

Andrei Luiz Lodéa

**A EVOLUÇÃO DA MORAL AUTÔNOMA DE
TUGENDHAT: SOBRE CONTRATUALISMO SIMÉTRICO
E A JUSTIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para a obtenção do título de doutor em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol.

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lodéa, Andrei

A evolução da moral autônoma de Tugendhat : Sobre
contratualismo simétrico e a justificação dos direitos
humanos / Andrei Lodéa ; orientador, Darlei Dall'Agnol -
Florianópolis, SC, 2014.
232 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Tugendhat. 3. Moral. 4.
Contratualismo. 5. Direitos humanos. I. Dall'Agnol, Darlei
. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Andrei Luiz Lodéa

**“A EVOLUÇÃO DA MORAL AUTÔNOMA DE TUGENDHAT:
SOBRE CONTRATUALISMO SIMÉTRICO E A JUSTIFICAÇÃO
DOS DIREITOS HUMANOS”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

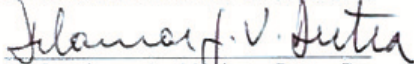
Florianópolis, 19 de dezembro de 2014.

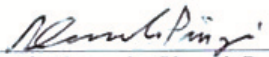
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso


Banca Examinadora:



Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.
Orientador

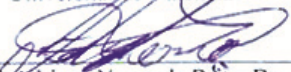
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Alessandro Pinzani, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Profª Milene Consenso Tonetto, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. José Vicente Bonet Sánchez, Dr.
Universitat de València


Prof. Adriano Naves de Brito, Dr.
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Para minha amada, companheira e esposa, Glau Sandri.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro realizado por meio das bolsas concedidas ao longo do curso.

Agradeço ao meu orientador e mestre professor Dr. Darlei Dall'agnol pelo apoio e incentivo em minha pesquisa ao longo desses quatro anos. Sem sua ajuda, empenho e dedicação este trabalho não seria exitoso.

Agradeço ao meu supervisor de estágio no exterior, professor Dr. José Vicente Bonet pelo seu comprometimento, dedicação e críticas para este trabalho de pesquisa. Serei sempre grato.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade de Santa Catarina, em especial aos professores doutores Alessandro Pinzani e Delamar Volpato Dutra pelas contribuições prestadas na banca de qualificação.

Agradeço aos colegas e amigos do SAPE pelas discussões realizadas. Através da professora Dr. Milene Consenso Tonetto meu agradecimento e carinho a todos.

Agradeço à Ângela Gasperin, secretária do Departamento de pós-graduação em Filosofia, pelo auxílio prestado ao longo do curso.

Agradeço aos grandes amigos, filósofos e professores, Gilmar Evandro Szczepanik, Marciano Adilio Spica, Marcelo José Doro e Leandro Carlos Ody por tudo que vivemos e experienciamos juntos.

Agradeço à Mariel Cassia Sandri, Renita Fátima Sandri, Suelen Regina Sandri, Alexandre Fontes, Adriana Olandim, Miriam Rigo Ody, Cinthia Roso Oliveira, Franco Maximiliano Rodrigues e Franciele Petry pela amizade, convivência e troca de experiências.

Um agradecimento especial ao meu nono Ângelo Lodéa, à minha nona Therezina Rosalina Lodéa (*in memoriam*) e à minha

nona Constantina Reolon Forte (*in memoriam*) pelos cuidados, conversas e conselhos que recebi.

Agradeço ao tio Sé, tio Gé, tia Vande, tia Mari, tia Lurdes, tia Ana, tia Cleci, tia Milda, tia Dirce, tio Argenta, primos e primas pelo apoio e confiança em meus estudos.

Agradeço especialmente à minha mãe Clarice, ao meu pai Juarez e à minha irmã Liziane pelo amor, carinho e respeito. Sem vocês nada disso seria possível. Amo vocês.

Por fim, e não menos importante, agradeço à minha esposa Glucia Sandri, a quem dedico este trabalho, por fazer parte de minha história. Sua companhia, seu apoio, seu carinho, seu amor, suas críticas, suas inspirações e suas ideias foram fundamentais para que este momento fosse possível.

“La desorientación en que nos encontramos hoy parece tener su raíz en que por un lado una moral heterónoma ya no nos convence y que, por el otro lado, todavía no tenemos un entendimiento claro de una moral autônoma. La conciencia moral contemporánea consiste en una mezcla de factores de distintas procedências”
(TUGENDHAT, 2008).

RESUMO

Esta tese tem por objetivo analisar e compreender a moral autônoma de Tugendhat, seu *contratualismo simétrico* e a justificação dos direitos humanos. Será nossa proposta investigar a evolução moral desenvolvida pelo autor tcheco-alemão dentro de três fases de sua obra. O acesso semântico à moral (i), a análise dos juízos e sentimentos morais usando uma estrutura conceitual kantiana (ii), e seu retorno ao modelo contratualista (iii), são fundamentais para entendermos seu projeto de filosofia prática. Daremos destaque à ideia de contratualismo simétrico em substituição a um contratualismo do tipo simples. Esse contratualismo simétrico busca representar uma comunidade moral aberta onde a justificação das razões e motivos somente deve ser desenvolvida através do conceito de “*igualdade bom para todos*”. Tendo por base esse tipo de contratualismo, teremos como proposta estabelecer uma sistematização dos direitos humanos sociais básicos, reiteradamente defendidos por Tugendhat como direitos indispensáveis para a conquista da independência e autonomia de todos aqueles que se encontram à margem da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Tugendhat, moral, autonomia, contratualismo simétrico, direitos humanos.

ABSTRACT

This thesis aims at analyzing and understanding Tugendhat's conception of a autonomous morality, its *symmetrical contractualism* and the justification of human rights. Our proposal is to investigate the evolution of the conception developed by the Czech-German author in the three phases of his work. The semantic access to morality (i), the analysis of the judgments and moral feelings using a Kantian conceptual framework (ii) and his return to a contractualist model (iii) are fundamental to understand his practical philosophy. We will highlight the idea of symmetrical contractualism replacing a simple contractarianist type. This symmetrical contractualism seeks to represent an open community where the moral justification of the reasons and motives should only be developed through the concept of "*equality for all*". Based on this kind of contractualism, we propose to establish a system of basic social human rights, repeatedly defended by Tugendhat as indispensable to the achievement of independence and autonomy of those who are on the margins of contemporary society.

Keywords: Tugendhat, moral, autonomy, symmetrical contractualism, human rights.

ABREVIACÕES

- PE** *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984. (Citado da tradução castelhana de Jorge Vigil: *Problemas de la etica*. Barcelona: Crítica, 1988).
- VE** *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993. (Citado da tradução de Ernildo Stein: *Lições sobre ética*. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012).
- DL** *Dailog in Leticia*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. (Citado da tradução de Maria Clara Dias e Ana de Resende: *Diálogo em Letícia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 19

1 BASES GERAIS PARA O CONTRATUALISMO E O PROJETO DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL EM *PROBLEME DER ETHIK*.....29

1.1 ASPECTOS GERAIS DO CONTRATUALISMO..... 31

1.1.1 Principais teorias do contratualismo político 38

1.1.2 Neocontratualismo ou o contratualismo moral.... 44

1.2 SOBRE OS DIREITOS HUMANOS: ELES SÃO DIREITOS NATURAIS OU CONVENÇÕES SOCIAIS? 52

1.3 A FUNDAMENTAÇÃO MORAL NAS *DREI VORLESUNGEN* DE PE..... 61

1.3.1 Um acesso semântico para a moral..... 62

1.3.2 Como aplicar o predicado de fundamentação “igualmente bom para todos”? 70

1.4 MORAL E COMUNICAÇÃO 72

1.5 OBJEÇÕES DE URSULA WOLF NAS *RETRAKTIONEN*: MORAL DO RESPEITO RECÍPROCO E DA SERIEDADE..... 77

2 O PROBLEMA DA MORAL EM *VORLESUNGEN ÜBER ETHIK*.....85

2.1 UM ESCLARECIMENTO SOBRE O CONCEITO DE ‘UMA MORAL’ E DE ‘UM JUÍZO MORAL’ 90

2.2 OBJEÇÕES À TEORIA CONTRATUALISTA 102

2.3 OBJEÇÕES À ÉTICA DE KANT 109

2.4 MOTIVAÇÃO: TENTATIVAS DE ESCLARECIMENTO PLAUSÍVEL DA MORAL..... 122

2.5 DIREITOS HUMANOS E A TEORIA DO RESPEITO UNIVERSAL	129
2.6 CONCLUSÕES ACERCA DA OBRA VE.....	141

3 O CARÁTER MORAL DO CONTRATUALISMO SIMÉTRICO.....143

3.1 QUEM SÃO “TODOS”? : A IDEIA DE UM CONTRATUALISMO SIMÉTRICO.....	145
3.2 SOBRE AS DEFICIÊNCIAS DO CONTRATUALISMO SIMPLES.....	153
3.2.1 De um contratualismo simples para um contratualismo simétrico.....	157
3.3 IGUALDADE E JUSTIÇA	161
3.4 POR QUE O CONTRATUALISMO SIMÉTRICO?.....	173

4 O CONTRATUALISMO SIMÉTRICO E A JUSTIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS SOCIAIS BÁSICOS.....181

4.1 O QUE SIGNIFICA ‘TER UM DIREITO’?	182
4.2 EXIGÊNCIAS, UNIVERSALIDADE E LEGITIMIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.....	193
4.3 LIBERDADE, IGUALDADE E OS DIREITOS HUMANOS SOCIAIS BÁSICOS	201
4.3.1 Direitos sociais básicos e a igualdade de oportunidades.....	205

CONCLUSÃO.....219

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....227

INTRODUÇÃO

O tema principal desta tese é o projeto de fundamentação moral desenvolvido por Ernst Tugendhat e uma possível interpretação, a partir desse autor, sobre a justificação dos Direitos Humanos. Mais especificamente, pretendemos demonstrar a evolução de sua justificação moral e a construção de uma moral autônoma, que encontrará na ideia de *contratualismo simétrico* uma base *plausível* de justificação da moralidade. Investigaremos, também, a capacidade de um contrato moral – *simétrico* – estabelecer critérios para pensarmos a justificação dos direitos humanos, não como algo dado, mas como exigências morais recíprocas.

A problemática que pautará nossa análise é a seguinte: o contratualismo simétrico proposto por Tugendhat pode justificar satisfatoriamente a moralidade? Segundo o próprio autor, a moral deve ser de alguma forma contratualista, desde que possamos estabelecer a igualdade como fator determinante para nossas ações e práticas morais. Daí a expressão utilizada por ele em muitos de seus textos: “*igualmente bom para todos*”. Outros problemas também são importantes: Podemos pensar a ética e a moral sem uma base religiosa e metafísica? É possível criarmos uma concepção de moral contemporânea livre das influências impostas pela tradição do utilitarismo e do kantismo, por exemplo? Ou ainda, uma moral autônoma é possível? Como devemos entender a moral? Confessamos, previamente, que responder a essas questões será difícil, mas ao menos tentaremos executá-lo tendo como base a proposta de justificação moral apresentada por Tugendhat. Nosso trabalho visa compreender a trajetória evolutiva da filosofia moral de Tugendhat e a proposta do contratualismo simétrico. A partir desse objetivo, pretendemos argumentar que a justificação a qual damos à moral e também aos direitos humanos tende a ser, de alguma forma,

contratualista. Por isso, a temática do contratualismo nos guiará em todas as etapas do trabalho.

Uma das questões decisivas que afeta não apenas a proposta de Tugendhat, mas toda a tradição do contrato, diz respeito às suas históricas deficiências, entre elas: o contrato é pautado em interesses egoístas; os acordos privilegiam grupos de indivíduos; não pode chegar a uma universalidade, pois seus princípios são muito fracos; não se chega a uma igualdade, já que o acordo pode ser desigual; são acordos negociáveis etc. Como Tugendhat resolveria estas objeções? Se não podemos usar elementos transcendentais e metafísicos, se não podemos usar do poder e da autoridade para chegar a acordos que objetivam ser igualitários e justos, qual é a estratégia encontrada pelo autor? Porque sua proposta representa um avanço moral em relação a um contratualismo simples? Como veremos, essas objeções são absorvidas dentro do próprio contratualismo simétrico, estabelecendo que o critério para aceitar participar de um acordo depende de fatores evidentemente subjetivos. Essa subjetividade em aceitar ou não aceitar os acordos deve seguir os *motivos* e as *razões* reciprocamente razoáveis de todos os indivíduos. Nesse sentido, a sua proposta de *respeito universal* é determinante para dar credibilidade a sua proposta de justificação moral.

Uma das grandes preocupações éticas enfrentadas pelos filósofos que pensaram e pensam a moralidade diz respeito aos fundamentos da ética e com Tugendhat não poderia ser diferente. Após mais de 2500 anos de estudos sobre ética na filosofia – aqui nem mencionamos os séculos dedicados a ética oriental – ainda não temos uma visão absoluta dos fundamentos da ética e da moral dentro de um viés filosófico. Com toda a certeza, temos excelentes teorias que nos auxiliam a entender e compreender o fenômeno da moralidade. Poderíamos dizer que a fundamentação teve como foco principal a justificação de nossas ações perante aqueles que fazem parte de nossa comunidade moral. Nesse sentido, poderíamos dizer que uma ação estaria fundamentada se ela pudesse comportar uma concepção de ‘bem’ própria das relações humanas, ou seja, “bom” é aquele que age de acordo com as regras morais estabelecidas. Sendo assim, a moral deve estabelecer quais são as obrigações/deveres entre os indivíduos. É certo que quando buscamos justificar ou fundamentar filosoficamente nossas concepções, práticas, juízos, intenções etc. adentramos, na maioria das vezes, em discussões que dizem respeito às divergências entre ‘bem’ e ‘mal’, ‘correto’ e ‘incorreto’, ‘justo’ e ‘injusto’, o que podemos admitir como uma condição exclusiva da espécie humana. Dessa forma, os filósofos morais

optaram por estabelecer regras e normas que pudessem orientar as práticas humanas sempre para o caminho do bem, do justo, do correto, ou seja, para aquelas ações que consideramos melhores e mais razoáveis. Pode-se dizer que aquele que não pertence a uma determinada comunidade moral é um indivíduo ‘sem identidade moral’ – indivíduos bons precisam fazer parte de uma comunidade para existir moralmente. Mas será que essa é a ideia a qual realmente podemos ter sobre o que é ser moral ou sobre o que é a moral? Quem segue a regra é verdadeiramente bom? Nesse caso, como situamos a autonomia do sujeito moral? Uma ética autônoma continua mantendo os traços de uma ética tradicional? Será importante perceber, na discussão feita por Tugendhat sobre a moral, o peso determinante que as palavras exercem no entendimento de nossas ações morais. Esse talvez seja um traço característico de suas obras, qual seja, a análise semântica e os usos linguísticos das palavras ‘dever’, ‘bom’, ‘ter de’ etc.

O pertencimento a uma determinada comunidade moral seguiu grande parte das justificativas que temos contato, por exemplo, a religião judaico-cristã institui os mandamentos como obrigação imposta por Deus, os quais autorizavam a profissão da fé e a identificação à comunidade crente. Deus é a entidade transcendente que detém o poder de julgar e punir as transgressões cometidas por seus fiéis. No âmbito da filosofia, Aristóteles elaborou um quadro de ações virtuosas, conhecido como a *Ética das Virtudes*, em que para ser virtuoso as pessoas necessitavam agir com mediania, evitar excessos e, assim, conquistar a *eudaimonia*. Kant formulou imperativos que conduzem a ação como exemplo de *máxima* a ser seguida *a priori* pela razão pura. Para os contratualistas, os acordos seriam a melhor forma de se garantir direitos e interesses quando vivemos em sociedade. Duas pessoas podem entrar em acordo sobre o que é melhor reciprocamente para cada uma delas. Os utilitaristas, por sua vez, argumentam que uma ação é boa se ela proporcionar o maior benefício para o maior número de pessoas. Poderíamos nos perguntar: Qual dessas teorias é coerente para uma justificação moral? Depois de tanto esforço em tentar fundamentar a moral, que resultados foram alcançados? Em se tratando de ética e moral, as justificativas dadas estão longe de encerrar nossas discussões. Constataremos, ao longo do texto, principalmente no segundo capítulo, algumas análises do porquê algumas dessas propostas éticas apresentam limitações e ineficiências na tarefa de orientar-nos a escolher uma ação moralmente aceitável. Ressaltamos, porém, a importância das mesmas em todo o processo de justificação da moral.

Frente aos problemas de ordem moral que enfrentamos hoje, parece que ainda estarmos carentes e desamparados filosoficamente para responder de forma satisfatória aos problemas que dizem respeito às mais variadas naturezas – social, política, econômica, biológica, ecológica, tecnológica, biotecnológica etc. Sem sombra de dúvidas, quando levantamos problemas como esses, não podemos esquecer que eles se referem a um tipo de comportamento humano específico, sobre os quais buscamos uma teoria razoável. Buscando uma justificativa filosófica para cada um dos casos – por exemplo, no terreno da política justifica-se qual é a melhor forma de governo, se as leis são legítimas ou ilegítimas, etc.; no âmbito da ecologia, buscamos fazer uma reflexão sobre a necessidade de preservarmos a natureza e garantir, assim, um mundo habitável para nossos filhos. Ao fim de cada uma dessas reflexões poder-se-ia admitir que todo o resultado alcançado leva-nos a crer que se tratava de uma questão de ter ou não ter direitos?

Avaliemos, no fim das contas, se a ação praticada alcançou um nível de justiça e igualdade? Se vivemos em sociedade, é inevitável que tenhamos certos direitos básicos, os quais foram defendidos nas inúmeras declarações como direitos humanos. No entanto, há uma grande diferença entre ter realmente um direito em ato e ter um direito declarado, direitos que são exigências realmente importantes. Se esses direitos declarados não são reais (efetivos), ou não estão sendo cumpridos, é bem provável que, dentro de uma análise da filosofia prática, eles necessitem de uma justificação. Nesse processo de justificação, os direitos humanos são direitos naturais ou convenções sociais? Seria os direitos humanos o resultado de uma catequização por parte do ocidente? No caso dos direitos humanos sociais básicos, poder-se-ia dar a eles uma justificação contratualista? Podemos dizer que o contratualismo simétrico representa uma boa alternativa para pensarmos a justificação dos direitos humanos. São importantes, nesse caso, a ideia de respeito recíproco e o conceito de igualdade. Ambos devem orientar as discussões sobre direitos e obrigação humana seja no nível moral ou político.

Uma pergunta, aqui, talvez seja interessante: Por que escolhemos estudar esse filósofo tcheco-alemão? Tugendhat é considerado, hoje, um dos filósofos mais expressivos ainda em atividade. Esteve no Brasil inúmeras vezes para ministrar conferências em diversas universidades, publicando inclusive textos originais em língua portuguesa, o que motivou o interesse de muitos pesquisadores em estudar suas contribuições no âmbito da filosofia. Sua trajetória filosófica apoia-se,

em um primeiro momento (1950-1965), sobre uma etapa acadêmica ou metafísica. Posteriormente (1965-1975), adentra-se no âmbito da filosofia analítica ou semântica, influenciado, sobretudo por Moore e Wittgenstein. A partir de 1980, com sua participação em movimentos políticos e estudantis, dedica-se basicamente a temas de filosofia prática (ética e política). Mais recentemente, Tugendhat tem se dedicado a escritos sobre Antropologia e mística, a partir da qual possibilita uma explicação razoável dos problemas do ponto de vista prático¹. Além disso, ele possuiu um estilo único para expor seus pensamentos. Em grande parte de suas obras, ele escreve na forma de *Lições* e *Retratações*, um processo de constantes revisões e melhoramento de suas ideias. Como dissemos, é um estilo um tanto peculiar, mas que faz parte de um pensamento migrante, um reflexo de sua própria vida.

Para cumprir os objetivos e problemas propostos, optamos pela seguinte estrutura de nossa tese. O tema do contratualismo será abordado em nosso primeiro capítulo. Buscaremos fazer um breve apanhado histórico dos principais contratualistas, suas teorias e propostas. Será diferenciado o contratualismo político, predominantemente moderno, do contratualismo moral, contemporâneo (seções 1.1, *1.1.1* e *1.1.2*). Trataremos, nesse capítulo, sobre algumas concepções históricas dos direitos humanos (seção 1.2), apontando que os direitos humanos não são direitos naturais como pensou a tradição do contrato social, mas o fruto de convenções e exigências humanas. Junto a isso, iniciaremos a análise da proposta moral de Tugendhat considerada por nós como sendo sua *primeira fase*, ou seja, sua defesa e abandono do contratualismo como um fundamento para os problemas da ética. Em *Probleme der Ethik* (PE), mais especificamente nas *Drei Vorlesungen* (*Três lições*), de 1981, Tugendhat defendia a possibilidade de uma fundamentação contratualista para a moral. Num primeiro momento, analisaremos o acesso semântico dado à moral, um acesso que segue visivelmente o método wittgenstaniano (seção *1.3.1*). Na seção *1.3.2*, analisa-se, levando em consideração a expressão

¹ Não dedicarei tempo aqui detalhando a extensa bibliografia do filósofo alemão. Pode-se encontrar dados mais completos sobre a trajetória filosófica de Tugendhat no livro *Verdade e Respeito*, organizado pelo professor Darlei Dall'Agnol e publicado pela editora da UFSC em 2007. Junto a esta organização, o livro de José V. Bonet, *A pergunta mais humana de Ernst Tugendhat*, publicado em dezembro de 2013, é um dos livros mais completos sobre a obra de Tugendhat. Ambos estão indicados nas referências.

‘igualmente bom para todos’, qual é a estrutura dos argumentos morais. Das três lições elaboradas por ele, a terceira lição “Moral e Comunicação” é, por sinal, a mais importante, dando-nos evidências de seu contratualismo (seção 1.4). Nela, Tugendhat discute como a comunicação é importante para a justificação moral, pois ele quer fundamentar que a moral está pautada pela práxis comum, compartilhada intersubjetivamente. Ao final dessa lição, temos a formulação de um possível contratualismo: cada pessoa alega diante de qualquer outra que essa, assim como ela, tem motivos para submeter-se a uma norma, caso ela mesma se submeta. Uma moral deste tipo pode dar garantias de igualdade e universalidade, partindo do interesse de cada um. Porém, nas *Retraktaionen*, de 1983, publicada no mesmo livro, ao responder às críticas feitas por Ursula Wolf à sua concepção contratualista, Tugendhat acaba admitindo que, com esse modelo, não se fundamenta uma igualdade. Em suas próprias palavras, diz ele, “ter cometido um erro”, erro que será retomado e corrigido. Nas *Retraktaionen*, a moral toma rumos de um respeito recíproco, ou seja, respeitamos uma pessoa quando a reconhecemos como *fim-em-si-mesma*, quando levamos em conta seu bem-estar. Aqui, a segunda formulação do Imperativo Categórico kantiano seria a fonte das regras morais (seção 1.5).

Nosso segundo capítulo investiga a *segunda fase* de seu projeto moral, o qual busca defender ‘uma moral’ *do respeito universal*, tendo como referência principal o livro *Vorlesungen über Ethik* (VE). Esse modelo de respeito recíproco busca um conceito plausível de moral, justificando, assim, seu projeto já iniciado nas *Retratações*. Para cumprir a tarefa de entender sua proposta em VE, fez-se necessário retomar a estrutura sistemática das obras de Tugendhat. No desejo de esclarecer os conceitos de ‘uma moral’ e de ‘juízos morais’, encontraremos na seção 2.1 a discussão sobre a semântica das palavras e expressões linguísticas, uma sequência da seção 1.2.1. Desenvolveremos, nesta seção, um esclarecimento sobre a ideia dos sentimentos morais de indignação e vergonha moral ou culpa e dos juízos morais de ‘bem’, ‘mal’ e ‘ter de’. Levando em consideração estes conceitos, será possível perceber que nem uma moral forte como a de Kant e nem um contratualismo fraco como o de Rawls podem dar conta da moral. Ele toma o contratualismo como “quase-moral” (seção 2.2), sendo uma teoria incapaz de resolver nossos problemas morais. Apontaremos, também, as críticas que Tugendhat faz à moral de Kant, em especial, objeções às fórmulas do imperativo categórico e seu apelo

a priori a uma Razão pura (seção 2.3). Com a teoria do respeito universal, Tugendhat se vê ligado à possibilidade de analisar o indivíduo como um sujeito digno de cooperação, aquele sujeito capaz de interagir com o outro não abandonando nunca seus desejos e inclinações (seção 2.4). Dentro desse capítulo (seção 2.5) analisaremos alguns elementos da concepção tugendhatiana de direitos humanos que nos ajudarão a compreender a possível justificativa que daremos ao conceito de direitos humanos em nosso capítulo final.

No terceiro capítulo, buscaremos esclarecer e compreender as implicações do *contratualismo simétrico* no eixo das discussões éticas pensadas pelo autor. Em *Dialog in Leticia* (DL), de 1996, e em outros escritos posteriores, Tugendhat volta a tratar da moral em moldes contratualistas (seção 3.1, 3.2 e 3.2.1). O contratualismo é a única opção para a justificação de uma moral não autoritária desde que a moral seja entendida como um local de exigências recíprocas. Nessa nova fase (*terceira fase*) de justificação da moral, o contratualismo passa a ser *simétrico*, em oposição ao contratualismo simples. Segundo Tugendhat, “todos os homens precisam de um sentimento de valor próprio, e esse valor próprio sempre depende do apreço dos outros ou pelo menos do possível apreço dos outros” (TUGENDHAT, 2003, p. 20). Os homens são motivados a pertencer à moralidade desde que todos aceitem as normas e regras da moral. Esse é um dos aspectos contratualistas pensados por Tugendhat. É segundo o contrato que se dá garantias à reciprocidade moral – bom para A, bom para B etc. Dentro da moral contratualista de Tugendhat, leva-se em conta também os sentimentos morais e outros conceitos fundamentais da moral, o conceito de bom, de apreço moral, podendo ser chamado de *contratualismo simétrico*, em suas próprias palavras: “o moralmente bom é o que é igual para todos” (TUGENDHAT, 2006, p.3). No *contratualismo simétrico*, o ‘bom’ assume uma implicação geral: é bom para todos, diferentemente do simples onde é bom para A, ou B. No contratualismo, a pessoa deve se considerar membro da comunidade moral e deve ter a garantia, por parte do outro membro moral, que seus interesses serão respeitados. A preocupação estabelecida por Tugendhat tem como ponto de partida um entendimento específico da moral, para ele, a moral como foi tratada tradicionalmente por alguns filósofos modernos e contemporâneos, tornou-se ultrapassada. Assim como o autor, vemos que um contratualismo, destituído do poder e orientado pela igualdade, tende a direcionar a moralidade dentro das sendas da justiça (seção 3.3). Para isso, acreditamos que o elemento decisivo está nas mãos do próprio

sujeito capaz de admitir concessões desde que considere o pertencimento à comunidade moral razoavelmente justificado (seção 3.4).

Em nosso último capítulo, o problema se pautará no seguinte questionamento: o contratualismo simétrico realmente é uma boa teoria para podermos justificar uma sistematização para os direitos humanos? Nossa resposta será afirmativa. Um primeiro ponto, que deve ser esclarecido quando ousamos tratar sobre o tema “Direitos Humanos” é fazer uma análise conceitual sobre esta expressão (seção 4.1). Assim como na moral, o estudo sobre os direitos humanos inicia com a análise e questionamentos sobre a palavra *direito*: o que significa ter um direito? Existem direitos humanos universais? Qual é o seu significado e seu conteúdo? O que é ter um direito humano de qualquer tipo? Um direito humano é natural ou é uma convenção humana fruto de um contrato hipotético? Nossa proposta é defender a ideia de que, ao falarmos sobre direitos humanos no âmbito filosófico, precisamos analisar esse tema dentro de dois enfoques, o moral e o político, ideia essa compartilhada com Tugendhat. Nesse sentido, acreditamos que há um desentendimento quando o tema dos direitos humanos é analisado, ora pela moral, ora pela política.

Nessa análise dos direitos humanos, será de suma importância voltar a alguns pensadores modernos que, inseridos dentro da constituição dos sistemas liberais e democráticos, criaram teorias as quais podem esclarecer as reais intenções destes sistemas políticos. Nossa hipótese é que os direitos humanos são garantidos e legitimados deficitariamente, dentro das políticas liberais e democráticas, pois ao garantir certos direitos de alguns grupos, estou ferindo certos direitos de outros grupos. Para reforçar a crítica ao sistema liberal, ao que diz respeito à aquisição de propriedades e de bens e sua não garantia dos direitos humanos universais, bem como a falta de oportunidades econômicas por grande parte da população mundial, onde estaria a liberdade defendida por este sistema econômico-político? Seria a liberdade o principal direito a ser garantido pelos governos democraticamente estabelecidos? De que vale a liberdade do homem, se seus direitos básicos não são respeitados? Teria algum sentido dizer que as necessidades básicas têm prioridade perante a liberdade? Se quisermos validar e legitimar os direitos humanos, necessitamos compreendê-los como exigências formadas nos desejos e interesses de cada sujeito de direito ou de cada comunidade moral de direito. Nesse sentido, a justiça e a universalidade dos direitos humanos somente serão

possíveis se a igualdade formal e substancial for aceita e o poder extinto. Seriam essas ideias ficções criadas por filósofos imaginando um mundo ideal, justo e igual? Poderia o contratualismo, por meio de seus acordos hipotéticos, justificar a exigência de direitos humanos, principalmente os direitos sociais básicos, os chamados direitos de segunda geração? Seria possível pensarmos um sistema de direitos que resgatem a autonomia dos indivíduos? Qual é o papel do Estado em sua obrigação positiva em proteger e criar oportunidade para o pleno uso da liberdade humana?(seção 4.2 e 4.3)

O que constatamos até o momento, é que não houve, entre os contratualistas de Locke até Tugendhat, uma resolução da questão sobre uma justificação moral dos direitos humanos. Aponta-se para o fato de que os direitos devem ser respeitados por todos e, principalmente, pelo Estado. Porém, esse respeito que tende a reconhecer a identidade, a individualidade e o bem-estar comum está longe de ser proporcional. Seria a proposta de um contratualismo simétrico, em que todos têm direitos com relação a todos, um critério *plausível* para reconhecer que os direitos humanos são justificados moralmente? É possível um contrato dar conta de todos os interesses individuais surgidos em nosso sistema socioeconômico, marcado pelo apelo ao consumismo e a aquisição de bens de consumo? Como os direitos humanos podem sobreviver sem o acesso dos indivíduos aos recursos necessários? Percebemos relevante, a partir daqui, esclarecer tais indagações, haja vista o projeto desenvolvido por Tugendhat ser altamente plausível, se comparado a outras propostas que seguem a mesma linha de investigação filosófica, mas que não resolve todos os nossos problemas de ordem moral.

1 BASES GERAIS PARA O CONTRATUALISMO E O PROJETO DE FUNDAMENTAÇÃO MORAL EM *PROBLEME DER ETHIK*

Todas as constituições, declarações, documentos, decretos etc. elaborados pelos Estados e, até mesmo, entre nações democráticas, primam pelos direitos de liberdade, igualdade e justiça. Esses documentos estabelecem os princípios básicos para que indivíduos possam ter uma vida digna e condizente à condição humana, isto é, com esses documentos, os governos têm condições de garantir direitos humanos para seus cidadãos. Porém, na teoria, todos os tipos de direitos estariam assegurados mas, quando nos voltamos para a realidade, vemos que direitos básicos e vitais para pessoas viverem humanamente são visivelmente ignorados ou desrespeitados. Essa dificuldade prática em respeitar os direitos humanos torna-se evidente quando são necessários inúmeros documentos e escritos formais para assegurar direitos mínimos, os quais somente são garantidos através de uma justiça (*ius*) positiva.

É evidente que hoje vivemos *A era dos direitos*, expressão que dá título ao livro de Norberto Bobbio, de 2004. Nunca foi tão claro o incentivo para que as pessoas busquem seus direitos quando eles não são garantidos. E, ao menos nos Estados democráticos, essa experiência parece ser realmente possível, desde que as pessoas tenham condições de reivindicá-los. Tal facilidade para exigir certos direitos foi possível porque os antigos sistemas autoritários e absolutistas foram substituídos por um novo modelo de governar (a democracia) através de revoltas populares, revoluções e, até mesmo, guerras, desencadeadas pelo sonho de liberdade, igualdade e justiça social. Os países que ainda mantêm perpetrado os antigos sistemas de governo estão lutando para se libertar,

como é o caso dos países do norte da África e Oriente Médio; nos estados em que já houve essa mudança, os cidadãos escolhem seus representantes e possuem uma vida ativa no contexto social e político. Saúde, educação, trabalho, saneamento, lazer são alguns dos programas que os representantes de cada estado tentam assegurar a seus cidadãos. Todos têm a *possibilidade* de conseguir um nível de bem-estar saudável e manter seu direito de ir e vir, de expressar-se, de trabalhar etc. Para a grande maioria das pessoas esse é um Estado ideal, é um Estado que *pode* garantir todos os seus direitos, assim, tudo tende a se encaminhar para uma vida plena e feliz. Mas, esses Estados conseguem assegurar ou garantir o direito de todos os seus indivíduos? Esses Estados realmente conseguem colocar em prática as leis promulgadas em suas constituições, declarações, decretos etc.? Essas sociedades conseguem garantir direitos de todos os tipos, até mesmo direitos humanos? Normalmente, as pessoas dizem que a sociedade em que vivem é injusta, desigual, corrupta e não garante os direitos sociais básicos (saúde, educação, trabalho etc.). Para os especialistas, o que determina esta insatisfação é a grande diferença econômica entre ricos e pobres, questão já levantada por Rousseau, o jargão popular “quem é rico consegue” pode ser um determinante para fazer uma análise sobre esta insatisfação com o sistema. Dessa forma, se nossos sistemas de governos vigentes são injustos, como eles buscam superar estas injustiças? A garantia de direitos é suficiente para eliminar situações injustas? Talvez, seja possível buscarmos algumas respostas na proposta pensada, desde a idade moderna, pelas teorias contratualistas.

Nossa proposta, nesta parte inicial do trabalho, será a de localizar e definir o contratualismo dentro de seu contexto histórico, expondo seus principais defensores e respectivas teorias. Trataremos, também, da reconstrução histórica dos direitos humanos como forma de introduzir o tema dentro dos objetivos dessa tese, o qual será desenvolvido em nosso último capítulo. Esse momento inicial será fundamental para estabelecermos um elo com a teoria moral de Tugendhat, seu contratualismo e sua reflexão sobre direitos humanos. Pensando nos conceitos de liberdade, igualdade e justiça, fundamentais para o contrato de ontem e hoje, podemos construir as bases para a discussão sobre direitos humanos que realizaremos ao longo do trabalho e, principalmente, na última parte da tese.

1.1 ASPECTOS GERAIS DO CONTRATUALISMO

Diferentemente dos contratos, acordos e pactos que existiram e existem de fato, os quais têm a finalidade de gerar certas obrigações e direitos entre indivíduos e até mesmo entre Estados, podemos definir o contratualismo como uma teoria de justificação tanto no âmbito político quanto moral. Como veremos, o contratualismo político e o contratualismo moral são teorias que buscam justificar por meio de contratos hipotéticos as melhores regras para a convivência em um Estado ou em uma comunidade moral.

Fazendo uma analogia com contratos, acordos ou pactos ao longo da sociedade humana, eles serviram para garantir direitos de ordem pública e individual. Inicialmente, o contratualismo, ou a teoria do contrato social, apresentou-se como uma doutrina que buscava reconhecer a origem ou o fundamento do Estado (comunidade civil) a partir de contratos entre seus membros. No mundo da *pólis* (antigo), por exemplo, a liberdade de cada cidadão estava intimamente associada à ideia de igualdade social, sendo assim, o fim proposto pelos antigos era de uma distribuição do poder para todos os cidadãos de uma mesma pátria, pois a liberdade era vista como uma “liberdade pública”². Para os modernos, buscavam-se as garantias para uma liberdade privada, ou seja, as instituições contratadas deveriam garantir o bem-estar privado de cada indivíduo. Para isso, era imprescindível a existência de um Estado político que protegesse seus cidadãos. Pensando que o homem moderno começa a atuar competitivamente no mercado, gerando capital, conhecimento e recursos e, entendendo que nesse novo sistema premiam-se os maiores rendimentos, o Estado não era acionado para minimizar as desigualdades sociais (a diminuição das desigualdades parece ser uma obrigação dos Estados a partir do século XX), mas para garantir a propriedade e a vida. Naquele momento, era necessária a consolidação de um Estado com poderes para proteger a vida, a liberdade e as propriedades de seus cidadãos, sendo assim, o contratualismo moderno não abandonou a possível relação entre liberdade e igualdade. Como podemos perceber, na proposta

² Podemos encontrar indícios de um fundamento contratualista para o Estado tanto no livro *As Leis* de Platão, na *A república* de Cícero e em Epicuro. Como é possível constatar nessas obras, o contratualismo antigo, em comparação ao moderno, era pouco elaborado. Por isso, iniciaremos nossa análise tendo como ponto de referência o contratualismo desenvolvido pelos modernos.

hobbesiana, por exemplo, a guerra de todos contra todos do “estado de natureza” legitimava a transferência dos direitos individuais aos cuidados de um protetor legal (o Estado) como forma de preservar a liberdade e a igualdade já existentes no estado de natureza. Locke também afirma no *Segundo tratado sobre o governo civil* que no estado de natureza todos são livres e iguais³.

Sabemos que a luta por liberdade, igualdade e justiça tornou-se muito mais presente na rotina dos indivíduos no final do século passado e no século atual. A consolidação das democracias dos países em desenvolvimento e o acesso cada vez maior à informação tornaram as pessoas mais conscientes de seus direitos civis. Até mesmo os animais não humanos são protegidos por entidades que buscam garantir seus direitos básicos, um avanço que consideramos ser fruto de uma moral autônoma, que nos leva a exigirmos uns dos outros justificativas plausíveis para nossas escolhas e interesses subjetivos. Em outros termos, o mundo globalizado minou a sociedade de lutas, movimentos, ONGs, associações etc. em prol dos direitos civis e não civis. Nossa indignação frente a um ato de injustiça nos leva a cooperar com a diminuição das desigualdades e sofrimentos no mundo em que estamos

³ No *De Cive*, Hobbes afirma que a origem das sociedades constituídas não provem da vontade recíproca entre os homens, mas do medo recíproco. Segundo ele, a igualdade natural dos homens é uma parte importante desse medo recíproco. Diz ele: “Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano, e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva ser concebido feito por natureza superior a outrem [...]. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil” (1998, p. 29). Com o entendimento dessa igualdade natural os homens buscam o pacto objetivando, assim, a proteção de sua vida e membros. Apesar de Hobbes (1979, p. 52) afirmar no *Leviatã* que o cumprimento dos pactos é a fonte e a origem da justiça, desde que exista um poder coercitivo para cobrá-lo, ficamos na dúvida se ele estava realmente preocupado com uma justiça social, como propuseram contratualistas que vieram posteriormente, como é o caso de Rousseau, Kant e Rawls. A pergunta que faríamos é: ele estava interessado em promover a igualdade dentro da sociedade civil? Atualmente, a liberdade e a igualdade, analisadas pelo contratualismo contemporâneo, representado principalmente por John Rawls, são contempladas por uma ideia de *justiça como equidade*. Tugendhat também busca analisar o contratualismo através de uma concepção igualitária da justiça.

inseridos. Apesar de não estarem implícitos, os contratos, acordos e pactos sempre fizeram parte na busca por uma sociedade que busca garantir liberdade, igualdade e justiça. Dessa forma, seria o contratualismo uma ferramenta importante para a reivindicação de direitos humanos?

O contrato social sempre foi um *signo* das épocas de crise e, também, fruto de períodos decisivos da história humana. Podemos dizer que as teorias contratualistas desenvolveram-se a partir de contextos históricos que exigiam estratégias e soluções para problemas de ordem política, econômica, moral e social. Em vista de um problema de difícil solução, a melhor forma de solucioná-lo é por meio de acordos e, dependendo do contexto, ele cumpre uma função político-moral capaz de garantir os direitos que não são contemplados em um Estado deficitário, por exemplo, o livro sagrado dos cristãos, a Bíblia, está repleto desses signos, principalmente no Antigo Testamento são comuns as alianças entre Deus e os homens, isso estabelece, em seu livros, uma aproximação entre o povo e seu Deus. Conquistou-se com os mandamentos um laço que sintonizava os canais de diálogo, primeiramente, entre Deus e o povo escolhido e, posteriormente, a formação de uma comunidade moral homogênea e crente. Seguindo essa linha, as constituições dos países são um exemplo visível do acordo estabelecido entre os governantes e governados como forma de garantir direitos e exigir deveres. Segundo Mikhail Bakhtin, a ideia do contrato social no imaginário do coletivo proporciona uma transformação nos contextos ideológicos vigentes o qual ele chama de “evolução dialética”.

Uma nova significação é descoberta na antiga e com a ajuda desta última, mas com vistas a contradizê-la e a reconstruir, [...] dotada de uma estabilidade e identidade também sempre provisórias. Tal dialética intema do signo não se revela por inteiro se não em épocas de crise social (BAKHTIN apud KRISCHKE, 1993, p. 17).

Percebe-se, portanto, que tanto a aliança sugerida na Bíblia, quanto à traçada na elaboração das constituições, estabelecem uma relação de acordos, contratos e pactos entre seus envolvidos.

Entendemos que é nítida a importância do contratualismo ao tratar de temas vitais como a liberdade, a igualdade e a justiça, mas, seja no campo moral ou político, o contratualismo poderia auxiliar-nos na

justificação dos direitos humanos? É possível ao contratualismo justificar direitos humanos? Se a resposta for afirmativa, quais direitos seriam esses? Relembramos que o contratualismo tem por base contratos hipotéticos que buscam uma justificação dentro de uma ordem política ou moral.

Se fizermos uma análise do termo ‘contratualismo’, encontraremos inúmeras teorias que buscaram adaptar a ideia do contrato como alternativa de pensar e justificar uma determinada realidade social. Desde os modernos até os contemporâneos, os contratos, os acordos ou os pactos estabeleceram uma ligação profunda entre a sociedade e seus respectivos governos. Na modernidade, época em que o contratualismo encontra suas mais interessantes e variadas interpretações, juntamente com o jusnaturalismo, ele transformou-se em um poderoso instrumento na luta pelos direitos humanos, na época, compreendidos como direitos naturais. Atualmente, os neocontratualistas não perderam o foco nos direitos humanos, mas é possível destacar que o ideal de comunidade humana e os compromissos recíprocos fundamentam o contratualismo na luta pelos direitos e deveres dos cidadãos, objetivando a diminuição das desigualdades e elevação da justiça social, mesmo através de uma justificação baseada em contratos hipotéticos. Mais adiante, veremos brevemente as principais teorias contratualistas em seus variados contextos históricos, permanecemos, aqui, na conceituação do contratualismo.

