (MOUFFE, Chantal, 1994, pp. 27 e ss).

O grande desafio está em anunciar uma pro-

posição ao mesmo tempo particular e universal. Se os valores surgem dos contextos sociais e históricos, existem valores que, para além das significações internas à própria sociedade, podem unir homens e mulheres como parte da Humanidade. O próprio Michael Walzer (WALZER, Michael, 1983), que defende uma posição particularista, reconhece que a linguagem dos direitos humanos, por exemplo, é uma maneira de falar de certos valores humanos; a linguagem dos direitos humanos é universalizável porque pode traduzir-se em diversas formas para além das fronteiras políticas e culturais. Tomemos, por exemplo, a dignidade humana, este valor é válido para o brasileiro, o francês, o chinês, o argelino etc. Se existe um particularismo nas “esferas da justiça” - nas quais a distribuição dos bens sociais deve ser relativa à significação que possuem nas diversas esferas -, se há de fato particularismo no plano das identidades sociais e de culturas étnicas e religiosas, Walzer reconhece que este não dá conta de toda moralidade; temos, também, de nos referir a princípios mais universais, sem abandonar o exame dos contextos particulares. (WALZER, Michael, 1992a, p. 127)

Walzer (WALZER, Michael, 1992b) propõe a distinção entre dois tipos de universalismo: o “universalismo da lei englobante” - o qual leva em conta os direitos fundamentais atribuídos aos indivíduos - e o “universalismo reiterativo” - o qual reconhece o valor universal dos direitos fundamentais -; o “reconhecimento é universal, enquanto que o que é reconhecido é local e particular” (WALZER, Michael, 1992a, p. 128). O autor enfatiza que os direitos fundamentais serão construções abstratas se não forem conectados com uma experiência historicamente situada de autodeterminação, em que se desenvolve um trabalho de hermenêutica capaz de dar sentido a esses direitos. Os povos têm a possibilidade de interpretar determinados valores universais de acordo com a sua particularidade histórica e sua autonomia (WALZER, Michael, 1992b, p. 123).

Se não podemos transcender de forma total aos nossos contextos particulares, também não podemos pensar em nós mesmos como seres totalmente dependentes de nossos contextos particulares. Temos que pensar, ao mesmo tempo, em uma perspectiva universal e particular. Devemos imaginar o universal sem perder de vista o particular e vice-versa. O particular é importante porque somos seres situados, mas não podemos ser seres totalmente situados, temos que ser capazes de saber transcender aos contextos particulares, a fim de podermos assumir uma posição crítica com relação ao mundo que nos cerca. Se a nossa identidade é constituída pelo contexto social e histórico, ela também se afirma pela nossa independência e por um certo distanciamento que somos capazes de estabelecer em relação às contingências que determinam a nossa existência.

Somos seres condicionados pelo nosso cotidiano, mas, ao mesmo tempo, devemos ser capazes de transcender esse cotidiano, a fim de garantirmos a nossa autonomia, independência e espírito crítico. Portanto, a atitude filosófica mais adequada não é aquela que se deixa levar exclusivamente pelas circunstâncias da “realidade” cotidiana particular, nem aquela que se coloca exclusivamente num ponto “ideal” universal acima da vida cotidiana, mas aquela que possibilita a passagem entre o ideal e o real, entre o universal e o particular, entre o extraordinário e o cotidiano. O ponto de vista mais adequado não é o de fora da caverna, nem o de dentro da caverna, mas aquele que permite o trânsito entre o mundo interior e o mundo exterior da caverna.

A questão é saber a que espécie de fins devemos dirigir a nossa ação. Que espécie de padrão moral podemos estabelecer? Kant parte do pressuposto de que um indivíduo não deve querer universalizar uma ação má, pois se ele o fizesse estaria agindo contra o “imperativo categórico”. Este é uma “regra de ouro” e o dever se impõe sempre como expressão da consciência em dar forma universal ao ato. O teste kantiano não é um teste de sentimento, mas um teste racional, pois quando quero justificar minha ação sempre declaro que “isso é o que qualquer um faria no meu lugar”. Ao contrário, quando uma pessoa faz alguma coisa que é questionável, ela não pode fazer essa declaração. Uma conduta pode ser justificada quando é traduzida em uma lei universal, no sentido de que a alguém é assegurado que o que ele está fazendo é o que qualquer outra pessoa faria, sob as mesmas circunstâncias. Aqui se aplica a máxima: aja em relação aos outros da mesma forma que gostaria que agissem em relação a você, sob as mesmas condições. Neste sentido, por exemplo, um indivíduo não pode querer justificar a sua atitude segundo o princípio de que os outros devem ser honestos com ele enquanto este é desonesto com os outros, pois ele estaria recomendando a honestidade para os outros, mas não a estaria recomendando para si próprio. Não podemos pedir aos outros aquilo que não exigimos de nós mesmos. Um outro exemplo é o da promessa. Uma pessoa não deve querer estabelecer como valor universal uma máxima de fazer uma promessa com a intenção de não cumpri-la. Isso seria uma contradição, pois tornaria impossível a própria promessa e, por conseguinte, o “imperativo categórico” como princípio de universalização.

A abordagem de Kant não está errada ao considerar que o dever envolve universalidade. O problema da sua formulação é o de propor um critério meramente formal. A abordagem formal torna-se inoperante quando não há um padrão ou critério de ação moral claramente estabelecido. O padrão moral segundo o qual as promessas devem ser cumpridas, por exemplo, é pressuposto como

de *per se* evidente. É apenas nessa pressuposição, e não por força do imperativo categórico propriamente dito, que somos conduzidos à idéia de que não podemos e não devemos querer a máxima de não cumprir uma promessa.

O princípio da universalização de Kant procede quando nos diz que um ato é moral do ponto de vista formal, mas ele não nos diz o que é o ato moral do ponto de vista do conteúdo. O julgamento não pode ser apenas formal porque ele implica um conteúdo. Devemos considerar não apenas a forma do ato, mas também o conteúdo do ato. De maneira que uma ordem social tem que surgir de um fim ao mesmo tempo universal e particular.

O “imperativo categórico” deve ser formulado e interpretado em seu equivalente social. As ações são morais quando são dirigidas por uma ética intersubjetiva de solidariedade. Um homem é um ser racional, mas não é um ser solitário, ele é um ser social. Na medida em que o homem é um ser social, os fins morais são também sociais. O fim da ação é moral quando conduz a realização do eu como ser solidário. A nossa moralidade reside na nossa capacidade de solidariedade, pois é como seres solidários que somos seres morais. Por um lado, a solidariedade torna o eu possível, por outro, o eu torna a solidariedade organizada possível. Assim, o nosso fim é visto tanto do ponto de vista do conteúdo quanto do ponto de vista da forma, porque a universalidade dos julgamentos éticos é reconhecida através do fato que estamos em relação com os outros. Como diz George Herbert Mead, “somos o que somos através de nossa relação com os outros” (MEAD, George Herbert, 1967, p. 379). Essa abordagem conduz a uma ética do “reconhecimento” (Honneth, Axel, 2003).

Devemos ter um interesse moral pelo outro. Quanto mais nos interessamos pelas pessoas mais nos interessamos pela vida em geral. O ponto que me parece fundamental é o de vislumbrar uma ética baseada essencialmente na solidariedade. Trata-se de sentirmos como se estivéssemos na situação e circunstâncias experimentadas por outra pessoa. Neste sentido, podemos propor um padrão baseado em uma ética de solidariedade que se apresenta da seguinte forma: a ação de um indivíduo é boa, ou seja, é moral, na medida em que ele “se põe no lugar do outro indivíduo” (MEAD, George Herbert, 1967, p.141). O teste kantiano, segundo o qual a ação é justificada quando um indivíduo assevera que “isso é o que qualquer um faria no meu lugar”, não basta, é preciso o teste da solidariedade em que esse mesmo indivíduo também tem que “se pôr no lugar do outro”. Esse padrão, ou critério, é um antídoto contra a exclusão, as desigualdades, as injustiças, a tortura, a intolerância, o racismo, a indignidade, a violência, a crueldade, o desmando e o não-respeito pelo outro.

6. Liberdade, igualdade e solidariedade

Na medida em que a sociedade democrática implica a existência de uma referência ao mesmo tempo comum e de pluralidade entre os atores sociais, devemos procurar construir uma ética que seja capaz de articular a unidade com a diversidade. Unidade e diversidade devem coexistir no espaço social. Parece-me que os valores de liberdade, igualdade (justiça social) e solidariedade atendem a essa necessidade de articulação da unidade com a diversidade.