Além de uma teoria político-social, o contratualismo é hoje uma teoria ética, uma teoria que busca justificar satisfatoriamente nossa moralidade. No âmbito de uma análise ética, podemos dizer que o contratualismo encaixa-se dentro de uma classificação da teoria ética normativa chamada *deontológica*, juntamente com o kantismo, o intuicionismo, a ética dos direitos humanos etc. No entanto, essa afirmação pode ser um tanto problemática se relacionada ao contratualismo proposto por Hobbes e Locke, mas, a partir de Kant, o qual inaugurou esta análise deontológica da ética, e Rawls, que reavivou este tipo de justificação moral, o contratualismo é fundamentalmente enquadrado dentro da teoria ética normativa⁴. Entende-se, aqui, por ética

⁴ Vale lembrar que Kant não é um contratualista moral. Sua proposta de contratualismo é claramente política e serve como justificação para a constituição de um Estado (*commonwealth*). Para ele a ideia de um contrato original (*original contract*) deve ser apropriadamente constituído entre os seres humanos, não significando, com isso, um fato (*fact*), o qual necessita de

deontológica, a teoria que tem por base encontrar princípios e normas para fundamentar a ação moral. Segundo Dall'Agnol (2004, p. 89), “uma teoria ética deontológica estabelece um critério (um princípio ou um procedimento de decisão etc.) para saber se uma regra expressa uma obrigação genuinamente moral”. Diferentemente das éticas teleológicas, como o utilitarismo, que defende um fim para as ações morais (felicidade, prazer, perfeição etc.), as teorias éticas deontológicas buscam categoricamente princípios que possibilitem a universalização da moralidade. Tugendhat também sustenta sua análise ética contratualista condicionada pela necessidade de princípios. Porém, diferentemente de Kant, os princípios para o agir moral não podem estar vinculados a princípios autoritários, em uma razão pura *a priori*, mas sim à realidade empírica dos sujeitos da comunidade moral. O que se deve justificar, nesse caso, são os *motivos* que temos em querer participar autonomamente de uma comunidade moral. O contratualismo que Tugendhat propõe vincula-se a acordos normativamente livres, ou seja, quando queremos justificar um conceito moral ou um acordo, significa que devemos dar razões para limitar minha liberdade e guiá-los por um sistema normativo. Veremos isso mais claramente dentro da reconstrução que faremos sobre a teoria ética de Tugendhat.

Stephen Darwall, no livro *Contractarianism/Contractualism* nos concede definições e informações precisas para entendermos satisfatoriamente o que é a teoria ética-normativa-deontológica chamada contratualismo. Para Darwall (2003, p. 11, tradução nossa), “a teoria ética normativa chamada ‘contratualismo’ (*contractarianism* ou *contractualism*) deriva de uma concepção de moralidade modelada e possivelmente pressuposta mutuamente no acordo recíproco ou cooperado entre iguais”. Em uma compreensão moral, o certo e o errado

evidências históricas ou até mesmo empíricas. “Em vez disso, o contrato social é somente uma ideia da razão (*only an idea of reason*), que, de qualquer forma, tem sua incontestável realidade prática na obrigação do legislador de promulgar suas leis de tal forma que elas poderiam (*could*) ter surgido de uma vontade comum de todo um povo, respeitando cada sujeito na medida em que ele (o legislador) quer ser um cidadão tomando parte do acordo comum”. (KANT, 2006, p. 296-7, tradução nossa). Constatamos com isso não somente a proposta de um contratualismo político, mas também a evidência de que quando buscamos entender as teorias do contrato social estamos analisando acordos e pactos hipoteticamente pressupostos, os quais buscam justificar filosoficamente conceitos fundamentais como é o caso da liberdade, da igualdade e o da justiça.

vão depender se os indivíduos agem segundo os acordos ou violam os mesmos, mas fundamentalmente eles dependem de um adequado acordo entre iguais. A satisfatoriedade de um contrato depende de várias implicações, entre elas, a relevância e a importância que o sujeito dá ao acordo, para ele ou seus iguais, e as condições em que ele é feito (2003, p. 11). Pode parecer estranho, dentro de um padrão ético, dizer que os princípios morais dependem de escolhas que têm por base acordos, porém, raramente os contratualistas defendem a ideia de que os padrões morais são estabelecidos por acordos efetivos. O mais correto é dizer que, para eles, os princípios morais “são aqueles que seriam racionais ou razoáveis, escolhidos ou acordados sob certas condições ideais contrafactuais” (2003, p. 11).

É importante que tenhamos claro, nesse momento, a diferenciação que encontramos no contratualismo. Segundo Stephen Darwall, o contrato social seria dividido em duas linhas de pensadores. Os chamados por ele de contratuarianistas (*contractarianism*) e os contratualistas (*contractualism*). Gramaticalmente, essas duas palavras não apresentam diferenças, são diferentes apenas por uma questão conceitual. Para esse autor, os contratuarianistas (*contractarianism*), representados principalmente por Hobbes, Locke e Gauthier, são aqueles que defendem a ideia de que a igualdade das partes é apenas fato e, suas escolhas, princípios racionalmente auto-interessadas. Rousseau, Kant, Rawls e Scanlon fazem parte dos contratualistas (*contractualism*), pois procedem de um ideal de reciprocidade razoável ou justa entre morais iguais. Essa divisão não difere consideravelmente da proposta de Paulo Krischke, que mencionaremos na próxima seção. Independente das divisões, podemos dizer que o contratualismo apresenta em sua teoria aspectos políticos e éticos, sendo que para os modernos a importância do contrato estava muito mais voltada para a esfera política e a consolidação dos Estados, logo, se seguirmos essa ideia, podemos incluir Hobbes, Locke, Rousseau e Kant como defensores de um contratualismo político. Já entre os contemporâneos, com os Estados plenamente constituídos, o contratualismo assume como tarefa o estabelecimento de princípios morais voltados para a efetivação da justiça social, como é o caso de Tugendhat, Rawls, Scanlon, o que os caracterizaria como contratualistas moral (*contractualism*).

Nesse sentido, estaríamos inclinados a dizer que o neocontratualismo de Rawls e Tugendhat teria um avanço moral com relação ao contratualismo clássico de Hobbes e Locke? A resposta parece ser simples. Em Hobbes, o princípio racional do acordo é auto-

interessado, tendo por único objetivo a preservação da liberdade e conservação da vida. As pessoas cooperam renunciando seus próprios interesses ao saber que de forma independente nenhum direito estaria garantido, ou seja, a cooperação seria uma espécie de ação estratégica ou saída de um estado de natureza. Em outros termos, o contratualismo pensado por Hobbes é um contratualismo de ordem política tendo o cumprimento das promessas como um sinônimo de obrigação ou dever natural. Para Rawls e Tugendhat, o contrato se originaria de um ideal de reciprocidade razoável ou justo entre morais iguais. Para Tugendhat, os princípios da igualdade (este é seu princípio básico) e da justiça seriam as condições fundamentais para a diminuição das desigualdades, os interesses próprios e os desejos legítimos de um estado de natureza hobbesiano estariam guiados, agora, por princípios que respeitem os interesses e desejos de todos os indivíduos. Os princípios da justiça de Rawls e o princípio do respeito universal de Tugendhat, que culminará em seus últimos escritos no contratualismo simétrico, justificam as escolhas e acordos racionalmente motivados da comunidade moral em um nível normativo da ética⁵. Mas em que momento os indivíduos abandonam seus interesses egoístas e estratégicos? Podemos afirmar categoricamente que há realmente uma diferença moral entre as propostas anteriores no que diz respeito às ações individuais? Há realmente um avanço moral? As respostas para essas questões serão dadas principalmente no terceiro capítulo, no qual buscaremos apresentar a diferença entre o contratualismo simples e o contratualismo reforçado (simétrico).

⁵ Poderíamos compreender melhor essa questão analisando o “dilema do prisioneiro”. Dois indivíduos, A e B, são detidos pela polícia suspeitos de roubo. A polícia não tem provas suficientes para condenar A e B. Então, propõe separadamente a cada um o mesmo acordo: se A confessar e B não confessar, A sai livre e B pega 10 anos de prisão; se B confessar e A não confessar, A pega os mesmos 10 anos; se A e B confessarem, ambos pegam 5 anos; se A e B não confessarem, ambos pegam apenas 6 meses. Cada um toma sua decisão sem saber qual será a decisão do outro. Qual vai ser a decisão? Como cada prisioneiro irá reagir? Dentro das circunstâncias dadas, o melhor resultado é a cooperação, pois qualquer outra decisão seria pior para ambos. Nesse fator decisório, os dois indivíduos avaliam racionalmente o que é mais vantajoso para si mesmo. Em situações específicas, ou similares, esse poderia ser um resultado equitativo e justo, o que demonstra que não houve significativas mudanças entre as teorias contratualistas, excluído seu avanço teórico.

O contratualismo enquanto teoria ética, o qual será nossa proposta de análise ao longo do trabalho, pode ser entendido não somente como uma teoria que pode justificar direitos, mas também, como uma ferramenta importante para entendermos a importância das nossas obrigações recíprocas. Isso aconteceu com o contratualismo moderno e contemporâneo incorporando em cada época sua relação com a realidade e políticas-morais vigentes. De uma forma geral, podemos definir o contratualismo *como uma teoria de justificação capaz de orientar os indivíduos ou a comunidade moral sobre ações corretas e incorretas, motivados pelas escolhas e acordos racionalmente razoáveis*. Dentro de uma visão ética do contratualismo, as exigências e obrigações da moralidade seriam facilmente executadas seguindo os acordos previamente estabelecidos e, no âmbito político, um Estado se justificaria levando em conta interesses, necessidades e desejos de seus indivíduos. Tendo uma ideia inicial da teoria contratualista, podemos analisar historicamente algumas dessas teorias e seus principais representantes.

1.1.1 Principais teorias do contratualismo político

O contratualismo clássico iniciou o debate sobre o uso da razão na orientação para o comportamento político e para os acordos entre indivíduos buscando fundamentar a legitimidade do Estado. O tema principal do contratualismo moderno era a busca por garantias de liberdade. De acordo com Kruschke, o contratualismo moderno estaria dividido em três correntes: a absolutista de Hobbes e Pufendorf; a liberal de Locke e Kant; e a democrática igualitária, defendida por Rousseau. Independente da associação que podemos fazer entre esses autores, o enfoque da liberdade se constituía como uma possibilidade de realização de seus planos de vida bem como a garantia de seus direitos e objetivos, antes utópica e irrealizável. Para este tipo de contratualismo, através da consolidação de um regime político seria possível garantir direitos que em um estado de natureza não seria possível. A existência dos acordos ou pactos estabeleceria uma obrigação recíproca de manter a promessa, cabendo ao Estado a vigilância de seu cumprimento. A ideia principal do contratualismo moderno, em especial Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, era a não existência de nenhum direito divino ou deveres naturais para com os governantes, sendo que a única possibilidade de obediência seria através de acordos e pactos, desde que eles servissem reciprocamente a nossos interesses fundamentais. Para esses autores

modernos, o contrato social é fundamentalmente uma proposta de justificação política da comunidade civil tendo por base as regras e normas que buscassem respeitar os direitos dos indivíduos. Para Bobbio (1991, p. 71),

o objeto do contrato ou dos contratos é a transferência de todos ou de alguns direitos que o homem tem no estado de natureza para o Estado, de modo que o homem natural se torna homem civil ou cidadão.

É a partir dessa transferência de direitos individuais que o homem busca o abrigo nas leis criadas e executadas dentro de um governo civil. Entre as teorias contratualistas, o que se fazia necessário no pacto era a quantidade e qualidade dos direitos naturais transferidos para o Estado, ou seja, o grau de renúncia e alienação desses direitos pelos indivíduos. Passaremos a expor brevemente o pensamento político de alguns desses autores modernos do contrato social.

Johannes Althusius (1557-1638), pensador calvinista alemão, foi o primeiro defensor do contrato social na modernidade, devido ao florescimento das revoluções antiabsolutistas dos Estados modernos ocidentais. Defendia o “contrato original” entre o povo e seus governantes livremente eleitos, destacando um papel especial para a família na constituição da comunidade civil. Defendia, também, a renovação ou reafirmação do contrato a cada troca de governo. Os governos deveriam defender a religião (calvinismo), tendo em vista o pacto explícito com Deus e o povo deveria resistir ao governante que não o fizesse. Essa proposta foi motivada pelas experiências revolucionárias dos holandeses (majoritariamente calvinistas) na luta pela independência contra os espanhóis. Esse “contrato original”, defendido por Althusius, estabelecia a formação de um governo legitimado pelo consentimento popular, tendo por finalidade, a independência de um regime absoluto, caracteriza-se como o precursor da luta local (poder local) contra os regimes absolutistas. Além disso, possui duas dimensões: o “pacto de associações” em que os indivíduos escolhem, livre e igualmente participam da mútua solidariedade e o “pacto de submissão”, o qual seus membros devem obediência. Para ele, o primeiro pacto tem precedência lógica e histórica sobre o segundo, daí que a grande maioria dos contratualistas apresenta suas teorias contrariando o absolutismo, menos, é claro, Hobbes.

Thomas Hobbes (1588-1679) era um inimigo declarado dos calvinistas e rebeldes, os quais responsabilizava pela guerra civil na Inglaterra do século XVII. Inaugurou uma interpretação racionalista do conhecimento e do comportamento humano, antes dominado pela religião. Desenvolveu uma avaliação “pessimista” sobre as paixões e sentimentos da natureza humana, derivando, assim, a condição “natural” da humanidade ou “estado de natureza”, anterior à existência do Estado. O homem pré-político vive em um “estado natural” onde a liberdade e igualdade estariam ameaçadas – “a guerra de todos contra todos”. Segundo Hobbes, “a felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto ao outro, não sendo a obtenção do primeiro, outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo” (1992, § 47, p. 70). Sendo assim, um esforço muito grande deveria ser feito para se alcançar a paz e afastar o medo iminente da morte. Nesse contexto, sabendo que pela racionalidade o indivíduo busca maximizar seu egoísmo tornando essa luta de todos contra todos inevitável, uma lei natural de autopreservação deveria ser encaminhada, transferida ou delegada, à soberania absoluta do Estado, como garantia à vida e à segurança dos súditos. Essa transferência de direitos seria assim proposta por meio de um *contrato*:

cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações (HOBBS, 1992, § 87, p. 120)

Para o autor, o absolutismo deveria ser defendido como um “contrato original” legítimo. Um soberano absoluto (Leviatã) tem forças para defender os interesses individuais que em um estado natural são incapazes de assegurar por si próprios. O contrato, para Hobbes, representa a criação de um único soberano e a ele deveria ser dada a obediência ao contrato. Essa proposta contratualista de Hobbes vai contra a teoria proposta por Althusius, pois os pactos de associações e cooperação não têm forças para preservar os direitos, principalmente os direitos à vida e à propriedade, quem deveria fazer isso era o Estado absoluto.

Nessa mesma linha do pensamento absolutista, temos o filósofo alemão, defensor do luteranismo, Samuel Pufendorf (1632-1694). Apesar de defensor do absolutismo, ele divergiu profundamente de Hobbes. Resgatando as duas dimensões do contrato de Althusius,

propondo que o “pacto de associações” deveria ter por base os homens que praticam a mesma religião. O governo deveria ser criado, posteriormente, para sua proteção. O desacordo com o contrato hobbesiano ocorreu por interpretar que o “pacto de submissão” deveria ter alguma motivação ética, além da lei natural, ou seja, o “estado de natureza” não teria apenas a conotação de uma guerra civil. Esses governos criados pelos “pactos associativos” seriam irrevogáveis e responsabilizados apenas por Deus. Como os indivíduos são moralmente corruptíveis, era função do governante orientar os homens para o caminho do bem, através da vigilância e punição dos pecadores. Para Hobbes, o absolutismo era necessário para a preservação da vida e da segurança, inexistente em um estado natural, já em Pufendorf, o absolutismo serve para corrigir as deficiências éticas e religiosas das associações que deliberam mutuamente.

O contratualismo ganhou características mais liberais com o pensador inglês John Locke (1632-1704). Sua teoria política colocou o contratualismo em uma luta contra o absolutismo, assim como Hobbes propôs a criação de um contrato original, Locke se diferenciou dessa proposta sobre o entendimento do “estado de natureza”. De acordo com Locke (1983, p. 36),

ainda que se tratasse de um *estado de liberdade*, este não é um *estado de permissividade*. [...] O *estado de Natureza* é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens. [...] Cada um é *obrigado não apenas a conservar sua própria vida* e não abandonar voluntariamente o ambiente onde vive, mas também, na medida do possível e todas as vezes que sua própria conservação não está em jogo, *velar pela conservação do restante da humanidade*, ou seja, salvo para fazer justiça a um delinquente, não destruir ou debilitar a vida de outra pessoa, nem o que tende a preservá-la, nem sua liberdade, sua saúde, seu corpo ou seus bens.

Locke acreditava que o “estado de natureza tem uma lei natural a governá-lo”, regulando as liberdades entre iguais. Para ele, os

indivíduos não precisam abrir mão de seus direitos naturais (liberdade) para entrar na esfera política, mas exigir, através de acordos, a execução da lei natural através da *comunidade civil*, desde que houvesse o próprio consentimento do indivíduo. Sendo assim, a única maneira confiável e segura para aceitar uma comunidade civil e abandonar a liberdade natural é o acordo entre outros homens. Em Locke, a estrutura para o contrato social inicia-se pela saída do estado de natureza e a formação da comunidade civil. Posteriormente, a instituição do governo por essa mesma comunidade civil. O governo é obrigado a ressarcir o direito violado, pois a ele foi delegada a proteção dos direitos particulares. Era função do governo desempenhar os mandatos (*trust*), estabelecendo os limites e atribuições do Estado e a autoridade legítima. Com espírito liberal, o contrato proposto por Locke, tentou harmonizar as relações entre liberdades civis e a legalidade política, distinguindo-se dos poderes exercidos pela religião que governa não através de argumentos, como podemos ver claramente em *Carta acerca da tolerância*: “Afirmo, pois, que o poder civil não deve prescrever artigos de fé, ou doutrinas, ou formas de cultuar Deus, pela lei civil” (LOCKE, 1983, p. 6). Fundamentalmente, Locke percebeu que fatores como a tolerância religiosa e ideológica e a ética do trabalho (*work ethic*) são a base secular, social e civil para a nova ordem política – Revolução Gloriosa 1688-1689 e constituição das colônias americanas. O indivíduo, como proprietário de si e dos frutos de seu trabalho, torna-se o fundamento da ordem liberal. Em Locke, diferentemente de Hobbes e Pufendorf, as liberdades civis não estão subordinadas a contratos, mas o estado de natureza pode ser incorporando ao sistema político por meio de mandatos representativos (contratos).

A teoria do contrato tomou um novo rumo após Hume (1711-1776) considerar que tinha apenas um caráter *hipotético*, ou seja, o contrato original tinha a função apenas de demonstrar as vantagens fáticas de um governo legítimo. Para ele, estava em jogo, não a historicidade (se existiu, existe ou existirá), mas sua eficácia enquanto ideal consociativo para a legitimação do Estado moderno. Por se tratar de uma ideia hipotética, essa teoria havia perdido a sua função na sociedade atomística e utilitária do liberalismo econômico, pensou Hume.

Com sua emblemática frase: “O homem nasceu livre, e em todas as partes encontra-se em ferros”, Rousseau (1712-1778) aceitou a crítica humeana do contrato hipotético. Nesse momento, o contrato social assume um aspecto hipotético com base para críticas às instituições e

condição fundamental para um projeto democrático igualitário. A representação deste contratualismo temos nas obras do autor *Discurso sobre a desigualdade e Contrato Social*. Seus objetivo com este tipo de contratualismo é demonstrar o descaso que uma parcela da população tem pela opressão, injustiça e violência, endossada pelo Estado em um sistema liberal que teve como base as liberdades civis. Para ele, a ideia de um contrato de associações pretende

encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social (ROUSSEAU, 1996, p. 20).

Seus ideais serviram para o aperfeiçoamento da democracia e sua dimensão participativa. As bases de um contrato possuem principalmente uma dimensão ética e utópica, uma novidade para as bases morais e institucionais da época, ou seja, a formação de um corpo moral e coletivo. Nesse sentido, as legislações que quiserem manter um nível legítimo de justiça devem ter a liberdade e a igualdade como objetos de ação. Dessa forma, o homem corrompido da sociedade poderá encontrar sua felicidade por meio de uma ideia reguladora da razão, ideia esta comprada por Kant.

Sob as luzes do iluminismo tardio, reformulando o contratualismo clássico e seguindo a ótica do contratualismo de Rousseau, Immanuel Kant (1724-1804) “busca separar o direito público e o direito privado, e as ‘antinomias’ e ‘antagonismos’ que constata entre as complexidades do ‘mundo real’” (KRISCHKE, 1993, p. 35). Como vimos⁶, o contrato torna-se uma ideia de razão ao obrigar o legislador a propor suas leis tendo em vista a vontade da nação (povo). Para ele, a ideia do contrato teria uma “indiscutível realidade prática” guiada pelas leis instituídas pelas autoridades objetivando o aumento das liberdades. A legitimidade de um contrato está sob a égide da razão pura, que legisla *a priori*, sem a interferência de fins “empíricos” imediatos, ou seja, o contrato social se postula livre de interesses e

⁶ Ver nota 4.

tendências individuais, mas através de fins políticos e racionais culminando na construção de uma sociedade ordenada politicamente para a liberdade e a igualdade, conforme a ideia de razão⁷.

Podemos dizer que Kant foi o último representante político do contratualismo clássico. Após Kant, principalmente no século XIX, o contratualismo desapareceu das discussões políticas devido à supremacia dos Estados, a formação de elites, grupos, classes e coletividades políticas. A teoria do contrato social era considerada pelos críticos um inimigo do Estado e da coletividade, pois sugeria a elevação da racionalidade individual e do interesse próprio, interpretação que se mostrou insustentável. Principalmente Hegel e Marx criticaram o contratualismo, pois, segundo eles, como teoria do Estado, ele representava um grau muito elevado de ingenuidade e, como teoria ética, era extremamente fictício.

1.1.2 Neocontratualismo ou o contratualismo moral

No século XX, o contratualismo ressurgiu completamente remodelado se comparado ao contratualismo clássico que buscava explicitar os processos e instituições capazes de garantir o Estado político. Considerando que o sistema liberal estava funcionando corretamente em grande parte dos países do mundo e os Estados autoritários foram substituídos pelos regimes democráticos e participativos, o enfoque agora é desenvolvido tendo por base os ideais de justiça e igualdade. Neste novo enfrentamento do mundo, defende-se

⁷ Mesmo tratando-se de um contratualismo político, endereçado a constituição de um governo civil e para a forma como o legislador deve governar, podemos visualizar seu projeto em conexão com sua filosofia moral. Para Kant, “as máximas políticas não devem originar-se do bem-estar ou da felicidade de cada Estado, esperadas como consequência delas, e por conseguinte não derivam da finalidade que cada um deles estabelece como objeto (do querer), enquanto supremo (mas empírico) princípio da sabedoria política, e sim provir do conceito puro do dever do direito (da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), quaisquer que venham ser as consequências físicas” (KANT apud KRISCHKE, 1993, p. 137). Disso segue que a política não pode estar desassociada da moral se esta quiser respeitar os direitos de todos os homens. Porém, Kant não mistura a ideia de seu Imperativo Categórico que orienta os indivíduos à atingir seus objetivos e ideais com elementos de uma racionalidade prática de aceitação de uma autoridade e ampliação das liberdades.

os interesses comuns dos indivíduos e a ajuda na formação dos regimes políticos. Portanto, esse neocontratualismo tem como base de discussão as crises do “*Welfare State*”, do “socialismo real” e dos “regimes autoritários”. Dessa forma, cabe-nos a pergunta: O que mudou entre o contratualismo político e o neocontratualismo?

No contratualismo moderno, como vimos, o contrato tinha a função de tornar possível a convivência dentro da sociedade e o acordo visava a garantir o interesse mútuo de todos os envolvidos, buscava garantir direitos que em um estado de natureza não era possível por estar em constante ameaça, já que o contrato original carecia de negociação entre interesses diferentes ou conflitantes. Esse cenário começou a mudar com Rousseau e Kant, representantes de um contratualismo tardio. Representado principalmente por Rawls, o novo contratualismo tem exatamente essa função: solucionar os problemas de desigualdade existentes na sociedade (*justiça como equidade*). Outra mudança que ocorreu é que o contrato defendido por Rawls é hipotético, ou seja, pela proposta de uma “posição original” os contratantes seriam todos iguais e desconhecedores de seu futuro. O chamado “véu da ignorância” possibilitaria que os contratantes escolhessem os princípios da justiça para a distribuição dos bens sociais primários de acordo com a equidade. Diferentemente da inflexibilidade de Rousseau, para Rawls, os contratantes, em face da total incerteza e desconhecimento do futuro, teriam que optar entre a completa igualdade distributiva, ou uma administração prudente da desigualdade, com compensação aos desfavorecidos.

No livro *Uma teoria da Justiça*, John Rawls desenvolve a ideia de que viver em uma instituição ou participar de uma cooperação é reconhecer a inviolabilidade das liberdades dos indivíduos. Se uma lei ou uma instituição não respeitar os direitos e deveres de seus indivíduos deverá ser abolida. Subentende-se que os fundamentos básicos para viver e conviver em um sistema cooperado guiado pelos princípios da justiça, são antes de qualquer coisa, morais, ou como diz Rawls, pertencem a uma teoria ética. Assim como Tugendhat, também Rawls compreende que todos os que participam de uma comunidade de cooperação, partem de um ponto de vista comum do qual podem fazer suas reivindicações; aceitam e sabem que os outros aceitaram os mesmos princípios; as instituições básicas tendem a satisfazer os princípios da justiça.

Os dois princípios da justiça formulados pelo autor em questão têm os seguintes enunciados:

1) cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

2) as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam aos mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (1997, p. 67).

Esses dois princípios se aplicam a estrutura básica da sociedade, governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais.

A tônica sobre o discurso da justiça de Rawls (1997, p. 8) está na estrutura básica da sociedade. “A estrutura básica é o objeto primário da justiça porque seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo”. Como se constitui este raciocínio? Se levarmos em conta valores e méritos, é bem possível que os homens tenham interesses e expectativas de vidas diferentes formados no sistema político, social ou econômico dos quais eles participam. Num viés intuicionista, por exemplo, uma sociedade sem uma teoria da justiça não poderia garantir uma distribuição igualitária de direitos e deveres e, muito menos, garantiria seus acordos econômicos e políticos. É natural dentro de uma sociedade civil que todos os indivíduos persigam seus direitos e busquem a satisfação de suas necessidades, mas a concretização desses fins sem um órgão instituído e que equilibre todas as ações na direção de um acordo consensualmente aceito, não será possível. Considera-se então, “que uma concepção da justiça social fornece primeiramente um padrão pelo qual se devem avaliar aspectos distributivos da estrutura básica da sociedade. [...] É um ideal social” (1997, p. 10).

Podemos evidenciar que a teoria proposta por Rawls é uma teoria da justiça que, por sua vez, é inspirada na teoria de um contrato social, com o diferencial de generalizar e criar um plano de abstração superior às tradicionais teorias contratuais de Locke, Rousseau e Kant. Na leitura de Rawls, o contrato (acordo), dentro da estrutura básica, não é criado a partir de uma sociedade particular ou de formas de governos específicas, mas pelo contrário, “a ideia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto de consenso original” (1997, p. 12). Os princípios de justiça formulados por Rawls são

evidentes para todos os indivíduos livre e racionais que têm como pretensão a realização de seus interesses mediante acordos aceitos consensualmente. O entendimento e aceite desses princípios garantem todos os tipos de acordos posteriores, isto é, os princípios da justiça regem a estrutura básica da sociedade como passo propedêutico para a criação de direitos e deveres dentro das associações, sendo definido também pelo conceito de *justiça com equidade*. Todos os que reconhecem uma cooperação social escolhem juntos a divisão equânime dos benefícios, através do uso da razão as pessoas devem decidir o que é bom, fazer uma diferenciação entre o que é justo ou injusto. Tugendhat também poderia concordar com essa ideia, pois todos os acordos aceitos são admitidos a partir de certas capacidades as quais todos os indivíduos capazes de escolha têm. Se eu tenho a possibilidade de escolher, eu também tenho a capacidade de saber quais serão meus direitos e deveres. Uma das dificuldades encontradas em Tugendhat ao criticar o contratualismo, até mesmo o contratualismo de Rawls - que veremos no segundo e terceiro capítulos - vincula-se ao fato de que nunca podemos ter plena evidência dos interesses e intenções dos indivíduos que participam dos contratos (acordos). Essa realidade é também trazida à tona em Kant e, posteriormente, na ética discursiva de Habermas. O que parece não ficar claro nesta proposta política de Rawls é a origem dos dois princípios da justiça. Seriam esses princípios moralmente evidentes? Se esses princípios são moralmente evidentes, então a posição original não seria necessária, pois antes mesmo dos princípios da justiça, há um acordo prévio sobre o caminho para se atingir uma igualdade social. A própria sociedade constituída é a base para suas regras morais e políticas. Fazendo um esforço mental podemos imaginar um sujeito que é responsável e consciente de sua situação, que é razoável e admite concessões autonomamente, para ele, não seria necessária uma posição inicial para adotar os princípios da justiça, já sabe que a sua aprovação social e seus direitos dependem de que o acordo deva ser igualitário. Nesse sentido, as pressões internas que sofrem os sujeitos proporcionam uma reflexão sobre princípios e normas antes mesmo da constituição do acordo. Quais razões teria um sujeito em assumir um pacto de pagar impostos se seus recursos são destinados para a fomentação de guerras injustas, como é o caso da guerra nuclear, ou o efetivo favorecimento de entidades econômicas e financeiras? Um pouco de razoabilidade e reflexão leva-nos a crer que se somos obrigados a aceitá-lo, a cooperação entre os indivíduos é claramente desfavorável a eles. Aqui, estamos falando, é claro, do indivíduo que

possui um ponto de vista moral. Ao menos, metodologicamente, a posição original é pouco convincente.

Se adotarmos o raciocínio proposto por John Rawls, teríamos uma grande possibilidade de construir uma sociedade igualitária e justa, ao menos hipoteticamente? A posição original e o véu de ignorância levam os sujeitos livres e racionais a aceitar os princípios da justiça de forma imparcial, daí surge sua expressão “justiça como imparcialidade”. A adoção imparcial dos princípios de justiça levaria a uma reflexão sobre aspectos da vida social que, a partir de um ponto de vista moral, seriam arbitrários. Para Rawls, aqueles juízos morais que temos sobre o que consideramos justo ou injusto, ou sobre o bom e o mau, são o resultado de nossa reflexão pessoal razoável. Esses juízos morais nos dão a capacidade de aceitarmos os princípios da justiça, desde que os outros também os aceitem. Para alguns comunitaristas, essa forma de pensar rawlsiana representa uma ideia muito forte de imperialismo liberal ao se apresentar como uma ideologia tolerante, a “racionalidade” seria uma “racionalidade liberal”, taxando como irracional o que não se encaixa nos padrões propostos. Para Cortina (2001, p. 24), “a mesma proposta de Rawls de potenciar um pluralismo razoável parte da convicção de que o razoável é o que se atende ao núcleo moral do liberalismo”.

Os elementos kantianos na teoria da justiça de Rawls não expressam exclusivamente que o contratualismo moral deva estar baseado no interesse egoísta. Imaginar que os indivíduos não persigam seus projetos de vida boa ou que não persigam seus benefícios é algo fora de contexto, devemos aceitar isso como evidente, contudo, esses interesses e projetos deverão ser reciprocamente equitativos dentro do processo de cooperação. Cortina (2001) diz que precisamos olhar a partir da posição do outro, a melhora da situação de cada um deverá ser equânime junto aos demais. Para Kant, ao firmar um pacto, cada pessoa deve saber se seus interesses e projetos individuais poderão se tornar máximas de ação da comunidade moral. O projeto kantiano era muito mais ambicioso, pois primava pela formação de uma sociedade cosmopolita. Por outro lado, Rawls tem o objetivo de fazer com que os princípios escolhidos imparcialmente através de um equilíbrio reflexivo sirvam como orientação para a estrutura básica da sociedade. Esses princípios devem servir não apenas para sociedades particulares (a norte-americana, a ocidental etc), mas também devem ser o critério original para a formação de qualquer associação que se propõe a atribuir direitos e deveres básicos e determinar a divisão de benefícios sociais.

É notória a diferença com as posições clássicas. A proposta de Rawls é construir (inventar) um modelo totalmente aberto dentro de um sistema politicamente constituído, não aceitando que o contrato se legitime pelo “estado de natureza” na sociedade. Diverge, também, no sentido de que os indivíduos devam ampliar suas percepções para uma orientação igualitária, reconhecendo o outro pelo exercício prudente e racional da liberdade. Esse neocontratualismo embasado na “posição original” de Rawls, hipoteticamente, resgata a diminuição de conflitos de interesses construindo, por meio da “justiça como equidade” uma sociedade bem ordenada, o resultado dessa posição original são os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade: baseados em uma racionalidade entre os contratantes, serviriam para orientar acordos posteriores, determinar e distribuir direitos e deveres básicos e, até mesmo, os benefícios da cooperação social. Não podemos esquecer que a base sobre a qual Rawls cria seu contrato original continua sendo uma construção hipotética e uma alternativa para problemas relacionados à justiça dentro da estrutura básica da sociedade.

What we owe to each other, livro escrito por Scanlon, propõe uma teoria interessante sobre o contratualismo moral, o qual se diferencia particularmente de Rawls. Em sua teoria, “uma ação é moralmente errada se não for permitida por um conjunto de princípios que não se pode rejeitar de forma razoável” (SCANLON, 1998, p. 153). Para ele, a justificação de uma ação e a rejeição razoável de um princípio são as ideias centrais, o que para ele parece ser uma deficiência no utilitarismo. Essa aceitação razoável de princípios aproxima-se da teoria kantiana, em que os princípios práticos devem ser válidos conforme uma lei universal para serem moralmente corretos. Mas em que consiste essa razoabilidade dos princípios?

Imaginemos o seguinte exemplo proposto por Scanlon: suponhamos uma negociação de direitos sobre a água em um determinado município rural. Há um dono de terra que já possui o controle sobre a maior parte da água nas redondezas e, portanto, não se interessa por nenhuma proposta, nem tem necessidade de cooperação. Suponhamos também que esse fazendeiro não seja inteiramente desprovido de generosidade, de maneira que ele daria água a quem realmente necessitasse, mas se trate de um sujeito extremamente irritável que não goste de ter seus privilégios contestados. Seria razoável, nessa situação, afirmar que todas as pessoas têm direito a um suplemento mínimo de água e rejeitar qualquer acordo que não garantisse isso. Mas talvez não seja racional fazer essa reivindicação

para não irritar o dono da terra, e acabar obtendo um resultado pior do que o esperado.

Na proposta de Scanlon, a razoabilidade ultrapassaria a racionalidade pensada pelos contratualistas que buscavam a melhor ação para atingir o fim desejado para o agente, uma ação claramente egoísta e autointeressada, como é o caso de Gauthier. Para este contratualista hobbesiano, a racionalidade é definida como a escolha de princípios que conduzirão à realização dos objetivos do agente; com base na racionalidade, deveríamos escolher princípios que todos aceitassem. No exemplo acima, se for seguido esse tipo de racionalidade contratual, proposta por Gauthier, um direito sobre a água não seria reivindicado para não irritar o proprietário. Pela proposta da razoabilidade, a reivindicação deveria ser proposta, mesmo que parecesse irracional, pois, para Scanlon a razoabilidade já possui uma natureza moral, um conteúdo moral, não se fazendo necessária uma situação inicial de contrato, como vimos anteriormente na teoria da justiça de Rawls.

Podemos dizer que os contratualistas apelam para a ideia de contrato social como alternativa e possibilidade de fundamentação moral e política das instituições socialmente constituídas. Percebemos que, em Hobbes, a moralidade do contrato estava implicada no comportamento cooperativo comumente vantajoso para o autointeresse dos envolvidos. Outros contratualistas admitiam que a moralidade fosse representada pelos acordos tendo por base o respeito aos agentes autônomos racionais, como é o caso de Rousseau. Kant, por sua vez, busca princípios com os quais todos os agentes racionais possam concordar desde que respeitem a pessoa. Em Rawls, mesmo seguindo as ideias de Kant, o contratualismo é um projeto moral, já que ele almeja formar uma estrutura para a sociedade liberal, mais do que determinar princípios políticos, como faziam os modernos. Os acordos devem ser estabelecidos tendo por base os princípios da justiça e a consolidação da estrutura básica da sociedade. Ou seja, primeiramente devemos formar e entender nossas relações morais para depois formarmos nossas estruturas político-liberais. Scanlon concordaria com a ideia de que para decidir se uma ação é certa ou errada a objeção aos possíveis princípios morais deverá ser razoável.

Tugendhat também é um dos defensores do contratualismo moral, tendo por base o modelo kantiano de pensar a moralidade. Sua teoria contratualista seguia no início dos anos 80 em uma ideia moral baseada nos *motivos* que cada indivíduo possui ao querer participar de uma comunidade moral. Nesse sentido, o seu projeto moral representa uma

reformulação com relação ao projeto de Kant, superando o abandono de sua teoria contratualista, no final dos anos 90, ele retoma a defesa de um modelo contratualista para a moralidade, o qual ainda é defendido atualmente.

Essa abordagem histórica do contratualismo – sabemos que ela não foi totalmente apresentada em seus mínimos detalhes – serviu como ponto de partida para o estudo do contratualismo proposto por Tugendhat. Foi possível perceber que para os contratualistas políticos todos os sujeitos – seres humanos – seriam detentores de direitos naturais. Esses teóricos do contrato social clássico propunham uma estrutura política capaz de proteger os direitos naturais dos indivíduos, sendo que essa comunidade ou estrutura política era o Estado. Para muitos dos defensores do contrato social moderno, os direitos naturais eram anteriores à constituição do Estado. Dentro de uma tradição histórica a ideia de que somos detentores de direitos naturais, aqui subentendidos como direitos humanos, parece ter ocupado um espaço especial dentro do contratualismo. Contudo, para os defensores do contratualismo moral, os direitos não são mais um fenômeno natural, mas sim um fenômeno social, com isso queremos dizer que a natureza histórica dos direitos já não é um dos objetos que podem comprometer as análises propostas pelo contratualismo contemporâneo. Se pudermos entender essa transformação dentro do contratualismo, a exigência de um elemento metafísico não seria necessária para fundamentar os direitos humanos como vários representantes da tradição moderna fizeram. Acreditamos que, nos contratos sociais de ontem e hoje, todos os indivíduos devem exigir do Estado o respeito para com seus direitos, a iniciar pelas relações mínimas de acordos entre iguais, mesmo que hipoteticamente. Não é clara, porém, que esta relação, seja em um nível moral ou político, garantirá direitos e, sobretudo, os direitos humanos. Inúmeros autores defendem a ideia de que a efetiva garantia dos direitos humanos somente poderá acontecer através das coerções jurídicas dentro de cada Estado legitimamente constituído. O simples estabelecimento de doutrinas, princípios e declarações não garante que esses direitos serão realmente respeitados e muito menos garantidos. Dessa forma, o contratualismo moral e, até mesmo o contratualismo político não têm a força para, *de fato*, consolidar e garantir direitos de qualquer tipo, ou seja, *o contratualismo é uma teoria que pretende justificar o acordo igualitário entre todos os indivíduos, respeitando os interesses e as escolhas reciprocamente racionais e razoáveis*. O contratualismo

simétrico tende a nos favorecer e orientar-nos para uma justificação da moral e dos direitos humanos.

1.2 SOBRE OS DIREITOS HUMANOS: ELES SÃO DIREITOS NATURAIS OU CONVENÇÕES SOCIAIS?

Assim como expomos brevemente a história do contratualismo, na seção anterior, vamos apresentar, neste momento, algumas ideias de como surgiu e se desenvolveu essa nossa ideia moderna (contemporânea) dos direitos humanos.

Que dúvidas ainda teríamos sobre a natureza dos direitos humanos? Após tantas declarações e códigos afirmando e anunciando que todos nascem iguais e com os mesmos direitos, que eles foram concedidos por Deus, que ninguém pode ser privado de seu direito à vida, à liberdade, à seguridade física, à subsistência, à propriedade etc., não nos é evidente que eles fazem parte de nossa natureza humana? São necessários assim como nossos membros e órgãos internos? São inatos? Filosoficamente, essas são questões problemáticas e que estão longe de serem resolvidas e, no campo do moral-político, o debate é interminável. Encontramos aqueles que defendem sua origem natural, como é o caso da teologia e os filósofos jusnaturalistas modernos, e aqueles que defendem a sua não existência, ao proporem que os direitos humanos são ilusórios, utópicos e que suas discussões sobre eles são sem sentido. Aos defensores do contratualismo político, como é o caso de Hugo Grotius e John Locke, a necessidade de provar a origem natural dos direitos do homem era necessária para a consolidação de um Estado defensor dos direitos individuais e coletivos. Quando falamos do contratualismo moral, e entre seus defensores estão Tugendhat, Rawls, Scalon etc., parece que a necessidade de se provar uma origem ou fonte natural dos direitos humanos não é tão necessária, ou seja, os contratualistas morais tratam a origem dos direitos humanos não em uma fonte transcendental ou metafísica, mas como fruto de fenômenos e interações sociais marcadas por restrições mútuas e internas entre indivíduos autointeressados e pertencentes a uma comunidade moral. Buscaremos dedicar algumas páginas sobre essas questões reconstruído a história da justificação dos direitos humanos para, no quarto capítulo, desenvolver, a partir do conceito de contratualismo simétrico, uma sistematização dos direitos humanos sociais básicos.

Seguindo a linha de pensamento contratualista, sobretudo entre os pensadores políticos da idade moderna, a contemporânea concepção de direitos humanos tem sua origem na ideia de direito natural concedido a todos os seres humanos. Embora houvesse ocorrido uma tentativa de separação entre a forma de pensar do Estado-político com relação ao pensamento religioso, pesava, ainda, nessa época, a influência teológica imposta, principalmente, pela igreja cristã ao pensamento político dos filósofos modernos. A concepção de que nossos direitos eram inatos e concedidos por Deus motivou a formulação de contratos que possibilitassem a garantia dos direitos do homem. Entre esses direitos, o direito à vida e à propriedade, o direito natural tem sua origem divina, era um presente dado por Deus a todos os homens, cabia agora sua proteção. Assim, para a proteção desse direito, era necessário a criação de um Estado civil regido por contratos, fator que garantiria a saída de um estado de natureza ameaçador e injusto.

Obviamente, essa ideia de direito natural é muito mais antiga do que o pensamento teológico ou contratualista moderno. Os estoicos defendiam a existência de leis naturais imutáveis e eternas, bem como o direito natural deveria harmonizar-se com a ordem do mundo, cabendo ao indivíduo escolher sua sorte, ser feliz ou infeliz. Para Zenão de Cício (334-262 a.c.), “a lei natural é uma lei divina e tem como tal o poder de regular o que é justo e injusto” (apud DUTRA, 2010, p. 84). Sêneca (3-65 d.c.) falava que “a natureza gerou-nos parentes, dando-nos a mesma origem e o mesmo fim” (apud DUTRA, 2010, p. 84). Parecia evidente a real existência de direitos fundamentais a todos os homens. Essa ideia de um direito natural foi posteriormente assimilada pelos dogmas de Santo Tomás de Aquino, pelos jusnaturalistas e contratualistas modernos. De acordo com Dutra (2010, p. 84), essa ideia de um direito natural humano serviu de inspiração para a criação de inúmeros ordenamentos jurídicos. Alguns documentos como a *Carta Magna*, de 1215, garantiu algumas liberdades básicas, como ir e vir e o direito de propriedade. Após a *Carta*, surgiram os movimentos constitucionais como a Constituição Americana, de 1776, a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, de 1789, tendo com auge a Revolução Francesa e, finalmente, em 1948, a ONU estabeleceu os 30 artigos da Declaração universal dos Direitos Humanos, a qual serviu de inspiração a inúmeras outras declarações espalhadas pelos cinco continentes.

Há, todavia, um constante problema filosófico em toda essa história: como justificar os direitos humanos? Temos que aceitar a origem dos direitos humanos a partir da ideia divina ou natural? O fato é

que a crença nos direitos humanos deve estar ancorada no nível de justificação que podemos dar a eles, quanto maior a sua justificação, maior será sua legitimidade, maior será sua universalidade. Na leitura que fazemos do direito natural pensado pelos estoicos, escolásticos e filósofos modernos (contratualistas), a importância do direito era estabelecer uma normatividade que possibilitasse garantir seu direito natural, justificar sua justiça ou igualdade não era o centro das discussões, ou seja, a ideia de direitos sociais que temos hoje dificilmente eram colocados em discussão. Segundo Kelsen (2000), em vez de o direito representar uma revolução ele mais serviu como forma de perpetuar o conservadorismo de determinadas regras sociais e históricas, aquém de promover a justiça social e a igualdade. Os direitos humanos, se são fruto ou não de um direito natural, representam um motivo importante para querermos provar sua validade e legitimidade no campo ético e político. De acordo com Araújo (2010, p. 123), “essas teorias (direitos naturais) procuraram estabelecer, através do recurso à ideia do contrato social, princípios para a organização de uma comunidade política, na qual os direitos naturais dos indivíduos poderiam ser efetivamente protegidos”. Pensamos que essa ideia não pode estar vinculada à simetria do contrato, pois, para nós, a ideia de direito natural dá credibilidade a leis e normas injustas, desrespeitando aqueles direitos que poderiam ser reivindicados moralmente, principalmente, no que se refere aos direitos sociais e econômicos.

Hugo Grotius (1583-1645), sendo um dos precursores do jusnaturalismo, referia-se ao direito natural como um legado da razão, fornecido por Deus através da natureza humana. Não restavam dúvidas de que o elemento transcendental divino exercia a força necessária para a admissão de que realmente temos direitos inatos, imutáveis os quais devem ser garantidos, se temos um direito humano é porque ele foi dado por Deus, a verdadeira lei é aquela que se harmoniza com a reta razão e tal lei é universal porque é a vontade de Deus. Segundo Grotius:

Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode no entanto ser atribuído com razão a Deus porque foi ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós (apud SILVA SAHD, 2006, p. 165).

Dessa forma, torna-se inegável a existência de certos direitos que pertencem a cada um dos seres políticos como direitos naturais. Não se poderia negar que, partindo desse princípio, todos os homens têm direito a alguma coisa, entre elas o direito à propriedade, defendido fervorosamente pelo liberalismo lockeano. Sendo assim, as ideias de direito natural, propostas pelo jusnaturalismo, forneceriam as bases para o direito positivo, pensamento não compartilhado pelo positivismo jurídico. O que podemos perceber é que o direito natural ou os direitos humanos estão a cargo da gestão institucional humana. O que seria inegável é a necessidade humana de estabelecer um estado de bem-estar, onde cada indivíduo faça valer seu direito e correspondentes obrigações. Um questionamento aqui é fundamental, o que fazer com aquelas pessoas que não compartilham da mesma crença, nesse caso, em um Deus cristão? Esse parece ter sido um problema que não preocupou os contratualistas modernos.

Algo similar acontece com a teoria liberal do contrato social de Locke. Guiado pela escolástica aristotélica, Locke (cf. 1978, p. 33-39, §1-39) apresenta dois caminhos: ou se aceita e respeita as leis de natureza em que todos são livres e iguais, ou se viverá a margem do que é socialmente aceito como justo. Diferentemente do que pensava Hobbes, o estado de natureza não é tão permissivo e um constante campo de batalha de todos contra todos. Dotados da razão, que é a lei natural do estado de natureza, todos sabem, ou deveriam de saber, que todos são iguais e perseguem fins independentes, e que a ninguém é dado o direito de prejudicar o outro atentando contra à vida, à saúde, à liberdade, à propriedades etc. Esses direitos naturais concedidos a

todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são portanto sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém (LOCKE, 1978, p. 36,§6).

Contudo, pelo fato de que nem todos os homens possuem a capacidade de conviver socialmente e respeitar o direito natural concedido por Deus a todos, necessitamos a instauração de um governo civil, não absoluto, que proteja esses direitos naturais pertencentes a todos os seres

humanos. A teoria contratualista de Locke, expressa claramente a justificação do direito natural como uma fonte divina, apesar de rejeitar a origem divina do poder monárquico. O prevalecimento da ideia cristã de um Deus onipotente, onisciente e caridoso legitimou os acordos (pactos) sociais para a preservação dos direitos naturais, bem como os recíprocos deveres e obrigações, como por exemplo, o dever de cumprir as promessas. A questão, a saber, é se os governos com quem os sujeitos firmavam o pacto eram justos e primavam pela igualdade de direitos e deveres reciprocamente. É interessante o fato de Locke justificar que todos vivem em um estado de natureza, conseqüentemente todos possuem direitos que são naturais, não importando o lugar da terra em que se encontrem. Nesse caso, a questão era explicar para os habitantes nativos das Américas o conceito moderno de propriedade privada assimilado pela classe burguesa colonizadora, mesmo Locke ressaltando sua limitação. Claramente, a ideia básica do contratualismo político moderno era estabelecer as regras fundamentais para um governo civil e sua classe burguesa imperialista. O respeito aos direitos humanos viria com a consolidação desse Estado político, o qual iria garantir e proteger os direitos naturais outorgados a todos pela vontade de Deus. Quer dizer, a existência dos direitos naturais ou do homem, era evidente e dogmaticamente admitida. Em um estado de natureza “Cada um é obrigado não apenas a conservar sua própria vida, mas velar pela conservação do restante da humanidade” (LOCKE, 1978, p. 36 § 6). Daí a necessidade da formação de uma comunidade civil e, posteriormente, a formação do Estado, forte o suficiente e obrigado a proteger a vida, a liberdades e as propriedades (bens) de seus cidadãos.

Poderíamos afirmar que os direitos naturais, sobretudo o direito à liberdade e à propriedade, eram anteriores aos direitos civis ou positivos do Estado, quer dizer, direitos naturais providos pela lei natural da razão no estado de natureza eram direitos morais comuns a todos os homens. Essa constatação de que há uma natureza comum e uma fonte comum de direitos fundamentais entre todos os homens não é uma ideia exclusiva das teorias do contrato social, mas está presente nas mais variadas convicções religiosas (cristianismo, judaísmo, islamismo etc.) e nos conceitos filosóficos e políticos dos povos ocidentais e orientais, contudo essa convicção não é consensual.

Muitos filósofos encaram essa proposta de direitos humanos como uma estratégia da cultura ocidental. Nesse sentido, aqueles que não compartilham dessa cultura, desconhecem ou não admitem suas regras. Realmente, a ideia contemporânea de direitos humanos pertence

exclusivamente a uma cultura? Como explicar os códigos e declarações surgidos nas outras culturas, por exemplo, as asiáticas? Seriam os direitos humanos impostos pelos ocidentais às demais culturas? Estaríamos sofrendo uma catequização dos direitos humanos?

Já conhecemos a ideia de Jeremy Bentham (2002, p. 317) em que direitos humanos são “coisas sem sentido que andam sobre pernas de pau – *nonsense upon stilts*”, ou ainda, a ideia de Alasdair MacIntyre (2013) onde compara a crença nos direitos humanos como a crença em bruxas e unicórnios. Para eles, a possibilidade de exigir fundamentação ou validade universal aos direitos humanos não faria qualquer sentido. Como afirma Pinzani (2010, p. 25), essa é uma ideia difundida entre os pós-modernos e defensores do relativismo cultural, pois concebem que os direitos humanos, enquanto pertencentes a todos os seres humanos, são uma imposição imperialista ocidental ao restante do mundo. Para os defensores dos direitos humanos, essas proposições são inconcebíveis, pois os direitos humanos já estão fundamentados e são uma condição de validade universal. Se seguirmos uma visão negativa dos direitos humanos, o que teríamos seria uma fragmentação de suas ideias aplicadas às realidades de cada nação e país e, por vezes, impossível de ser aplicada a certas culturas. Para Bobbio (cf. 2004, p. 15-24), o problema enfrentado com os direitos humanos não está relacionado à sua fundamentação, mas à sua aplicação, ou seja, é um problema político e não filosófico. Cabe-nos, pois, perguntar: se um Estado político deixar de existir, em que as pessoas buscarão orientação para suas ações que envolvem direitos e deveres? Como filósofos, não podemos negar a importância de esclarecer a necessidade da justificação filosófica dos direitos humanos como base para sua aplicação política e jurídica. E é, nesse sentido, que acreditamos que o contratualismo moral pode ser uma das alternativas para uma discussão razoável sobre a justificação dos direitos humanos, baseando-se em nossas relações de respeito e reconhecimento mútuo igualmente entre todos⁸. Voltaremos a esse ponto no quarto capítulo.

⁸ Segundo Pinzani (cf. 2010, 29-38), além da concepção religiosa, há também a concepção antropológica e transcendental dos direitos humanos. A concepção antropológica admite a existência de características essenciais aos seres humanos o que podem ser aceitas como racionais e universais, como por exemplo, a capacidade de comunicação e necessidades básicas. Nesse caso, o elemento empírico serve de base para a fundamentação dos direitos humanos. Por outro lado, a concepção transcendental, ligada a tradição filosófica de Kant,

No que se refere às outras culturas, temos evidências claras de que a cultura chinesa, a cultura hindu e a cultura islâmica possuem tratados que buscavam traçar a legitimidade do poder político garantindo, em muitos casos o igual valor entre todos os indivíduos. Obviamente, dentro desse contexto, a expressão direitos humanos não aparecia. Contudo, Confúcio (551? – 479?), por exemplo, expressou uma forma de educação e comportamento moral ideal para o homem baseada em uma vida em harmonia com outros homens, inclusive determinando que o bom governante deveria prevenir as maldades, como o terror e o assassinato. Também, na Índia, os representantes possuíam o dever de proteger seus cidadãos. De acordo com Kaulilya (360-280 a.c), “o rei deveria proteger os órfãos, os anciãos, os enfermos os aflitos e ajudá-los a manter-se. Ele também deveria promover os subsídios necessários para ajudar a mulher em sua gravidez e a criança em seu nascimento” (apud FOLLESDAL, 2005, p. 271). Ao rei, cabia a responsabilidade de manter o bem-estar dos sujeitos, possibilitando, assim, seu próprio bem-estar. Apesar dos sistemas de castas e das hierarquias sociais, ainda adotadas na Índia, é possível vislumbrar, por exemplo, com o hinduísmo o dever do Estado em assegurar o bem-estar das pessoas, punir criminosos e proteger os cidadãos, agindo pelo interesse de todos. Sendo assim, a possível alegação de uma cultura ocidental dos direitos humanos parece carecer de justificativa.

Pelo fato de estarmos mais habituados a falar sobre direitos humanos, isso não demonstra a inexistência da discussão em outras partes do mundo que não seja a ocidental. O compartilhamento da cultura dos direitos humanos deve acontecer respeitando a soberania de cada nação e Estado. Obviamente, qualquer tipo de imposição pela força ou pelo desrespeito de direitos necessários deverá ser amplamente rejeitado e abandonado, proposta claramente defendida por Rawls. O que precisamos é educar-nos em uma cultura legítima, entender e poder justificar em qualquer lugar que os direitos humanos são uma conquista individual válida para todos os seres humanos. Se eles são uma realidade também em outra cultura, podemos dizer que compartilhamos um *common good* (bem comum). No contratualismo moral, percebemos que os projetos individuais de cada sujeito precisam estar coordenados

almeja uma fundamentação desacoplada da natureza humana. Os direitos humanos são a condição necessária para o agir humano, entre eles o reconhecimento recíproco de direitos e a capacidade de comunicação entre todos os seres humanos capazes de discurso.

com os projetos e interesses dos demais, se quisermos manter o acordo e a cooperação social. Em um nível intercultural, alguns acordos seriam possíveis desde que cada cultura compreenda que as demais culturas dividem elementos comuns, ou seja, direitos e deveres comuns como aqueles indicados nas mais diversas declarações e códigos, por exemplo, a dignidade da pessoa humana em sua condição de “*ser digna de respeito*”, como diria Tugendhat.

Tendo em vista essas ideias que dentro de cada contexto buscam alternativas para uma fundamentação definitiva dos direitos humanos, é difícil encontrarmos um ponto de acordo entre elas. Deveríamos partir de um problema comum de direitos humanos que não fosse pautada pela imposição de regras e normas que favoreçam grupos ou classes de indivíduos ou que deem preferência a uma cultura determinada. A pretensão de justificar a validade filosófica de direitos humanos passa pela possibilidade de admitirmos a existência de um sujeito capaz de reivindicar, reconhecer e respeitar os direitos e os deveres de qualquer indivíduo. Para isso, é necessário dar ao sujeito a oportunidade de uma existência autônoma de suas intenções e projetos, ou seja, os direitos humanos são, antes de tudo, um apelo aos direitos subjetivos, proposta que esclareceremos na parte final deste trabalho.

Vemos como marcante a influência que as incursões sobre o direito natural ou lei natural exerceram no pensamento filosófico e político que atualmente compartilhamos sobre os direitos humanos, sobretudo, os filósofos contratualistas dos séculos 17 e 18, que perpetuaram o conceito de direito natural pertencente a todos os seres humanos, os quais inspiraram as Declarações dos direitos dos homens e cidadãos de 1789 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948. Nesse sentido, os direitos humanos seriam um tipo de *ius naturale* alcançável a todos os seres humanos, sua assimilação estaria disponível de forma secularizada, isto é, se eu tenho um direito eu posso me dispor dele tanto individualmente quanto coletivamente.

A *Declaração* de 1948 estabeleceu princípios que deveriam servir de base para os governos protegerem os direitos de seus cidadãos. Porém, sua juridificação, em 1966, tornou-a mais eficaz como regra positiva. Isso nos leva a seguinte reflexão: é possível visualizarmos que os direitos humanos são direitos indispensáveis a todos os seres humanos? Se eles se fazem necessários em uma ordem jurídica dentro de cada Estado, é porque a condição de todos os seres humanos individuais é a exigência de direitos e garantias de uma vida decente. Seguindo um processo de socialização humana, eles são necessários,

pois o gênio inventivo humano criou para todos uma forma de proteção para aquilo que são nossos bens mais importantes, a vida e a liberdade e um tratamento igualitário e justo. Nesse sentido, os direitos humanos representam a identidade de todos os seres humanos, é o desejo que temos de sermos respeitados e sermos tratados igualmente por todos. Assim como as normas morais, os direitos humanos buscam criar obrigações que facilitem a convivência social dos indivíduos. Não acreditamos que os direitos humanos surjam de um sopro divino, ou que eles são uma imposição de uma cultura inspirada na ideia de direito natural. Para nós, os direitos humanos são uma inspiração humana, nascida a partir das relações humanas mais básicas como a amizade, a família e a comunidade. São, portanto, convenções humanas, inspirado em uma construção histórica constante. Ela nasce do reconhecimento que damos aos demais, de ser apreciado e incluído naquelas comunidades morais que nos fazem sermos respeitados em nossos direitos. A garantia desses direitos passa, necessariamente, pela justificação que podemos dar a cada um deles, tanto na esfera moral ou quanto na política. Por isso, a positivação dos direitos individuais ou coletivos somente será legítima e válida quando houver uma justificação razoável desses direitos dentro das comunidades morais. A justificação dos direitos humanos é necessariamente uma justificação moral e política de todos os indivíduos que desejam e almejam o reconhecimento como membros da sociedade de direitos igualitários. Seguindo esse raciocínio, como essa proposta seria pensada através de um contratualismo moral, ou melhor, através de um contratualismo simétrico? Nosso quarto capítulo terá o intuito de desenvolver e analisar se é possível pensarmos um sistema de direitos tendo por base uma justificação contratualista simétrica.

Nesse momento, temos a pretensão de compreender o projeto ético-moral proposto pelo autor em sua primeira fase, ou seja, a constituição de um protocontratualismo e o abandono desse mesmo projeto motivado principalmente pelas críticas de Ursula Wolf. Um dos problemas que também percebemos no contratualismo simples, principalmente aquele de vertente hobbesiana e lockeana, é sua incapacidade de justificar adequadamente os direitos humanos. A alegação de que os direitos são naturais, absolutos e concedidos por um ser transcendental dificultam a ampliação de direitos fundamentais para a autonomia e independência para indivíduos ou grupos de indivíduos, como é o caso dos direitos humanos sociais básicos.

Inicialmente, analisaremos a compreensão que o autor assume ao pensar os fundamentos da moral. Para ele, devemos entender primeiramente os significados semânticos das proposições morais admitindo, posteriormente, que somente concordamos com eles quando temos motivos e percebemos seus benefícios – primeira e segunda lição. Isso é necessário para termos a compreensão de seu projeto contratualista que ganha força ao confrontar-se com o projeto comunicativo de moral pensado por Habermas – terceira lição. Nas *Retratações (Retraktationen)*, Tugendhat admite o esclarecimento da moral como própria do respeito recíproco, na qual a pessoa é tratada como fim-em-si, e garante a efetivação do bem-estar – relação com a segunda fórmula do Imperativo Categórico de Kant. Ao final das *Retratações*, o autor busca realocar a moral do respeito recíproco em uma moral da seriedade.

1.3 A FUNDAMENTAÇÃO MORAL NAS *DREI VORLESUNGEN* DE PE

Segundo Tugendhat, percebemos que a busca por um princípio que fundamentasse a moralidade teve maior efervescência com os filósofos modernos, sendo Kant seu maior precursor. Diferentemente dos filósofos antigos, que defendiam a ética da virtude e a busca pela felicidade (*eudaimonia*), para os modernos, sobretudo Kant e os utilitaristas, os objetivos foram as normas intersubjetivas. Para os filósofos antigos, a pergunta era: o que quero verdadeiramente para mim? Para os modernos: o que devo fazer com respeito ao outro? Essa temática moderna passa pela fundamentação da palavra ‘bom’ e não mais da palavra ‘belo’ como acontecia com os filósofos antigos, ou seja, refere-se primeiramente a aquilo que é moral e que os gregos tratavam como belo e justo em um segundo plano. O que Tugendhat se propôs a fazer nessas *Drei Vorlesungen* (três lições) de PE segue os moldes da moral moderna, influenciado, sobretudo, pela ética kantiana. Sua tarefa não tem a preocupação de encontrar um princípio que fundamente de forma absoluta a moralidade, mas encontrar um elemento em torno de um princípio *plausível* de fundamentação para os juízos morais⁹. Se

⁹Como veremos no segundo capítulo, não apenas os juízos morais serão importantes para a base formal da moral de Tugendhat. Iremos perceber que os sentimentos morais assumirão um papel decisivo para nosso pertencimento a determinada comunidade moral.

assumirmos uma postura moral com relação aos outros é também necessário buscarmos fundamentar os juízos morais que temos para com eles. Assim, perante situações da vida concreta somos levados a fazer a pergunta de Kant: o que devo fazer? Essa pergunta, longe de ser um mandamento absoluto, remete à compreensão de que os juízos morais, para buscar fundamentação, necessitam de um caráter intersubjetivo, por isso a pergunta pela possibilidade de fundamentação de nossos juízos morais. Essa fundamentação dos juízos morais precisa levar em consideração as diferentes convicções morais dos indivíduos, possivelmente criadas pelas condições históricas das vivências de cada indivíduo. A compreensão sobre os juízos morais é fundamental para entendermos o projeto moral proposto por Tugendhat, o qual culminará com a proposição do contratualismo simétrico.

1.3.1 Um acesso semântico para a moral

Parece um tanto estranho em ética buscar uma fundamentação da moral na forma como os indivíduos expressam suas convicções morais, assim como parece estranho que as ciências empíricas busquem aquilo que é verdadeiro ou falso apenas na forma como falamos¹⁰. O emprego das palavras ‘bom’ e ‘mau’ seria o critério para o que é bom e mau em um sentido moral? A tradição filosófica deixou de lado este caminho. O critério seria mais bem alcançado se seguíssemos os mandamentos da lei de Deus, os sentimentos dos indivíduos ou da comunidade, o útil para a comunidade ou a razão prática. Nesse caso, também é necessário buscar uma fundamentação para cada um dos critérios, o que não pode acontecer sem a conversação. Tugendhat parte da compreensão dos significados das proposições morais para esclarecer o conceito moral, ou

¹⁰No texto, essas duas palavras aparecerão em alternância, ora usamos fundamentação ora usamos justificação. A palavra fundamentação aparece com mais frequência na primeira e segunda fase, justificação será mais usada na terceira fase. Segundo Bonet (2013, p. 158, nota 10), essas duas palavras são equivalentes. *Begründung* e *Ausweisung* podem ser traduzidas respectivamente por fundamentação e justificação. Pensando no uso das palavras empregadas na moral e almejando um uso não absoluto das mesmas, quando lemos ‘fundamentação’ podemos associá-la a sua equivalente, justificação. A justificação acaba sendo para Tugendhat a palavra linguisticamente proferida mais adequada para representar *uma moral* e também seu contratualismo simétrico.

seja, seu objetivo é dar um acesso semântico para a moral. Se o indivíduo já tem suas convicções morais, sejam elas quais forem, o problema em destaque é de como fundamentamos algo que já está previamente definido com contornos morais? A exemplo das proposições empíricas, o problema se repete. A experiência é a base para a fundamentação de suas proposições, mas a fundamentação desse critério é dada pelo significado de uma proposição empírica, ou seja, ela necessita de uma análise semântica, toda reflexão filosófica necessita da linguagem para expressar suas proposições, ou seja, o acesso semântico é inevitável.

Explica Tugendhat que a análise semântica caiu em descrédito para grande parte dos filósofos morais. Habermas, por exemplo, coloca a característica das proposições morais somente no ‘dever’ que é expresso em proposições normativas. Tugendhat é contra essa ideia, pois Habermas esquece pelo caminho o ‘bom’, pois, tanto o ‘bom’ quanto o ‘dever’ foram os critérios de análise de toda filosofia moral tradicional. Segundo Tugendhat, não temos uma única resposta para a moral e não há a menor possibilidade de formularmos um conceito sem abirmos mão de expressões linguísticas visando o emprego das palavras ‘bom’ e ‘dever’. Para ele, não importa a pergunta “O que é moral?”, mas, “O que entendemos por ‘moral’?” Essa será uma pergunta repetida diversas vezes em alguns de seus textos, principalmente em seus últimos escritos. O emprego das expressões linguísticas possibilita-nos averiguar o uso e a intencionalidade das palavras em questão, dependendo da forma com que são utilizadas, dentro de um determinado contexto, podemos inferir a aplicabilidade de sua ação moral no indivíduo. Para Tugendhat

como nossa compreensão pré-filosófica de ‘o moral’ é essencialmente vago, não tem perfis definidos, é inevitável que sempre se dê algum aspecto de nossa confusa compreensão pré-filosófica da ‘Moral’ que equivoque de uma ou outra forma o nosso conceito filosófico (PE, p. 75).

Por outro lado, deve-se investigar as consequências, os benefícios e os prejuízos das ações éticas. Nesse sentido, perguntaríamos-nos como o contratualismo moral, o qual se baseia em justificações recíprocas sobre

o certo ou o errado, assume relações com as palavras bom, mau, dever etc. que encontramos visivelmente em expressões linguísticas?

O que Tugendhat pretende fazer, portanto, com a análise semântica é examinar a palavra ‘moral’ e também detalhar as implicações da palavra ‘bom’ e ‘dever’ a partir dos contextos linguísticos em que elas são aplicadas. A moral nunca deve ser a análise última; o ‘bom’ e o ‘dever’ são utilizados em expressões linguísticas e remetem a uma determinada proposição, ele procura detalhar e explicar o que a palavra ‘bom’ expressa em determinado juízo moral. Destaca a função das palavras ‘bom’ e ‘dever’ nas expressões morais, já que estas são possíveis através da linguagem. Sabemos que nas mais variadas épocas a moral teve conotações diferentes, logo, não é exaurindo o emprego de uma palavra que chegaremos a um conceito filosófico, mas, que sua análise esteja nas distintas expressões antropológicas da intersubjetividade. Para isso, nossa visão sobre a moral deve ser bastante ampla. Sua pretensão é colocar alguma ordem onde não existe ordem.

A exemplo de Wittgenstein (2008), o uso de expressões linguísticas remetem a coisas que fazem sentido para nós, uma palavra, uma frase ou um objeto obtém seu significado na linguagem a qual pertence. Nossa compreensão sobre a realidade que nos cerca é representada pelo uso ostensivo das palavras, ou seja, elas necessitam ter um contexto para poderem ser aplicadas e manifestadas. Se, como pensa Wittgenstein, a linguagem é um processo de repetição que aprendemos por meio do ensino, então, a utilização de palavras somente fará sentido quando as explicações forem ao encontro das regras gerais. Imagine sua professora do primário ensinando-o a somar $2 + 2 = 4$ (Ela pega duas laranjas e diz: Tenho duas laranjas. Se eu pegar mais duas laranjas – pegando mais duas laranjas -, com quantas eu fico? A utilização de palavras como ‘bom’, ‘mau’, ‘dever’, tendo em vista o jogo de linguagem, também passa pelo ensino somente fazendo sentido quando relacionadas a situações do mundo fático. A preferência por algo que é ‘bom’, por exemplo, depende de pensamentos profundamente enraizados que tem sua base nos “jogos de linguagem”.

Nas *Investigações Filosóficas*, §7, Wittgenstein argumenta que “[...] o processo de uso de palavras é um dos jogos por meio dos quais as crianças aprendem uma língua materna. Quero chamar esses jogos de ‘jogos de linguagem’” [...] (1994, p. 18-19). No § 23, ele prossegue: “A expressão “jogo de linguagem” deve salientar, aqui, que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. Segundo Spica, “Wittgenstein nos alerta que a melhor maneira de explicar o que é

um jogo é dar exemplos de jogos e dizer que jogo de linguagem é algo análogo a esses exemplos” (2011, p. 108). Neste sentido, de acordo com Spica, Wittgenstein quer demonstrar que a linguagem está presente na linguagem concreta, especificamente no uso que fazemos dela em nosso cotidiano (2011, p.108). Podemos evidenciar isso nos inúmeros exemplos e analogias que ele faz tanto nas *Investigações*, quanto no *Livro azul* para demonstrar que o uso das palavras acontece dentro de um sistema de linguagem. No § 9, Wittgenstein diz que “quando a criança aprende esta linguagem, deve aprender a série de ‘numerais’ a, b, c ... de cor e ela tem que aprender o seu uso” (1994, p. 19), ou seja, ela precisa aprender o seu uso dentro de um determinado contexto em que a palavra deverá ser usada, específico de sua forma de vida. Neste sentido, assim como não há apenas um jogo, mas vários jogos, não há apenas uma linguagem, mas várias linguagens inseridas dentro das inúmeras formas de vida. Segundo Glock, “Wittgenstein utiliza a noção de jogo de linguagem em quatro concepções diferentes: como práticas de ensino, como jogos de linguagem fictícios, como atividades linguísticas e como linguagem como jogo” (1998, p. 225), concepções essas que vão mudando e aumentando sua complexidade ao longo do tempo. Os expressivos exemplos de jogos demonstrados por Wittgenstein sugerem uma relação análoga às incríveis variedades de atividades linguísticas, que, dependendo das interpretações contextuais, têm significados completamente diversos.

Essa análise que Wittgenstein faz dos jogos de linguagem marca profundamente os escritos de Tugendhat em todas as suas obras sobre filosofia moral, assim como o entendimento que devemos ter das palavras que usamos para expressar preferências, acordos ou desacordos, bondade ou maldade etc., que são próprias do que carregamos conosco ao longo de nossa aprendizagem. Sendo assim, elementos de caráter metafísico, que extrapolam o simples uso da linguagem e engessam nossas práticas através de regras fixas, distanciam-nos de uma melhor compreensão de nossos juízos morais.

Aplicando um método wittgenstaniano, vale elucidar o significado das categorias éticas fundamentais. Vários são os significados da palavra ‘bom’ no que diz respeito aos juízos de valor. (1) De uma forma hipotética ‘bom’ expressa meio e fim (se quer emagrecer, é bom comer menos); (2) pode ser ‘bom’ para algo ou alguém (seria bom dar água para a planta) e, por isso, seu uso está ligado ao uso adverbial da palavra ‘bom’ – aquilo que seria aceito com satisfação pelo sujeito; (3) pode ser um adjetivo atributivo (X é um bom jogador; Y é

uma boa professora etc.). Vê-se, nesses casos, que a palavra ‘bom’ não se apresenta apenas como simples predicado, mas está relacionada às escolhas e preferências humanas. As preferências, tanto subjetivas quanto objetivas, estão relacionadas a uma escala de valores compartilhados coletivamente. É claro que ‘bom’, nos exemplos acima, aproxima-se ao ‘melhor’ estabelecendo uma negação aos opostos ‘mau’ ou ‘pior’. Quando preferimos algo que é ‘bom’ então podemos dar a ‘bom’ uma justificação, ou seja, “corresponde a um tipo de enunciado de dever, e isso quer dizer uma norma” (PE, p. 79) – se queres X, então escolhe Y. Não há para tal necessidade de uma comunicação: tenho motivos para achar determinado objeto ‘bom’ para mim. Quando eu prefiro uma coisa ao invés de outra estou me referindo a uma norma, que é melhor e, por isso, seria um absurdo, diz Tugendhat (PE, p. 79), eu não almejá-lo, “seria irracional, não preferi-lo”. Diferentemente daqueles que buscam uma fundamentação para essas expressões em seus usos predicativos, o pensamento tugendhatiano rejeita uma fundamentação absoluta. Essa proposta se tornará mais evidente em VE, que investigaremos no próximo capítulo. Contudo, vale ressaltar que esse uso não absoluto da palavra ‘bom’, assim como a substituição do ‘ter de’ pelo ‘dever’, representa uma justificação com contornos subjetivos e empíricos. Dessa forma, Tugendhat afastar-se-ia de regras e normas absolutas.

Uma ação boa ou má diz respeito àquilo que é moralmente ‘bom’ ou ‘mau’. Em Aristóteles, as ações boas estariam ligadas às ações do homem bom que segue a razão, independentemente do tipo de ação praticada. O homem que recebeu uma boa instrução e age de forma constante, é bom. Sabemos que a educação e o aprendizado são elementos importantes para que as pessoas tornem-se boas, mas não quer dizer, com isso, que praticar um ato imoral seja algo irracional. Segundo Tugendhat, nada tem a ver a relação entre razão e moral, se se levar em conta uma ação racional – medida pela razão – direcionada a uma fundamentação, todo falante que não apresentar as razões propostas está agindo fora do racional, ou seja, agindo de forma irracional, isolado das razões propostas. Para Tugendhat (PE, p. 83), é uma ideia absurda, pois “sem as normas racionais podemos chegar ao mesmo resultado”. O ‘bom’, por exemplo, já está fundamentado, já sabe o indivíduo o que é bom, ou o que é melhor para ele. A partir disso, teríamos uma concordância com a teoria das virtudes aristotélicas, em que a moralidade surge da constância dos atos bons, frutos do hábito que surgiu de sua educação e convívio com ações morais.

Por outro lado, Habermas, através da análise pragmática, propõe o seguimento de regras que tornem possível o discurso para alcançar um acordo moralmente válido. Nesse sentido, Habermas admite que seja possível fundamentar as normas morais por meio de um princípio-ponte, via argumentação e, através de normas racionais. Tugendhat rechaça essa ideia, pois buscar um complemento para as normas morais a partir de normas racionais é um fracasso. Isto é, as normas morais não estão ligadas às normas racionais, no que diz respeito à sua fundamentação. Necessariamente, a moral se expressa em juízos e esses exigem uma fundamentação. Por se tratar de uma criação humana as normas do sistema social aplicam-se independentemente da vontade do indivíduo. Na comparação feita com o jogo de xadrez, por exemplo, as regras não representam uma obrigatoriedade para o indivíduo se este não quiser jogar o jogo, mas aceitando participar dele, nenhuma de suas regras beneficiará um ou outro jogador. O que se percebe, nesse caso, é que nas regras do jogo não há a necessidade de fundamentação ou justificação, contudo, nas normas sociais por não satisfazer os desejos e vontades dos indivíduos, restringindo a liberdade, necessitam de fundamentação. Mas surge uma pergunta interessante para Tugendhat (PE, p. 87): “O que pode significar, em geral, fundamentar uma norma de qualquer tipo?”. Habermas defende que a fundamentação das normas necessita de um jogo intersubjetivo, apoiando-se nas pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, retitude e veracidade). Ele diria que somente garantiríamos retitude em uma norma, se a ação correspondesse à norma vigente. Na visão de Tugendhat, o que é necessário fundamentar é a proposição predicativa, ou seja, devemos justificar sobre a verdade e justiça das normas sociais. Em vista disso, “as normas sociais em sentido estrito mostram estar necessitadas de fundamentação, por que os indivíduos estão submetidos a elas de uma vez por todas mediante sanções” (PE, p. 89). Em uma de suas notas de rodapé ele acrescenta: “o que se tem que fundamentar é precisamente o caráter sancionador das normas” (PE, p.90). Ou seja, porque devemos aceitar uma determinada obrigação moral que limita nossos interesses? Que motivos temos para aceitar as sanções internas e externas? Perguntas como essas envolvem as críticas que o contratualismo tenta responder.

O ingresso em um jogo depende de alguns fatores, tais como: conhecimento das regras, habilidade, gosto, destreza etc. O desconhecimento das regras, por exemplo, impede a participação no jogo. Nos “jogos sociais”, o sujeito, independente do conhecimento ou desconhecimento das normas, já está submetido a participar dos

benefícios e prejuízos. Tugendhat parte, então, para a fundamentação dos motivos de termos que aderir à certa ação subjetiva, para ele, devem haver três possibilidades: (1) Somente o indivíduo aceitará a norma quando ele entender que sua validade é boa ou melhor que outra. No caso da palavra ‘bom’, seu uso natural está relacionado com a palavra ‘justo’. Isto é, além de ser boa a ação deve ser justa – “*boa para todos de igual modo*”. Tugendhat limita-se ao uso da palavra ‘bom’, afirmando que ela não possui um único predicado ao longo da história – suas qualidades mostraram-se relativas. Afirma ainda que “o uso absoluto da palavra ‘bom’ não parece ter na linguagem uma significação unívoca.” (PE, p. 92). (2) A fundamentação da norma não se refere quando ela é boa para todos os indivíduos, mas quando ela é boa para a comunidade de todos os indivíduos. Pensa Tugendhat (PE, p. 93), que “os indivíduos existem para a comunidade, e não o contrário, bem como a comunidade se forma como um organismo e os indivíduos são seus órgãos”. (3) Tugendhat destaca também uma concepção utilitarista do ‘bom’, no sentido de proporcionar bem-estar em igual distribuição. A intenção do autor é demonstrar que existem diversos predicados de fundamentação possíveis. Se submetidos às normas e as sanções em uma determinada cultura, é natural exigirmos a igual aplicação das normas e sanções. Assim pensa Tugendhat (PE, p. 96):

Aquilo que fundamentamos, por conseguinte, quando fundamentamos uma norma (ou, melhor dito, a validade e, portanto, a sanção da norma) não é, contudo, nem esta norma como tal nem uma oração enunciativa em que predicamos algo de uma norma, mas que pensamos ter um motivo para submeter-nos livremente a norma e sua sanção. [...] a fundamentação é uma fundamentação para participar da práxis intersubjetiva que se define mediante um sistema normativo.

A pergunta que se deve fazer é: qual o motivo que podemos ter para submetemo-nos à norma? Independente dos motivos – guiados por uma vontade divina maior, no caso dos filhos de Deus, ou guiados pela comunidade organizada, através de suas exigências recíprocas – a fundamentação das normas e dos enunciados predicativos para a fundamentação da norma corresponde à fundamentação *prática* das normas sociais, ou seja, o ingresso em uma práxis intersubjetiva.

Acreditamos que é nessa possível livre escolha que podemos pensar na ideia de uma moral autônoma em que o sujeito constrói sua identidade moral aceitando participar da comunidade moral, a qual ele considera justificada moralmente. As possibilidades 1 e 2 estarão presentes na proposta de contratualismo simétrico, que analisaremos no terceiro capítulo.

Essa reflexão semântica, iniciada por Tugendhat, não se mostra confiável para conceituar os juízos morais, mas sim para demonstrar a origem de sua fundamentação. O que se constata com essa análise semântica é fundamentalmente que:

Os juízos morais remetem a normas sociais e a normas que formulam uma pretensão de fundamentação em dois níveis: a) um nível interno: pretende que a uma norma lhe corresponda aquele predicado que expressa a qualidade considerada essencial para a moralidade; b) um nível externo: a pertinência deste predicado constitui um motivo para submeter-se a um sistema normativo, exigindo a submissão dos demais (PE, p. 98).

Uma das dificuldades que percebemos, ainda, diz respeito ao caráter absoluto das normas. Tugendhat rejeita uma fundamentação absoluta, porém, recorre às sanções externas para submeter os indivíduos a um sistema normativo. Segundo o autor, os juízos morais não devem estar vinculados a normas absolutas, pois sabemos, devido a nossa educação e aprendizagem, o que é ‘bom’ ou ‘mau’, ‘certo’ ou ‘errado’, ‘justo’ ou ‘injusto’ etc. Mas o teórico esquece-se de mencionar que a maioria de nossos juízos é marcada por valores absolutos recebido heteronomamente da sociedade na qual fazemos parte. A necessidade de termos um sistema normativo, externo ao sujeito, demonstra que o uso das palavras em determinados contextos de nossa linguagem moral, não segue um modelo único. O uso de sanções para corrigir determinadas incoerências nos juízos morais levaria a uma absolutização e padronização do sistema moral. A sua defesa contra uma fundamentação absoluta, a nosso ver, não possui contornos definidos. Discutiremos mais sobre isso no próximo capítulo.

1.3.2 Como aplicar o predicado de fundamentação “igualmente bom para todos”?

Ao querer fundamentar normas morais, o que se quer provar é que existe um procedimento de fundamentação definido. Se não há esse procedimento, não podemos falar de fundamentação de forma geral. É por isso que filósofos como Kant não veem qualquer possibilidade de fundamentação das normas morais a partir da experiência, mas sim, *a priori*, na razão. No caso das teorias científicas, a experiência proporciona a troca de uma teoria por outra. Tendo por base os fatos empíricos, fazendo comparações, demonstrando a verdade ou falsidade das teorias há uma mudança de paradigma, contudo, esta concretude empírica pode ser também aplicada à fundamentação moral? Pode a experiência capacitar-nos ao longo dos anos e adotarmos um aprendizado moral? “Existem processos de aprendizagem moral”? É possível a compreensão entre aprendizados prático-morais e aprendizados teóricos? (PE, p. 102) Tugendhat, por outro lado, propõe-se a discuti-las concebendo que o modelo de aprendizado moral possui uma estrutura diferente do empírico. Aqui, ele busca não analisar se os argumentos morais são ou não são efetivos, mas analisar qual é a estrutura desses argumentos.

Para algumas teorias éticas, como é o caso do kantismo, a motivação do indivíduo em aceitar ou admitir determinados juízos morais depende de princípios absolutos (propriedades) que abarcam convicções morais, processo que induz à possibilidade de um aprendizado moral – ao menos assim acontece com a moral tradicional e com a moral religiosa. Porém, como princípios que são baseados na moral autoritária podem possibilitar um aprendizado moral? O correto que se pode afirmar é que a fundamentação dos predicados morais – “igualmente bom para todos” -, dentro desse tipo de convicção moral, não admite ajuizamento. “Um processo de aprendizagem moral, em geral, somente é possível aonde a pretensão absoluta dos juízos morais não tem o sentido vinculado à autoridade” (PE, p. 108). Kant, para fugir dessa moral tradicional, recorre a *máximas*, que só podem ser fundamentadas quanto todos possam aceitá-la. Através de uma moral racional, tanto os princípios quanto os ajuizamento morais devem ser, aprioristicamente, evidentes. Se quiséssemos admitir a possibilidade de uma experiência moral, pensa Tugendhat, ela só seria possível por meio de dois fatores: um princípio de ajuizamento livre de pressupostos e a

experiência. Como é possível essa relação concreta entre princípio e a experiência?

Tugendhat mostra que essa concretude não acontece através de um silogismo dedutivo¹¹. Então, como esta relação acontece? Imagine a seguinte situação: você vê, pela janela do seu apartamento, uma mulher, conhecida em seu bairro por não conseguir emprego, abandonada pelo marido, seus quatro filhos estão desnutridos devido à falta de comida diária, roubar a sacola de compras de sua vizinha no momento em que esta as transportava para dentro de seu apartamento. No final do transporte das compras, ao notar a falta de uma das sacolas e percebendo que você acompanhou pela janela toda a movimentação, ela lhe pergunta se você viu alguém mexendo nas suas compras. Qual será sua resposta? Teríamos nessa situação um conflito normativo entre o dever de ajudar os outros e o dever de não roubar. Os juristas diriam que devemos agir com *ponderação*, buscando adequar o caso concreto às normas gerais. Porém, não se fala aqui de uma mera ponderação de decisão subjetiva e arbitrária, mas de uma ponderação entre as normas que tenha por princípio a *imparcialidade*. Tugendhat (PE, p. 114) vai dizer que “julgar imparcialmente significa perguntar-se como se tem que resolver o problema desde um ponto de vista imparcial, tomando todos igualmente”. Longe de ser uma proposição da qual se deriva algo, esse princípio aponta a direção para a faculdade de um juízo moral (1988). Em Kant, a situação parece simples: tendo em mão o princípio, bastava aplicá-lo à situação para ter uma decisão racional. Diferentemente de ações baseadas na dedução, a imparcialidade consiste na elevação da experiência teórica e na ampliação de nosso conhecimento descritivo das coisas. Os juízos morais, fundamentais para um processo de aprendizagem, resultariam da seguinte condição: “que a atitude moral se deva fundar em um princípio de imparcialidade do juízo e, além disso, que se entenda como um princípio do juízo e não como um princípio dedutivo” (PE, p. 117-8). Tugendhat apostou, com isso, que o processo de aprendizagem moral se tornaria mais dinâmico adequando às expressões normativas a vários aspectos. Esse processo que deve objetivar a universalidade poderia chamar-se, segundo ele, de um

¹¹ No silogismo, a premissa maior tem a função de norma geral, indicando o que é bom ou justo e, as premissas menores, expressariam os meios ou ações para se produzir tal situação. Tendo em vista que a premissa maior é um enunciado teórico, nossas decisões concretas, baseadas no nosso conhecimento empírico, são fundamentalmente determinadas por esta premissa.

processo de *desrelativização* das opiniões subjetivas. Poderíamos pensar que este processo de aprendizagem é um processo unilateral, em primeira e segunda pessoa, mas se quisermos que a ponderação imparcial funcione universalmente, então é necessário integrarmos a terceira pessoa, ou seja, o fato concreto não pode agradar apenas A e B, mas também C, D, E... Nesse cenário, o indivíduo deve lutar para conseguir fugir de um relativismo em suas convicções morais, isto é, os juízos morais devem ser *apartidários*. “Uma convicção moral que aspire à imparcialidade somente pode ser relativizada por uma concepção, por sua vez, moral, porém, mais ampla e menos partidária” (PE, p. 120). Parece que o poder de decisão está intimamente associado àquelas experiências humanas adquiridas ao longo de um processo de aprendizagem. Assim, como aprendemos com os jogos, também apreendemos como aquelas ações morais que nos farão pertencer a uma comunidade moral. Dessa forma, nem sempre uma ação racional poderá ser definida como moralmente boa ou justa, ideia que não teria nenhum problema para um contratualismo do tipo hobbesiano. Além de ser racional, a ação deverá estar respaldada por um critério razoável de escolha. Pensamos que este será um dos motivos de separarmos o contratualismo simples de um contratualismo reforçado (simétrico). No terceiro capítulo, buscaremos fazer essa análise.