Os valores de liberdade, igualdade e solidariedade devem ser complementares. Não há liberdade sem solidariedade, como também não há solidariedade sem liberdade. Da mesma forma que não podemos pensar a liberdade e a solidariedade sem a igualdade, também não podemos pensar a igualdade sem a solidariedade e a liberdade. A ética deve buscar um caminho integrador favorável à liberdade, mas a uma liberdade igual, a qual deve ser acompanhada do desenvolvimento de uma solidariedade verdadeira, que não seja imposta ou fechada, mas inteiramente vivida pelos indivíduos e grupos de uma maneira crítica. A questão da autonomia deve ser articulada com a da solidariedade por intermédio de uma autonomia solidária.

7. A autonomia solidária

A concepção de autonomia que defendo pode ser chamada de *autonomia solidária* (FARIAS, José Fernando de Castro, 2004, pp. 111-113), a qual busca a superação do dilema entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos”. Na liberdade dos modernos, o indivíduo é deixado à norma de sua própria vontade privada, enquanto que a liberdade antiga define-se pelo compartilhamento da norma de uma vontade democraticamente determinada. A liberdade dos modernos é inadequada porque conduz ao individualismo. A liberdade dos antigos tem a vantagem de integrar o indivíduo na comunidade, mas peca por não dar espaço ao indivíduo. Neste sentido, a noção de *autonomia solidária* é mais adequada porque tenta articular o indivíduo com a comunidade, sendo esta, por sua vez, valorizada sem perder de vista o indivíduo.

A ética deve procurar levar em conta a pluralidade dos valores comunitários e individuais, a fim de possibilitar o encontro de uma *moral individual* com uma *ética comunitária*, da *autonomia privada* com a *autonomia pública*. Diante do problema fundamental de como articular o particular e o universal, a liberdade, a igualdade e a solidariedade são valores imprescindíveis na construção de uma alternativa. Neste sentido, é preciso que a autonomia seja articulada com o próprio processo de socialização, ou seja, com a solidariedade. Devemos abrir espaço ao mesmo tempo para a hermenêutica da tradição e o processo reconstrutivo racional crítico. Devemos rejeitar o círculo vicioso do individualismo, sem cair no

círculo vicioso da tradição. A ética pressupõe uma circularidade virtuosa e aberta, na qual a autonomia e a solidariedade são valores que se articulam.

Devemos colocar em questão a separação kantiana entre condicionalidade e não-condicionalidade como critério da ação ética. Devemos imaginar um critério de liberdade em que, admitindo-se o condicionamento humano, abra um espaço para a superação desse condicionamento. Se o indivíduo tem autonomia, ele é sempre um ser social historicamente situado, pois está em relação com o outro. O eu só pode aparecer dentro do processo de socialização ou interação social. Admitindo-se o condicionamento humano, devemos conceber a autonomia como um espaço para a superação desse condicionamento. A autonomia é a capacidade crítica que o sujeito tem, mesmo sendo condicionado, de agir sobre a realidade que o condiciona, mudando-a se assim for necessário. A autonomia, portanto, é a possibilidade de superação do condicionamento social e histórico quando este constitui um entrave para o desenvolvimento da potencialidade humana, possibilitando, assim o processo de reconstrução social.

Esse agir crítico não é um agir solitário, mas solidário, porque só o agir solidário tem a força necessária para mudar as situações que devem ser mudadas. Por isso não há liberdade sem solidariedade, e nem solidariedade sem liberdade. A verdadeira pessoa moral é a pessoa solidária. A autonomia só encontra o seu verdadeiro sentido moral quando é voltada para a solidariedade; e é na sua capacidade de solidariedade com o outro que o indivíduo realiza plenamente a sua autonomia. A verdadeira liberdade é aquela que se expressa na solidariedade, e a verdadeira solidariedade é aquela que permite o desenvolvimento da liberdade. A verdadeira moralidade é quando um sujeito independente e livre expressa a sua solidariedade com o outro, uma solidariedade sem peso, que não seja heterônoma, que se expressa sem constrangimento, sem imposição, mas autônoma movida pelo interesse que um sujeito tem pelo outro. Esse aspecto da condição humana nos indica que as noções de autonomia e solidariedade devem ser articuladas numa relação de complementaridade. Para que tenhamos uma ética plena, a autonomia deve ser acompanhada da solidariedade, da mesma forma que a solidariedade deve ser acompanhada da autonomia.