1.4 MORAL E COMUNICAÇÃO

Para a tradição moral, a comunicação não era um fator decisivo à fundamentação de uma norma, de um princípio, ou de um mandamento. Essa falta de comunicação mostrou-se evidente na moral religiosa, na ética aristotélica e na ética kantiana, prevalecia nessas tradições, o absolutismo das normas, princípios e mandamentos considerados morais, ora seguindo os ditames da fé, ora seguindo dos ditames da razão. Índcios dessa comunicação podem ser endereçados a tradição contratualista da filosofia política.

A transformação pragmática que Habermas realizou na ética kantiana demonstrou, dentro da ética contemporânea, que a comunicação é fator decisivo para a fundamentação da moralidade. No entendimento, o uso da linguagem é um uso pragmático, livre de coações, em que o falante e ouvinte conseguem criar um consenso universal. Segundo Tugendhat, esse pragmático pensado por Habermas não pode ser definido como comunicação, pois muitas expressões linguísticas são formuladas apenas no pensamento, não necessitando de

uma relação falante-ouvinte. Originalmente, o termo “pragmático” foi utilizado por Carnap na filosofia da linguagem para designar uma terceira dimensão linguística, além das dimensões sintáticas e semânticas, referente ao uso das expressões linguísticas. As regras semânticas não dependem do uso comunicativo, pois elas têm a função de demonstrar o significado linguístico das palavras e orações. Nesse caso, elas podem ser expressas pelo pensamento, sem que haja falante e ouvinte e com isso tenha-se uma expressão linguística.

Na primeira lição do livro PE, constatamos que o indivíduo o qual aceita os predicados morais, aceita-os por reconhecê-los como bons e justos para sua comunidade. Com isso, a formação de uma convicção moral depende do seguinte fato: se a norma social está fundamentada em uma prática comum. Nesse caso, se a norma social é uma exigência recíproca, é algo essencialmente comunicativo, mas isso não quer dizer que as convicções morais sejam exclusivamente comunicativas. Elas também podem ser avaliadas apenas no pensamento, ou seja, algo que pode ficar oculto à prática da comunicação.

Para Tugendhat, o discurso justifica-se pela capacidade de participação e não pelo conhecimento. Através do discurso, todos têm as mesmas chances de participar e as razões da argumentação são dadas pela necessidade de argumentar e expor seus motivos. Tugendhat distingue regras semânticas de regras pragmáticas. Segundo ele, para provar a validade de uma proposição basta uma análise semântica. A fundamentação dos enunciados é um assunto próprio do sujeito, ou seja, todo sujeito capaz de agir poderá compreender, através de uma interpretação semântica, o sentido da pretensão proposta. Nesse caso específico, não é necessário nenhuma organização intersubjetiva, mesmo existindo a troca de argumentos – a participação. A diferença que constamos entre Habermas e Tugendhat é que, para o primeiro, o critério de fundamentação está no acordo intersubjetivo, ou seja, a verificação de verdade ou veracidade dos enunciados é feita por um processo essencialmente comunicativo; o segundo, expressa que quando se trata de um acordo fático, os enunciados serão fundamentados pelos motivos expostos na troca de argumentos.

Ainda nessa linha, Tugendhat parte da ideia de que os discursos práticos servem para que as pessoas sigam uma intenção ou um modo de agir, pois participo da argumentação quando tenho boas razões, ou interesses, ou quando é bom para elas validar determinados fins. Não se trata mais de “uma questão de argumentação, mas de decisão, não tem já um caráter cognitivo, mas volitivo.” (PE, p. 131). Não se trata de uma

fundamentação normativa e sim de uma participação no poder, decidindo o que é e o que não é permitido. Certamente, pensa Tugendhat, queremos chegar a um acordo racional que é necessariamente pragmático, mas nada tem a ver com razões e sim com a vontade. É um problema basicamente de justificação.

A crítica que Habermas (PE, p. 95) faz a Tugendhat é que ele “priva a validade da norma de seu sentido cognitivo e insiste, no entanto, na necessidade de justificar as normas”. No caso do predicado ‘igualmente bom para todos’, admitido como uma condição semântica, Tugendhat sustenta que as normas que aceitam esse predicado devem ser justificadas, ou seja, que os envolvidos deem boas razões e isso o faz voltar ao problema de fundamentação do princípio de universalização. O que ele faz é privar a norma de seu conteúdo cognitivo, mantendo-lhe apenas um sentido volitivo.

Tugendhat entende o comunicativo como sendo uma exigência recíproca da norma. Ela deve valer para todos da mesma forma – convicções morais de uma comunidade. A razão está embutida dentro de uma comunidade ideal de fala, o que estabelece racionalidade ao consenso, o que leva um indivíduo a aceitar uma norma não é a fundamentação dessa norma, mas uma práxis comum, ou seja, é um *motivo*. “Os motivos que as pessoas podem ter e alegar reciprocamente para atuar de uma determinada maneira umas com respeito as outras” (TUGENDHAT, 1998, 128), é a base do contratualismo, ou do seu *protocontratualismo*, conceito utilizado por Dall’Agnol (cf. 2007, p. 16). No caso do predicado “igualmente bom para todos”, fundamentado por Habermas através do consenso, Tugendhat (PE, p. 131) tenta dar um sentido semântico.

Até onde chega uma justificação mediante razões *gründ*, permanecemos na dimensão semântica e, tão pouco como parece algo irredutivelmente comunicativo, não se trata já de uma questão de argumentação, mas sim de decisão, não tem um caráter cognitivo, mas sim volitivo (PE, p. 132, grifo do autor).

Chega-se, assim, à conclusão de que a teoria do consenso assume diferenças importante com relação a justificação da moral, contudo, não podemos não admitir a proximidade entre a ética consensual e a teoria de justificação moral tugendhatiana. O que perceberemos ao longo do

texto é que a justificação que damos sobre nossos motivos e intenções são determinantes para o acordo moralmente válido, questão que Habermas deixa em segundo plano.

Todo sujeito leva consigo uma linha de conduta, não é algo dado por outros. Ele já entra na participação – troca de argumentos – com suas próprias convicções e se resolver aceitar alguma outra linha de ação é porque essa lhe trará benefícios. Porém, não podemos esquecer que toda decisão trata de direitos. O meu bem é o bem de todos. Por linhas contratualistas, se aceito determinadas regras é porque essas condizem com minha escolha racional, e que, posteriormente, também possam ser seguidas pelos demais. A escolha das regras aceitas é feita de forma mental¹², por meio de um processo hipotético, perguntando-se se poderá acordar sobre a validade das regras morais. O respeito às regras do discurso não é mais o critério de fundamentação, agora, o indivíduo deve avaliar se seu acordo vai ao encontro de seu bem-estar (*Wohl*), concedendo aos demais o mesmo direito. Não se trata, aqui, que no discurso real vale simplesmente o interesse individual. Essa representação de que a todos é dado o mesmo direito pressupõe que o discurso deva partir de uma imparcialidade, colocando os indivíduos em um nível de igualdade recíproca de direitos – ao menos de forma hipotética.

Levando em consideração as normas jurídicas (Direito) consideramos que sua aplicação busca respaldar todos os cidadãos de direitos ou pessoas implicadas em uma determinada questão. Admite-se também na fundamentação dos princípios morais, assim como nas normas jurídicas, o *acordo* entre as partes implicadas. Nesse caso, volta-se à ideia de que a comunicação não tem uma ligação com o cognitivo, mas com o volitivo. Esta é a base para a argumentação contratualista de

¹² A crítica feita por Tugendhat ao projeto de ação comunicativa habermasiano poderia resumir-se à formulação de uma simples pergunta: Qual seria a legitimidade das regras do discurso se os indivíduos escolhem mentalmente ou individualmente as regras que eles querem seguir ou aceitar? Leva-se em conta que os interesses possuam uma força muito maior do que os argumentos, e meu acordo com as regras e o discurso possuam um pretexto fundamentado racionalmente e intemalizado hipoteticamente por ele. Se levarmos em conta os direitos, a ideia de contrato poderia ser a melhor alternativa para pensar que um modelo consensual como o de Habermas, sendo aparentemente ideal, não sofrendo influências das ações estratégicas.

Tugendhat em sua primeira fase, ou como Dall’Agnol propõe, um *protocontratualismo*, cuja formulação mencionamos anteriormente.

Esse tipo de justificação moral busca afastar-se de formulação que tem por base as verdades superiores impostas pelas sociedades tradicionais – a religião, por exemplo. Os crentes aceitam as normas, pois devem, segundo os preceitos religiosos, fazer parte dessa comunidade – Tugendhat usa o termo “filhos de Deus”. Isto é, a verdade superior, nesse caso, está justificada na máxima de que devemos ser filhos de Deus para fazer parte deste organismo; “temos todos os motivos para aprovar as normas – quero ser filho de Deus”. Porém, basta a dúvida nesta verdade superior para instaurar um relativismo de crenças. O não absolutismo das verdades superiores surge das exigências vindas das morais particulares (*provinziell evidenten*). Tenho todos os motivos para concordar com um sistema, mas estes motivos variam em uma escala de interesses. Para fugir desse relativismo existem duas opções: ou se abandona a moralidade, ou se aceita um predicado de fundamentação, que ofereça motivos para se submeter livremente ao sistema normativo vigente. Por trás dessas duas situações, existe um denominador comum chamado “interesse próprio”, que prioriza o seu próprio bem-estar e o bem das pessoas que estão ligadas diretamente ao indivíduo. É uma espécie de interesse recíproco, no qual se aceita as normas que são igualmente boas para todos, privilegiando a criação de normas simétricas viáveis a qualquer um dos interessados. Aquilo que é bom para A e B deve ser bom para C. Não se fundamenta aqui o enunciado, mas os motivos que se alega para se submeter à norma em questão, ou seja, se fundamenta a “práxis comum, um comum querer”, pois é desses acordos que se admitem a validade das normas e o predicado igualmente bom para todos.

Diferentemente de Habermas que fundamenta a moral na comunicação, Tugendhat não vê comunicação alguma nesses acordos motivados impreterivelmente pelos interesses admitidos individualmente; é um vínculo com a racionalidade que encaminha os acordos para o bem-estar próprio. Tugendhat fala em outro momento que seria irracional aceitar uma norma ou acordo que se evidencia um prejuízo para os atores em questão. Pelo viés racional, é lógico o reconhecimento de determinadas normas e princípios que representem meus interesses próprios e que os mesmos estejam de acordo com as verdades superiores estabelecidas. Friedrich Nietzsche sustenta que a tradição moldou a forma como as pessoas aceitam as normas, somos educados a seguir os preceitos de uma tradição marcada pelos

mandamentos religiosos e isso pode caracterizar que o acordo segue sempre e necessariamente, como diz Tugendhat, as verdades superiores. Sendo assim, até que ponto essas verdades incorporadas ao sujeito são racionais? Ele possui realmente liberdade para escolher as normas sem uma interferência externa da tradição ou do sistema vigente? Aceitar ou não aceitar é condição de racionalidade?

A moral da qual trata Tugendhat não advém de uma verdade superior, mas de uma moral próxima à realidade de todos os indivíduos racionais, resultado da autocompreensão dos próprios seres humanos sobre as possíveis pretensões e consequências para todos. Todas as exigências são cobradas dentro da interação humana e validadas através da reciprocidade que, para serem fundamentados ou almejar fundamentação, deverão ter um sistema normativo de pretensões imparciais e universais. Assim, se desenha a proposta de contratualismo moral de Tugendhat.

1.5 OBJEÇÕES DE URSULA WOLF NAS *RETRAKTIONEN*: MORAL DO RESPEITO RECÍPROCO E DA SERIEDADE

Ursula Wolf, em seu livro *Das Problem des moralischen Sollens* (O problema do dever moral), de 1984, estabeleceu uma série de objeções ao projeto moral elaborado por Tugendhat nas *Drei Vorlesungen*.

A primeira objeção feita por Wolf refere-se ao modelo moral fundado por Tugendhat na primeira lição, qual seja, “O ‘dever’ (*sollen/soll*) e o ‘ter que’ (*müssen/muss*) das normas sociais devem estar em consonância com as sanções advindas das próprias normas sociais. O descumprimento do ‘dever’ ou do ‘ter que’ acarreta em sanção.” (PE, p. 147). Wolf objeta que deve haver uma diferenciação entre normas morais e regras sociais. As regras sociais indicam imperativos gerais cuja vigência social não está indicada por sanções, tão somente admite uma ‘crítica interessada ou participante’. Para Wolf, os mandamentos jurídicos são entendidos como normas, e os mandamentos morais como regras. Quando falamos em mandamentos morais, devemos lembrar de que falamos em sanções internas. As normas expressam sanções externas próprias de um sistema positivo, portanto, as regras internas próprias ao sujeito como, por exemplo, a vergonha e a confiança admitem, nesses casos, a crítica interessada do sujeito pelo cumprimento da regra, o centro dessa objeção está na falta de diferenciação do conceito de sanção e na referência global das normas sociais. Nesse

sentido, as sanções externas são exclusivas das normas jurídicas, enquanto as sanções internas pertencem às regras morais.

Na segunda objeção, Wolf argumenta que o resultado da fundamentação moral é um fazer conforme a moral e não um fazer moral com uma motivação racional. Como afirma Tugendhat, não era sua intenção responder a questão sobre a motivação moral. Mas se ela fosse respondida ela seria dada através das sanções internas. “uma ação não é somente conforme a moral, mas sim moral, quando seu motivo é a sanção interna” (PE, p. 149). Claramente, essa segunda crítica estaria associada juntamente à primeira. Essas duas críticas não foram tão decisivas quanto a terceira.

O desenvolvimento na terceira lição de um fundamento comunicativo de uma espécie de “Regra de Ouro” “igualmente bom para todos” juntamente com um sistema normativo, rendeu para Tugendhat a terceira objeção feita por Wolf. Wolf sustenta que através de um modelo contratual

- a) não se chega a uma moral, mas somente em um sistema jurídico moralmente fundado;
- b) não se fundamenta o princípio da igualdade, pois o ponto de partida pode ser desigual;
- c) não se chega a um princípio universal forte que contemple todas as pessoas.

A partir dessa terceira crítica é que Tugendhat admite ter cometido um erro. Essas três afirmações a, b e c acompanharão muitos dos seus trabalhos posteriores, seja apresentando as deficiências do contratualismo, que veremos no próximo capítulo, seja absorvendo essas mesmas críticas em defesa do contratualismo simétrico, que apresentaremos no terceiro capítulo.

Tugendhat defendia, nas três lições, que se uma ação é boa é porque ela corresponde a uma norma que é considerada boa e, sendo assim, a palavra ‘bom’ deve ser usada em sentido gramaticalmente absoluto, cuja contradição resultará em sanções internas ou externas, algo claramente autoritário. A transformação ocorre no momento em que a palavra ‘bom’ não é mais admitida como uma norma, mas como um atributivo da condição humana, ou seja, o bom surge do ser humano e de suas ações boas. Isso remete a uma condição de *estima* para com o humano, de apreciá-lo não pelas suas qualidades e habilidades, mas por *ser “humano”*. É forte para essa mudança de pensamento em Tugendhat

o termo *respeito* (*Achtung*) proposto por Wolf. Em um sentido kantiano, *respeito* é tratar os outros com *fim-em-si*, levando em conta seu bem-estar, o amor ao próximo, a fraternidade. Seguindo essa lógica, um comportamento moral baseado no *respeito* pode expressar relações com as questões de justiça. No âmbito externo, indignamo-nos com os atos que humilham e agridem os direitos dos seres humanos. Mais do que um princípio, o *respeito* é também um comportamento, uma atitude. Ela é evidente nas características fundamentalmente humanas de amizade e do amor. O amor e a amizade referem-se à pessoa como tal e não às suas propriedades. Vê-se admitir que o ‘bom’ não está mais vinculado a uma norma que devemos seguir nem a características de um contrato, mas única e exclusivamente a partir de agora do ‘bom’, advindo da própria pessoa tratada em sua estima de ser humano. Esse apreço ou estima (*Wertschätzung*) é o que exigimos uns dos outros como norma e como forma de adequação das nossas exigências morais. Parece evidente que, no modelo de fundamentação moral contratualista, defendido nas três lições, não é mais sustentada após as críticas de Wolf. Aqui, as normas externas e as regras internas não são mais decisivas para a caracterização de uma ação boa, ou seja, a norma não poderá determinar se o indivíduo é *respeitado*, mas, tão somente, sua condição de ser humano. Devemos *respeito* à pessoa não segundo regras ou normas, mas apenas pelo fato de ser pessoa, como *fim-em-si-mesma*. Se esse ou aquele ser humano exemplifica bem aquilo que exigimos moralmente uns dos outros, temos a ele como uma boa pessoa. Nesse sentido, um conceito de moral seria independente de um conceito de sanção, afirma Wolf, o que pode fazer sentido com a afirmação (a).

Dessa forma, admitindo seu erro, Tugendhat obriga-se a formular um novo conceito de moral. Para ele, a partir desse momento, “*moralmente bom* é uma expressão que não se pode definir de outro modo que *bom com respeito a propriedade considerada intersubjetivamente essencial*.” (PE, p. 168, grifo do autor). O ‘bom’, nessa nova formulação, assume a função de bom para o ser humano, ou seja, está relacionado a algo que cumpre bem sua função, aproximando-se de uma função estética (bom jogador, boa mãe etc.), não devendo mais estar vinculado ao fim (bom sono), mas é uma expressão relacionada à própria característica do ser humano, suas habilidades e sua essência como pessoa.

O ‘bom’, nessa nova visão, assume relação com a estima. É bom aquilo que cumpre uma função dentro dos critérios racionais, pois esse bom segue as *roles standards*, se o indivíduo quer ser estimado, deverá

adequar-se racionalmente às *roles standards* do que *deve* ser cumprido. Sendo assim, o que é estimado é aquilo que é bom segundo critérios racionais. A sanção, nesse caso, está relacionada a uma sanção interna pela sua não adequação aos *standards*, acarretando em um decréscimo de sua estima moral. Querer preservar sua estima é, por sua vez, preservar seu valor, podemos admitir essa ideia afirmando que não se trata de uma imposição, mas tão somente aceitar o fazer segundo os critérios morais racionais estabelecidos pelas regras referentes à preservação da estima. Um bom músico é apreciado ou estimado por cumprir as expectativas que as sanções internas exigem, derivando, a ele, a conotação ‘bom músico’. Neste momento, parece-nos faltar elementos mais definidos para sua nova formulação. Como vimos anteriormente, as sanções não seriam mais aceitas no *hall* daquilo que é bom, contudo, ele não veria problema em aceitar as sanções internas como uma forma de controlar nossas ações depreciativas que causam a perda de nossa estima. Seria esse um sinal dos elementos contratuais? Talvez essa ideia de sanções internas faria mais sentido com o acréscimo dos sentimentos morais que ele apresenta após PE. Como seriam perceptíveis, os elementos da filosofia moral kantiana serão expressivos em VE.

No caso da palavra ‘bom’, ela possui um sentido atributivo ou um sentido absoluto (defendido nas três lições). Assume um sentido atributivo se a pessoa satisfaz suas necessidades substanciais de pessoa boa admitidas por uma determinada propriedade – filhos de Deus. O bom deve estar relacionado à pessoa boa, um atributo de suas qualidades que eleva sua estima e, conseqüentemente, seu autorrespeito. O bom é tratado nesse momento não mais como um uso absoluto e por sua vez relativo – bom para todos ou para o grupo -, mas como um fim-em-si, próprio da estima e autorrespeito humano. Nota-se que a fundamentação não é mais sancionada por normas estabelecidas externamente, mas de sanções internas características da necessidade humana de ter um reconhecimento e ser estimado pelos demais seres pertencentes as *roles standards* da moralidade racional.

Como podemos lidar, nesse caso, com uma pessoa que não segue as regras e as normas convencionadas como morais dentro da sociedade? Como podemos fundamentar uma norma moral se essa pessoa não tem a possibilidade de amar ou de construir amizade com outras pessoas? Para um sujeito com falta de senso moral (*lack of moral sense*), desconhecedor da palavra ‘moral’, como fazê-lo trocar sua liberdade pelas normas de assentimento moral?

De acordo com Tugendhat (PE, p. 173), a resposta para essas questões podem ser definida em quatro fases:

Em primeiro lugar, essas normas têm uma propriedade determinada (empírica ou dada por Deus). [...] Em segundo lugar, todos temos a propriedade essencial. Em terceiro lugar, esta propriedade ou função somente pode ser satisfeita (somente é moralmente bom) se se observam as regras correspondentes a aquela propriedade normativa. [...] Em quarto lugar, se pode estimar alguém, somente se ele observa aquelas normas.

Ele quer mostrar, com isso, que toda moral apoia-se em uma base empírica e de fundo psicológico e que, em níveis tão baixos (*untersten Ebene*) não há nada o que se fundamentar. Não é possível ser moral se a pessoa não possuir um sentimento de estima – amor ou amizade pelo humano. Se não há uma sensibilidade embutida no indivíduo não há, também, a possibilidade de discussão e muito menos fundamentação. Falamos aqui de capacidades de reconhecimento, não somente de sua estima própria, mas da sua capacidade de reconhecer a estima, reiterando com isso o *respeito* de ambos os lados. Sobre a propriedade essencial - segunda fase das respostas acima - admite um problema maior, pois, na maioria das vezes, essa propriedade essencial está vinculada às verdades superiores, impostas pelos outros para nós como *standards*. Para Tugendhat, esses *standards* não podem ser fundamentados. Em nota, Tugendhat comenta que nem ele e nem Ursula Wolf deram-se conta dos resultados problemáticos da fundamentação moral quando há a crença em verdades superiores. Se levarmos em consideração as verdades superiores, cada pessoa ou grupo social terá sua própria moral a qual julga ser sua própria concepção de vida boa.

Tugendhat defendia nas três lições que a aceitação em se submeter a um sistema normativo ‘bom para mim’ resultaria, conseqüentemente, em uma fundamentação recíproca, ‘bom em igual medida para todos’. Haveria, nesse caso, um deslocamento do subjetivo (interesses próprios) para o objetivo (interesses de todos). Wolf objeta que uma fundamentação desse tipo resulta em um sistema jurídico e não em um sistema moral; que essa fundamentação já pressupõe uma igualdade que não está dada naturalmente. Pensava Tugendhat que a moral estaria fundamentada quando o sistema normativo era bom para

ele e bom também para todos, resultando, dessa forma, em uma fundamentação recíproca, porém, no sentido de admitir o sistema normativo, os indivíduos podem entrar em acordo sobre uma escala de valores normativos. Assume-se, nesse caso, característica de compromisso e não de fundamentação, pensa Wolf. Tugendhat admite que a fundamentação dada anteriormente ‘bom para mim’ e ‘bom para todos’ não pode ser válida, apenas estipulada. Ele justifica que a debilidade desse tipo de fundamentação reside, principalmente, na crença de verdades superiores e nos conceitos de moral tradicional.

Nesta sua nova interpretação, a moral possui característica de um respeito recíproco, diferentemente do modelo de fundamentação adotado nas três lições que estava embasado em uma ideia contratualista. A moral do respeito recíproco “não se refere somente a todos os seres humanos, mas a todos do mesmo modo.” (PE, p. 187). O que ele quer dizer com isso? Que os seres humanos não são iguais por natureza, mas eles se tornam iguais quando conseguem *respeitar-se* reciprocamente e formam iguais exigências de respeito. Isto é, “somos iguais como membros de uma comunidade moral.” (PE, p. 187). Tugendhat (1984, p. 168) acrescenta a seguinte ideia para abandonar seu modelo contratualista:

O que deve estar moralmente justificado são aqueles direitos que levam em consideração a todos da mesma maneira, não pode fundamentar-se de forma contratual – como eu havia proposto nas *Três Lições* – recorrendo a uma suposta igualdade prévia e natural, ou somente apelando a este conceito de igualdade moral fundado.

Nesse sentido, a moral de um respeito universal se fundamenta nas sanções específicas de estima da pessoa enquanto tal – fim-em-si; na auto-compreensão recíproca das pessoas dentro de suas propriedades (*Eigenschaft*) ou quase-propriedade (*Quasi-Eigenschaft*) intituladas essências para todos os seres humanos, sendo que a autocompreensão não pode estar suplantada em *verdades superiores*, mas tão somente aos *fatos empíricos*. Sendo assim, o que é que fundamenta a moral do respeito recíproco?

Temos como resposta a estima, já que ela se constitui na composição da comunidade moral e enquanto as pessoas nela se respeitarem reciprocamente. Mas, segundo Tugendhat, essa é uma

resposta parcialmente exata. O conceito de estima estaria vazio se não houvesse uma propriedade de pessoas como tal – fim-em-si-mesmas – que representasse o objeto da estima – “reino dos fins” de Kant. “A moral assim fundamentada é a moral do respeito recíproco, que ordena reconhecer-se (considerar-se) praticamente uns aos outros como ‘fins em si’” (PE, p. 181).

É impraticável a moral do respeito recíproco se, dentro da comunidade, existem sujeitos com *lack of moral sense*, pois a propriedade não tem sentido em ser boa ou má, esse sujeito não se reconhece a si mesmo como integrante da comunidade moral. Para Tugendhat, reconhecer-se a si mesmo é a primeira quase-propriedade e estima moral. Para caracterizar essa quase-propriedade, Heidegger, em um plano existencialista, utiliza os termos “*existência autêntica*” e “*existência inautêntica*” como forma de obter um compromisso de existir responsabilmente: Tugendhat interpreta a autenticidade ou a falta dela como um conceito de responsabilidade e seriedade. A autenticidade ou inautenticidade do sujeito caracteriza-se pela relação estabelecida com o mundo. Heidegger estabelece que enquanto indivíduos somos o resultado de nossa “*queda*” no mundo. Somos um ser no mundo e dentro desse conceito podemos ser autênticos, ter nossas próprias ideias, não ser influenciados e criar para nós as nossas próprias propriedades essenciais, ser eu mesmo, a partir de eu mesmo. Diferentemente, na inautenticidade sofremos as influências e delas somos escravos, admitirmos as ideias, padrões e modelos aceitos pelos demais; deixamos nos levar não conquistando para si mesmo uma essência positiva. Nesse sentido, ser autêntico é assumir uma postura de responsabilidade e seriedade para com a comunidade moral.

Se levarmos a sério nossa existência, devemos considerar a estima da pessoa enquanto tal, desde que ela aceite a si mesma como digna de estima. Dentro desta condição, é impossível respeitar a pessoa se ela mesma não reconhece os demais como dignos de respeito. A moral da seriedade agora defendida por Tugendhat se familiariza mais com o imperativo categórico (prático) de Kant (1988, p. 69) o qual diz: “*age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”. Julga-se uma moral da seriedade mais próxima de Kant e seu imperativo prático pelo fato de que meu respeito por mim mesmo é o mesmo que eu devo ter para com os demais. É um compromisso assumido enquanto minha existência é recíproca e necessita de responsabilidade enquanto sujeito detentor de uma

propriedade essencial, quer seja, a estima. Este imperativo prático reforça a moral da seriedade, pois imputa e compromete os sujeitos a agirem *sempre* como fim-em-si, e não de modo relativo – de uma forma ou de outra. Respeitar a outra pessoa “significa respeitar não somente seus desejos, mas também ela mesma. Me comprometo seriamente a mim mesmo se existo responsabilmente e autonomamente no âmbito prático” (PE, p. 175). Levando em consideração a ideia de “*assumir-se a si mesmo na autonomia*” (*sich-in-Autonomie-selbst-Ubernehmens*), Tugendhat procura demonstrar a clara assimetria em levar a sério os demais e a si mesmo, tendo em vista que nunca posso sobrepujar a autonomia desenvolvida pelo outro como reconhecedor de si mesmo e indivíduo de uma essência autêntica. É essa autonomia, ou de certa forma, seu reconhecimento, o que garante não somente o amor e a amizade, mas também o respeito e, ainda, um *possível* conceito de seriedade, ser tratado com seriedade somente é possível se minha existência for responsável e autônoma dentro do campo prático.

O projeto moral, que ora apresentamos, representa a fuga de um modelo pronto e acabado. É um sistema moral completamente aberto e que terá mudanças importantes até chegar a ideia do contratualismo simétrico. Como veremos no próximo capítulo, Tugendhat continua buscando um princípio *plausível* para a moral, porém, sua fundamentação não se interessa exclusivamente em encontrar um princípio fechado, mas um princípio que nos possibilite entender a moral de uma forma menos transcendental e autoritária. Trata-se de uma crítica às morais tradicionais, ressaltando a necessidade de pensarmos a moral dentro da linha horizontal, em substituição àquelas (tradicionais) morais verticais. A moral do respeito universal buscará viabilizar a construção de “uma moral” alocada entre o contratualismo (fraco) e o kantismo (forte). Veremos que a teoria do respeito universal consolida-se e torna-se a base para suas discussões éticas a partir deste momento. Apesar de o projeto moral proposto por Tugendhat apresentar reformulações constantes, tentaremos demonstrar que sua linha de raciocínio segue um sistema claramente interligado.

2 O PROBLEMA DA MORAL EM VORLESUNGEN ÜBER ETHIK

No início da primeira lição do livro *Vorlesungen über Ethik* (VE) Tugendhat propõe esclarecer o tema da *ética*, definindo-a como um “fenômeno da moda”, presente nas mais diversas áreas da sociedade, ou seja, tal tema não existe somente nas discussões entre filósofos, mas está presente também nas escolas, famílias, locais de trabalho etc., o que parece levar a uma reflexão sobre os valores humanos¹³. Mas será que esse é realmente o papel da ética? Para Tugendhat, tudo indica que sim. Em qualquer relação social, ou política, existe a necessidade de um julgamento sobre o comportamento moral. Não conseguimos ficar omissos frente às situações que nos exigem uma tomada de postura. Tendemos sempre a expressar juízos que representam nossos sentimentos de indignação, vergonha, culpa etc., tríade defendida, anteriormente, por Strawson em *Freedom and Resentment*. Ao admitirmos a possibilidade de que a ação possa ser boa ou má teremos, então, a capacidade de proferirmos nossos juízos, linguisticamente ou não, louvarmos ou censurarmos o outro através do que compreendemos ser moral. Por isso, exaltamos a moral como própria de nossa condição social e política. Para ilustrar essa ideia, Tugendhat destaca alguns casos dos quais ela deve fazer parte, tais como:

uma lei de imigração limitada ou ilimitada, a questão do asilo, os direitos dos estrangeiros, a questão sobre

¹³ Dois artigos anteriores a VE inspiraram grande parte das ideias e argumentos defendidos por Tugendhat na presente obra. Referimos-nos aqui aos seguintes artigos: “O papel da identidade na constituição da moralidade”, traduzido de um inédito em inglês, de 1991. O outro, “A falta de defesa dos filósofos perante o debate moral de nosso tempo”, do mesmo ano, e publicado posteriormente no livro *Philosophische Aufsätzen*, de 1992.

se e em que medida nos deve ser permitida a eutanásia e o aborto; os direitos dos deficientes; a questão de se também temos obrigações morais perante os animais, e quais. Acrescentam-se aqui as questões ecológicas e da nossa responsabilidade moral para com as gerações que nos sucederão. Uma nova dimensão moralmente desconcertante é a da tecnologia genética (VE, p. 12).

São casos com os quais a ética contemporânea deve se preocupar. Ela diferencia-se da clássica (ética aristotélica) e moderna (ética kantiana), para as quais as inquietações concentravam-se em suas respectivas épocas, enquanto a “nova ética” deve se preocupar com um tempo futuro, ou melhor, com as gerações futuras. Para Tugendhat, as práticas humanas atuais, além de serem passíveis de um julgamento moral podem ser visualizadas como boas ou más também no futuro. Como morais tradicionais julgariam estes casos (aborto, eutanásia, tecnologia genética etc.)? A questão é, nesse caso, se uma ética do tipo kantiana, com forte apelo ao uso absoluto da razão e até mesmo uma moral religiosa, apoiada na autoridade divina, tem algo a contribuir significativamente para com essas questões morais atuais. Na visão do autor em questão, como devemos pensar a ética se uma fundamentação moral kantiana é fracassada e uma fundamentação religiosa deixou de existir? Essa questão é a espinha dorsal que sustenta a análise ética das VE.

A busca por uma fundamentação ética começa pelos juízos morais que expressam um agir ‘bom’ ou ‘mau’, ou seja, sobre aquilo que pode ou não ser praticado. Nesses casos, os juízos morais não poderão ser fundamentados empiricamente. A experiência de uma determinada ação não pode ser julgada ‘boa’ ou ‘má’. O que poderá ser julgado empiricamente é a consideração de um determinado grupo, ao admitir certa ação como boa ou má. Como indivíduos, pertencemos a uma determinada cultura, pertencemos a uma comunidade moral e, se temos capacidades de decisão e escolhas dentro de uma prática intersubjetiva, não podemos deixar de enunciar juízos morais, independente da questão. O que deve ficar claro é que nenhum dos juízos morais que emitimos poderá ser fundamentado. Esses juízos devem então ser *a priori*, assim como pensou Kant? A princípio, a ideia que Tugendhat tem de Kant é que sua fundamentação ética é fracassada e, por isso, cria-se um grande dilema. Esse dilema reside no fato de Tugendhat não admitir uma fundamentação empírica e muito menos

uma fundamentação *a priori*. Uma possível saída encontrada por ele é dada pela teoria crítica da sociedade — assim como o fizeram Adorno e Horkheimer — que considera os juízos dentro de um determinado contexto socioeconômico. Um juízo moral pode ser julgado apenas normativamente, ou seja, moralmente. Uma teoria que busca resolver o problema dos juízos morais, normativamente, através de fatores socioeconômicos é rejeitada por Tugendhat, pois ele não a compreende como passível de fundamentação tal como exigem os juízos morais.

Isto significa que a exibição de uma conexão empírica entre um determinado juízo moral e certas condições econômicas, em verdade remete a uma crítica normativa, mas que em si e por si ela jamais pode contê-la. Um juízo moral pode ser criticado normativamente apenas por um outro juízo moral (VE, p. 17).

Nesse sentido, podemos observar que as análises empíricas feitas pelos críticos da sociedade não podem ter relação com os juízos morais elaborados normativamente, visto que, esses últimos, fazem parte da ética. Tugendhat considera que juízos empíricos podem ser questionados moralmente na terceira pessoa, mas para tal crítica obter sentido normativo deverá julgar na primeira pessoa, assim como faz a ética. Sendo assim, a seguinte pergunta reaparece: como podemos tomar conhecimento dos princípios morais se eles não podem ser nem empíricos e nem *a priori*?

Todos nós pertencemos a “uma” comunidade moral¹⁴, necessariamente julgamos moralmente e opinamos a respeito do correto,

¹⁴ Em PE, Tugendhat não se ocupou em definir quem são “todos”. Mas podemos adiantar que o “todos” refere-se a todos os integrantes de “uma comunidade moral moderna”, a qual está baseada em normas recíprocas e, de certa forma, indo mais além, aceita em seu núcleo as normas não recíprocas, isto é, acolhe, aceita, inclui, “todos” aqueles que não são capazes de exigir reciprocamente (animais, humanos não nascidos, crianças, gerações futuras, natureza etc). Cremos que uma explicação satisfatória sobre quem são “todos” e sobre o conceito de “comunidade moral” será abordada no terceiro capítulo. Contudo, é possível ler sobre isso nos seguintes textos: “A falta de defesa dos filósofos”, artigo de 1991, VE, de 1993, DL, de 2002, *Problemas*, de 2002, *Antropologia em vez de metafísica*, de 2008.

fato esse tomado como parte do *sensu comum*. A ausência de um dever prudencial e de normas morais para nossas justificações práticas pode transparecer a ideia de que todos possuem um juízo moral sobre algo baseado em suas crenças e intenções. Se isso ocorrer, então, a moralidade se relativiza (daí a expressão popular: devemos confiar no que os outros dizem, pois parece ser a melhor forma de agir corretamente), não podendo *eu* considerar uma determinada ação boa ou má. A validade de um determinado juízo pode variar de pessoa para pessoa, entre grupos e culturas diferentes, apesar disso, não podemos abrir mão de nossos juízos morais perante fatos e acontecimentos que envolvam nosso pensamento racional, o qual, a partir de uma comunidade moral não autoritária, deve ser “*igualmente justificável para todos*” (VE, p. 66). Sem um juízo moral não haveria a preocupação com nós mesmos e tampouco com os outros. Tugendhat está preocupado com a justificação do juízo moral, mas seus argumentos para essa justificação não têm como base a ética tradicional. A resolução dos problemas com os juízos morais não é de fácil solução como pensava Kant. O autor dos imperativos diria: elegendo uma autoridade superior, que é a razão, com isso, solucionamos todos os problemas de ordem moral. Até mesmo as éticas atuais (ética discursiva e a teoria da justiça) assumem ares superiores, ou seja, premissas que vem “de cima” revestem a moral de simplicidade e de fácil fundamentação, basta que os indivíduos se utilizem da razão ou ajam de acordo com as normas e princípios. Na proposta de Tugendhat uma “verticalidade descendente” – de cima para baixo – já não nos fornece argumentos suficientes para fundamentarmos nossos juízos morais. Assim poderíamos nos perguntar qual é a alternativa apresentada pelo autor de VE?

Tendo em vista o grande número de fundamentações morais que circulam em teorias diversas, Tugendhat vê a necessidade de fazer uma análise das diferentes posições morais, que propositalmente encaminham para uma fundamentação da moral. Essa será a principal tarefa empregada pelo autor para tentar esclarecer o fenômeno da moral: demonstrar que sua justificação moral pode ser uma teoria plausível quando o assunto envolve a reflexão sobre ética. Não estamos seguros se Tugendhat conseguirá sair do próprio “atoleiro” que ele mesmo cria em VE. Contudo, as bases para sua fundamentação moral estão presentes em PE e VE, apesar de suas constantes reavaliações.

O que vamos perceber é que a ética proposta por Tugendhat situa-se numa linha tênue, principalmente, entre o contratualismo pensado por John Rawls e a ética forte de Kant, admitindo os motivos

da ação (de ordem superior) como sendo a condição mais plausível de compreensão da moral. Sua ética não se liga a uma moral absoluta, como a tradicional, mas dá margem aos fundamentos e motivos para avaliar as diversas posições da moral. A proposta ética de Tugendhat evidenciará que são os motivos (razões) que tornam o sujeito interessado em pertencer a uma comunidade moral, são os motivos que levam o indivíduo a agir moralmente, algo característico dos sentimentos morais que levam-nos a uma avaliação positiva sobre nossa imagem moral perante a comunidade da qual fazemos parte. Nas palavras do autor de VE, “fundamentos são fundamentos para a verdade dos enunciados; motivos são fundamentos de outro tipo, são fundamentos que justificam uma ação [...], um modo de ação [...] pela aceitação de um sistema moral” (VE, p. 28). Esse é o conceito que tornará sua ética diferente das demais éticas atuais, entre elas, a ética habermasiana, com a qual ele discorda profundamente. Sua tarefa é buscar uma fundamentação não-transcendental do juízo moral. De acordo com Dall’Agnol (1998, p. 205, tradução nossa, grifo nosso), “não há uma razão final para sustentar um juízo moral, isto é, uma razão absoluta. Tugendhat mantém que *nós podemos justificar um sistema moral como o mais plausível, mas não como um sistema absolutamente correto ou bom*”.

Nossa tarefa, nesse capítulo, será averiguar esse projeto de moralidade, buscando estabelecer um diálogo entre questões éticas procedentes de nosso contexto atual e que mencionamos no início desse capítulo. A questão principal é: como a ética em um espaço-tempo contemporâneo pode orientar os sujeitos a resolver os problemas morais tanto em um nível individual quanto global? Outras questões ainda servem de subsídios para nossa investigação, quais sejam: A ética do respeito universal desenvolvida por Tugendhat pode superar o “fracasso” das éticas tradicionais? A ética kantiana está realmente superada? O contratualismo moral é realmente insuficiente para fundamentarmos os juízos morais em nossa sociedade contemporânea? À luz dessas questões, passaremos, nesse momento, a uma apresentação do princípio do respeito universal de Tugendhat. Contudo, não será nossa intenção entrar em detalhes se as críticas que Tugendhat faz à tradição da ética, desde Aristóteles até Habermas, são deveras justificadas ou fazem sentido. O que deve ficar claro, é que sua real preocupação ancora-se em demonstrar e discutir que há, também, uma *plausibilidade* em sua teoria de justificação da moral moderna, ou seja, uma moral do respeito universal baseada em motivações (*motivation*) e

razões (*gründ*) que busca afastar-nos de projetos fundacionistas e transcendentais de justificação moral e que o autor de VE chama de “verticais”.

2.1 UM ESCLARECIMENTO SOBRE O CONCEITO DE ‘UMA MORAL’ E DE ‘UM JUÍZO MORAL’

No capítulo anterior, constatamos o explícito reconhecimento, por parte de Tugendhat, de ter cometido um erro em sua teoria moral. Poderíamos esperar que o autor de VE inicia-se um novo projeto, completamente diferente do anterior. Aqui, no que podemos chamar de segunda fase, Tugendhat suspende sua defesa do contratualismo como uma teoria de justificação moral e tenta encontrar uma alternativa real e compatível com as demandas que hoje enfrentamos. Suas obras não apresentam uma quebra de continuidade, ao menos é essa a impressão que temos analisando as obras PE e VE. A primeira evidência de um sistema interligado de ideias sobre a moralidade diz respeito à metodologia empregada em seus trabalhos, que segue linhas analíticas, trazendo a linguagem como principal ferramenta para discutirmos sobre questões práticas. Para ele, uma das principais tarefas da ética é esclarecer o significado das expressões morais elucidando as regras de seus usos, o que segue metodologicamente as análises de Wittgenstein sobre a linguagem¹⁵ (1998). A segunda é a interlocução que o autor faz com a história da filosofia, recuperando elementos das mais variadas teorias, sobretudo no que diz respeito as teorias éticas modernas, entre elas, o utilitarismo, o kantismo, a ética da compaixão de Schopenhauer e a eticidade hegeliana. Nesse sentido, para o autor aqui estudado “uma filosofia moral deve ser habitável” (TUGENDHAT apud ROCHA,

¹⁵ Apesar de não admitir uma ligação com Wittgenstein, como aponta Rocha (cf. 2007, p. 121-129), em seu artigo “De um ponto de vista etnológico”, as abordagens que ele faz nas primeiras lições sobre os juízos morais é claramente um apontamento metodológico wittgensteiniano. Na primeira lição, uma passagem pode confirmar esta impressão que Rocha sustenta. Diz Tugendhat (1996, p. 29): “A filosofia não pode fazer nada mais do que analisar adequadamente em suas pressuposições um pré-compreensão existente; ela não possui nenhum ponto de referência extramundano próprio”. Para Rocha (2007, p. 29) esse tipo de afirmação possui uma “natureza formal aplicado a distintos âmbitos da reflexão filosófica”. O método wittgensteiniano é evidente na maioria de seus escritos.

2007, p. 126). Um ponto positivo dessa nova abordagem é a tentativa de abandono das denominadas éticas *verticais*, levando-nos, agora, para uma possibilidade de pensarmos a ética *horizontalmente*, ou seja, dentro de um contexto menos metafísico e transcendental. Acreditamos que, ao menos em VE, muitos elementos dessas éticas investigadas por Tugendhat acabam sendo incorporadas à sua proposta de moral, mas desabitadas de uma fundamentação absoluta.

Tugendhat tem a tarefa de definir, a partir deste momento, o que é a moral e o que é um juízo moral, tendo como parâmetro o fato de que todas as pessoas devem entender tais conceitos, ou seja, possuem a capacidade de ter um ponto de vista moral (*moral of point view*). Para compreendê-los, será preciso perceber a moral como uma possibilidade de discussão com outros conceitos de moral¹⁶. O caminho para encontrar os conceitos de moral e juízo moral representam um tipo de enunciado prático. A exemplo das sentenças assertóricas, que expressam a intenção e o reconhecimento sobre a verdade ou falsidade dos enunciados, devemos compreender os contextos no qual estão inseridos todos os grupos de indivíduos, formulando, conseqüentemente, juízos morais dignos de valor moral ou que possam ter uma justificação baseada em razões razoáveis. Já em *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*, Tugendhat afirmava que a justificação dos elementos racionais das sentenças, unem-se às condições-de-verdade. “[...] alguém compreende uma sentença assertórica se, e somente se, conhece suas condições-de-verdade, e isso quer dizer: sabe como ela pode ser justificada” (TUGENDHAT, 2006, p. 140). Claramente esses são elementos de uma filosofia analítica desenvolvida por Frege e Wittgenstein. Além de saber se uma sentença é verdadeira ou falsa, o indivíduo deve saber como ela deve ser usada, ou melhor, quais são as suas regras de uso. Esta análise que Tugendhat faz do uso linguístico das sentenças caracteriza os elementos formais de sua moral.

Sendo assim, o que Tugendhat faz é definir a moral sob uma perspectiva dos mais diferentes conceitos em que ela é expressa, através de juízos morais, proposta já iniciada em PE. Ao analisar as origens das

¹⁶ Para Pinzani, “Tugendhat compreende a moral como um conjunto de regras comportamentais baseadas sobre um mecanismo de pressão social. Tugendhat define a moral como um sistema de normas sociais nas quais nos encontramos por toda nossa vida, contrariamente aos sistemas de normas que regulamentam os jogos, ou determinados aspectos da nossa vida, como, por exemplo, as normas profissionais” (PINZANI, 2007, p. 215-216).

palavras ‘ética’ e ‘moral’, Tugendhat percebe que ambas são utilizadas por alguns autores como equivalentes; outros autores contemporâneos admitem, porém, algumas diferenças. Essas definições não têm muita importância, pois tanto a ética quanto a moral são utilizadas como termos técnicos. Suas etimologias remetem a algum comportamento que acontece de maneira comum entre os grupos, sendo a ética menos utilizada e mais difícil de ser compreendida¹⁷. Por isso, o autor pretende ressaltar que a compreensão da moral e dos juízos morais é desencadeada a partir das asserções práticas dos indivíduos, proferindo ideias e opiniões a respeito dos fatos e acontecimentos sucedidos. Mostra, necessariamente, como podemos justificar uma moral frente às várias morais surgidas em nosso tempo. Podemos conceder algum crédito a uma moral totalitária por meio de sua justificação? O fato é que estamos buscando sempre um juízo moral igualitário e justo, e talvez seja por essa busca que se pode considerar a possibilidade de justificação de ações que tenham exigências recíprocas. A esse respeito, Tugendhat comenta: “juízos morais são relacionados com razões, que precisam de justificação, não é um capricho e não deriva de uma analogia problemática com juízos fáticos, mas da própria necessidade de justificação inerente aos juízos morais” (2007, p. 21).

As asserções lançadas pelos proponentes podem pertencer a duas formas de linguagem ou dois grupos de palavras em sentido teórico e prático. Palavras como ‘ter de’ (*must*), ‘não pode’ (*can not*) e ‘deve’ (*ought*) expressam juízos morais normativos, palavras como ‘bom’

¹⁷ Se fizermos uma investigação sobre conceitos etimológicos da ética e da moral entre os filósofos, podemos chegar à conclusão de que a ética nada mais é do que os estudos da moral ou dos juízos morais e a moral os próprios juízos emitidos pelos indivíduos. E essa é necessariamente a ideia de ética que Tugendhat propõe como ele mesmo indica: “o termo ‘ético é, diferenciando-o do moral, compreendê-lo como a reflexão filosófica a moral” (VE, p. 39). Mas, por outro lado, se fizermos esta mesma pergunta a um leigo, desapropriado dos conceitos filosóficos, teremos como resposta possivelmente que tanto a ética quanto a moral, dizem respeito a uma determinada prática de ação. O que Tugendhat está procurando fazer é uma compreensão da moral não a partir da palavra, processo já feito por filósofos e tradutores, mas a partir da forma como as pessoas ou grupos de pessoas se utilizam da moral como parâmetro para admitir suas ações ou juízos emitidos como bons e maus, verdadeiros e falsos, como corretos e incorretos. Essa forma de justificação da moral assume uma característica descritiva sobre os comportamentos e ações morais.

(*good*) e ‘mau’ (*bad*), dizem respeito a juízos morais avaliativos. Analisaremos inicialmente o primeiro grupo de palavras.

A linguagem teórica pode ser a seguinte: a pomba *tem de* voar se eu a soltar; para a linguagem prática pode-se utilizar a seguinte asserção: se queres almoçar, *tens de* deixar teu trabalho mais cedo. Se relacionado à palavra ‘deve’, o ‘ter de’, referindo-se a aquelas asserções que expressam uma necessidade, apresenta-se muito mais rígido em relação a palavra ‘deve’. O ‘dever’ assumiria um aspecto de necessidade muito mais brando, por vezes se referindo a algum tipo de conselho ou recomendação. E esta diferença é sentida tanto nas asserções teóricas quanto nas asserções práticas. Ou seja, a utilização de uma palavra como ‘*dever*’ pode sofrer mudanças dependendo da forma com que dada pessoa se apropria de uma asserção, podendo dar a ela o caráter de um juízo moral ou apenas a emissão de uma fala sem qualquer fim moral. Muitas vezes, em uma asserção prática, vê-se a necessidade de um questionamento, devido ao não entendimento de tal proferimento, como por exemplo, as seguintes perguntas, referindo-se ao nosso segundo enunciado acima: “porque tenho que almoçar? E se não o fizer?” Todavia, perante um fato de humilhação, citado por Tugendhat, não é possível admitir um questionamento, pois o ‘*ter de*’ se expressa como uma forma de agir moral: “isto tu não podes fazer”; “tu tens de cumprir tua promessa”; “tu simplesmente tens de”¹⁸.

Também as palavras ‘bom’ e ‘ruim’ são empregadas em sentido relativo. O ditado popular “o que é bom para você pode ser ruim para mim” expressa uma possível relação objetiva; tem a ver com gosto, com um ponto de vista. Posso gostar da cor vermelha, porém, isso não quer dizer que minha irmã também goste da cor vermelha. Por outro lado, a palavra ‘bom’ pode ser empregada em sentido absoluto, pois representa as características morais de uma cultura ou sociedade, como se pode verificar na frase: “humilhar alguém não é bom” ou “é ruim”. Não há necessidade de esclarecimento, foi convencionalizado que é ruim. Com isso, Tugendhat revela que o emprego gramatical absoluto das palavras ‘ter de’ prático e ‘bom’, no sentido de valor, são expressos da mesma

¹⁸ Quando você limita e não concorda com uma determinada prática, você é levado a emitir juízos que possibilitam justificar seus princípios morais, encontrados dentro de um determinado grupo de indivíduos. A única forma de podermos identificar os juízos morais e, conseqüentemente, definir a moralidade, é através da emissão de palavras que são necessariamente práticas e tem a função de legitimar uma postura boa ou má.

maneira do que a moral, dado que ambos os casos expressam juízos morais. Nos dizeres do autor, “tu não podes fazer isso; isto é ruim; isto é imoral - tudo isso parece significar mais ou menos o mesmo” (VE, p. 37). Pode-se observar que estes juízos morais fazem parte de uma convenção entre pessoas para terem uma vida social harmoniosa.

Nos juízos morais que possuem ‘ter de’, ‘dever’, ‘não pode’ etc., nas asserções, constata-se a presença de uma espécie de obrigação: “Deves fazer isso; tens de fazer aquilo”, caracterizam-se como obrigações da moral, suscitando com isso uma reflexão filosófica em face ao caráter do dever. Sentenças desse tipo são decorrentes de uma determinada situação, que culmina na aquisição de um caráter moral, pois se a ação for praticada desta forma, então ela terá valor moral, estando condizente com as demais intenções. Tais juízos morais ou sentenças que possuem ‘ter de’ etc., podem ser utilizadas como um modo de ser sem ao menos representar uma regra ou norma moral. A sentença “não deves te comportar assim” caracteriza-se como um juízo moral aplicado a uma ação indevida. A utilização de ‘ter de’ etc., em uma linguagem gramatical, expressa ou uma virtude ou um vício. Essas expressões se encaixam dentro de uma situação adversa ou em determinadas maneiras de agir, podendo se transformar em regra.

Podemos perceber nitidamente a diferença no uso teórico e no uso prático. As próprias regras ou leis também podem ser teóricas ou práticas. Uma lei teórica dá-se pela realidade observada, como no exemplo a seguir: “a chuva tem de cair”. No entanto, na lei prática, a regra deve ser seguida, caso contrário, torna-se sujeito a apreciações negativas. Parece que na prática das asserções os indivíduos deverão obedecer às normas necessárias para haver valoração moral. O não seguimento de tais regras ou normas é passível de crítica. Essas regras auxiliam na definição do que pode ser considerado parte da moral, e o que pode fazer parte simplesmente de uma postura individual *solipsista* (necessidades ou preferências). Tugendhat define para isso dois tipos de regras práticas: as regras da razão e as regras sociais (acrescentamos também as regras de jogo). Na expressão “seria razoável (ou bom) partir agora, se tu quiseres alcançar o último trem”, tem-se um caso de norma da razão, porquanto a prática dessa ação é necessária para o cumprimento do objetivo. Por ser uma regra da razão, o não seguimento de tal juízo expressa a falta de entendimento ao seguir uma meta. A regra tem a função de orientar a ação para o caminho da razão. É necessária, para uma atividade prática, a existência de uma máxima que

ofereça um caráter de regra válida moralmente. Talvez as palavras de Tugendhat sejam mais precisas neste momento:

[...] a cada sentença “tem de” pertence uma sanção, algo que seria negativo para aquele que age, caso ele não agisse assim. Não se pode ver que sentido poderia ter falar de uma necessidade prática (do “ter de” ou do “dever”), se a gente não colocasse em sua base esta sanção – neste sentido amplo. Portanto, é de se esperar que o “ter de” das normas morais, gramaticalmente absoluto, é relativo no sentido de ser relativo a uma sanção (VE, p. 42).

Diferentemente das regras da razão, as regras do jogo indicam que se um jogador não aplicar as regras do jogo em suas jogadas, então, ele não estará jogando o jogo, o que seria irracional. No exemplo citado por Tugendhat, *eu* não posso realizar os mesmos movimentos com os bispos e com as torres em um jogo de xadrez. As jogadas são inadequadas. Não é possível quebrar as regras. Em uma situação de jogo real, ao dizer que determinado jogador não está seguindo as regras do jogo e este tentar questionar-me, eu teria a meu favor as regras que legitimam minha asserção ao adverti-lo em jogar conforme as mesmas. Ocorre que “aquele que não age conforme uma norma social sofre uma sanção social” (VE, p. 45). Tais regras podem ser consideradas como sendo fundadas pela própria razão, pois remete à prática de sanções às ações.

Essas regras são convenções que orientam uma conduta comum. Uma ação é descartada quando ela não condiz com a prática geral, e isso já fornece motivos para se admitir um juízo moral como sendo fundado. Convencionamos o que é bom para nós, e todo fato que nos pode prejudicar é rejeitado. Contudo, mesmo com todas as sanções, regras e convenções, ainda assim, abrem-se espaços para a relativização dos juízos morais de caráter prático.

Do mesmo modo como Tugendhat explica as expressões ‘ter de’ e ‘dever’, como fazendo parte de um grupo de palavras, demonstraremos, agora, outro grupo de palavras destacadas pelo autor: ‘bom’ e ‘mau’. No capítulo anterior, percebemos que ele já utilizava a análise destas palavras para justificar os empregos dos juízos morais. No livro anterior de 1981, o emprego do ‘bom’ estava relacionado a uma

atribuição de qualidade a pessoa – um ponto de vista compartilhado com Aristóteles. Nesse momento, como iremos perceber, o ‘bom’ será relacionado à pessoa, ao ser humano, ou seja, aquele que é pessoa e pertence à comunidade moral. Vejamos como isso se desenvolve.

Para dar início à investigação, Tugendhat formula o seguinte questionamento: “O que queremos dizer quando simplesmente dizemos que um ato ou comportamento é bom ou mau? (VE, p. 50). O fato é que, quando inferimos estas palavras, queremos expressar que um determinado ato ou nos agradou ou não foi bem visto a partir de nossa concepção. É a forma que encontramos para aprovar ou desaprovar uma ação. Aprovamos ou desaprovamos. Em muitos casos, a palavra ‘bom’ é expressa de forma objetiva, referindo-se a um determinado ser não tendo a intenção de buscar junto a este um questionamento de seu juízo ou de sua definição de bom. Na expressão: “Estás bem”, quer-se saber sobre o sujeito, sobre sua situação de saúde etc. Para Tugendhat, em poucos casos o termo ‘bom’ é empregado sem pretensão objetiva: a) quando se assume um postura subjetiva – bom para mim; b) ou quando usamos a palavra em resposta a um convite – sim, aceito, vou etc. Ambos os casos não tratam de um julgamento se é correto ou incorreto, o que, na maioria das vezes, provoca uma discussão. Assim como uma escala de valores, pode-se aplicar um atributo a determinado objeto ou situação. Quando preferimos uma coisa a outra estamos atribuindo-lhe um valor, neste caso, o ‘bom’. Deparamo-nos com a seguinte reflexão: se o ‘bom’ expressa esse valor, então podemos dizer que ele é digno do querer e por isso faz parte de um processo de fundamentação, e por conseguinte de um agir racional, pois escolhe entre duas opções a que melhor lhe agrada, sendo, por exemplo, A melhor que B. O sujeito segue, nessa perspectiva, critérios motivados por um fundamento objetivo, ou seja, A lhe será mais útil e trar-lhe-á mais benefícios; logo, é bom para mim¹⁹.

¹⁹ Os objetos possuem uma função — instrumental —, são-nos úteis e lhe atribuímos valor devido às suas perfeições e compatibilidades referentes aos nossos interesses. Os seres humanos também são tratados objetivamente, mas sua distinção para com os objetos são as habilidades – técnicas - que podem ser aprimoradas e modificadas. Julgam-se, neste caso, as habilidades de um músico, sua interação para com o objetivo proposto, não deixando de desempenhar uma função para a qual é exigido. A definição para a função dos objetos e para as habilidades humanas é pensada por Tugendhat como excelências, termo empregado pela tradição aristotélica e retomado por Von Wright no livro “*The varieties of goodness*”. O que se evidencia, nesses casos, são as preferências

Haveria, assim, uma definição gramatical absoluta ao termo ‘bom’?, pergunta Tugendhat.

Desde as *Retratações* de 1983, ele defende o uso não absoluto de ‘bom’. Ao analisar as propostas de Kant e Hume, ele admite que não existe um significado absoluto de ‘bom’,

mas que este remete a um emprego atributivo preeminente em que dizemos que alguém é bom não como violonista ou cozinheiro, mas como homem ou membro da comunidade, como parceiro social ou parceiro cooperador. Isto significaria que “bom” neste sentido não está relacionado primariamente a ações, mas a pessoas (VE, p. 55).

Essa ideia faz parte de um processo de socialização em que o homem desenvolve suas capacidades e, para tal, deve estar consciente delas, ajudando-o em sua autoestima. Estas capacidades são aprimoradas desde criança e chegam ao auge na idade adulta, que é onde se desenvolve a consciência do bom cozinheiro, do bom músico, do bom advogado etc., caracterizando assim minha identidade. A consideração ‘bom’ ou ‘mau’ se dá dentro de um determinado contexto de socialização. Somos peças que têm a função de cooperar para com os padrões estabelecidos pela sociedade, ou seja, nossas capacidades devem ser boas de acordo com o que é estabelecido como bom pela sociedade. Esses padrões estabelecidos são o que Tugendhat chama de normas morais, as quais definem o que é ser um “bom ente cooperador”. Nosso fracasso diante de nossas capacidades gera um sentimento de vergonha para com o outro e para nós mesmos, pois minha habilidade não satisfaz o ideal de ‘bom’ definido como norma pela sociedade, característica de um “ente cooperador”. O pensamento de Tugendhat é formulado da seguinte maneira: “nos juízos em que dizemos que pessoas e ações são boas ou más, julgamos as pessoas não relativamente a capacidades especiais, mas com respeito a esta capacidade central - [acréscimo meu] – o conceito de ‘bom’ criado pela sociedade” (VE, p. 57). Vamos a um exemplo. Carlos e Suzana construíram uma relação estável e duradoura

que os sujeitos têm por determinados objetos e habilidades humanas. Não existe, segundo Tugendhat, uma fundamentação, mas tão somente uma “excelência válida em geral”.

durante vinte anos. Nessa relação provas de amor, confiança, carinho e amizade foram a base do respeito entre os dois. Pode-se dizer que nessa relação a consciência moral prevalecia, colocando sempre à frente o comprometimento de não magoar ou frustrar as qualidades desse feliz relacionamento. Mas Carlos, por motivos impensados, omite de Suzana fatos acontecidos durante um dia X. Na noite do mesmo dia X, quando os dois conversavam sobre o que cada um havia feito, Suzana percebe que Carlos não estava falando a verdade, embasada em algumas evidências irrefutáveis em seu comportamento, ficando desconfiada e chateada com Carlos. Os motivos da mentira (omissão) não tinha qualquer comprometimento na relação do casal, apenas não era aceitável entre os dois tal tipo de comportamento. Esse exemplo cotidiano pode caracterizar a importância que o ‘bom’ representa nos compromissos que assumimos perante nós mesmos e perante os outros. As qualidades destacadas no relacionamento do casal representam um juízo moral que vale para eles como uma identidade exclusivamente boa, inserida dentro de suas ações. A prática de ações ruins, distante das qualidades esperadas, exige uma reparação ou atitudes que busquem recuperar a confiança e a harmonia entre os dois. Poderíamos citar a vergonha – por parte do Carlos – como uma prova de reconhecimento do erro cometido e uma motivação para recuperar novamente a confiança de sua amada. A indignação – por parte de Suzana – também é um motivador para a reparação da atitude do amado. Nota-se que a ação, boa ou ruim, está diretamente relacionada à pessoa que pratica determinada ação, pois já faz parte de sua consciência moral, que ao cometer uma ação “não boa”, sofrerá as consequências das sanções internas e a primeira delas é a vergonha ou a perda de sua autoestima.

Pesa neste momento a tríade strawssiana que desenvolve a importância das sanções internas que os sentimentos morais despertam nos indivíduos em primeira, segunda e terceira pessoa. De acordo com o artigo *Freedom of Resentment*, de 1974, Strawson afirma que as atitudes afetivas são oriundas de “nossa humanidade comum” e “em nosso pertencimento às comunidades humanas”. Nesse caso, seria natural que determinados sentimentos surgissem quando agimos bem ou mal em relação aos demais. Os três sentimentos são: *ressentimento*, por parte de quem foi prejudicado, *indignação*, por parte de quem presencia a ação e *remorso*, por aquele que praticou o ato danoso. Seria inevitável que ao pertencer a uma comunidade moral estes sentimentos não seriam decisivos como pressão interna para agir de acordo com os demais, reciprocamente. Na tentativa de evitar estes sentimentos negativos por

parte dos outros e do próprio sujeito, assumimos as regras normativas estabelecidas pela comunidade da qual fazemos parte. Segundo Tugendhat, quem quiser pertencer à comunidade moral tem que conceder de antemão que possui estes sentimentos (2002b, p. 39). Um detalhe importante apontado por Bonet (2013, p. 167) é que Strawson considera não somente importante aos sentimentos negativos de censura ou desaprovação, mas também, os sentimentos positivos, de gratidão e aprovação. Para Tugendhat, esses últimos são deixados em segundo plano. Contudo, vemos aqui, uma pergunta importante: Como deve agir aquele indivíduo que não considera as normas da comunidade e sua concepção de “bem” plenamente justificadas? Ou ainda, uma moral autônoma nasceria das justificações de nossas ações comuns reciprocamente aceitas? Para Tugendhat a justificação da moral nada tem a ver com a moral, ao menos em um primeiro momento, mas com as ações comuns próprias da espécie humana, uma justificação que deverá ser aceita por todos.

Sem uma justificação recíproca não se chega a uma comunidade moral, a norma por todos querida, a sentimentos morais compartilhados. Isso significa que a circunstância de que isto tem que estar igualmente justificado para todos seria uma consequência do mecanismo de consentimento moral: de outro modo não se poderia alcançar os sentimentos morais. (TUGENDHAT, 2001, p. 150).

Desejamos a simetria e, por isso, queremos formar nossa comunidade moral. Essa ideia, como veremos, estará em sintonia com a proposta de contratualismo simétrico.

Ao se levar em conta as capacidades de cada um e estas condizerem com as exigências sociais, então eu estarei formando minha consciência moral. Isso quer dizer que:

em primeiro lugar, o indivíduo assume em sua identidade (isto é, naquilo com o qual ele se quer entender) este ser-assim (*So-sein*), como membro da sociedade ou parceiro cooperador, a que pertence a escala do “bom” e “mau” entendidos de modo gramaticalmente absolutos; e, em segundo lugar, isto significa então que ele se entende como

pertencente a uma totalidade de pessoas que, mediante a sanção interna da indignação e da vergonha, exigem reciprocamente umas das outras que estas normas constitutivas da identidade não sejam feridas (VE, p. 59).

Para pertencer ao mundo moral, o indivíduo deverá atuar dentro das normas e regras que definem para o social o que é bom e o que é mau. O indivíduo *deve querer* (em substituição ao ‘*ter de*’ absoluto) pertencer a sua sociedade, ou seja, *o moral* surge de uma internalização das sanções internas de indignação e vergonha ou simplesmente para evitar prejuízo em sua imagem social. Logo, para fazer parte do “cosmo moral” – expressão de Tugendhat – o indivíduo deve querer ser bom e atuar de acordo com o que é aceito como bom. O agir mal também pertence à moral dado que a ação má expressa necessariamente uma emoção e, por isso, é possível perceber o grau de relação que um ente tem para como seu “cosmo moral”.

O comportamento esperado pela sociedade, bem como as sanções internas do sujeito, as expressões normativas utilizadas pela tradição não representam mais uma condição fundamental para pensar os fundamentos da moralidade. Para Tugendhat, a interpretação das ações executadas pelos indivíduos não podem ser avaliadas como boas ou más, não o bastante, o ‘bom’ ou o ‘mau’ devem ser endereçados à pessoa, ao ser virtuoso. Pensando dessa forma, as ações boas somente podem ser praticadas por agentes bons? Neste ponto, Dall’Agnol (1998, p. 207) problematiza dizendo que o autor poderia ser levado a uma circularidade. Se, na condição moral, o agente tem direitos e obrigações é bem provável que ele respeitará os direitos dos outros, o que representa ser uma boa pessoa, pois assume um critério objetivo de ação. Se tomado dessa forma, Tugendhat escaparia da circularidade, pois à luz do respeito universal, o ‘bom’ é reconhecido no comportamento e atitudes do agente moral que mantém uma relação recíproca entre todos os agentes morais.²⁰ Mais adiante, veremos que

²⁰ A compreensão de uma moral universal é difícil de ser assimilada, pois provamos que os traços do tradicionalismo, principalmente a moral religiosa, limita o campo de objetividade dos agentes morais. Pessoas criadas dentro de uma moral religiosa, por exemplo, o cristianismo, limitam suas interpretações sobre o bem ao que é imposto como fé ou dogma – “é assim porque somos filhos de Deus”, “Deus quis assim”. Hoje, inúmeras situações exigem respostas

apesar de Kant ter construído um excelente sistema para a moralidade, a razão como foi pensada por ele não pode ser naturalmente melhor do que a própria pessoa, bem como o ‘ter de’ não pode ser considerado absolutamente. Em uma possível interpretação que podemos fazer de Tugendhat à respeito das teorias éticas do iluminismo moderno, as quais tentaram superar as morais tradicionalistas do tipo religiosa, entendemos que Hume, representando a escola empirista, e o kantismo construíram incríveis empreendimentos para dar validade a filosofia moral, mas fracassaram. O primeiro, ao tentar criar uma concepção naturalizada da moral, deixa sem vestígios os fundamentos da moralidade, indispensáveis para distinguir normas morais de normas convencionais. Um modelo empirista de moral, embasado em preferências subjetivas, levará a uma justificação das normas morais em recursos do tipo: ‘eu quero’ ou ‘eu prefiro’, o que nos leva a um relativismo. O segundo fracassa ao buscar uma fundamentação absoluta para a moral. Esta ideia se apoia na tentativa de fundamentação natural em todo procedimento humano, ora na razão, ora nas preferências do homem. Por isso, questiona-se: como se fundamenta uma determinação normativa? Para o autor de VE, esse fator da natureza do ser humano é decididamente circular²¹. Portanto, se este tipo de moral absoluta não dá conta de uma formalidade, que alternativa teríamos?

ancoradas em posicionamentos éticos e morais – ‘O que devemos/devo fazer?’ ‘O que você tem a dizer sobre isso?’. Assuntos polêmicos como o aborto, a eutanásia, uso de células tronco, ou até mesmo o mau trato contra os animais não humanos, não são simplesmente explicados com um ‘sim’ ou ‘não’, ou porque é a vontade de Deus. Visões limitadas sobre o mundo, como é o caso da moral religiosa, frustra a possibilidade de sermos razoáveis e alcançarmos um maior esclarecimento de nosso mundo e dos problemas que o cercam. Por isso temos que colocar em nosso campo de visão uma moral que não seja justificada de modo transcendente “[...] porque cada vez mais formamos uma comunidade mundial, na qual precisamos entender moralmente para além dos limites religiosos [...]” (VE, p. 68), pensa o autor de VE.

²¹ Aqui, teríamos mais um argumento para não aceitarmos uma fundamentação absoluta, tanto no caso de Kant, quanto da religião, sendo que nessa última o grau de irrazoabilidade é bem mais exagerado. Por exemplo, para as concepções religiosas, comportamentos sociais como a homossexualidade ou os avanços da medicina são imoralidades que devem ser extirpadas, pois, segundo julgam, não é natural do ser humano. As normas morais apoiadas em uma ideia de natureza humana não poderiam contemplar o reconhecimento de algumas pessoas como dignos de aprovação moral, pois não conseguem esclarecer situações que são

O contratualismo não é uma das alternativas. Apresentaremos, agora, as objeções feitas por Tugendhat à teoria contratualista.

2.2 OBJEÇÕES À TEORIA CONTRATUALISTA

Como vimos no capítulo anterior, as três críticas de Wolf ao modelo contratual²² foram decisivas para Tugendhat repensar o seu projeto de justificação moral. Em VE, ele não defende o contratualismo enquanto teoria plausível para os juízos e normas morais. Para o autor de VE, se admitíssemos uma fundamentação moral através do contratualismo, então, o contrato seria entendido como a base para a fundamentação da moral. Esse tipo de postura é adotada por Rawls através de seus princípios da justiça. Para Rawls, o justo é o resultado do contrato ideal que tem por base a igualdade e a liberdade (1981). Não teríamos, nesse caso, a influência de normas, essas seriam um elemento posterior ao contrato, ou, surgido a partir dele. E é por isso, com efeito, que devemos admitir um conjunto de normas que possibilite a cooperação com outros e que nos conduzam ao entendimento. Essas normas fazem parte de uma cultura, as tão conhecidas regras de ouro, por exemplo: “não faças aos outros aquilo que não quer que lhe façam”. Nessa regra estão implícitas expressões tais como: não prejudique o outro – obrigações negativas – e ajude o outro – obrigações positivas; não mentir e não faltar com suas promessas – regras negativas. O contrato proporciona um agir de acordo com a regra geral da moral; atuar em sentido negativo seria irracional porque, no fim das contas, eu estaria agredindo meus próprios interesses, diriam os contratualistas. Para Rawls, o entendimento do contratualismo ou da palavra ‘contrato’ deve implicar em um certo nível de abstração. “Uma visão contratualista acredita que certos princípios seriam aceitos numa situação inicial bem definida” (RAWLS, 2002, p. 18), chamada posição original. É nesse último sentido que a razão deve atuar, apontando para as regras que têm característica de ação moral. O bom para mim é o bom geral, ou seja, a própria norma sendo seguida. Diferente do que a maioria pensa, atos imorais são, na maioria das vezes, observáveis e podem ser decisivos para que o sujeito perca sua confiabilidade enquanto membro moral e

anteriores a própria norma moral, ou seja, “com esta argumentação absolutamente tudo pode parecer imoral, desde que antes se tenha definido adequadamente a natureza”. (VE, p. 72).

²² Ver página 78.

digno de cooperação. Tugendhat vê nesse momento uma falha na teoria contratualista, pois restringe as regras a um único grupo de cooperação e não atinge o nível universal encontrado nas morais tradicionais. Nesse contrato, o indivíduo deverá seguir as regras que melhor lhe convém e, após aceitá-las, deverá aparentemente agir segundo elas, para não ser prejudicado pelos demais. Certas emoções decorrentes do seguimento ou não dessas regras possibilitam o desenvolvimento de uma consciência, proveniente de suas próprias sanções internas, como por exemplo, a vergonha. De acordo com o contratualismo, essa consciência interna não pode ser fundamentada, visto que dentro do mundo social seria irracional eu não aceitar eventuais vantagens, e seria racional eliminar os resíduos de nossa consciência que nos fazem praticar sandices. A isso podemos associar as seguintes ideias de Tugendhat: “O característico determinante do contratualismo é que ele não tem um conceito de ‘bem’, constrói-se simplesmente na base do conceito relativo ‘bom para...’. [...] Por isso, é evidente que o contratualismo não designa absolutamente uma moral”. (VE, p. 76).

Podemos fazer uma aproximação dessa ideia com o pensamento de Gauthier desenvolvido em *Morals by agreement*. O que ele defende, nesse livro, é que a cooperação constitui uma alternativa para a maximização e otimização de nossas ações estratégicas de utilidade. Na ausência de um acordo,

é racional que cada pessoa tente maximizar sua utilidade atendendo as estratégias que essa pessoa espera que escolham os demais, ao passo que em um acordo, é racional que cada pessoa incline-se a obter um resultado ótimo atendendo as estratégias acordadas pelos demais (GAUTHIER, 2000, p. 164).

Por meio da cooperação, todas as pessoas enfrentam um problema estratégico comum que deve ser resolvido para determinar a escolha estratégica de cada indivíduo. Para Gauthier, essa cooperação acontece satisfatoriamente com um *maximizador restrito*. Este maximizador deve considerar (1) “se o resultado será aproximadamente justo e ótimo e (2) se o resultado que pode realmente esperar *lhe* proporcionaria uma utilidade maior que a conquistada na não cooperação universal” (2000, p. 229). O ‘bom para’, mencionado por Tugendhat, representaria uma ausência de universalidade, já que a cooperação tem um critério

individual e estratégico de escolha racional. Assim como Hobbes, o acordo proposto por Gauthier é autointeressado e egoísta – uma característica do *contractarianism* pensado por Darwall –, mesmo admitindo que o maximizador restrito segue uma estratégia conjunta, um verdadeiro campo estratégico para a aceitação do néscio e do sem-vergonha moral no sistema de cooperação. Nesse sentido, o grau de flexibilidade das estratégias não é claramente definido. Mas essa ideia realmente comprometeria a teoria contratualista como justificção da moral, como pensou Gauthier? Tentaremos, no próximo capítulo, responder essa pergunta.

Para o contratualista as palavras ‘bom’ e ‘mau’ não têm importância alguma, já que não podem ser tratadas como gramaticalmente absolutas e também devem estar livres de emoções morais. Dessa forma, o contratualismo é uma “quase-moral”. “A quase moral contratualista permanece naturalmente sempre possível e necessária, uma vez que ela não pressupõe uma consciência. Pode-se assim dizer que ela é a moral daquele que não tem um sentido moral” (VE, p. 82). Talvez essa ideia possa ser interpretada do seguinte modo: por suas próprias motivações internas, o sujeito age visando um interesse que, por sua vez, não tem a necessidade de ser moral. O fundamento do contratualismo se expressa no que é bom para o indivíduo e, para isso, ele deverá seguir as regras de cooperação, que são relativas a cada um. A deficiência dessa teoria é que ela reconhece apenas direitos elementares. Por essa razão, Tugendhat considera esse conceito fraco no âmbito da moral, ao contrário daquilo que é pensado da moral de Kant, que compreende um conceito forte de moral, apoiado absolutamente no imperativo categórico. Como veremos no próximo capítulo, essas críticas ao modelo contratualista – que aqui é pensado dentro de uma ideia de contratualismo simples ou como sugeriu Darwall, o *contractarianism* – serão absorvidas por sua proposta moral tornando o contrato simples em um contrato reforçado, ou seja, transformado-o em um contratualismo simétrico.

Objetivamente, quais seriam as críticas que podemos apresentar ao contratualismo simples? Podemos dizer que o contratualismo:

- a) aplica-se a determinados contextos e grupos de indivíduos, o que não atinge a universalização moral;
- b) é uma ética egoísta e instrumental, lugar propício para ações estratégicas e autointeressadas, não formando uma consciência moral;

c) tendo em vista a e b, o contratualismo não gera um conceito de bem, o que representa apenas um tipo de moral fraca.

Essas críticas são pertinentes, pois invalidam a proposta de *uma moral* que tem por base a justificação dos juízos e sentimentos morais. A racionalidade e cooperação do grupo extinguiria o papel que os sentimentos de indignação e vergonha moral desempenham na formação da consciência moral do sujeito. Seria impossível, também, emitirmos juízos morais sobre o ‘bom’ e o ‘mau’, pois em uma base contratual os mesmos não teriam sentido. Daí a definição do contratualismo como uma *quase-moral*. Existe uma validade em sua justificação, mas não chega a compreender-se como a justificação de uma moral. Existe uma limitação que não pode ser transpassadas pelo contratualismo. O bom e o mau dos juízos morais, os sentimentos de indignação e vergonha internos ao sujeito seriam desprovido de utilidade e determinação na prática do contrato. Dessa forma, se estamos realmente interessados em uma justificação moral, devemos unir o *ser bom* como um critério de ação para “todos” os seres capazes de cooperação, formando assim uma identidade social, acreditando que o ‘bom’ possa ter um sentido universalmente válido.

A quinta lição do livro VE, que tem por título ‘Um conceito plausível de moral’, parece ser a evidência de uma resposta aos desacordos acima mencionados. Os juízos morais da ética moderna são quiméricos, ou seja, alguns se apoiam na tradição e por isso são relativos, e alguns assumem a postura absolutista, como é o caso de Kant. Na tentativa de solucionar o problema do relativismo, Kant dá um sentido universal para o termo ‘bom’, apoiado em um caráter racional, dado que o ‘bom’ pode ser reconhecido por todos. Mas é possível um ‘bom’ universalmente reconhecido? Tugendhat faz essa associação com a ética kantiana, pois existe uma clara relação com a proposta de ética que ele defende em VE. No contratualismo a ideia básica é que eu me submeto às normas às quais eu quero que os outros também se submetam. Em Kant, as normas são estabelecidas racionalmente e são entendidas como imperativos, que devem ser praticados por todos universalmente. A diferença entre as duas posturas está no julgamento da ação. Aquela máxima que eu considero não praticável em nível universal é considerada por Kant como intencionalmente má. Por outro lado, no contratualismo ela é entendida como inteligente, pois é boa para o agente. Podemos lembrar o exemplo dos prisioneiros, propostos por Hobbes e o exemplo, dado por Scanlon, sobre a reivindicação do direito

ao uso da água no capítulo anterior. A racionalidade do contratualismo reside em aceitarmos das normas aquilo que nos convém. “O contratualista supõe um cumprimento apenas instrumental (observa as regras para que os outros as cumpram com relação a mim). Kant, ao contrário, exige o cumprimento absoluto e a razão que dá é a seguinte: porque é bom” (VE, p. 82). Para evitar essa ação instrumental, Kant formula a segunda fórmula do Imperativo Categórico, onde o ser humano deve ser tratado como fim em si. Desse modo, o homem estará agindo cooperativamente para com os outros, calcado na ideia de bem, entendimento que também é dado pelo contratualismo, como sendo a regra de ouro. “No contratualismo, a consideração de qualquer um não representa papel algum para a fixação das regras. As regras que valem são negociadas (implicitamente)” (VE, p. 84). Isso nós podemos ver claramente em um contratualismo do tipo hobbesiano, como é o caso de Gauthier.

Compreendemos que o autor faz essa comparação entre a ética kantiana e o contratualismo como uma possibilidade de encontrar um argumento plausível para a ideia de bem. Ao admitirmos um conceito de bem, temos necessariamente *motivos e razões* para aceitá-los. Por parte dos motivos podemos perguntar: por que nós queremos? E pela razão perguntamos: como fundamentá-lo ou justificá-lo? Pensa Tugendhat que o conceito de bem permaneceu camuflado na moral tradicional e na moral kantiana em suas fundamentações autoritárias do ‘ter de’ e da ‘razão’. O indivíduo somente conquistará autonomia quando o conceito de bem for apresentado como “possibilidade” e, ao refletir sobre isso, ele terá capacidade para escolher de qual comunidade moral ele vai participar e em qual vai cooperar. O que se pode compreender nesse processo analítico é que a relação entre a moral de Kant e a moral do contratualismo mostrou que a moral tradicional não pode ser um conceito plausível devido a seu caráter absoluto. E, como veremos adiante, nem a moral de Kant nem o contratualismo são, afinal, aceitáveis.

Pensando em superar a dicotomia entre o contratualismo e o kantismo, mesmo assumindo, nessa fase, uma maior proximidade com a moral de Kant, Tugendhat busca construir a sua formulação de um princípio moral imparcial (não categórico), que leve em consideração o conteúdo de sua análise sobre “uma moral”. Temos assim seu princípio não absoluto:

“Age diante de todos de tal modo como tu irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem” (VE, p. 84, grifo nosso).

Ora, não existe uma fundamentação simples para o conceito de imperativo categórico. É nesse sentido que aparece a ideia de um conceito admissível para a moral. Estamos habituados a fazermos tudo através de regras e normas, assim aconteceu com a moral tradicional e assim aconteceu enquanto éramos crianças, ou seja, somos comandados pelo princípio da autoridade. Por isso, sentimos a necessidade de encontrarmos algum princípio que nos oriente e nos forneça uma boa compreensão do ‘bem’ e do ‘mal’, e não, entre todas as teorias, um conceito plausível. O que percebemos até agora é que o conceito de ‘bem’ ficou escondido em uma moral autoritária do ‘ter de’ (moral tradicionalista) e também no conceito autoritário de razão (moral kantiana). Em um conceito plausível da moral, juízos morais não devem assumir a ideia de qual é o melhor fundamentado, mas deve-se perguntar: “se enfim queremos nos compreender, primeiro, como membros de uma comunidade moral e, segundo, como membros daquela comunidade moral que é determinada através deste conceito de bem” (VE, p. 89). Para tornar aceitável essa ideia ainda precisamos nos perguntar se temos bons motivos para participar dessa comunidade moral. Com isso, Tugendhat quer mostrar que não existe um ‘ter de’ absoluto, mas somente sanções internas da própria comunidade moral, as quais terão validade enquanto desejadas. O conceito de bem deve se apresentar como uma possibilidade. Como Tugendhat chega a essa ideia plausível?

Platão e Aristóteles, por exemplo, por não terem tomado conhecimento do problema da fundamentação dos juízos morais, e nem da autonomia, se perguntavam: quais os motivos que temos para ser e/ou agir moralmente? Apesar de importante, esse questionamento não satisfaz o objetivo do querer e do fundamentar moral. Tugendhat compreende os motivos através das seguintes questões:

que motivos temos de compreender-nos como membros da comunidade moral, isto é, que motivos eu tenho para compreender-me como um dentre todos, que mutuamente se colocam exigências recíprocas com referência ao (ou a um) conceito de bem? Pode-se dizer que as duas

perguntas têm o sentido: por que a gente não se quer compreender como egoístas? (VE, p. 91).

A motivação não tem o interesse de responder a essas perguntas, se somos ou não somos morais, se queremos agir moralmente. O verdadeiro interesse é demonstrar se as normas morais podem valer para alguém. Nesse caso, deveríamos excluir um egoísta radical que age e não sente culpa e nem vergonha moral, ou seja, aquele indivíduo com *lack of moral sense*. É um processo de aceitar ou não as normas e regras pertencentes a uma determinada comunidade que eu mesmo considero moral. Esse conceito de motivação é esclarecido por Tugendhat quando propõe três perguntas, visualizando o sujeito presente na comunidade moral:

1. Quero enfim compreender-me moralmente, quero que a perspectiva do bem seja uma parte de minha identidade?
2. Quero compreender-me na perspectiva desta concepção – concepção kantiana?
3. Quero agir moralmente? (VE, p. 92)

Uma resposta à primeira pergunta é que, se não nos compreendermos como membros de uma comunidade moral, a aprovação, a crítica e os sentimentos morais desaparecem, seja qual for o indivíduo. A resposta para a segunda pergunta surge das razões e motivos, do fato de eu ter a capacidade de escolha entre, por exemplo, o egoísmo e o altruísmo. O egoísta escolherá o altruísmo como visão de seu bel prazer, ou seja, instrumentalizará o altruísmo para seu benefício próprio. Nesse caso, o altruísmo deverá indicar o caminho para a formação da comunidade moral que é o respeito para qualquer indivíduo. Isso, porém, é o conteúdo do imperativo categórico. A resposta para a terceira pergunta se dará a partir das escolhas ao longo da participação do indivíduo na comunidade moral.

Sendo assim, como é admitido moralmente recusar a falácia naturalista, pois do ser não segue qualquer querer - o empírico jamais poderá ser a regra do meu querer - nos resta duas possibilidades para o fundamento das normas morais que há em nós: o *a priori* ou o querer. Contudo, tirando o *a priori*, nos resta apenas o “eu quero” apoiado em motivos. Desse modo, Tugendhat sugere as indagações a seguir:

quero fazer parte da comunidade moral?, deve ainda perguntar-se: quem afinal eu quero ser, em que reside para mim a vida e o que depende para mim disto, que eu me compreenda como pertencente à comunidade moral? (VE, p. 97).