8. Comunicação

O processo de interação comunitária se verifica quando há uma *comunicação* entre os seus membros. A comunicação é um *medium* da vida ética, mas o espaço comunicativo não pode ser reduzindo apenas ao alcance do consenso. Ao estabelecer esta condição, Habermas limita a própria idéia da comunicação, a qual deve estar aberta ao debate, à divergência, ao conflito, ao dissenso. O fundamental é que, mesmo não ha-

vendo consenso, os indivíduos que participam da discussão tenham compromisso de respeitar as regras básicas da argumentação, porque o que destrói a comunicação não é o desacordo ou as divergências, mas a má-fé e a incompreensão entre os participantes.

Se tomarmos apenas o consenso como critério de universalização das pretensões de validade do discurso, como pretende Habermas, o discurso de Martin Luther King Jr., por exemplo, não atenderia ao princípio de universalização, porque não era consensual. Admitir o princípio de universalização de Habermas é admitir que o discurso de King não era válido - o que é inadmissível.

Além do mais, se aceitarmos o princípio da universalização formal de Habermas, abstraindo os valores substantivos que podem informar esse princípio, chegaremos à inquietante conclusão de que qualquer norma ou regra pode provar ser justa e certa. Por exemplo, imaginemos uma norma que estabeleça que cada homem e mulher com mais de sessenta anos de idade deva ser abandonado no deserto para morrer de fome. Se aplicássemos o princípio de Habermas, para que essa norma seja considerada justa, bastaria que todos os membros da comunidade chegassem a um consenso de se submeterem ao mesmo destino ao atingirem a idade de sessenta anos (HELLER, Agnes, 1998, p. 326). É evidente que dificilmente haveria um consenso sobre essa norma, mas o exemplo é válido para demonstrar o perigo de se colocar o consenso como critério para a ética.

A ética da comunicação é fundamental, mas contribuir para o debate não é necessariamente concordar com aqueles que participam do debate. Contribuir para o debate é respeitar as regras básicas da argumentação. A ética da comunicação exige que as pessoas tenham um compromisso com o debate; que elas tenham boa-fé quando participam de um debate. Ela pede às pessoas que participam de uma discussão que não mintam para fazer valer as suas pretensões. Sempre que alguém questionar a legitimidade da pretensão de uma outra pessoa, esta não deve responder suprimindo aquele que questiona, mas dando a razão que explica por que a sua pretensão é mais capacitada à aprovação do que aquela apresentada pelo questionador. A ética da comunicação requer também coerência e consistência na argumentação, ou seja, a razão apresentada por um pretendente numa ocasião não deve ser inconsistente e incoerente com as razões apresentadas para justificar outras pretensões que se apliquem a uma outra ocasião semelhante. Ela exige ainda que não haja contradição entre a retórica e a prática. A pessoa que afirma uma coisa na discussão e faz outra na prática quebra uma regra fundamental da argumentação.

A ética da comunicação é importante porque ela estabelece regras para a argumentação. O que faz uma pessoa respeitar essas regras é justamente o seu compromisso com elas, e não, como

pretende Habermas, uma “razão comunicativa orientada para o consenso”. Numa comunicação o consenso pode ocorrer ou não. A ausência de consenso não compromete necessariamente a comunicação. O que compromete a comunicação é o não-compromisso com o debate.

9. Conclusão

Para enfrentarmos os impasses da filosofia ética, não podemos separar rigidamente as abordagens normativa, compreensiva e pedagógica. Devemos raciocinar ao mesmo tempo em termos de juízo e compreensão, bem como conciliar o justo e o bem. É preciso construir uma filosofia ética que seja capaz de vislumbrar a articulação de diversos temas que geralmente são apresentados em termos de oposições rígidas excludentes.

Diante do desvirtuamento da compreensão do que é prática pela modernidade, devemos buscar uma alternativa à filosofia prática moderna do sujeito que produziu o desraizamento da “razão prática”, desligando-as de suas encarnações nas formas de vida culturais e nas ordens da vida política, tendo como conseqüência desse processo uma concepção individualista que reduziu a liberdade do homem à dimensão do sujeito privado. A crise ético-política vivida pelas sociedades contemporâneas - crise essa que se agrava em países com instituições democráticas menos consolidadas - e o enfraquecimento dos laços de solidariedade, provocado pela exclusão, recalcam a solidariedade em favor da lógica do mercado. A noção de *práxis*, presente em Aristóteles, contrapõe-se a essa lógica perversa, apontando para ações sociais com um sentido ético e político. Todavia, a construção de uma alternativa não se pode resumir a um retorno a Aristóteles. Portanto, também devemos buscar uma alternativa à ética tradicional.