Esses questionamentos são importantes, pois é característico do ser humano buscar sua própria autonomia a partir de seus desejos e escolhas tendo como reflexão o “eu quero” e o “eu tenho que”. Mas essas indagações que surgem dentro da comunidade moral tornam-se problemáticas, pois não são inatas, mas passíveis de acordo entre os outros, se estas forem pensadas por um tipo de justificação contratualista simples.

Já ressaltamos anteriormente que os textos morais de Tugendhat estão ligados necessariamente à moral kantiana. Esta mostrou-se, para o autor contemporâneo, como uma ética absoluta e autoritária, aos moldes da ética religiosa. Percebemos também que uma fundamentação transcendental para a moral não pode ser admitida. Como forma de esclarecimento, analisaremos, a partir deste momento, as objeções de Tugendhat a ética de Kant.

2.3 OBJEÇÕES À ÉTICA DE KANT

De acordo com Tugendhat, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* foi uma das mais importantes obras escritas sobre ética, embora não aceite a ideia de uma fundamentação absoluta. Em sua sexta e sétima lição de seu livro VE, Tugendhat analisa a primeira e segunda lição da *Fundamentação*, pretendendo fazer uma interpretação sistemática da obra²³.

A primeira seção da *Fundamentação* caracteriza-se por ser analítica, e logo de início, Kant comenta a respeito da *boa vontade* e admite que qualquer pessoa a possui, supondo que se tenha bom senso. Tugendhat afirma que, ao ligar essa proposição ao fundamento da moral, ela torna-se perfeitamente justificada. A forma com que essa proposição

²³ Nossa proposta é apresentar as objeções feitas por Tugendhat à ética kantiana. Não entraremos na discussão se todas as suas objeções são plausíveis e livres de críticas. Sabemos que a ética kantiana possui uma imensa legião de defensores e opositores, onde um conceito e até mesmo uma palavra pode ter várias leituras e interpretações. Seguiremos a leitura proposta pelo autor techo-alemão.

é analisada por Kant também é analisada por Tugendhat, no que diz respeito as suas concepções de juízos morais ‘ter de’, ‘bom’ e ‘mau’. Para Tugendhat, quando julgamos uma ação moral, a julgamos pela sua vontade, pela intenção com que foi praticada, tanto no sentido restrito quanto no acordo recíproco. Para evidenciar melhor essa ideia Tugendhat escreve:

Quando julgamos uma ação de modo moral, é a vontade determinadora da ação que nós julgamos moral. Se somos forçados a uma ação, ou se ela leva a consequências imprevisíveis, sobre as quais nossa vontade não tinha influência, não somos moralmente responsáveis por ela. Quando julgamos uma pessoa como pessoa e não em função desta ou daquela realização, é sempre sua vontade o que nós julgamos (VE, p. 105). [...] nós não julgamos moralmente a ação singular, mas a pessoa (VE, p. 106).

A passagem acima citada estabelece uma sintonia com o pensamento kantiano. Colocando em evidência a proposição de Kant: “[...] nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*” (KANT, 1988, 21, grifo do autor), os juízos morais, pensados por Tugendhat também valem como referência ao “ser-bom” ou “ser-mau” da pessoa, o que não confere créditos para as ações particulares expressa por uma ética das virtudes do tipo aristotélica, e muito menos, para as estratégias de um contratualismo simples. Ou seja, a vontade em Kant, e a análise do ‘bom’ e do ‘mau’ em Tugendhat, expressam a forma do caráter, e o bom caráter se expressa como virtude²⁴. Tugendhat declara que a virtude é um conceito fundamental em Kant. A única crítica que se poderia

²⁴ Vale ressaltar que, apesar de sua boa vontade, o homem tem a capacidade de poder não praticar atos virtuosos. Por exemplo: ao praticar atos respeitosos também podemos praticar atos desrespeitosos, pois esses atos dizem respeito a minha capacidade de utilizar-me ou não da minha boa vontade, ou de simplesmente não ter respeito para alcançar meu objetivo, sendo que, para isso, tenho motivos, pois fazem parte de minha natureza humana. A virtude, no singular, é representada em Kant pela boa vontade, a qual poderá conduzir o homem ao caminho do bem, corrigindo os comportamentos que nos distanciam do caminho da felicidade.

aplicar a Kant é a afirmação de que a boa vontade é a única coisa boa sem restrição, incitando uma noção de uma ideia de pureza. Um possível erro cometido por Kant é afirmar que a vontade, embora seja o bem máximo, “não é o único bem e todo (bem)”. Kant destaca que um bem maior do que a boa vontade é a “felicidade”. Seu bem moral é apenas uma parcela de um outro bem ainda maior. Para Tugendhat, a tentativa de Kant em justificar um bem maior, à luz da ideia de bem moral e da felicidade, encontra deficiências.

Ao iniciar o estudo analítico, Kant substitui o conceito de boa vontade pelo conceito de dever, com o que concorda Tugendhat, pois é no conceito de dever que se ampara o conceito de boa vontade. Este conceito mostra aos homens que eles podem agir de outra forma. Em vista de sua motivação, quando o homem age com uma vontade boa, então, ele age moralmente. É neste sentido que Kant aplica a diferenciação entre uma ação realizada “conforme o dever” e uma ação realizada “por dever”. Ao lembrar do exemplo de Kant em que o comerciante aplica o preço justo “por dever”, com o intuito de manter sua clientela, Tugendhat afirma que a postura do comerciante em agir “conforme o dever”, é uma motivação contratualista, “ele quer aparecer de forma honesta, porque isto lhe é vantajoso” (VE, p. 111). Pelo meu motivo aparentemente honesto inclino-me para uma *quase-moral* e não para *uma* moral. Na aplicação de seus exemplos, Kant estabelece um rigorismo admitindo que a única possibilidade para agir moralmente é através de uma ação “por dever” em que o dever assume a forma de bem. O objetivo que leva Kant a aceitar o caminho do “*por dever*” como legítimo de moralidade é o fato de tratar o indivíduo como ser humano. Sendo assim, o dever torna-se o motivo da ação moral sob a forma de imperativos, descartando qualquer possibilidade de uma ação ser moral através de uma inclinação (afetiva)²⁵. Um comentário muito interessante a esse respeito é feito por Schiller (apud VE, p. 119):

²⁵ Este rigorismo é contestado por muitos filósofos, pois, muitas vezes, as inclinações podem fazer parte de nosso julgamento moral. Tugendhat cita o exemplo de Aristóteles dizendo que o ser humano não recebe essas inclinações morais da natureza, ou de um pedido divino, mas tão somente de sua educação e socialização. Para justificar esse rigorismo, Kant admite que a razão, por si só, não admite que uma boa vontade ou o bom seja determinado por inclinação. No sentido de Aristóteles, essas inclinações eram inclinações de afeto. Para Kant, o agir moralmente é determinado pela razão. Em Aristóteles é uma parte de sua afetividade que constitui seu caráter moral. Em vista da argumentação de

Tão certo quanto estou convencido (...) que a participação da inclinação em uma ação livre não demonstra nada sobre a pura concordância ao dever desta ação, assim eu acredito poder concluir justo daí que a perfeição moral do ser humano tão-somente pode resultar desta participação da inclinação em seu agir moral. Pois o homem não é determinado a executar ações morais individuais, mas a ser um ser moral.

Ou seja, o homem deve ser moral, mas para isso não precisa abandonar suas inclinações, o seu ‘ser afetivo’. Ele deve ser moral por completo e não apenas em suas atitudes ou ações decorrentes de uma ‘boa vontade’. Quando *o moral* se relaciona com o natural humano, a pessoa agirá de maneira espontânea, ao passo que, sendo *o moral* desprovido de espontaneidade, a pessoa passará por ‘ridícula’ e ‘desprezível’. Todavia, há casos em que *o moral* não pode se harmonizar com os sentimentos sensíveis. Nesses casos, eles devem funcionar como opostos, e isso passa a demonstrar a dignidade e o autodomínio e não apenas um jogo de forças. “Em geral vale aqui a lei de que o ser humano deva fazer com graça tudo o que possa fazer nos limites de sua humanidade, e com dignidade tudo aquilo, para cuja execução ele deve ir além de sua humanidade” (SCHILLER apud VE, p. 120). Seu objetivo é mostrar que a motivação por dever ocorre em ambos os casos, porém, o motivo determinante é sempre o moral. A motivação moral proposta por Schiller determina-se tanto pela afetividade quanto pela totalidade - uma relação entre razão e afetividade. Na visão de alguns filósofos, Kant caiu em um grande problema filosófico ao separar a natureza humana em duas partes, a sensitiva e a racional, ou seja, mesmo agindo moralmente há em mim o ser afetivo, que possui suas inclinações e paixões. Se fôssemos separados de nossas inclinações, talvez não tivéssemos a capacidade de ter um senso moral, não tendo o sentimento de reconhecer o outro como ser humano. Seríamos seres com falta de senso moral (*lack of moral sense*), seríamos seres autômatos.

Schiller, a ação é moralmente digna, ou, em outras palavras, age dignamente, aquela pessoa que age pela razão e também é habitada pela sua própria afetividade.

Nosso pensamento nos direciona a refletir, nesse ponto, que a ação pensada por Kant, para ser satisfatoriamente moral, deve estar livre das influências da experiência e da vontade por mera inclinação afetiva. O resultado disso seria uma postura imaculada da ação, admitindo como única moralidade uma vontade liberta das inclinações naturais, entregue à razão. Poderíamos concordar com esta afirmação? Na visão de Dalbosco essa não era a intenção de Kant. A ‘vontade’ encaminha o homem para a ação, pois é sua faculdade do querer. Nesse sentido, se bem sabemos, as ações praticadas pelos indivíduos não são sempre corretas, boas, justas etc. Não podemos ser morais sempre. Mas isso também quer dizer que em alguns casos a vontade, ou a ‘boa vontade’, leva a ação para um ponto de vista moral.

Para alcançar isso, a vontade precisa vincular-se diretamente à razão e à liberdade, [...] somente uma vontade que se deixa obrigar livremente pela razão, isto é, *que se deixa representar por leis racionais*, é capaz de conduzir a ação no sentido moral. (DALBOSCO, 2011, p. 67, grifo do autor).

Nossa dúvida, perante a esperançosa proposta de Kant é saber se o comerciante praticou o ato justo levando em conta somente sua ‘boa vontade’. Essa efetivação da vontade boa que exclui elementos antropológicos e históricos apelando, metodologicamente, a considerações metafísicas representa uma das possíveis discordâncias de Tugendhat, que admite elementos descritivos para a construção de nossa consciência moral autônoma. De acordo com Dutra (2002, p. 36), fica também difícil, no âmbito da *Fundamentação*, via dedução, saber com “o que Kant está preocupado, se com a validade da lei moral, ou do imperativo categórico, ou se com a sua possibilidade no nível da autonomia da vontade”.

Outro problema que Kant não deixa plenamente explicado diz que: “Uma ação por dever tem seu valor moral, *não no propósito* (Tugendhat usa objetivo), a ser atingido por ela, mas na máxima, que a determina” (KANT, 1988, p. 30). A verdadeira ação boa não é aquela praticada porque o agente *quer* agir por dever, mas porque ele age por dever. E esse “por dever” deverá ser guiado pela razão ou pela lei moral. Tugendhat vê problema no fato de que Kant não explicita plenamente a razão, ao negar que a ação moral não se realiza em seu objetivo — o fim — mas em uma boa vontade. Tugendhat percebe que não há como não

transferir valor moral para o fim da ação se a própria boa vontade legitima a ação como boa. Por conseguinte, se minha máxima estiver ancorada na boa vontade, então o objetivo da ação inclui moralidade. Talvez, o que Kant pretendia era fundamentar que uma boa ação caracteriza-se pelo valor da máxima do agente da ação, que tem como finalidade a prática de uma ação boa. O fim não poderia exercer valor moral se a minha máxima não fosse anteriormente boa, ou seja, agir pelo puro dever.

[...] todo querer humano, antes mesmo de querer quaisquer fins determinados, e servindo de base a este respectivo querer, sempre já se decidiu por uma ou outra máxima fundamental [...] a da moral e a do amor-próprio (VE, p. 125-6).

Se interpretarmos corretamente o pensamento tugendhatiano, é possível dizer que os objetivos das ações, aquelas realizadas “por dever”, sempre terão, para Kant, referência a fins e nunca inclinações (egoísmo)²⁶.

O que esse filósofo vê como resultado vazio é a ideia de formalismo aplicado ao querer geral quando a ação for praticada por dever. O abandono da ética teleológica pela deontológica fez Kant assumir o caminho do formalismo, dado *a priori*. Na segunda proposição do imperativo categórico se pode perceber, segundo Tugendhat, que as máximas têm como objetivo um fim, ou seja, o princípio moral indica tratar o ser humano como “*fim-em-si-mesmo*”. Nesse sentido, não se poderia admitir como o “querer em geral” tem um “princípio formal”. Para Tugendhat, isso leva a um resultado vazio. Kant abandona a moral teleológica, mas mesmo assim considera que o ser humano deve ser tratado como *fim*. Consideramos essa afirmação proposta por Tugendhat pouco clara até o momento. Dada as duas

²⁶ Para Dutra (2002, p. 36), seguindo a interpretação de Allison, o princípio da moralidade segue um duplo sentido: “por um lado, o critério da moralidade da máxima: o imperativo categórico, e, por outro, a possibilidade ou realidade do dever: a autonomia ou a liberdade”. Na *Fundamentação*, o sentido dessa duplicidade é saber até que ponto estes conceitos são separáveis sob o ponto de vista da justificação do princípio da moralidade. Dutra (2002, p. 37) diz que o grande problema que preocupa Kant é: “justificar a lei moral e justificar como ela é possível, pois, sem essa última, ela não passaria de uma quimera”.

primeiras proposições, Kant elege uma terceira, para a qual o “dever é a necessidade de ação por respeito à lei” (1988, p. 31), fazendo o formalismo moral recair na lei. O dever aqui é entendido não como objetivo, mas como subjetivo (ação por dever). “Um agir é, pois, moral, se e somente se ocorre “por respeito à lei”” (VE, p. 129).

A partir dessas proposições, Kant entende ser possível legitimar o imperativo categórico como o conteúdo do moral. Tugendhat manifesta-se contra, pois não aceita essa conclusão como válida, visto que não se sabe o que o “princípio formal do querer” quer dizer em geral,

de modo que não podemos ajuizar com que direito isto agora possa ser acolhido como equivalente no discurso sobre uma ‘universal legalidade das ações em geral’, e esta expressão é em si mesma igualmente ou ininteligível ou ambígua (VE, p. 130).

Outra arbitrariedade encontrada pelo autor está na expressão “que eu também possa querer que minha máxima deva tornar-se uma lei universal”, a qual Kant tenta resolver na segunda seção.

A primeira seção foi uma genial tentativa de fundamentar o imperativo categórico através de uma moral comum, pensa Tugendhat. Na segunda seção, o método adotado por Kant é o sintético, na qual o conceito *dever* tem de ser um resultado, “desde que se investigue suficientemente a faculdade da razão prática” (TUGENDHAT, 2012, p. 132). Kant compreende que tudo na natureza atua conforme uma lei. Nós seres racionais atuamos de acordo com a representação da lei moral, obtida por meio da razão. Se as ações seguem a lei então quer dizer que houve a aplicação da razão. Segundo Kant (2003, p. 58-59),

a razão ordena como cabe aos homens agir, mesmo que nenhum exemplo disso possa ser encontrado, e não leva em consideração as vantagens que pudéssemos com isso granjear [...], compensando antecipadamente o erro de pesagens tendenciosas na avaliação prática.

Na interpretação de Tugendhat, racional não é somente a ação praticada, mas a lei propriamente dita. Como diria Kant, a orientação dos juízos e a observância do dever “tem que ser dados *a priori* somente pela razão pura” (2003, p. 60). Segundo Dutra (2002, p. 34), “para que o dever não

passa de quimera e ilusão, é necessário que o princípio determinante da vontade seja a simples conformidade à lei em geral”.

Kant acredita poder, através do imperativo categórico, fundamentar o “bem irrestrito do moral” de maneira absoluta, admitindo que não há como a máxima se afastar dessa lei para ser boa ou moralmente correta e, finalmente, universal. Tugendhat entende que Kant fracassou em querer dar um conteúdo ao imperativo categórico de ordem da razão pura e de maneira absoluta. E a ética do discurso, por adotar o mesmo procedimento, também mostra-se problemática. Mas isso não quer dizer que este tal imperativo não tenha sentido.

O imperativo categórico formulado por Kant representa a máxima para atuar conforme a lei. O imperativo categórico é este: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1988, p. 59, grifo do autor). A intenção desse imperativo categórico é como explicar um querer necessário de certos fins. Trata-se da “*ligação do querer aos fins da razão, à legalidade que promana da razão, ou à forma desses fins para um ser racional finito, a saber, o imperativo categórico*” (DUTRA, 2002, p. 40). Desse imperativo derivam-se todos os imperativos do dever. Na primeira fórmula do imperativo categórico temos: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 1988, p. 59, grifo do autor); na segunda fórmula lê-se: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simultaneamente como meio*” (KANT, 1988, p. 69, grifo do autor). Tugendhat questiona como Kant chega a esta segunda fórmula, e como ela se relaciona com a primeira, explicação que daremos na sequência. A terceira fórmula do imperativo almeja a concordância da vontade com a razão prática universal, quer dizer, a “*ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (KANT, 1988, p. 72, grifo do autor). Com essa terceira fundamentação dar-se-ia por justificado o imperativo categórico, pois com ele “*poderíamos dar respostas satisfatórias a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa de nossas ações*” (KANT, 1988, p. 98). A ideia geral dessas formulações, de acordo com Dutra (2002, p. 41),

é, por um lado, explicitar o que pensamos, precisamente, por esse conceito e, por outro lado, aproximá-lo, o máximo possível, da intuição, ou

seja, da forma como o senso comum o compreende, ou possa compreendê-lo. Busca-se, portanto, explicitar tudo o que jaz, como que subterrâneo, a tal princípio, como não explicitado.

Estaria o imperativo ou as fórmulas desse imperativo categórico iluminado suficientemente para aceitá-lo como uma orientação as nossas ações práticas? As fórmulas representam uma harmonia coerente e sem problemas? De acordo com Tugendhat (VE, p. 141), o “conceito fundamental sobre o qual Kant constrói a segunda fórmula e que não ocorre nela mesma, é o de fim em si mesmo”, sendo ele próprio um não-conceito. Na primeira seção, Kant argumenta que é impossível a ação por dever atingir seu valor moral com base em fins, mas logo após, na segunda fórmula, ele explica que um fim (*Zweck*) pode ser dado através dessa simples razão, “tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais” (1988, p. 67). Outro questionamento que Tugendhat faz a esta segunda fórmula é o seguinte:

O que temos de nos representar sob um fim objetivo em geral? Mesmo existindo um tal fim, por que Kant se viu obrigado, tanto na 1ª seção da *Fundamentação* quanto em uma consideração análoga nos primeiros parágrafos da *crítica da razão prática*, a recorrer à forma do querer e destacar esta, em contraposição à ‘matéria’ (ao objeto do querer), como a única coisa moralmente relevante? (VE, p. 142)

Na *Fundamentação*, Kant responde a esses questionamentos realizando a distinção entre pessoas e coisas. As coisas têm valor relativo, ou seja, podem ser utilizadas como meio. Já as pessoas, têm um valor absoluto, e por isso, devem sempre ser tratadas como *fim-em-si-mesmas*. As pessoas não são meros fins subjetivos, mas *fins objetivos*, onde sua existência é em si mesma um fim (1988, p. 68). Esse fim-em-si-mesma e o valor absoluto da pessoa poderia representar o conceito de dignidade desenvolvido posteriormente por Kant? A esse respeito, indaga Tugendhat: Estes dois conceitos, fim em si mesmo e valor absoluto, não contradizem ambos o sentido de “fim” e “valor”? (VE, p. 152).

Kant tenta esclarecer que essa noção do fim em si mesmo, ao considerar que o ser humano constrói sua própria existência esperando

que todos os outros seres racionais agissem da mesma forma, resulte em um princípio objetivo. Isso Tugendhat considera um sofisma, pois nunca a representação da minha existência de uma maneira qualquer, conduzirá a um princípio objetivo, pois o conceito de fim em si foi definido como “fim objetivo que vale para qualquer ser racional”. Kant tenta propor que o fim último do ser humano é sua existência. Tugendhat evidencia que “do fato de que para cada ser humano seu fim último (subjetivo) seja sua própria existência não resulta em si mesmo qualquer princípio objetivo, e com fim último justamente não é visto o que Kant quer dizer, quando fala de fim em si” (VE, p. 143).

Kant argumenta que o ser humano tem um fim em si mesmo, que ele tem um valor absoluto para que o imperativo categórico tenha valor. Logo, o ser humano nunca poderá ser tratado como meio, mas sempre absolutamente como fim. Apesar de todas essas justificativas, Tugendhat ainda considera suas abordagens enigmáticas.

Não tratar o ser humano instrumentalmente é a implicação da primeira para a segunda fórmula do imperativo. Um sentido negativo da segunda fórmula é que “nunca use o ser humano apenas como meio”. Em um sentido positivo, poder-se-ia dizer: “respeito-o como sujeito de direito”, ou como pensa Kant: “respeita-o em sua dignidade”. As expressões utilizadas por Kant – fim em si mesmo e valor absoluto – não têm muito sentido. Para Tugendhat são palavras vazias, cujo sentido não pode ser mostrado. Uma possível modificação encontrada por Tugendhat para conferir clareza a estas proposições é: “na medida em que nós respeitamos um ser humano como um sujeito de direito e isto quer dizer como um ser, para com o qual temos deveres absolutos, nós lhe conferimos dignidade e um valor absoluto” (VE, p. 145). Essa afirmação representa, claramente, a real crítica endereçada a Kant, por Tugendhat: sua metafísica. A dignidade e o valor absoluto da pessoa não é algo existente, dado, mas são efetivamente concedidos pelos sujeitos. As insinuações de absurdo e sentido vazio, que Tugendhat concede ao processo de fundamentação da moralidade de Kant, buscam evidenciar o apelo a uma razão pura *a priori*, que resolve todos os problemas da moralidade.

Ainda na segunda fórmula, Tugendhat contesta a posição de Kant de que devemos tratar as pessoas “sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca simplesmente como meio”. Para Tugendhat isso é uma exigência absurda, pois em várias ocasiões nos utilizamos dos outros como meio para nossos fins, por exemplo, firmando um contrato ou comprando algo. Uma clara crítica que ele faz ao contratualismo. O que se percebe é

que o “fim em si” fica de lado e não há a necessidade de se empregar somente um mandamento negativo “não instrumentalizes o outro”, mas também o mandamento positivo “leva em consideração os fins dos outros”. O resultado disso é:

todos os fins são a cada vez fins subjetivos, os meus ou os de um outro, mas também o imperativo categórico se refere a fins, não à ficção de fins em si, mas aos fins subjetivos bem comuns dos outros, e agora se trata do “fim objetivo (moralmente ordenado)”, que consiste em *levar em consideração os fins dos outros* (VE, p. 146, grifo do autor).

Se levarmos a regra a toda relação que mantemos com as pessoas e não admitirmos que dessas relações não possa haver qualquer indício de honestidade, como pensa Tugendhat, então a proposta de Kant de fundamentação é mesmo absurda. Todavia, o fim proposto por Kant e que deve ser descartado, é o fim que manipula e engana o outro. O grande problema que percebemos é que do meu querer somente eu sei a real intenção. Como poderemos julgar se a intenção é realmente boa? A legalidade da lei moral é dada ao próprio sujeito, sendo que ele próprio cria de maneira formal sua lei moral. Aqui não podemos entender esta afirmação como um passo ao relativismo, mas inversamente, como uma demonstração clara da capacidade autônoma do sujeito, do reconhecimento de sua dignidade e do reconhecimento do outro como um sujeito de dignidade moral. Problema que nem Kant e nem Tugendhat têm uma resposta definitiva.

Na terceira formulação, entra em jogo a ideia de autonomia da vontade: “a vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal”. Ou seja, a vontade racional não obedece a uma outra estrutura, mas tão somente ela mesma. No pensamento kantiano, o homem não é autônomo, mas somente a razão adquire esse status. Pela visão tugendhatiana, esse pensamento de Kant “pode muito facilmente obscurecer o sentido próprio de liberdade e autonomia” (VE, p. 147). A questão que nos faria pensar diz respeito ao critério de podermos definir o ser livre, ou a liberdade do sujeito, apenas enquanto cumpridor da lei moral. Aquele que age imoralmente, ou que praticou uma ação má, não teria liberdade? Não seria mais fácil dizer que a ação praticada não foi digna de respeito e valor moral, ou não gera uma obrigação moral e, por

isso, pode interferir diretamente na liberdade e autonomia dos outros? A terceira fórmula, nada mais é do que a consolidação da primeira fórmula, sendo que as verdadeiras distinções são encontradas na primeira e segunda que, por sua vez, são equivalentes, pensa Tugendhat.

Agora, Tugendhat abre espaço para a discussão dos deveres pensados por Kant para mostrar que é de um “princípio único que resultam efetivamente todos os mandamentos que são reconhecidos pela consciência moral comum” (VE, p. 150). A divisão dos deveres em Kant é dada em positivos (perfeitos) e negativos (imperfeitos) e em deveres para consigo mesmo e para com os outros. No caso da falsa promessa (mentira), o segundo dos exemplos citados por Kant é entendido como um dever negativo para com outros. Nele, Kant vê que o princípio de universalização admite contradição, ou seja, essa máxima se tornaria impossível se fosse admitida como universal – ninguém acreditaria em promessa alguma. Na visão de Tugendhat, Kant “poderia ter dito com razão que nós não podemos querer a universalização da mencionada máxima, pois cada um quer poder confiar nas promessas que lhe são feitas” (VE, p. 151). Outro engano que Kant teria cometido seria o de colocar esse exemplo na classe dos deveres negativos, que são compreendidos como uma exigência para não fazer algo assim.

O quarto exemplo citado por Kant refere-se aos deveres positivos da ajuda em caso de necessidade. A máxima do *não ajudar* não pode tornar-se universal, porque quando eu precisar de ajuda provavelmente não seria ajudado. Tugendhat aponta nesse exemplo duas objeções. A primeira de que o argumento de Kant é contratualista e por isso não seria uma regra moral, mas de prudência. Diz ele que isso é um mal entendido, já que Kant afirma ser uma necessidade moral ajudá-lo, pois ele poderá me ajudar caso eu passe por necessidades. A segunda objeção é que não há necessidade de temer a universalização da máxima *não ajudar*, visto que, em muitos casos, devido ao orgulho, não se aceitaria ajuda. O que Tugendhat pensa é que a universalização das máximas passa pelos deveres para consigo mesmo. A avaliação de se aceitar uma máxima ou de rejeitá-la passa pela motivação que o indivíduo terá em vista de seu próprio benefício. Por isso, a ideia defendida por Tugendhat é que toda motivação que um indivíduo possui é formulada a partir de uma posição contratualista.

O primeiro exemplo diz respeito aos deveres para consigo. Esse proíbe “matar a si mesmo”. Esse exemplo contraria a própria natureza que é preservação da vida. Caso o ato fosse praticado, haveria contradição. Conforme a primeira fórmula do imperativo, esse

argumento é inválido, porquanto ele expressa deveres para com os outros. O terceiro exemplo deve ser rejeitado, pois da forma como Kant entende o imperativo, não pode haver deveres para consigo mesmo. A esse respeito, Tugendhat afirma que tratar de questões morais referindo-se somente ao outros e abandonando os deveres para consigo, torna impossível argumentar com as morais, entre elas, a cristã.

Se se define mesmo o conceito de uma moral de forma a serem excluídos deveres para consigo mesmo, toma-se impossível uma discussão com todos aqueles que consideram imorais determinadas maneiras de se relacionar consigo mesmo (VE, p. 154).

Tugendhat percebe que se o ser humano pode ser determinado por pura razão, ao menos deveria ter sido confrontado com o imperativo. O ser humano tem de ser determinado pela razão, fazendo com que este se divida em duas partes: ser racional e ser sensível. O conceito de liberdade expresso na terceira seção coaduna dois sentidos: ser livre de sensibilidade e ser livre para a razão. Pensa Tugendhat que essa problemática da liberdade da razão está na “ideia de se pensar o programa moral destacado por Kant como fundamentado em uma razão pura” (VE, p. 160).

Analisando a problemática apontada por Tugendhat, percebe-se que sua intenção é demonstrar que quando Kant formula as questões da boa vontade e as fórmulas do imperativo categórico, ele transfere para o indivíduo e sua razão a possibilidade de universalização das ações morais. Toda tentativa de universalização em Kant é dada pela análise da máxima de cada indivíduo. O que Tugendhat observa é que nesses casos o sujeito torna-se o centro das ações que poderão se tornar universais. Ao que parece, pela linguagem de Tugendhat, todo o indivíduo age de forma a beneficiar seus interesses, agindo de maneira contratualista. Nos casos citados por Kant, a ação das pessoas tem como fim a prática de ações que beneficiem o próprio indivíduo. *Jamais praticarei ações que prejudiquem a minha pessoa*. Todos são motivados a escolher fins bons para consigo mesmo. Nesse sentido as regras morais, defendidas por Tugendhat, jamais poderão ser fundamentadas de maneira absoluta pela razão, como pensou Kant. Talvez esta seja a principal crítica destinada a Kant: ter pensado a moral como algo óbvio, uma entidade enviada como presente ao ser humano. Analogamente

falando, a única tarefa do indivíduo é desembrulhar e fazer uso do agrado. A questão agora é saber se o presenteado terá apreço pelo presente recebido, ou, ainda, se o presente terá alguma função prática para ele.

2.4 MOTIVAÇÃO: TENTATIVAS DE ESCLARECIMENTO PLAUSÍVEL DA MORAL

Tugendhat retoma o assunto sobre a motivação na décima sexta lição, fazendo referência à questão de motivação adotada por Adam Smith²⁷. Na motivação moral pensada por Smith, os sujeitos avaliam a ação dos indivíduos na perspectiva de um *observador imparcial*, o que resulta em uma comunicação *com* os outros por meio de afetos e sentimentos. A base para esses afetos e sentimentos recíprocos têm nas virtudes de sensibilidade e autocontrole, tanto para as pessoas próximas (família, amigos) quanto para estranhos, o equilíbrio exigido em uma ação moral. Segundo Smith, todo sujeito quer ser digno de aprovação, mas de forma sensata, o que não é o problema, já que em vários momentos buscamos este tipo de comportamento no outro indivíduo. A questão é conseguir aprovação, ou seja, ser reconhecido pelos demais como digno de aprovação. Apenas a consciência própria não é suficiente para nossa aprovação, deve-se, também, levar em consideração nossa consciência com relação ao comportamento em relação ao outro, ou seja, deverá valer não somente o caráter subjetivo da aprovação, mas também seu caráter *objetivo*. É este o caráter propício para o surgimento do *observador imparcial*²⁸. A avaliação moral não é dada somente pelo julgamento do outro, porém requer a aprovação do próprio sujeito como

²⁷ O núcleo central da ética de Smith diz respeito às afetividades recíprocas. Ele nos diz que somos simpático (*sympathy*) para com as aflições dos outros, admitindo isso como observações óbvias. Isto é, essa é uma relação da própria afetividade com a afetividade dos outros; refere-se a abertura aos afetos das outras pessoas. (SMITH, 2006, p. 4-6, I.i.1). Mas essa simpatia para com os outros dependem de várias etapas, entre elas: o desejo de simpatia dos outros; ser um *observador imparcial*; conservar a sensibilidade e o autocontrole, virtudes fundamentais para Smith; ter a capacidade de indignação e ressentimento; olhar com os olhos da terceira pessoa (cf. SMITH, 2006, p. 9-137, I.i.2-III.3).

²⁸ Citando Smith: “O observador imparcial é a idéia regulativa da própria aprovação, e esta idéia regulativa faz de antemão parte da aprovação, porque esta exigência objetiva faz parte do sentido da aprovação” (VE, p. 313).

ser integrante do social, ou seja, seus sentimentos também são colocados em jogo quando tem motivos para avaliar moralmente determinadas ações objetivas. Em vista do observador imparcial, a aprovação – ou como escreve Smith: digno de aprovação - refere-se a alguém como sendo bom. Pela teoria da motivação, toda tentativa de aprovação de minhas ações dá-se a partir da perspectiva da outra pessoa, ou seja, quero ser digno de aprovação. Para isso deve-se considerar o ser bom ao desenvolver as habilidades como de um bom cozinheiro, de um bom pianista, que assim se torna digno de admiração ao assumir o lugar de um observador imparcial. Todavia, como saber se aquele que julga tem informações suficientes sobre minhas habilidades e condutas? Como um observador imparcial pode aprovar moralmente sem saber realmente minha intenção ou motivação para tal ação? Em questões empíricas, essa problemática pode ser passível de enganos, mas no que diz respeito às regras normativas, não. Então, quem pode ser o observador imparcial? Para Smith, qualquer um pode ser. Em uma análise contratualista, este observador imparcial se restringe a uma determinada sociedade. Por conseguinte, o ser humano verdadeiramente bom será compreendido pela aceitação dos juízos morais de uma sociedade moral para outra, ou seja, a aprovação moral se dará se os indivíduos aceitarem como válidos os juízos morais de tal sociedade. Qualquer aprovação, ou *querer-ser-digno-de-aprovação*, seja em uma ordem objetiva ou subjetiva, necessita de justificações que se baseiam em razões, as quais comportam os juízos morais das ações motivadas comunitariamente²⁹. Tugendhat sugere uma comparação de princípios. O desacordo de Tugendhat vem do fato de que o observador imparcial necessita de um princípio com o qual julga, já pressupondo uma “empatia”. Neste caso, não nos livramos de nossos interesses, mesmo assumindo os interesses dos afetados.

Pela proposta de Tugendhat, o contratualismo refere-se aos desejos e aversões de todos no que se refere ao comportamento bom. O

²⁹ O bom pianista, por exemplo, é bom porque suas habilidades comprovadas durante longos anos de estudos e demonstradas em suas performances garantem o seu ser-bom-pianista. Se, por acaso, durante seus anos de estudos e em suas performances, ele não atingiu a simpatia ou o apreço do público, provavelmente ele não exigirá, por parte destes, qualquer aprovação. O desprovimento de qualquer habilidade ou motivação para a prática de atividades dignas de apreço distancia o sujeito das exigências de razões e de justificação em suas qualidades, entre elas, o ser-moral, o ser-respeitado e o ser-bom.

que vai valer é o interesse que desempenhamos em determinadas ações. No exemplo citado pelo autor, o *free rider*, é um agente parasita da comunidade moral que engana os envolvidos, afirmando ter consciência moral e discurso moral apoiados na consciência moral. Na verdade, ele possui a falta de senso moral (*lack of moral sense*). Desta forma, no contratualismo, assim como no *free rider*, a motivação em pertencer a uma determinada comunidade moral, reside no interesse de que os outros respeitem meus desejos e aversões, sendo natural a ideia de querer pertencer a uma comunidade moral, na qual existem certas obrigações que todos devem seguir. Dentro desta comunidade as perguntas feitas são: “como eu quero que se comprometam os outros em relação a mim? Que proveito tem para mim (e também para os outros) aquilo que os outros pensam sobre o que significa ser bom?” (VE, p. 319). Toda vez que se faz uma argumentação moral, não se deverá esquecer que apesar de termos a razão, temos também desejos e interesse que interferem em nossas posições morais. Na proposta de Tugendhat, nenhum ser humano em sã consciência deixará de ser beneficiado dentro de uma determinada sociedade. Por isso, a crença de que quando agimos moralmente tendemos a agir de forma contratualista, pressupõe-se que os outros possam respeitar meus desejos e interesses. Contudo, percebe-se, ao longo do texto, que o autor não assume uma posição contratualista, por compreendê-la como uma moral fraca em relação à moral forte admitida por Kant. Tugendhat quer com isso encontrar um conceito plausível para a moral, que não está nem na proposta de Kant e nem na proposta contratualista.

Em uma das conferências apresentadas no Brasil, Tugendhat fez uma distinção entre três distintas formas da moral. A uma dessas formas ele se refere como um sistema de obrigações intersubjetivas e exigências recíprocas. Ao pertencer a uma determinada comunidade, o sujeito acaba por sofrer pressões, ou seja, ao participar das obrigações e exigências, o indivíduo deve se manifestar perante ações cometidas contra ele com indignação e quando for ele o autor de uma ação má, a culpa é sua punição. Esses sentimentos de punição estão ligados às normas morais. E Tugendhat acrescenta:

Agora, a moral é um sistema que restringe a liberdade dos membros da sociedade: a moral é um peso que impomos a nós mutuamente. Dali se tem que entender que normas morais só são aceitas pelos membros da sociedade, se eles creem

que as normas são justificáveis (TUGENDHAT, 2003, p. 16).

Se, como vimos acima, Tugendhat não se encaixa nem na moral do imperativo categórico e nem na moral contratualista, o que podemos afirmar sobre a posição do autor? Pode-se dizer que ele busca, através do estudo da moral, um conceito plausível, encontrando ao longo de sua evolução moral ideias relevantes sobre o fundamento da moral. Todavia, não é seu objetivo encontrar um fundamento, e sim um argumento aceitável que possa vincular a moral às ações verdadeiramente boas, uma justificação razoável para a moral. Os críticos podem, nesse momento, dizer que esse tipo de análise da moralidade é vazio de sentido, não nos leva a um sistema sólido de investigação. Para esses críticos, poderíamos dizer que nem mesmo os projetos fundacionistas, que estabelecem uma infinidade de princípios e regras são suficientes para dar conta dos problemas advindos da moralidade. O que buscaremos defender, sobretudo, quando falamos em direitos ou direitos humanos é a disponibilidade e funcionalidade da moralidade como uma ordem prática que possa garantir um benefício ao ser humano ou definir uma boa justificação para estes conceitos. Dentro de uma esfera subjetiva, entendemos que é natural a todos os seres humanos exigirem ou buscarem a garantia de seus direitos, porém, na esfera dos direitos humanos, que aqui ainda temos dúvidas se podemos tratá-los como universais ou se devemos compreendê-los como uma forma particularista da moral e da política, nem toda exigência ou garantia deverá ser almejada, excluído, é claro, aqueles direitos fundamentais. Sobre esse tema discutiremos em nosso último capítulo.

Percebe-se que, até agora, apesar de assumir certa simpatia com a proposta ética de Kant e com as ideias do contratualismo, Tugendhat acaba rejeitando-as. O que resta a ele, nesse momento, é encontrar alternativas de sucesso no utilitarismo. O utilitarismo foi um conceito que exerceu grande influência na modernidade, sobretudo na ética inglesa desde 1800, e é concebido por muitos autores contemporâneos como o mais apropriado, por situar-se mais próximo do kantismo, que ainda permanece respeitado, em grande parte, nos círculos acadêmicos. No entanto, logo de início, Tugendhat vê um problema no utilitarismo no fato de seus defensores admitirem-no como natural e por ele se distanciar de um princípio de justiça que possa garantir direitos iguais para todos. Em nossa compreensão, a utilidade e a felicidade não garante nenhum tipo de direito, a não ser aqueles direitos individuais e

aqueles direitos de grupos específicos. Nesse momento tentaremos analisar melhor este argumento.

Hume apoia-se nas virtudes e admite que elas devem ser úteis para nós mesmos e também para os outros, o que nos leva a compreender que, ao buscarmos o nosso bem-estar, buscamos, conseqüentemente, o bem-estar dos outros. Hume chama isso de *benevolência*, e Hutcheson acrescenta como sinônimo, a *simpatia*. Aqui, Tugendhat afirma que existe uma simetria com sua tese de que a moral se refere aos desejos e interesses dos outros. Trata-se, portanto, ao eliminar as premissas transcendentais, “de uma atitude de respeito para com todos” (VE, p. 343). Chega-se, assim, ao princípio utilitarista: a maior felicidade para o maior número de pessoas. É fortalecida a observação de que o interesse de todas as pessoas deve ser igualmente considerado, compreendendo-se como um direito que todos têm. A primeira objeção ao utilitarismo e que não foi notada por Hume, Hutcheson e Bentham é que, ao formular a noção da benevolência eles desconsideraram os direitos e chegaram à ideia de soma que não pode ser justificada. Ou seja, dentro de uma formulação utilitarista nenhum direito pode ser reivindicado, pois o princípio da maior felicidade para a maioria exclui qualquer discussão sobre a justiça ou a possibilidade de respeito universal igualitário, tese que buscaremos defender como suporte para a ideia dos direitos humanos. Segundo Tugendhat, “Bentham ridicularizou o discurso dos direitos, designando-o como ‘absurdo sobre pernas-de-pau’ (*nonsense on stilts*), o que apenas tinha sido justificado em relação à ideia, de fato insustentável, de direitos naturais” (VE, p. 327). Nesse sentido, nenhum direito, seja ele entendido como natural ou legal, poderá ser mantido se o principal interesse for a felicidade de uma maioria. Seria moralmente errado e, também, um desrespeito em relação aos direitos humanos, por exemplo, se um médico decidisse tirar a vida de um paciente saudável em vista da felicidade de um grupo de pessoas. Seria um tanto estranho se determinadas promessas, que aqui consideramos como direitos especiais concedidos, fossem sumamente quebradas. Numa visão talvez ingênua temos a impressão de que para um utilitarista nenhuma promessa teria validade, já que a qualquer momento, se a felicidade de uma maioria for decisiva ou ameaçada, ela é abandonada. Outro exemplo problemático diz respeito aos tratamentos que exigem uma soma muito elevada de recursos, e que na maioria das vezes o Estado deve bancar todo o tratamento. Em quase todos os casos as famílias acionam a justiça para que seu familiar receba o tratamento que lhe salvará a vida ou lhe trará a

possibilidade de ter uma vida digna. A questão que surge é se o utilitarismo, em detrimento da maioria, poderá fazer sua soma em prol de um único indivíduo? Para nós, o utilitarismo não poder representar nenhuma garantia para a ordem dos direitos humanos.

A segunda objeção é de caráter ideológico. O utilitarismo é a teoria do sistema econômico capitalista-burguês. Ele permite o crescimento econômico, sem levar em conta a questão moral do respeito à partilha. Na expressão de Bentham “*Everybody to count for one, nobody for more than one*” que por sinal buscava vislumbrar um apelo à justiça, nada mais é do que um apelo à individualidade e concretização dos interesses de um determinado sistema econômico e político, o capitalismo, que substitui o anterior sistema feudal. Contudo, não podemos dizer que o utilitarista se enquadra fora do âmbito moral; ele é digno de reflexão e, em quase todos os casos, há uma cobrança a respeito de qual é a melhor alternativa a ser adotada. Porém, o fim de seus juízos nos distancia da ideia de justiça, ou seja, tendo em vista o cálculo, qualquer questão moral parece solúvel. Acredita Tugendhat que essas críticas são possíveis somente com relação ao imperativo categórico, o maior concorrente desse modo de pensar. Dentro desse debate que o autor faz com as diversas teorias morais, entre elas a moral kantiana, o contratualismo e o utilitarismo, entendemos que sua preocupação não está ancorada em saber qual é a teoria mais razoável ou qual delas nos leva a solucionar nossos dilemas morais. Evidenciamos, é claro, aqui, sua real inclinação pela moral kantiana. Contudo, com a teoria do respeito universal, Tugendhat se vê ligado à possibilidade de analisar o indivíduo como um sujeito digno de cooperação, aquele sujeito capaz de interagir com o outro não abandonando nunca seus desejos e inclinações. Mas como podemos entender melhor essa moral do respeito universal?

Em quase todas as relações humanas, desde um simples cumprimento até relações profissionais formais, exige-se um nível de respeito recíproco, característico daquilo que podemos chamar de gentileza e consideração. A humilhação, por exemplo, é uma evidência clara de que o respeito para com a pessoa não está sendo levado em consideração. Daí o desdém que muitos fazem questão em dizer e reafirmar: “fulano de tal tem que morrer”, “seria melhor matar toda essa gentilha”, “para mim ele não vale nada”, “quero mais que a outra pessoa se dê mal”, “essa minoria não deve exigir direito algum” etc. Casos de desrespeito são evidentes, tanto no nível local, quanto no nível global. O que dizer do tratamento que imigrantes recebem em vários países do

mundo, da burocracia dos órgãos públicos, no caso do Brasil, o Sistema Único de Saúde, das intervenções militares que não fazem distinção entre alvos civis - principalmente crianças - e militares, do valor distinto e preconceituoso dado a pessoas de classes e castas diferentes e muitos outros. Nessas relações de desrespeito, faltariam aquelas virtudes apontadas por Smith: a sensibilidade e o autocontrole? Isso pode evidenciar a ideia de que o outro já não tem a menor importância para mim. Ao que nos referimos acima, tendo como parâmetro a moral do respeito universal, os atos são imorais, pois geram uma atitude de humilhação aos direitos e à própria pessoa. De acordo com Tugendhat, para nos distanciarmos dessas constatações assimétricas, “precisamos com efeito reconhecer que o cumprimento simétrico é um mandamento da moral universal, ainda que pouco aparente” (VE, p. 306).

A base para uma moral universalista, pensada por Tugendhat, trata-se, pois, de entender o que significam nossas relações de respeito e reconhecimento. Na comunicação com os outros dentro do âmbito moral, precisamos objetivamente seguir três regras:

- 1) quando respeitamos alguém, o reconhecemos como sujeito de direitos;
- 2) devemos assumir o compromisso de se conter, de modo a permitir a liberdade do outro;
- 3) precisamos reconhecer o *valor* moral da pessoa, ou seja, reconhecê-lo em sua *autoestima* (VE, p. 306-7).

A importância dessas regras é que elas valem não somente para as relações de amizade e amor, mas também para aquelas relações de assimetria, por exemplo, entre professor e aluno, empregador e empregado, ricos e pobres, servidores públicos e cidadãos etc., e até mesmo entre estranhos. Mas essas regras não poderiam ser facilmente reconhecidas pelo contratualista? Sim, mas a aceitação delas dependerá do grau de interesse do afetado em relação ao outro. Aqui, a motivação do contratualista assume uma atitude moral fraca. No próximo capítulo essas regras voltarão na discussão sobre o contratualismo simétrico.

Nesse sentido, a verdadeira racionalidade moral é aquela que possa garantir direitos a todos e que todos consigam reconhecer o outro como digno de respeito, como um sujeito portador de direitos. Compreendemos que a verdadeira aplicação desta fundamentação moral

tem como função a justificação de direitos dentro das variadas comunidades morais e políticas, em substituição à força e o poder.

Dentro desse debate que o autor faz com as diversas teorias morais, entre elas a moral kantiana, o contratualismo e o utilitarismo, entendemos que sua preocupação não está ancorada em saber qual é a teoria mais razoável ou qual delas nos leva a solucionar nossos dilemas morais. Evidenciamos, é claro, sua real inclinação pela moral kantiana e pelo contratualismo. Mas aqui em VE, com a teoria do respeito universal, Tugendhat se vê ligado a possibilidade de analisar o indivíduo como um sujeito digno de cooperação, aquele sujeito capaz de interagir com o outro não abandonando nunca seus desejos e inclinações. Neste sentido, a verdadeira racionalidade moral é aquela que possa garantir direitos a todos e que todos consigam reconhecer o outro como digno de respeito, como um sujeito portador de direitos. Compreendemos que a verdadeira aplicação desta fundamentação moral tem como função a justificação de direitos dentro das variadas comunidades morais e políticas, em substituição à força e o poder.

2.5 DIREITOS HUMANOS E A TEORIA DO RESPEITO UNIVERSAL

Podemos perceber que a teoria do respeito universal e igualitário foi uma pretensão plausível para refletir sobre sujeitos bons e definir (tentou definir) quem são os bons sujeitos da cooperação moral. Foi possível perceber que o respeito depende da reciprocidade entre todos, o que resulta em reconhecer os indivíduos com direitos iguais; “isto significa que às obrigações que temos em relação aos outros correspondem por sua vez direitos” (VE, p. 336). Obrigações morais correspondem direitos morais. Segundo Tugendhat, essa correspondência conduzirá a sua ideia de direitos humanos dentro de uma ordem moral política. Mas o que significa ter um direito?³⁰

³⁰ Tugendhat busca definir os direitos que os indivíduos “têm” através da ideia de direitos subjetivos. Este direito não pode ser confundido com a perspectiva subjetiva, mas se trata do *direito de alguém*, portanto, de um sujeito. Isto é, uma questão puramente objetiva. Com relação à palavra direito (*ius*, *Recht* etc), sabemos que há uma ambiguidade semântica quando a tratamos de acordo com a jurisprudência romana e alemã. Por exemplo: os alemães falam não só de direito subjetivo, mas de direito civil, direito penal. Em inglês, quando se fala em *law* ou discurso de *rights*, não existe ambiguidade, pois as palavras não

Atualmente, os direitos humanos são direitos que não podemos deixar de ter, devido a determinadas circunstâncias políticas e históricas, como é o caso do direito de não ser torturado ou preso arbitrariamente. A não efetividade desses direitos, portanto, caracteriza uma violação não apenas moral, mas jurídica. Tugendhat destaca que, ao se tratar sobre o direito de várias pessoas, o juízo moral do indivíduo deverá ser imparcial, sem a discussão, como ocorre na ética do discurso. Essa imparcialidade é dada pela capacidade de julgamento que o indivíduo construiu ao logo de sua existência. Mas esse julgamento somente poderá surtir algum efeito quando se tratar de problemas morais normais, ou seja, dos direitos básicos universais. O utilitarismo, por exemplo, apesar de trabalhar com soluções práticas, não pode ser satisfatoriamente razoável. O único conceito que até aqui se pode considerar plausível é a própria decisão pessoal, realizada a partir das motivações do senso comum desde que providas de bom senso. Todas as discussões sobre a moral podem ser entendidas como um procedimento racional dos comportamentos e atitudes humanas. Diante dessas teorias que fornecem um fundamento para a moral, Tugendhat coloca-se como um observador imparcial, investigando o argumento mais aceitável.

Nessa esfera do direito e, neste caso, dos direitos humanos, Tugendhat tentará legitimar dois tipos de direitos: o legal e moral, chegando à conclusão de que até mesmo os direitos morais são provenientes de acordos humanos. Isto é, se temos obrigações, então temos um direito correspondente às obrigações. O conceito de obrigação moral está baseado em sanções. Discutir sobre o direito não teria sentido se não o correlacionarmos às obrigações. Para Tugendhat, um discurso *formal* dos direitos tem por base o discurso das obrigações, e quanto ao

necessitam do complemento “subjetivo”, embora haja variações quando relacionado com palavras como “correto” e “de direito”, assim como na língua alemã. Farias Brito (2005, p. 57) afirma que o conceito de direito é tão ambíguo que ainda hoje o homem não conseguiu determinar com absoluta certeza qual é a verdadeira significação da palavra “direito”. Diz ele: “cada um que define o direito, define-o segundo as condições do povo a que pertence e na conformidade da intuição particular de sua época. Ora, estas condições mudam. Eis aí a razão por que o conceito varia. Esta explicação é errônea, porque se o direito é relativo e variável, quem o definir, deve defini-lo tendo em vista esta circunstância. [...] É a significação do preceito lógico: a definição deve compreender todo o definido”. (BRITO, 2005, p. 59-60). Voltaremos a essa ideia de conceituação da palavra “direito” em nosso quarto capítulo.

conteúdo, a pergunta sobre obrigações é resolvida a partir dos direitos e de que a um direito correspondem diversas obrigações (VE, p. 338). Essa ideia tem por base os argumentos kantianos, admitindo que quando tratamos sobre questões de direitos, devemos o considerar como um processo de escolhas recíprocas, comportando também obrigações. “O direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida a escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” (KANT, 2003, p. 76). Mas o que significa “ter um direito”?

Antes de um direito se tornar um direito legal ou moral é possível constatarmos que há alguns direitos especiais ou pessoais. As obrigações que assumimos uns para com os outros se realizam através de proferimentos linguísticos, tais como “eu te prometo”, “eu te empresto”, expressões compreendidas pelos agentes como sinônimos de confiança e honradez. Quando pronunciadas essas palavras, o sujeito assume um compromisso comigo, e eu com o sujeito. Tanto eu, quanto o outro, temos o direito de cobrar as obrigações assumidas. No exemplo citado por Tugendhat, desde crianças aprendemos o significado da expressão “eu prometo”. Quando a mãe pronuncia esse ato linguístico, a criança sabe que tem o direito de exigir da mãe a promessa feita, ou seja, a mãe dá à criança a possibilidade de cobrar e também de desconsiderar a obrigação assumida. Esse tipo de arbítrio é possível desde que se garanta o respeito pelos direitos, nesse caso, os direitos especiais. Com esse exemplo da mãe e da criança, podemos concluir que há uma compreensão do que é um direito, e junto a ele uma obrigação relativa. Neste cenário de interação moral política entra em jogo o “*muss*”/“*ter de*”. Considerando o que é designado como bom ou mau, a promessa deve ser cumprida para que o ato seja bom, pois se entende moralmente a não efetivação das promessas como um caso de *sanção moral*. Nessa esfera dos direitos humanos, independentemente de ser bom ou mau, deve-se levar em conta o que é cumprir ou quebrar uma promessa — deve-se fazer parte do jogo ou jogar o jogo³¹. Isto é, “se cobrar os seus

³¹ Podemos neste momento fazer menção a ideia de *Mundo da Vida* proposta por Husserl e Habermas. O mundo da vida é entendido como o lugar dos acordos e das regras pré-evidentes. Nele, os indivíduos vivem em harmonia, e Habermas o considera como o pano de fundo das normas morais. Observa-se que, quando Tugendhat fala em obrigações e sanções, há uma pré-evidência de que os indivíduos sabem o que são seus direitos e compreendem com exatidão o “*ter de*”. Existe um conhecimento dos atos que são bons ou maus. No mundo da

direitos, a outra pessoa tem de – ‘tem de’ no sentido das regras deste jogo - agir desta maneira” (VE, p. 340). Isto se expressa em um direito subjetivo, compreendido como as obrigações dadas tanto a mim para reclamar as promessas, quanto ao agente para se fazer cumprir as promessas proferidas. Até o momento não há nenhuma sobreposição de um direito legal sobre o moral. O fortalecimento moral do direito especial ocorre por enquanto somente mediante a sobreposição da obrigação relativa pela obrigação moral. Em um contrato ocorre algo análogo a este direito subjetivo. Para o cumprimento desse contrato, há uma sobreposição do moral e do legal, pois “a norma moral ‘acordos têm de ser cumpridos’ (no sentido moral do termo), pode tornar-se fundamento de uma correspondente norma penal, e o direito contratual pode, inversamente, ser julgado moralmente” (VE, p. 341). Ao querer fazer cumprir meu direito eu posso lançar mão de duas formas de cobrança: ou a moral ou a legal. Porém, pode-se admitir que a cobrança jurídica de meu direito legal é mais fácil de ser cumprida do que na instância moral. Por isso, filósofos como Hobbes e Rousseau formularam suas teorias políticas pensando na tese de que se quisermos que nossos direitos sejam respeitados e os acordos cumpridos, devemos participar de um contrato, haja vista que pela legalidade pode-se obrigar a execução dos acordos e promessas, e assim ter os direitos contemplados. Pelo fato de estarmos representados por um contrato os direitos que temos uns para com os outros não podem ser violados. Mas como surgem os nossos direitos morais? Ou, o que é um direito moral? Teríamos uma espécie de direito natural inato em cada ser humano?

No caso dos direitos legais, eles são concedidos pela ordem jurídica e não encontram dificuldades de legitimação. O problema surge quando Tugendhat tenta esclarecer os direitos legais através dos direitos morais, ou dos especiais para os gerais. À primeira vista, esses direitos morais que temos são considerados pelos direitos humanos modernos como direitos naturais. Isso poderia significar que já nascemos com eles, assim como nossos órgãos³². Essa é uma afirmação um tanto quanto

vida, quando estas evidências não são mais satisfatórias, instaura-se o discurso. Até o momento, Tugendhat não propôs um possível resultado para o descumprimento das promessas e acordos pré-estabelecidos na comunidade moral. O que fica evidente é uma cobrança recíproca entre os envolvidos de suas promessas e acordos.

³² Tomando como exemplo: se um de nossos órgãos vitais (fígado) não mais exerce suas funções satisfatoriamente, teremos um comprometimento de todo nosso

controversa e está longe de ser consensual. Direitos são naturais ou concedidos aos indivíduos? Tratamos dessa questão no primeiro capítulo.

A própria Declaração de Independência Norte-americana admite que os seres humanos foram “providos”, por seu criador, de certos direitos inalienáveis. Deus concede aos seres humanos esses direitos, todavia, a cobrança desses direitos, tanto dos especiais quanto dos legais, deve ser assumida por uma instância igual àquela que foi concedida. Deus, nesse sentido, não é o julgador. A concepção teológica admite que Deus estabeleceu para a humanidade uma comunidade moral de cobrança recíproca e com iguais direitos. Isso faz com que se exijam obrigações a serem efetuadas uns para com os outros. Pela justificativa teológica se fundamenta no reconhecimento de todos os seres humanos como portadores de direitos. Segundo Tugendhat (VE, p. 346),

na medida em que nos colocamos sob a moral do respeito universal, somos nós mesmos que concedemos a todos os seres humanos os direitos que dela resultam. Portanto, também os direitos morais são direitos concedidos.

Quando retiramos os valores absolutos da moral (Deus, a natureza e a razão) ela perde sua base. Nossa motivação em reconhecer um direito moral se dá pela própria moral. Se assim fossem dados por Deus, a moral não teria sentido. Os direitos morais são dados pela própria moral, ou seja, concedidos por nós na medida em que nos compreendemos moralmente. A questão que Tugendhat coloca, é saber se tais direitos realmente existem. Isso somente poderá ser analisado de um ponto de vista imparcial.

Mas existem direitos morais? Para saber se existem direitos morais, Tugendhat recorre ao direito subjetivo universal fraco, que não pode ser cobrado, mas que posso exigí-lo ou reivindicá-lo. Por exemplo, eu tenho o direito de não ser lesado, significando que todos ou outros

organismo; nossa vida fica comprometida, corre perigo. Felizmente, podemos procurar ajuda na medicina para reestabelecer suas funções. Analogamente, também, quando nossos direitos morais não estão sendo respeitados ou, o indivíduo não respeita o direito do outro, temos como tarefa sanar esta deficiência de ordem moral, o que também pode ser aplicado ao legal. Nesse sentido, se somos obrigados temos então direitos, pois o aceitamos voluntariamente, ou apenas, fazendo parte de uma determinada comunidade.

não podem me lesar. Dentro da comunidade moral, há um reconhecimento de que eu tenho uma obrigação para com seus membros e eles devem proceder da mesma maneira comigo. Tenho direito de exigir e posso reivindicar aquilo que é meu direito. Se, no entanto, reconhecermos o outro como detentor de direitos subjetivos universais, então, podemos admitir que existem direitos morais, e esses devem ser por mim e pelos outros respeitados. É como se estivéssemos amarrados a muitas rédeas invisíveis, elas podem ser constantemente acionadas dentro da comunidade moral pelos membros que buscam lembrar de seus direitos. Quando se assume a imparcialidade, verifica-se que todo ser humano possui direitos morais e que esses advêm dos interesses e das necessidades próprias de todo indivíduo pertencente a uma comunidade moral: “o outro agora é visto como sujeito de direitos e não apenas como mero objeto de nossas obrigações; compreendemos nossa obrigação como um reflexo do seu direito” (VE, p. 348). Observa-se, contudo, que a comunidade moral, que representa os direitos, somente manterá obrigações recíprocas entre aqueles que detiverem direitos relacionados, ou seja, com aqueles que podem ser obrigados moralmente. Seria impossível exigir obrigações da criança, dos deficientes, dos animais etc. que apenas têm direitos. Assim, uma possível saída apontada por Tugendhat é de que há sim uma cobrança de direitos entre nós, cuja efetivação e reconhecimento é baseada no direito legal do Estado, ficando difícil a visualização da existência de uma moral, a não ser pela cobrança de direitos recíprocos. A reciprocidade de direitos e obrigações só existe “dentro do núcleo da comunidade moral; na periferia somente há direitos, e em nenhum lugar apenas obrigações” (VE, p. 349). Nesse sentido, um critério importante para dizer que alguém tem direito diz respeito às *necessidades*. Essa ideia não é só importante para a justificação dos direitos humanos, mas também para a proposta de contratualismo simétrico. Esses elementos constituirão parte significativa de nossa sistematização dos direitos humanos sociais básicos baseados em uma ideia de contratualismo simétrico.

O que parece pouco compreensível nessa análise é o conceito de julgamento imparcial. Tugendhat justifica que ao reconhecermos que existem direitos morais e, junto a eles, uma obrigação correspondente, devemos respeitar esses direitos e, quem sabe, exigir do outro o reconhecimento recíproco dos direitos e das correspondentes obrigações. Ele não explica suficientemente que tipo de imparcialidade é empregada nesse tipo de decisão moral. Pela nossa interpretação, a imparcialidade seria o *start* das exigências entre os membros da comunidade moral. De

maneira geral, a ideia poderia ser assim formulada: *Todos os indivíduos pertencentes a uma comunidade moral, portadores de direitos e obrigações correspondentes e que almejam a satisfação de suas necessidades, devem ser respeitados*. Mesmo assim, essa afirmação parece não contemplar o conceito de imparcialidade, pois o indivíduo já possui a intenção de obter benefícios e, com isso, uma possível simetria estaria comprometida.

O que poderíamos fazer é admitirmos essa afirmação como essencial e necessária para que os direitos individuais e gerais possam ser respeitados. Assim, teríamos uma nova afirmação: *Todos os indivíduos pertencentes a uma comunidade moral, portadores de direitos e obrigações correspondentes, devem ser respeitados*. A satisfação das necessidades pode ser alocada como um elemento fundamental para um tratamento igualitário e justo entre indivíduos. Por ora, estabelecemos que enquanto sujeitos de uma comunidade moral, se um indivíduo tem uma obrigação ele a tem em relação a todos e, se ele tem um direito, ele o tem com relação a todos.

Ao falar sobre a ideia de direitos especiais, como é o caso de Alexy, compreende-se que os direitos existem na relação dos indivíduos, mas quando as obrigações não são cumpridas, o direito começa a existir submetido ao Estado (apud VE, p. 351). O que isso quer dizer? Temos a concepção de que se temos obrigações a serem realizadas, o Estado, enquanto órgão legislador, tem a função de atender os direitos dos cidadãos, quando estes não podem ser cumpridos com base na reciprocidade entre os sujeitos. Por exemplo: o pai que não pode dar alimento ao filho, os deficientes mentais ou portadores de necessidades especiais e, até mesmo, os atingidos por catástrofes naturais. O Estado tem uma obrigação positiva de ajudar esses indivíduos que não conseguem sanar suas necessidades, desde que estes queiram ser ajudados. Assim, o direito moral em sentido fraco pode ser institucionalizado para que os direitos coletivos possam ser atendidos e respeitados, ou seja, junto à ordem moral há o direito moral forte. Teríamos, nesse caso, uma obrigação moral coletiva para criar uma instância jurídica capaz de proteger e garantir meu direito moral em sentido fraco. Essa ideia foi pensada, inicialmente, por Henry Shue no livro *Basic Rights*. Para Shue (1980, p. 62), o Estado tem a obrigação de proteger, contudo, não deve exceder a capacidade individual de proteção. Primeiramente, existe a obrigação individual de ajuda e proteção contra privações e necessidades. Posteriormente, quando essa

obrigação já não mais é suficiente, aciona-se o Estado, que através das obrigações legais auxiliam e restituem o direito moral subjetivo.

O que Tugendhat faz em VE contrapõe-se ao contratualismo simples, pois o Estado deve ter uma “justificação moral” se quiser assegurar os direitos humanos. Nas palavras de Tugendhat (VE, p. 350),

a partir do meu direito, por exemplo, a integridade física ou corporal, resulta, além da exigência que eu tenho em relação a todos individualmente, uma exigência para todos comunitariamente, a saber, de me proteger e conjuntamente criar uma instância onde eu posso cobrar meu direito e onde este recebe a sua força. Haveria, portanto, uma obrigação moral para a criação de uma instância legal como representação unitária de todos e isto significa: resultaria uma exigência moral para a criação do Estado. O direito moral pode, portanto, ser perfeitamente compreendido no sentido forte, mas somente de tal modo que daí resulte uma obrigação moral coletiva, uma correspondente instância jurídica a ser institucionalizada.

Nesse modelo moral de direitos, o Estado somente é acionado quando, em um nível individual, já não se mantém aqueles direitos que foram estabelecidos livremente. Diferentemente do contratualismo simples que apenas garante os direitos se relacionado ao Estado, nessa visão moral existe uma hierarquia evidente. Primeiramente, existem os direitos cobrados entre os próprios sujeitos, quando estes não forem respeitados no plano individual local, o Estado cumpre o papel de garanti-los através de um direito legal, em vista do bem coletivo.

Na tradição liberal dos direitos humanos era evidente que o Estado deveria prestar proteção à integridade física de seus cidadãos quando esses fossem agredidos por terceiros (pessoas ou outros Estados). Compartilhando da ideia proposta por Shue, o que claramente vislumbra uma perspectiva moral dos direitos liberais, Tugendhat admite que existe um terceiro nível de obrigação, o qual corresponde às obrigações do Estado quando os indivíduos são atingidos por catástrofes naturais ou pela má sorte (VE, p. 353). O Estado, seguindo uma perspectiva moral, deve levar em consideração todos os tipos de necessidades que afetam as condições mínimas de uma existência digna, sem distinções entre elas, estabelecendo a imparcialidade das obrigações

positivas do Estado frente aos interesses de todos os indivíduos. Essa ideia poderia se resumir nas seguintes asserções: Tenho uma necessidade que afeta minha dignidade humana e, sozinho, não tenho condições de saná-la. Necessito de ajuda. O Estado tem a obrigação moral de auxílio em minha necessidade. Ou seja, os direitos frente ao Estado irão existir, até mesmo quando ele não é diretamente responsável ou acionado. Contudo, Tugendhat pensa que a ajuda do Estado somente deve ser acionada quando o indivíduo, lançando mão de suas obrigações negativas, não pode satisfazer suas necessidades. O indivíduo deve ser incentivado a desenvolver sua autonomia e buscar amenizar suas necessidades individualmente. “Por isso a ajuda, quando necessária, tem que ser, em primeira linha, no sentido de propiciar a autoajuda” (2012, p. 355).

Compreendemos que há um avanço significativo com relação à obrigação do Estado para aqueles direitos fundamentais para a independência e autonomia de todos os indivíduos. Essa ideia de que o Estado deve ficar de prontidão e ser acionado quando direitos humanos ou direitos subjetivos não são respeitados, legitima não apenas a clara pertinência legal desses direitos, pois, também aquele que não é atingido, se julgar a partir de um ponto de vista moral, deve admitir que a ajuda é obrigatória àqueles que foram atingidos pela má sorte e, no uso de suas obrigação negativas, não conseguem ajudar-se e ajudar aqueles que estão sob sua proteção. A obrigação positiva do Estado deve existir sempre, sua efetividade deve aparecer sempre que as obrigações negativas não são suficientes para satisfazer às necessidades das pessoas. Mas essa ajuda não pode ser demasiada, porque descaracterizaria o sentido da obrigação negativa que é a ideia de ajudar-se a si mesmo em seu direito primário. Dificilmente as pessoas sentem-se confortáveis, mesmo as crianças, idosos, deficientes, quando são privadas de suas obrigações negativas de ajuda (os programas sociais e as ações afirmativas podem ser um bom exemplo para essa questão, eles são temporários). Segundo Tugendhat (VE, p. 355), “toda a ajuda é algo que precisa ser dado subsidiariamente, e nisto está a distinção para as obrigações negativas”. Essa parece ser uma peculiaridade da moral moderna, qual seja, reconhecer como obrigação do Estado o direito à ajuda, questão esquecida pela tradição liberal burguesa³³.

³³ Para os moralistas modernos, em especial os contratualistas, o direito à ajuda era claramente marginalizado, a obrigação de ajuda era vista como “super-

Nessa discussão entre obrigações negativas e positivas, referentes aos direitos humanos, outra questão assume um papel principal, que é o tema tradicional da liberdade – o que é ser livre no atual sistema mundial? Devemos assumir o conceito de liberdade proposto por Hegel e Kant: somente é livre quem é moral? Seria correto continuarmos associando o direito à vida e à integridade física, como o fizeram a tradição liberal, como um direito de liberdade? Como podemos relacionar a questão das necessidades básicas ao conceito de liberdade?

O conceito de liberdade não pode ser visto como um conceito isolado, como o único conceito geral de todos direitos fundamentais. Seja no âmbito moral ou político, o indivíduo deve ser ajudado e protegido para manter sua liberdade. Sendo assim, a liberdade e a autonomia são dois direitos morais centrais para compreendermos a justificação dos direitos humanos. Se o tema que envolve os direitos humanos é a garantia desses direitos, um primeiro passo que devemos dar é ampliar a concepção de liberdade, assumida até mesmo pela *Declaração* de 1948. O caminho para fazer isso é analisarmos a questão dos direitos sociais e econômicos, chamados por Bobbio direitos de terceira geração.

Tugendhat (VE, p. 359), assumindo a interpretação de Alexy, expressa que estes “direitos sociais”, que não são fundamentados pelo direito de liberdade, podem ser justificados ampliando o conceito de liberdade³⁴. Para isso, é necessário fazer uma distinção entre liberdade

rogatória”. Claramente o espírito capitalista e a ideologia burguesa, pautadas pelas regras do mercado, consideravam que os homens adultos e aptos para o trabalho, provedores dos próprios recursos, não necessitavam de ajuda em suas necessidades, pois isso era um fenômeno marginal. Era, e continua sendo, culpa do próprio indivíduo o estado de suas privações e necessidades. De toda a forma, a *Declaração* de 1948, positivada em 1966, definiu universalmente quais são os direitos que todos os seres humanos possuem indistintamente. Como consequência, é obrigação positiva dos Estados (ao menos esse foi o compromisso assumido por eles, como consta no preâmbulo da *Declaração*) a implementação e preservação de todos esses direitos.

³⁴ Essa concepção de liberdade é recorrente em todos os textos onde Tugendhat trata sobre a questão dos direitos humanos. A base para essa ideia encontra-se no artigo publicado em 1988: *Liberalism, liberty and the issue of economic human rights*, em *Philosophische Aufsätze*. Esse artigo é publicado, posteriormente, em tradução castelhana no livro *Ser, verdade e ação: ensaios filosóficos*, de 1998. Em *Problemas*, de 2002, “A controvérsia dos direitos humanos” e em *Um judeu na Alemanha*, de 2008, “Asilo: clemência ou direitos

positiva e liberdade negativa. Na filosofia anglo-saxônica, essa distinção é estabelecida a partir da liberdade negativa. Em sentido negativo, alguém não é livre quando é impedido por outros (coagido) de ser livre; em sentido positivo, alguém não é livre quando não tem capacidades ou condições (recursos) para agir livremente (VE, p 359). Podemos ilustrar essa questão com um exemplo: Imagine que um pai de família resolve sair de férias com sua família. Ele possui a liberdade negativa de fazer a viagem livremente, ninguém o está impedindo de realizar sua viagem. Contudo, ao analisar suas condições financeiras, o pai percebe que não possui recursos financeiros para tal objetivo familiar, sua liberdade positiva demonstra que ele não tem condições de realizar plenamente sua liberdade, falta-lhe as condições necessárias para exercer sua liberdade.

O que percebemos, analisando a tradição liberal dos direitos humanos, é que a liberdade sempre foi vista em sentido negativo. Perante a latente desigualdade econômica e social entre ricos e pobres, ainda prevalece a ideia de que todos são livres (negativamente) para satisfazer suas necessidades e de seus filhos. Grande parte da humanidade vive economicamente não livre; os ricos detém o poder econômico e são protegidos por um poder penal unilateral que protege sua propriedade; os menos favorecidos não possuem a liberdade positiva necessária para conservar a própria vida e de seus filhos.

Nesse sentido, Tugendhat pensa que essa ideia de liberdade positiva não deve ser entendida como a alternativa normativa para a compreensão dos direitos humanos. Segundo ele (VE, p. 360), o que deve prevalecer é o resgate de maior autonomia possível de todos os indivíduos, “e por isso toda ajuda, tanto quanto possível, deveria ser uma ajuda a autoajuda”. A questão dos direitos sociais e econômicos envolve a ideia não apenas da liberdade (muitos casos, como a proteção de idosos, deficientes, acidentados não envolve o conceito de liberdade),

humanos”, são artigos que tratam sobre esse tema (ver referências). De maneira geral, podemos dizer que sua discussão sobre o tema dos direitos humanos carece de maiores aprofundamentos. Sua principal discussão, a qual apresentaremos como possível interpretação a partir do contratualismo simétrico no quarto capítulo, segue a linha de justificação dos direitos sociais e econômicos.

mas a garantia de oportunidade para uma existência humana digna, propiciando a ajuda quando necessária³⁵.

Sob o olhar da ética do respeito universal, respeitar alguém é reconhecê-lo como sujeito de direitos morais, possuindo uma “relação humana digna”, apontando para um certo nível de satisfação das necessidades. Direitos fundamentais são aqueles que precisam ser cumpridos. Pensando em uma sistematização desses direitos fundamentais, que buscaremos fazer no último capítulo, os direitos à integridade física, os direitos a um mínimo-máximo de existência e os direitos de liberdade são direitos fundamentais. Sem eles não seria possível gozarmos de direitos políticos. Dessa forma, devemos pensar que as relações, nas quais vive um ser humano, sejam dignas, exatamente quando elas preenchem a condição mínima para que ele possa gozar os seus direitos e para que leve, nesse sentido, uma existência ‘humanamente digna’, especificamente ‘humana’.

Esses direitos fundamentais, ora expostos, são direitos garantidos primeiramente por uma ordem moral e, posteriormente, pelo Estado, o qual tem a obrigação positiva de resgatar as condições mínimas de existência humana. Assim, precisamos de uma moral de direitos forte, bem como, a existência de um Estado forte e, esse, somente pode ser considerado moralmente justo se ele puder assegurar direitos humanos no sentido amplo, se garante o igual valor dos indivíduos, incluindo os direitos socioeconômicos de seus cidadãos. Portanto, para lidar moralmente com o Estado, não basta fazê-lo por meio do direito, mas sim pelo viés da justiça e, mais precisamente, através de um conceito distributivo igualitário de justiça. A proposta que daremos no próximo capítulo buscará delimitar o papel da igualdade e da justiça, não apenas

³⁵ Existem três críticas a esse tipo de modelo de ajuda à autoajuda: a) é um modelo extremamente oneroso para a riqueza de algumas nações; b) direitos fundamentais têm que ser claros e juridicamente cobrados; c) no caso de sua constitucionalidade, o orçamento estaria a cargo da constituição, e não de um parlamento. Não entraremos nessa discussão, mas é possível termos uma noção sobre essas críticas em autores como Shue (cf. 1980) e Dias (cf. 2004) – ver referências. Uma questão problemática que envolve os direitos humanos sociais-econômicos é o “sagrado” direito à propriedade. Segundo os defensores desses direitos sociais-econômicos, o direito à propriedade deve ser limitado quando prejudica os direitos dos outros cidadãos, algo impensável para um neoliberal como Nozick, pois vê a redistribuição como roubo por parte do Estado. Voltaremos com esse tema no quarto capítulo.

no âmbito da justificação moral, mas também na justificação contratualista simétrica dos direitos humanos.

2.6 CONCLUSÕES ACERCA DA OBRA VE

Buscando um esclarecimento sobre a real intenção de Tugendhat no livro VE, podemos expor algumas conclusões. Após as críticas tecidas ao seu modelo de contratualismo, proposto em PE, Tugendhat procurou buscar outro conceito para o que podemos entender sobre a fundamentação moral, que em VE ele chamou de uma teoria do respeito universal mútuo. O que encontramos no livro é uma boa referência para a forma como pensamos a fundamentação da moralidade contemporaneamente, ou seja, não temos um único conceito ou uma única interpretação e, na maioria das vezes, ficamos “perdidos” nessa busca, ou seja, para a maioria dos filósofos parece haver uma indefinição sobre o que é pensar a ética nos dias atuais. A ética ou as normas morais são abordagens humanas inerentes à sociedade da qual fazemos parte, acima de tudo, a ética é uma problemática que está inserida dentro de um contexto social e político, e está no aspecto filosófico sua análise, interpretação e possível justificação. No que diz respeito às ações que podemos emitir juízos, pode-se dizer que sempre e em quase todos os casos tendemos a emitir juízos morais independente de nossa autoridade. Assim, Tugendhat rejeita uma fundamentação religiosa e *a priori* da moralidade. Aceitando a prerrogativa de que a moral humana deve buscar uma fundamentação livre de elementos transcendentais, o trabalho proposto pelo autor assume ares de frustração contínua. O grande trunfo da modernidade foi encontrar um elemento imperativo e estabelecer eticamente o que consideramos como “certo” e “errado”. Não há nada de especial para fundamentar a moral em Tugendhat, apenas um querer comum para a participação respeitosa e recíproca a qual tende a uma instrumentalização das práticas morais, ou seja, o indivíduo deve querer agir de forma moral desde que suas ações tenham uma justificação racional. A motivação e respeito são dois elementos extremamente importante para pensarmos sua ideia de “uma moral”. Fundamentalmente, vemos claramente que, em VE, Tugendhat abandonou o contratualismo. A base de sua fundamentação moral está ancorada sobretudo na análise dos juízos morais e sentimentos morais. Esses dois elementos são a justificativa encontrada pelo autor para propor, em seus últimos trabalhos, que a moral pode ser analisada

através de um contratualismo moral reforçado, chamado por ele de contratualismo simétrico.

Uma primeira avaliação que fazemos é que - ao demonstrar as deficiências do contratualismo, do utilitarismo, do pensamento transcendental, religioso, metafísico etc - ele parte para uma análise mais naturalizada das obrigações morais. Como vimos, ao tratarmos sobre juízos e ações morais, não podemos esquecer que, independentemente das regras e normas, as obrigações, os deveres são sempre uma condição indispensável para os fundamentos morais. Não podemos pensar a moral sem suas obrigações. Vemos fortes indícios de que sua proposta de respeito à pessoa, os sentimentos de indignação e vergonha que temos para com o outro são o resultado de uma consciência pessoal formada dentro da sociedade humana e que ele chama de “uma comunidade moral moderna”. Essa será a tônica que segue seus argumentos nos escritos posteriores a VE, os quais buscam sustentar a justificação do seu contratualismo simétrico e que agora passaremos a discutir.

3 O CARÁTER MORAL DO CONTRATUALISMO SIMÉTRICO

Não nos surpreendeu quando, ao iniciarmos a leitura do livro *Diálogo em Letícia*, constatarmos que o principal objetivo do livro fora corrigir alguns equívocos cometidos em VE³⁶. *Diálogo em Letícia* (DL), como o próprio nome já diz, é um diálogo em um porto chamado “Letícia”, um estreito corredor entre o Peru e o Brasil. Nesse diálogo, seu interlocutor, através das poucas informações dadas por Tugendhat, é um habitante da América Latina. Quando Tugendhat tinha quinze anos, ele foi seu professor de espanhol, o qual é identificado com o codinome “I” (versão portuguesa). Contudo, temos a impressão que seu interlocutor “I” é o próprio Tugendhat, pois é nítida a sua tentativa de corrigir os erros cometidos em VE, voltando as suas ideias

³⁶ Em VE, sua proposta de fundamentação girava sobre as duas primeiras fórmulas do imperativo categórico de Kant. A primeira fórmula afirmava que aceitamos as regras quando queremos que também os outros as aceitem. A segunda trata-se da regra da humanidade, ou seja, nunca tratar qualquer pessoa como mero meio, mas sempre como fim em si mesmo. A partir de agora, os elementos kantianos são bem mais escassos. Ele reconhece em DL que a justificação moral baseada na concepção de ‘bem’ proposta em VE estava desvirtuada. Em VE, a justificação baseava-se em uma concepção de ‘bem’ do tipo “X é bom”. Agora a concepção de ‘bem’ deverá ser justificada reciprocamente face a todos os indivíduos. É neste sentido que os sentimentos morais representam uma entrada no jogo moral. Sem esta justificação moral nos distanciamos da proposta de uma moral moderna. Nesta nova etapa, o contratualismo reforçado estaria disposto a aceitar a autonomia dos sujeitos para fazer-se pertencer a comunidade moral desejada, desde que justifiquem suficientemente suas razões e motivos do acordo moral. Ao levar em conta a ideia de igualdade, a ideia de ‘bem’ será entendida como “igualmente bom para todos”. Junto a esta ideia de ‘bem’ o contratualismo, segundo Tugendhat, teve uma interpretação equivocada em VE (seção 2.2), o qual agora será compreendido como um contrato reciprocamente justificado.

desenvolvidas em PE e em alguns trabalhos anteriores a VE. Destacamos esse livro, pois ele principia uma fase mais elaborada de suas projeções formuladas no início dos anos 80. Nessa nova fase, o autor de DL defende a teoria do contrato simétrico como uma alternativa para fundamentar ou justificar a moralidade.

Nos chama atenção que na maioria dos textos, Tugendhat incorre em uma reavaliação de seus escritos anteriores. Isso aconteceu em PE, VE e também em DL. Seria essa uma atividade proposital e parte de um projeto maior? Há duas respostas possíveis para essa pergunta. A primeira é afirmativa: o “erro” faz parte de um propósito que busca um aprimoramento inevitável sobre uma atividade tão problemática, como é o caso da fundamentação moral. Tugendhat quer mostrar que em filosofia moral não existem fórmulas mágicas e absolutas, mas que ao tratarmos sobre esse assunto devemos ter cautela. A segunda resposta é que por meio deste tipo de análise Tugendhat consegue ter uma ideia mais clara sobre seu projeto moral e político iniciado nos anos 70, com sua participação em movimentos estudantis e pacifistas. DL é um livro único e, por vezes, indecifrável. Contudo, é um livro que busca, pela primeira vez, reconhecer que o contratualismo simétrico pode ser uma alternativa para justificarmos nossos juízos e sentimentos morais de forma igualitária e justa. Em escritos posteriores, como é o caso de *Problemas* (2001) e *Antropologia em vez de metafísica* (2007) essa ideia é retomada e sensivelmente melhorada.

A partir desses textos, a análise que é feita da comunidade moral, como a condição para pensarmos e justificarmos a moralidade, pode dar ao *contratualismo simétrico* a tarefa viável de reforçar a estrutura dos juízos morais (“ter de”, “dever”, “bem”, etc.) e sentimentos morais (indignação e vergonha), conceitos que são o núcleo formal de sua fundamentação moral, e que vimos nos capítulos anteriores. Sendo assim, temos nesse capítulo a intenção de compreender o que é o contratualismo simétrico a partir da forma como Tugendhat busca justificá-lo e avaliar se esse contratualismo reforçado é um bom projeto de fundamentação moral. Buscamos analisar a importância dada ao conceito de igualdade e sua relação ao conceito de justiça. Também iremos perceber que a motivação, assim como vimos anteriormente, é um elemento constante das relações humanas e fundamental para compreendermos o *porquê* optamos por querer agir moralmente dentro de um projeto de justificação tugendhatiano. Juntamente a isso pretendemos expressar nossa teoria interpretativa, tendo por base uma possível relação entre os contratualismos apresentados por Tugendhat,

Rawls e Gauthier ou, ao menos, pontuar elementos que possam justificar filosoficamente os direitos humanos.

3.1 QUEM SÃO “TODOS”? A IDEIA DE UM CONTRATUALISMO SIMÉTRICO

Para Tugendhat, a justificação tem um papel essencial na abordagem filosófica da moral. Ela busca esclarecer os elementos normativos da moral sem apelar para critérios supranaturais de fundamentação. O que percebemos nos textos anteriores a VE e também nos posteriores³⁷ é a tentativa de justificação da moral ao admitir que “justificar as normas morais significa fundamentá-las face a qualquer integrante da comunidade moral” (DL, p. 12). Essa ideia de justificação, diferentemente das regras do jogo, as quais não necessitam de uma justificação para quem quer jogar o jogo, as normas morais necessitam que o indivíduo entenda sua justificação, ou seja, é imprescindível a justificação das normas morais para que se possa entrar em uma práxis intersubjetiva. A partir da justificação eu tenho motivos para aderir à práxis intersubjetiva – ideia retomada de PE e que analisamos no primeiro capítulo. Ressalta-se que o indivíduo deve ter a capacidade de poder participar da comunidade aderindo aos pressupostos que são

³⁷ Referimo-nos aos textos anteriores e posteriores no seguinte sentido. Após a publicação de PE, Tugendhat tratou de corrigir ou melhorar a compreensão sobre a fundamentação moral. Os escritos de finais dos anos 80 e inícios dos anos 90 seriam a base para seus trabalhos posteriores, como é o caso de VE. Após a publicação de PE, o primeiro livro publicado foi VE, o qual tinha a pretensão de ser um trabalho final e acabado. Mas não foi isso que aconteceu. Em finais de 90, Tugendhat retoma aos escritos anteriores a VE, sobretudo a ideia do contratualismo. Entre os textos anteriores a VE, destacamos: “Sobre o conceito e a fundamentação da moral” de 1986, em *Ser, Verdade e Ação*; “A falta de defesa dos filósofos perante o debate moral de nosso tempo” de 1989, em *Isegoria*; “O papel da identidade na constituição da moralidade” (1990), em *Ideias e Valor*. Ver referências. Os argumentos apresentados nesses trabalhos e que tiveram como proposta reavaliar os conceitos apresentados em PE, se mantêm constantes e sistemáticos até seus últimos escritos. Parece-nos que a justificação moral, ou as perguntas, “como justificamos nossas normas morais?” e “como devemos entender a moral?”, moveram a proposta formal de fundamentação ética desde PE. Os trabalhos posteriores a VE são respectivamente: DL (1997), *Problemas* (2001) e *Antropologia em vez de metafísica* (2007).

próprios daquela comunidade moral. Nesse momento, a justificação moral e o pertencimento a uma comunidade moral se dará pelo reconhecimento de que todos têm um motivo igualmente importante para aderir ao sistema normativo, ou seja, exige-se mutuamente o cumprimento das normas que estão baseadas em um conceito de ‘bem’ comum. Tugendhat entende que além de as normas morais terem de ser justificadas elas necessitam estar *justificadas igualmente frente a todos os indivíduos* (DL, p. 19). Dando um passo a frente, podemos dizer que o “igualmente bom para todos” já está contido no conceito de “ser justificado”. Aquele verdadeiro integrante da comunidade moral já tem os motivos para querer participar desta ou daquela comunidade moral. É possível que suas decisões individuais já contenham o reconhecimento de que suas ações e pensamentos precisam estar em simetria com as ações e pensamentos de todos os outros integrantes da mesma comunidade moral. Isso quer dizer que quando falamos em motivos falamos da própria decisão do indivíduo, que entende as normas e as considera justificadas assim como todos os outros. Contudo, como Tugendhat resolveria o problema da desigualdade, já que muitas comunidades estabelecem normas desiguais e direitos desiguais? Como é possível membros de comunidades morais específicas aceitarem práticas e atos que atentam contra o respeito e a igualdade entre seus membros? O fato de a norma estar justificada para X não necessariamente nos convencerá de que ela também poderá ser justificada perante “todos”, ou que sua aceitação é livre de influências. Para Tugendhat, o indivíduo é a referência para justificar as normas que poderão equivaler como “iguais para todos”. Busca-se, nesse caso, uma moral em que o *querer* determina minha inserção em uma comunidade moral reciprocamente formada. Para ele, pensando aqui naquelas comunidades que praticam atos assimétricos, não pode receber o nome de “uma comunidade moral”, pois suas normas não são pautadas pela igual justificação entre todos os indivíduos. Acreditamos que essa afirmação faça sentido, se tivermos presente a pluralidade da ética moderna.