O grande desafio está em anunciar uma proposição ao mesmo tempo particular e universal. Se os valores surgem dos contextos sociais e históricos, existem valores que, para além das significações internas à própria sociedade, podem unir homens e mulheres como parte da Humanidade. Se não podemos transcender de forma total aos nossos contextos particulares, também não podemos pensar em nós mesmos como seres totalmente dependentes de nossos contextos particulares. Temos que pensar, ao mesmo tempo, em uma perspectiva universal e particular. Devemos imaginar o universal sem perder de vista o particular e vice-versa. O particular é importante porque somos seres situados, mas não podemos ser seres totalmente situados, temos que ser capazes de saber transcender aos contextos particulares, a fim de podermos assumir uma posição crítica com relação ao mundo que nos cerca.

As ações são morais quando dirigidas por uma ética intersubjetiva de solidariedade. O “imperativo categórico” deve ser socialmente estabelecido

ou formulado e interpretado em seu equivalente social. Um homem é um ser racional, mas não é um ser solitário, ele é um ser social. Na medida em que o homem é um ser social, os fins morais são também sociais. O fim da ação é moral quando conduz a realização do eu como ser solidário. Por um lado, a solidariedade torna o eu possível, por outro, o eu torna a solidariedade organizada possível. Assim, o nosso fim é visto tanto do ponto de vista do conteúdo quanto do ponto de vista da forma, porque a universalidade dos julgamentos éticos é reconhecida através do fato que estamos em relação com os outros.

A noção de *autonomia solidária* procura levar em conta a pluralidade dos valores comunitários e individuais, a fim de possibilitar o encontro de uma moral individual com uma ética comunitária, da autonomia privada com a autonomia pública. Diante do problema fundamental de como articular o particular e o universal, a liberdade, a igualdade e a solidariedade são valores imprescindíveis na construção de uma alternativa. Neste sentido, é preciso que a autonomia seja articulada com a solidariedade. Devemos abrir espaço ao mesmo tempo para a hermenêutica da tradição e o processo reconstrutivo racional crítico. Devemos rejeitar o círculo vicioso do individualismo, sem cair no círculo vicioso da tradição. Para que tenhamos uma ética plena, a autonomia deve ser acompanhada de solidariedade, da mesma forma que a solidariedade deve ser acompanhada de autonomia.

O processo de interação comunitária se verifica quando há uma *comunicação* entre os seus membros. A comunicação é um *medium* da vida ética, mas o espaço comunicativo não pode ser reduzindo apenas ao alcance do consenso. A comunicação deve estar aberta ao debate, à divergência, ao conflito, ao dissenso. A ética da comunicação é fundamental, mas contribuir para o debate não é necessariamente concordar com aqueles que participam do debate. O fundamental é que, mesmo não havendo consenso, os indivíduos que participam da discussão tenham compromisso de respeitar as regras básicas da argumentação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

FARIAS, José Fernando de Castro. “Espaço Público e Reconstrução da Solidariedade”, in: *Direito, Estado e Sociedade. Transformações do Espaço Público*. Rio de Janeiro: Revista do Departamento de Direito da PUC-RJ, nº 11, agosto/dezembro de 1997.

_____. *A Origem do Direito de Solidariedade*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.

_____. *Ética, Política e Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 2ª ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Verdade e Método II. Complementos e Índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Partes I e II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995 e 1996.

HELLER, Agnes. *General Ethics*. Nova York: Basil Blackwell, 1988.

_____. *Além da Justiça*. Tradução de Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

MOUFFE, Chantal. *Le Politique e ses Enjeux. Pour Une Démocratie Plurielle*. Paris: La Découverte, 1994.

SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianápolis/ Cambridge: Hackett, 1981.

WALZER, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Nova York: Basic Books, 1983.

_____. “Éloge du Pluralisme Démocratique. Entretien avec Michael Walzer” (Chantal Mouffe entrevista Michael Walzer), in: *Esprit. Revue Internationale*. Paris, nº 180, março/abril de 1992a.

_____. “Les Deux Universalismes”. In: *Esprit*. Paris, nº 187, dezembro de 1992b.