A tese afirmada por ele, e que possivelmente resolveria os problemas acima, é “a de que a igualdade moral tem sua origem já no conceito de justificação” (DL, p. 20). A justificação da moral pode fazer sentido se todos os indivíduos puderem dar razões reciprocamente para aceitarem as normas dessa moral, aceitar estas normas é estar disposto a reagir às transgressões com os sentimentos de indignação, culpa e vergonha moral. Nenhuma norma moral pode ser imposta como sendo a

melhor sem antes passar pelo crivo dos sentimentos morais de aprovação ou desaprovação. Uma moral que tem por base o consentimento mútuo e é baseada em razões só pode ser em algum sentido contratual, ou seja, uma moral que é construída levando em conta as exigências e os sentimentos dos próprios indivíduos e que estão motivados a preservar sua identidade e individualidade ao querer participar da comunidade moral, precisa primar pela simetria das relações coletivas, excluindo qualquer forma de unilateralidade e poder, as questões devem ser justificadas, não impostas. Toda moral imposta de forma absoluta e autoritária não faz nenhum sentido. Se alguma moral procede dessa forma, suas normas e sua aceitação são não igualitárias e injustas. Imagine, por exemplo, uma comunidade moral em que o estupro coletivo é aceito devido à tradição machista. A mulher é estuprada por varões porque estava andando sozinha à noite ou não estava usando as roupas apropriadas para o momento. É possível caracterizar essa comunidade com o título de “moral”? Obviamente, se aqui estamos falando de uma ética universalista, esse tipo de comunidade carece de justificação moral, pois não se pauta pela reciprocidade simétrica das relações entre seus indivíduos de gêneros diferentes.

Para Tugendhat, a compreensão que é dada à justificação moral assume-se como um elemento muito mais descritivo do que prescritivo, levando-o a admitir uma estrutura claramente antropológica das ações humanas. Junto aos elementos descritivos das ações comuns é possível perceber que em qualquer relação humana o poder não serve como justificativa para qualquer tipo de moral. Seja nas relações mais básicas entre pais e filhos, seja nas relações mais complexas como montar um negócio com fins lucrativos ou sociais, a única forma de justificar as razões e motivos é através da igualdade de cada um e não através de um conceito absoluto de ‘bem’ que deverá ser seguido por todos sem qualquer questionamento. Por exemplo, os pais quase nunca podem dar uma justificação suficientemente clara sobre determinados assuntos que envolvem exigências morais sem recorrerem a conceitos morais autoritários – por exemplo: porque sempre foi assim, porque todos fazem, porque os outros podem falar mal, porque somos filhos de Deus etc. Os questionamentos das crianças pequenas podem realçar problemas sobre a falta de clareza e legitimidade das justificativas tradicionais expressadas pela religião e pela metafísica. De acordo com Mackie (2000, p. 36), dentro de uma visão naturalista, os nossos juízos morais dependem dos desejos e das possíveis satisfações que guiarão

suas condutas. As exigências morais não podem ser dependentes de regras categóricas se quisermos falar de uma moral autônoma onde as razões e motivos dos indivíduos devem ter uma justificação igualmente simétrica.

Em VE mostrou-se evidente o desprezo pelas morais do tipo verticais. Essas morais também conhecidas como tradicionais ou autoritárias perpetuaram uma série de desigualdades, admitidas com normalidade até mesmo por aqueles grupos que eram prejudicados por elas. O exemplo mais comum e próximo da nossa realidade é o caso da discriminação das mulheres. Devido à crença ideológica, a própria mulher compreendia-se como inferior, encarando a sua submissão com normalidade. Se Tugendhat afirma em quase todos os seus textos que as morais autoritárias já não cumprem sua função dentro da ética contemporânea por estarem ultrapassadas e fracassadas, qual é a alternativa apontada por ele? Sua alternativa é pensar uma moral autônoma, do tipo horizontal, em que o próprio indivíduo possa decidir, reciprocamente, frente a todos, qual norma moral mais lhe trará benefícios, e não somente para ele, mas para os outros envolvidos da comunidade moral. Mas isso não é um tipo de utilitarismo? Não é um tipo de argumento desenvolvido pela teoria liberal-econômica para maximizar os resultados das escolhas e interesses? Não seria essa forma de pensar um argumento instrumentalista aplicado aos juízos e ações morais? Foi possivelmente esses questionamentos que o levaram a definir o contratualismo em VE como uma *quase-moral*, incapaz de resolver os problemas de ordem prática. Se analisarmos o contratualismo simétrico como um tipo de contratualismo simples podemos responder positivamente a essas perguntas. Contudo, o contratualismo que propõe Tugendhat, além de expressar a autonomia do agente, exige uma justificação que atenda a expressão “igualmente bom para todos”. “Se chegarmos a um conceito de justificação autônoma, uma moral será autônoma precisamente se se justifica de maneira autônoma” (TUGENDHAT, 2007, p. 98), ou seja, simetricamente.

Como analisaremos na próxima seção e se bem compreendemos o projeto proposto pelo autor, a viabilidade de uma moral autônoma e a possibilidade de uma consciência moral poderia ser conquistada através de uma teoria contratualista do tipo simétrica, livre de interferências religiosas, metafísicas e transcendentais, como acontecia com a moral tradicional, estabelecendo a igualdade como a base para sua ideia de contratualismo simétrico. Em um contrato recíproco poderíamos

assumir um acordo onde uma das pessoas ou grupos terão benefícios maiores. Contudo, enfrentaríamos o problema da injustiça e da desigualdade. Para Tugendhat (2006, p. 2), essa é a questão principal: “onde surge a justiça e onde surge a igualdade?” Ou assumimos o caminho do poder ou assumimos aquilo ele chama de elemento da simetria, ou seja, o afastamento de toda forma de poder autoritário e unilateral. Bonet (2013, p. 28) nos diz que essa é uma questão excludente, que já estava presente em PE: ou assumimos a via do poder ou a via da moral. Essa situação somente pode ser criada em um ambiente antropológico específico, qual seja, a cooperação humana das vontades individuais que deverão atingir um fim comum.

Nessa nova versão, o contratualismo poderia ser definido como um sistema de regras reciprocamente justificadas o qual torna o próprio sujeito o garantidor do real funcionamento das regras do sistema do qual fazem parte todos os outros sujeitos, tornando-se plausível com a proposta de moral moderna universal. É dentro desse sistema que o indivíduo deverá buscar a sua autonomia e agir pautado com base em razões e motivos recíprocos, evitando assim as sanções externas e internas. O objetivo das sanções, principalmente as sanções internas, é o de mantermos um vínculo de obrigações que possibilitam a aceitação das normas morais como reciprocamente aceitas por todos. Assim, o fator intersubjetivo é determinante para a formação da consciência moral do indivíduo, ou seja, os julgamentos sobre “um bom ‘X’”, que antes era interno, a exemplo de Kant e Aristóteles, agora passam a ser julgados de fora. Rompendo com a ideia instrumental, Tugendhat passa a afirmar que “dentro de cada comunidade moral, o conceito de ‘bem’ corresponde àquilo que queremos (e exigimos) ser em reciprocidade uns com os outros, independente de determinadas funções” (DL, p. 35). Mesmo não abandonado suas intenções individuais, que Habermas chama de estratégicas, e seus sentimentos morais, o sujeito deverá estar motivado a assumir uma forma de justificação que é endereçada a todos os outros membros da comunidade moral. Para que isso se realize é necessário que o sistema esteja equilibrado entre todos os indivíduos, ou seja, ele precisa valer “para todos igualmente” se ele quiser almejar um ideal de justiça.

Porém, como Tugendhat resolveria a questão da palavra “todos”, que pelo viés dos direitos individuais, pode ser utilizada a favor de um determinado grupo de indivíduos? Tudo indica que a contestação a essa pergunta se constrói sobre a lógica de pensar o indivíduo não como um ser isolado, mas incluído dentro das considerações recíprocas de todos,

como um ser social. Isto é, antes de tudo o sistema moral baseado na teoria do contratualismo simétrico, deve partir de uma igualdade evidente entre todos os participantes da comunidade moral, culminando assim em acordos moralmente “justos”. A comunidade moral pensada por ele é uma comunidade que possui um núcleo central formado pelos capazes de cooperação, porém, suas fronteiras estão suficientemente abertas para acolher também aqueles que estão nas periferias da comunidade moral. Ou seja, a obrigação moral é ampliada a todos os indivíduos ou seres influentes em nossa socialização moral. Nesse sentido, os comportamentos altruístas, como é o caso da compaixão, podem fomentar uma maior compreensão para entendermos a expressão universal “igualmente bom para todos”. Falamos aqui de *influentes*, pois, de uma forma ou de outra, mesmo não tendo uma voz ativa na comunidade moral, aqueles indivíduos que apenas têm direitos também devem ser incluídos como membros especiais da comunidade, pois a eles devemos garantir um tratamento compensatório e condições favoráveis para uma vida socializada.

A justificação moral baseada em razões e motivos sempre foi um processo contínuo de reavaliações sistemáticas, até encontrar um “porto seguro” no contratualismo simétrico. De certa forma, este foi um processo evolutivo nas obras morais de Tugendhat. Contudo, sua ideia formal de moralidade quase sempre foi apresentada como uma justificação dos juízos morais e sentimentos morais. Essa é a base sobre a qual Tugendhat desenvolve sua ideia de contratualismo simétrico. Primeiramente, os indivíduos integram-se ao sistema porque o consideram justificado e, depois, porque entendem que o sistema possui exigências recíprocas que podem despertar sentimentos de indignação e vergonha ou culpa³⁸, o que legitimaria as obrigações mútuas que sempre moveu a fundamentação da moral, ao menos a moral moderna. Mas esse tipo de justificação moral solucionaria o problema das ações instrumentais? Não. Mesmo nesses casos os indivíduos parasitários do sistema moral continuariam agindo e se beneficiando do sistema. A resposta de Tugendhat seria a mais simples. Diria ele: *então, devemos aceitar que as comunidades morais devam conviver com esta ameaça constante. Não temos uma bola de cristal para detectar se o sujeito age livre de interesses egoístas ou não. Precisamos conviver com isto.* Para ele, o mais importante é a possibilidade de construção de uma

³⁸ Ver seção 2.1.

consciência autônoma onde a censura não é mais determinante para o indivíduo agir de acordo com a comunidade, mas que ele entenda que a ação é censurável.

Sentir-se culpado de maneira autônoma quer dizer considerar a própria ação como indigna e desprezível, mesmo que ninguém mais se indigne além de nós mesmos, não apenas porque os outros nos vêem, mas também porque se considera que os outros não julgam corretamente. [...] Quem segue sua consciência autônoma, não quer desprezar a si próprio. Esta é sua motivação. (DL, p. 111-112).

Somente naquelas comunidades onde os indivíduos podem perceber a justificação de comportamentos recíprocos, justificados igualmente frente a todos, eles se motivam a agir assim como os demais. Aqueles sentimentos de indignação, ressentimento, vergonha ou culpa, aplicam-se quando os integrantes morais respeitam e veem a possibilidade de serem respeitados e apreciados por parte dos outros como evidente. Em casos descritivos como a corrupção e a sonegação de impostos, aqueles sentimentos dos quais fala Strawson, não têm a mínima possibilidade de existir. Assim, podemos considerar moralmente justificadas aquelas comunidades morais onde se produz o maior bem possível, ideia esta fundamentalmente consequencialista, mas que elimina fatores como a negociação, que veremos a seguir. Uma pessoa boa seria aquela que segue as normas tendo por base seu caráter e produz uma situação que é do interesse de todos, retrato esse, de uma teoria contratual igualitária, universal e liberal. Devemos aceitar o jogo da moral, ou seja, ou bem aceitamos um comportamento moral ou aceitamos um comportamento imoral. A força da resignação, da indignação e da vergonha ou culpa, está em que a grande maioria trata com repulsa comportamentos que afetam fundamentalmente as regras justificadas igualmente para todos, como é o caso da corrupção e da sonegação de impostos.

A grande preocupação com o agir moral diz respeito às ações consideradas danosas. Desde Platão e Aristóteles, percebemos que a principal função da ética e do agir virtuoso é o nosso distanciamento de atos maus e injustos. Deveríamos ver claramente quais são os atos que nos conduzem a situações que são desfavoráveis à prática do bem e da felicidade. Neste sentido, para fazermos parte de um grupo social devemos adotar as obrigações morais, muitas vezes contra a nossa

vontade ou nossos desejos, porque realmente nos identificamos com suas regras e normas morais. Os juízos de desaprovação exercem muito mais força do que os juízos de aprovação, fazendo com que a pessoa escolha ser digna de estima e aprovação pela comunidade moral, ou seja, para construir a identidade de *persona* moral necessitamos demonstrar nosso “ser bom” enquanto pessoa e membro da comunidade moral. Tugendhat já apontava essa ideia no artigo “O papel da identidade na constituição da moralidade” de 1991. Os fatores negativos – indignação e vergonha – são fundamentais para que o sujeito queira fazer-se membro moral. Se esses sentimentos negativos não fizerem parte do *hall interno do sujeito* é bem provável que ele não se reconheça como membro de determinada comunidade. “Quando alguém procede moralmente mal, isso já não é um assunto pessoal, é como se ele estivesse a quebrar um contrato. *É precisamente a indignação dos demais o que nos faz sentir a vergonha moral*” (TUGENDHAT, 1991, p. 7, grifo nosso). O exemplo da corrupção representa muito bem esse quadro de juízos morais e sentimentos morais. O corrupto é o patife da comunidade moral, o sem-vergonha, para quem a indignação dos demais e de si próprio não faz a mínima diferença ou nem mesmo existe. Os primeiros por desconhecerem a prática, o segundo por não apresentar qualquer sentimento de culpa ou ressentimento. Analogamente, o corrupto é o ladrão que espera pacientemente que a família adormeça para executar o furto, contando com o sucesso de sua habilidade imperceptível. Platão já havia pensado nessa situação ao propor a analogia do Anel de Giges. Se não há culpabilidade e ressentimento que leve a desaprovação moral, não pode haver o sentimento de vergonha moral. “A vergonha moral é a perda central de valor pessoal, o que implica que o valor de que se trata no elogio e na censura moral é central para nosso ser pessoa” (TUGENDHAT, 1997, p. 202).

Tendo em vista que a moral sempre foi pautada pelo caráter de obrigação de suas normas, quase todos os indivíduos buscavam seguir e fazer-se membro daquela comunidade formada moralmente. Seus sentimentos morais o direcionavam a conviver reciprocamente com os demais membros daquela comunidade moral. Por isso, a formação de uma identidade moral social refere-se à possibilidade de nos fazermos membros de uma comunidade moral, de uma sociedade, e que os demais possam contar com nossa capacidade de indignação. É possível que o contratualismo contenha esse tipo de identidade moral? De acordo com Tugendhat, apesar das limitações do contratualismo, vistas nos capítulos 1 e 2, é possível que a moral moderna autônoma se justifique pelo viés

do acordo mútuo, se pudermos superar aquelas mesmas dificuldades que tornavam o contratualismo uma teoria fraca para representar a fundamentação moral.

3.2 SOBRE AS DEFICIÊNCIAS DO CONTRATUALISMO SIMPLES

A primeira deficiência está relacionada ao caráter social do contratualismo. Para os críticos do contratualismo, as obrigações somente se mantêm por meio de sanções externas, ou seja, pela desaprovação social e pelas punições legais. Quando um acordo não é cumprido, meus sentimentos morais de indignação ou vergonha não possuem qualquer efeito e, muito menos, podemos avaliá-lo como ‘bom’ ou ‘mau’. Tugendhat pensa que se quisermos nos livrar de uma moral autoritária devemos pensar o contratualismo como uma possibilidade viável. Aqueles membros que aceitam as regras do contrato possuem uma identidade que deverá ser compartilhada por todos. Querer ser membro da comunidade moral não necessariamente exclui o egoísmo, mas exige um comportamento adequado que é primeiramente interno, ter a capacidade de sentir indignação e vergonha, caso venha a ser excluído da comunidade moral. No caso oposto, o sujeito amoral não desenvolve qualquer ressentimento com respeito a indignação. Isso comprovaria que a “sanção moral é verdadeiramente interna” (TUGENDHAT, 1991, p. 13). Segundo Bonet (2013, p. 171), a justificação contratualista é inteiramente “instrumental”: “me convém, e nos convém mais a todos, participar em um jogo da moral que se abster dele, nos interessa mais aceitar a imposição das normas morais do que não aceitá-las”. Se a proposta é a fundamentação de uma moral autônoma, os indivíduos serão os responsáveis pela formação dos “laços sociais, e, portanto, terá que construir o sistema moral como fruto de um acordo de vontades, sobre a base de que um ser racional é capaz de decidir por si mesmo o que é bom para ele” (BONET, 2013, 172). Podemos facilmente contestar esse tipo de fundamentação contratualista dizendo que ele é um tipo de moral muito fraco se a ele não acoplarmos um princípio superior. Kant, por exemplo, ao ver-se mergulhando no contratualismo utilizou a razão pura para não justificar a moral com bases naturais e empíricas. Se bem entendemos o pensamento de Tugendhat, o contratualismo faria parte da identidade social da pessoa, ou seja, faz parte de um mundo social onde as pessoas querem fazer parte de uma comunidade moral, dependente de cada um e de seus desejos. Nesse sentido, se o contratualismo pressupõe um tipo de ação

instrumental, não sendo possível abandonarmos nossos interesses egoístas, consideramos que as relações mútuas de acordos devem ser pautadas principalmente pelas concessões por parte de cada um. Essas concessões são aceitas, pois as razões e os motivos em querer pertencer a comunidade moral são justificados de forma simétrica, fazendo com que os acordos sejam justos. Para evitar as sanções sociais, precisamos equilibrar nossos interesses e desejos dentro de uma linha de ação reciprocamente aceita e que seja favorável a todos.

A segunda deficiência é que o contratualismo moral não teria um alcance universal e igualitário. A questão que ronda esta deficiência do contratualismo é que se depositarmos nossa confiança no querer individual e nas decisões pessoais tenderemos a um relativismo. Como aponta Mackie, esta pode ser uma moralidade para um grupo de ladrões, por exemplo. Contudo, o fato de comportar-se de acordo com o grupo ou segundo as regras do contrato exigiria demonstrar que todo comportamento reprovável moralmente, ou no caso de desacordo com as regras da comunidade moral devem ter razões e justificativas adicionais. Legitimamente, compreendemos que entre um grupo de ladrões se segue determinados princípios. Contrário a isso, é aceitarmos com normalidade que as pessoas se comportem como ladrões ou aceitem esse tipo de prática. Filósofos como Kant, por exemplo, para superar as deficiências do contratualismo atribuíram à razão o papel de exercer a força de uma obrigação moral, com o objetivo de todos respeitarem o caráter objetivo da norma. Até Tugendhat, como vimos, afirmava as deficiências do contratualismo. O autor escreve em um texto anterior a VE que

o que necessitamos é uma declaração natural da obrigação moral, a qual se estenda além da obrigação *meramente* hipotética do contratualismo entendido em sentido estrito e que, no entanto, não traga nenhum empréstimo nem transcendental, nem religioso e nem metafísico (1991, p.113, grifo nosso).

Mas esse *meramente* pode representar, já nesse período, a necessidade de reforçar a proposta de contratualismo moral. Segundo ele, essa obrigatoriedade moral em definir se uma ação praticada é boa ou má surge pela formação da consciência social. Ao definir a identidade social pessoal devemos basear nossa ideia em uma coletividade

reciprocamente formada e compreendida pelos seus integrantes. No artigo “Como devemos entender a moral?”, o autor afirma que tendemos socialmente a internalizar aquelas ações que poderão causar-nos vergonha, desprezo, ou que afetem minha imagem como pessoa. Nesse sentido, a tendência natural dada pelos sentimentos morais é aceitarmos aquelas obrigações que nos fazem pertencer à comunidade moral escolhida (2002a, p. 40). A formação dessa consciência social é baseada, *primeiro*, na capacidade de indignação e vergonha; *segundo*, no reconhecimento recíproco dos outros indivíduos como integrantes da comunidade moral; *terceiro*, na percepção de que todos devem ser reconhecidos como sujeitos detentores de direitos, garantindo assim a justiça do sistema contratual, desde que todos sejam tratados com respeito. “Respeitar esse direito é agora obrigatório para aqueles que se concebem como membros desta comunidade de direitos” (TUGENDHAT, 1991, p. 115). Podemos entender que a força da obrigação moral não estaria mais associada ao *poder*, como ocorre nas morais autoritárias, mas no reconhecimento de que todos devem respeitar e fazer valer o(s) *direito(s)* de cada um. Os defensores do contratualismo simples, como é o caso de Hobbes e Locke, elaboravam seus acordos pelo poder de seus integrantes. Os acordos eram formados porque o mais fraco, na falta de um acordo, comprometeria significativamente sua vida social. A proposta de um contratualismo igualitário tem um objetivo essencialmente recíproco, desde que os sentimentos morais possam existir simetricamente.

Hegel havia acusado o contratualismo de não reconhecer as relações normativas das quais os seres humanos estão socializados desde a infância. Em vista de um possível estado de natureza individual (individualismo) essas relações não são reconhecidas. Tugendhat rebate esta objeção dizendo que o contratualismo reconhece essas relações normativas, o que necessitamos é legitimá-las e justificá-las frente aos indivíduos. Outra objeção é que a moralidade e as ações altruístas são incorporadas em um contrato egoísta. Mas, segundo ele, se entendermos a moral como um sistema de exigências recíprocas, devemos admitir que nem todo altruísmo é moral. Aqueles altruísmos espontâneos baseados na simpatia devem ser excluídos por uma moral autônoma, mesmo que contem com uma grande aceitação social. Nesse momento, poderíamos nos perguntar: mas esta base egoísta do contratualismo não tornaria impossível a formação de uma consciência? E esta poderia ser uma terceira objeção. Para Tugendhat, porém, a consciência não é um obstáculo ao contratualismo. Não necessitamos

correr desesperadamente para encontrar um princípio absoluto que possa tornar compreensível os comportamentos morais assim como fez Kant. O processo seria muito mais simples e fácil do que o proposto pelo filósofo da razão pura. Os acordos, dentro de uma comunidade moral autônoma, são baseados em “um sistema de exigências, e as exigências só podem ser pensadas como sustentadas efetivamente e em conjunto com um conceito de boa pessoa” (TUGENDHAT, 2002a, p. 39). Já ressaltamos anteriormente que uma comunidade moral autônoma exige que ajamos tomando parte da indignação coletiva, respeitando os sentimentos morais de cada um. “Quem quer pertencer a uma comunidade moral tem, pelo menos, de conceder de antemão que tem esses sentimentos” (idem, p. 39). Ao menos, tentar demonstrá-los. Para Tugendhat, este é um fato que deve estar internalizado na consciência, orientado por normas dadas de antemão.

Essas críticas à teoria contratualista são evidentes. Em vista de um modelo de moral próximo à realidade dos fenômenos sociais, Tugendhat admite essas deficiências. Porém, elas podem ser superadas se a justificação que damos ao contrato tiver por característica uma justificação com base em razões e motivos, bem como sentimentos morais formados dentro de uma práxis intersubjetiva. Os indivíduos não devem pretender apenas que seus direitos e interesses egoístas sejam respeitados, mas que todos devem reconhecer igualmente os direitos e interesses egoístas de todos os demais membros da coletividade. E é neste sentido que o contratualismo simétrico se diferencia do contratualismo simples. Como seria compreendido esse contratualismo simétrico? A antiga compreensão de que num contrato sempre uma das pessoas é menos considerada que a outra não deve prevalecer. A questão que devemos pensar é esta: onde surge a igualdade e a justiça neste tipo de contrato?

Nesse momento, teríamos a seguinte pergunta: como este tipo de contratualismo moral pode estabelecer um nível de simetria com aqueles que não fazem parte desse sistema de obrigações, tendo em vista que eles, enquanto seres humanos, também devem ter seus direitos respeitados? Falamos, aqui, daqueles grupos de indivíduos que não podem exigir e muito menos fazer valer seus direitos, como é o caso dos deficientes, das futuras gerações, dos fetos, das crianças e, até mesmo, dos animais não humanos. Podemos dizer que esse tipo de limitação seria intransponível, mesmo levando em consideração a igualdade de direitos entre todos? Seria possível que um apelo à compaixão auxiliasse neste dificultoso entrave moral? De qualquer forma, o que precisamos

deixar claro é que a concepção de igualdade assume um papel central na justificação das normas morais e também é um conceito que garante a legitimidade dos direitos humanos. Se o sistema é equilibrado, as reivindicações e as exigências de direitos por parte dos indivíduos tende a ser legitimado pelo Estado. Se não houver uma reciprocidade nas relações humanas, ou, se ao indivíduo faltar os sentimentos morais, *lack of moral sense*, os acordos moralmente aceitáveis não serão possíveis. Como veremos mais adiante, é a igualdade que nos leva a compreender a concepção de justiça vinculada a uma proporcionalidade de direitos e deveres. Contudo, precisamos justificá-la. Faremos isto no seguinte tópico. No momento continuaremos com o contratualismo simétrico.

3.2.1 De um contratualismo simples para um contratualismo simétrico

Após avaliar as inúmeras teorias éticas modernas e constatar que uma moral autoritária não teria mais espaço, Tugendhat pensa que necessitamos construir uma moral autônoma onde o indivíduo consiga construir uma consciência moral, não apoiada em elementos extramundanos, mas descrita e normatizada a partir do ventre da própria comunidade humana. Se somos seres sociais, precisamos buscar elementos de nossa sociabilidade nas comunidades comuns das quais fazemos parte. Pensando dessa forma, Tugendhat passa a tratar a moralidade como um fenômeno naturalizado, resultado de acordos reciprocamente formados. “Na realidade, a posição do contratualismo é a única que é natural para uma moral autônoma” (2002a, p. 36). Para ele o contratualismo pode ser a teoria mais confiável para resolvermos os problemas morais, desde que possamos entender e melhorar seus possíveis defeitos. “Eu penso que a base da moralidade deve ser em algum sentido contratualista” (TUGENDHAT, 2007, p. 2). Claramente, o que Tugendhat faz não é negar que não existam limitações – objeções e dificuldades – no contratualismo, mas ele pretende absorver estas limitações no próprio contratualismo. Aquelas críticas que vimos no capítulo anterior, afirmando que o contratualismo é uma teoria moral fraca para fundamentar a moralidade, e conseqüentemente os direitos humanos, deixarão de ser decisivas para o abandono do contratualismo tornando-se como uma teoria que nos possibilite justificar a moral e os direitos.

Três seriam as dificuldades inerentes à própria teoria contratual pensada por Tugendhat. Iniciando pelo contratualismo simples, ele

afirma que: a) “é um ato único”; b) “tem a estrutura de uma promessa recíproca”; c) “é negociado” (2002a, p. 41). Se pensamos em formar uma moral baseada no contrato simétrico, devemos abandonar os conceitos estabelecidos em a, b e c. Para Tugendhat, um acordo moral é algo que está implícito em nossa vida intersubjetiva de modo duradouro, o que contraria a afirmação (a). As promessas também são aceitas como um consentimento de segunda ordem, ou seja, são aceitas desde que exista um consentimento coletivo da moral que não fira as regras de reciprocidade. Um acordo moral não é negociável. O “bom para x” não é suficiente para definir algo como justificado dentro da comunidade de iguais. O querer de A ou B não expressa a aprovação conjunta dos demais, ou seja, em um acordo moral todos devem poder concordar em relação a algo ser igualmente bom para todos (2002a, p. 41). Contrário a uma possível negociação contratual simples, a ideia que Tugendhat desenvolve estabelece que aquela comunidade moral igualitária possui um conceito comum de ‘pessoa boa’ e que o ‘bom’ é ‘bom para todos’. E é desse conceito de bom em igual medida para todos que o contratualismo simétrico une-se ao conceito de justiça. Este tipo de contratualismo é o único que consegue tornar compreensível a perspectiva da justiça (2002a, p. 44).

Essas justificativas, com relação à necessidade do contratualismo simétrico, fundam-se sobre uma base muito frágil. Parece-nos que a moral constituída dessa forma permitiria uma infinidade de concessões como forma de manter a igualdade do sistema. Pensemos nesse momento, como forma de exemplo, no matrimônio. Em um casamento, cada um dos cônjuges necessita fazer concessões, abrir mão de certos desejos e práticas de sua vida individual para poder viver simetricamente com seu parceiro(a) de relação. Contudo, essas concessões devem ser compreendidas e assimiladas por ambos de forma consciente, uma vez que isso foi acordado entre os dois. Ou seja, se queremos manter nossa comunidade moral necessitamos querer fazer parte desta comunidade, respeitar aquelas regras de convivência que reconhecem o outro como um sujeito de direitos recíprocos. Em um contrato simétrico, os indivíduos buscariam compreender qual seria sua condição, seu status, dentro do acordo. Pela ideia de um contrato simples, os indivíduos aceitavam o acordo tendo em vista os benefícios que este traria para ele. Contudo, o fato de o indivíduo ser consciente das possíveis injustiças ao assumir um acordo não impede que uma das partes tenha maiores benefícios que a outra. Mas esta é uma questão de menor importância. O que realmente importa é que, se existir uma

simetria entre os contratantes, a possibilidade de o contrato ser justo é muito maior. O moralmente bom deve ser entendido como igualmente bom para todos. Se for possível uma justificação recíproca dentro do contratualismo, poderíamos dizer que uma moral autônoma é possível. Ao ter a consciência das obrigações morais desencadeadas por uma justificação recíproca e pela existência de sentimentos morais compartilhados coletivamente, conceberíamos o necessário para pensarmos a moral dentro dos padrões de um contratualismo simétrico. O verdadeiro salto, em relação ao contratualismo simples, é que no contratualismo simétrico as normas devem ser justificadas igualmente entre os outros. Ou seja, os interesses dos demais devem ter o mesmo peso do interesse próprio. Segundo compreendemos, o contrato exerce uma força *pró* direitos, e o abandono da força do poder, presente na maioria dos contratuarianistas. Com isso, teríamos uma evolução da consciência moral baseada na igualdade e na justiça.

Um detalhe importante na formação dessa moral autônoma, que tem como virtude principal o interesse próprio, é que ela também pode estar ligada a um sentido *espontâneo* e *altruísta*, que faz aceitar a moral da compaixão, proposta por Shopenhauer, como uma das raízes de uma moral não autoritária. O problema de uma moral da compaixão, no entanto, é que suas práticas altruísticas espontâneas – compaixão, simpatia e amor – descartam a normatividade das normas morais. Um altruísmo espontâneo não é guiado por uma obrigação, mas por um sentimento para com o outro, sendo que sua principal dificuldade é seu caráter de universalidade. Uma compaixão natural limita-se as relações altruístas de proximidade, o que dificulta a possibilidade de propô-la de forma generalizada. Contudo, essa dificuldade seria superada, se a compaixão fosse olhada a partir da perspectiva do espectador. Enquanto espectadores, elogiamos moralmente ações altruísticas, considerando-as como ações boas. Para Tugendhat, em muitos momentos, não atuamos por motivos morais, mas por compaixão ou simpatia. Agir desta forma se caracterizaria como uma virtude moral (2008, p.112). Assim, se ela fosse incorporada, a moral perderia sua natureza não-universalista. Na maioria das vezes, atos altruísticos são louvados e incentivados como práticas exemplares a serem seguidas, um fator que pode ser fundamental para podermos aceitar a teoria da compaixão como um elemento de fortalecimento do contratualismo simétrico³⁹. Todavia,

³⁹ Para Tugendhat, poderíamos também justificar moralmente os altruísmos espontâneos a partir do contratualismo. Para ele “há um altruísmo não

consideramos que a compaixão encontra muitos obstáculos ao ser tratada como parte de uma moralidade universalista e igualitária. Sua fonte real está em uma tradição religiosa ou mística, a exemplo da proposta de Jesus e seu reino de Deus. Podemos aceitar as ações altruístas, porém, estas não podem ter o caráter de obrigação, como acontece com as ações morais. Tugendhat chama esse tipo de ação por compaixão de bondade de coração. A ação por compaixão poderia ser o coroamento de uma ação moral a qual *deveria* ser reciprocamente praticada e não *exigida* como uma reciprocidade.

Com o aceite da compaixão, a estrutura da moral autônoma baseada em um contrato simétrico torna-se mais ampla. É possível dizer que, ao entendermos os indivíduos livres para agirem reciprocamente, ampliamos sua responsabilidade e respeito não somente para sua própria espécie, mas também as outras espécies e para aqueles que não podem reivindicar por si só seus direitos. Embora Tugendhat não aceite a teoria da compaixão como um fundamento da ética, é possível utilizá-la como uma característica de ações morais pensadas de maneira autônoma. Contudo, Tugendhat não explica suficientemente como acontece esse processo de unificação entre um contratualismo simétrico e uma teoria baseada no altruísmo espontâneo, ou seja, na compaixão. Não basta apenas dizer que essa é uma dificuldade dos filósofos contemporâneos, é preciso fazer-se compreender. Apesar disso concordamos que sua proposta tem um alto grau de credibilidade, pois torna o sujeito autor de sua autonomia moral.

Podemos dizer que a construção de uma moral autônoma que está baseada em um contratualismo reforçado – simétrico – representa uma dupla constituição. Por um lado, temos as emoções, baseados nos sentimentos morais de indignação e vergonha moral; por outro, um

normativo com respeito às pessoas com as quais nós nos identificamos sentimentalmente. Sejam elas pessoas próximas ou mesmo todos os homens e até os seres sensíveis, mas esse não é um altruísmo moral, se entendemos a moral como um sistema de mútuas exigências. Não se pode entender o altruísmo, que é uma exigência moral, como um alargamento da simpatia. Que um altruísmo normativamente exigido, se ele deve ser entendido como autônomo, tenha de ser fundado no egoísmo, não exclui a existência de altruísmos espontâneos. Segundo a posição contratualista corretamente entendida, uma moral compreendida autonomamente somente pode ser colocada em marcha egoisticamente, mas isso não apenas não exclui os altruísmos espontâneos, como precisa conduzir a que esses altruísmos sejam incluídos na moral mediante alta valorização social” (2002a, p. 38).

elemento racional, expresso pela justificação das razões em *querer* aceitar participar das obrigações de uma comunidade moral. Em vista de uma igualdade recíproca, essa dupla concepção moral possibilitaria uma maior coesão social? Hipoteticamente, isso seria possível se os sujeitos autônomos abrissem mão de sua autonomia para permitir que todos os outros sejam igualmente autônomos. Nesse sentido, a construção de uma moral não-heteronoma tem de incorporar dois elementos básicos: o interesse próprio e a compaixão (TUGENDHAT, 2008, p. 113).

O contratualismo simétrico compreende a moral não como uma entidade fechada com regras absolutas, prontas e estáticas. Esse contrato possibilitaria nossa livre aceitação das regras e normas propostas por uma comunidade moral. A igualdade entre todos permite que não só a comunidade moral seja justa, mas todo o projeto de justificação de nossas preferências e desejos mutuamente acordados. Importante também para o contratualismo simétrico é que as bases para sua definição e justificação não são dadas verticalmente ou autoritariamente, mas através de situações próprias das relações humanas, desvinculadas de qualquer forma de poder ou fundamentação supranatural. Com isso, não queremos dizer que o contratualismo simétrico não contenha problemas.

A principal arma utilizada por Tugendhat para justificar a necessidade de um contrato em nossas relações morais está baseada na ideia de igualdade e justiça. Se quisermos que nossa comunidade moral seja justa é necessário que os indivíduos considerem a igualdade como um fundamento para seus acordos moralmente interessados. Analisemos como isso acontece.

3.3 IGUALDADE E JUSTIÇA

A noção de justificação contida na expressão “igualmente justificada para todos” possui seu grau de legitimidade oriundo da dicotomia que opõe uma justificação obtida por meio de uma moral autoritária e uma justificação obtida por meio de uma moral autônoma: ou uma ou outra. No sentido de uma moral autoritária, o recurso utilizado para a aceitação das normas é o poder; no segundo caso, a justificação de nossas práticas morais baseiam-se nos acordos que respeitam e aceitam as razões e motivos. Isto remete a ideia de que a única alternativa para seguirmos a igualdade é assumirmos a correta decisão de abandonar o caminho unilateral do poder e adotar um

conceito de ação comum, aceita por todos simetricamente. Dessa forma, tanto a igualdade quanto a justiça são alternativas contra o poder, buscando refletir sobre como as vontades de uma determinada ação comum se relacionam entre si, isto é, como todos podem decidir juntos. Esse processo de justificação pensado por Tugendhat é baseado em uma estrutura antropológica das ações humanas, quase como um processo naturalizado de nossas decisões e acordos, ou seja, algo que se repete e que exige a escolha de uma das duas alternativas: ou o poder ou o igualmente justo.

Uma moral autônoma deve estar baseada nas capacidades individuais e coletivas de todos os integrantes da comunidade moral e deve objetivar uma convivência social justa. Para isso todos os envolvidos deverão estar conscientes de que a simetria e o equilíbrio da comunidade dependerá das concessões feitas reciprocamente entre todos. Segundo Gauthier (2000, p. 258), as condições prévias para existir um acordo é fazer algumas concessões sem que aja a força da coerção. O ideal de justiça deve ser garantido pela igualdade de direitos entre todos os indivíduos. No caso da justiça distributiva, no que diz respeito a uma distribuição igual ou desigual dos bens, também deverá estar baseada em razões de justiça e igualdade de direitos⁴⁰. Buscar a autonomia nas decisões e nas concessões adotadas pelo sujeito é dar a possibilidade reflexiva de pensar como seria atuar desde a sua posição, em primeira pessoa, mas sempre levando em consideração a reciprocidade da comunidade moral. Para Adela Cortina (2009), somos o que somos pela nossa relação com os outros. Sendo assim, cabe questionar: Seria o sujeito responsável para avaliar positivamente as escolhas que poderão valer como regras ou normas morais básicas?

⁴⁰ A questão da justiça sempre foi utilizada pela maioria dos filósofos como vinculada as palavras “justo”, “equidade”, “merecimento” etc, na tentativa de encontrar uma definição coerente a sua aplicação prática. Assim, por exemplo, a justiça enquanto derivada do justo, da equidade e do merecimento, estabelece o que é um direito ou o que é próprio para a pessoa. Segundo Yvone Dennier (2007, p. 16, tradução nossa), a situação de justiça está presente se em determinadas circunstâncias e propriedades da pessoa fazem-se merecedoras de benefícios, ou seja, alguém que possui uma reivindicação válida baseada na justiça tem um direito, logo, é merecedor de algo; em uma situação injusta, ações danosas ou omissas negam à pessoa os benefícios que ela própria tem direito, não distribuindo os recursos de forma justa. As definições de justiça que Tugendhat dá em DL são praticamente as mesmas feitas em VE, assumindo aquelas definições encontradas em Platão e Aristóteles.

Seriam as ideias de igualdade e justiça fundamentais para entendermos a normatividade da moral? A substituição do poder, presente nas morais autoritárias, favorece a simetria das relações contratuais?

Segundo entendemos, a tese da simetria somente pode ser justificada pela ideia de *igualdade* ao considerar o sistema moral ou a práxis intersubjetiva de forma plenamente equilibrada. Todas as razões que levam o indivíduo a escolher participar de uma práxis moral deverão estar justificadas e valoradas em igual medida para todos. A expressão “igualmente para todos” é uma “meta-regra” que mantém em equilíbrio o sistema. Se as regras estão em equilíbrio, nos diz Tugendhat, são designadas como justas e, secundariamente, também é designada como justa a conduta dos indivíduos que não infringem essas regras (DL, p. 53). Vemos que isso não é de todo claro. O juízo de equilíbrio garante que até mesmo as pessoas com razões instrumentais escolham o acordo como forma de manter um sistema bom, justo e equilibrado. A ideia platônica de merecimento relacionada aqui com a ideia de igualdade, não pode conter apenas a justa distribuição de *bens*, mas também a distribuição justa de *direitos*. Todas as pessoas merecem o equilíbrio na distribuição de direitos e deveres correspondentes. Em todas as comunidades morais a distribuição de direitos e deveres sempre foi evidente. Se X tem um dever para com Y, então Y tem um direito correspondente para com X. A noção de direitos e deveres é correspondente as obrigações que assumimos reciprocamente, algo que já está presente em nossos sentimentos de aprovação e desaprovação. Todos aqueles que não respeitam essa regra básica agem de forma injusta, inversamente, aqueles que a respeita agem de forma justa. Por isso, para Tugendhat, o valor da igualdade é anterior ao conceito de moral. Ou seja, para ele, a prática da moral é entendida como uma prática justificada igualmente entre todos, o que constitui uma clara tentativa de distanciamento dos poderes unilaterais (2008, p. 126). Assim, a justiça e a moral tornam-se algo prescritivo, o resultado da igualdade ou da simetria entre todos.

Outro fator importante que é destacado por Tugendhat é a forma como julgamos as exigências de todos os envolvidos da comunidade moral. Neste caso, a justiça está em avaliar adequadamente as razões que cada pessoa apresenta como forma de fazer valer suas exigências morais. Se o comportamento foi censurável, entende-se que ele foi merecedor de tal punição. Quem agiu ‘mal’ não tem o direito de ser censurado, mas merece a censura. A questão que se coloca neste momento é se estes padrões de justiça, que foram implantados pela

tradição, são realmente justos? Os padrões de justiça definidos e utilizados pelos gregos não geravam qualquer questionamento quanto a sua igualdade. Em muitos casos, a definição adotada de justiça não poderia ser aplicada a todos igualmente, ou seja, ela não era justa. Se você era escravo, por exemplo, não faria sentido em falar em igualdade, já que estes não possuíam qualquer direito. Outros exemplos históricos e atuais não deixam dúvida de que alguns padrões de justiça convencionais não eram e não são realmente justos, como é o caso dos direitos das mulheres, dos negros, dos homoafetivos, dos imigrantes etc. Claramente, os formadores da justiça autoritária não possuíam como referência o respeito ao direito de escolha das ações e comportamentos daqueles que não faziam parte de seu círculo definidor de justiça. Essa *pseudo ideia* de justiça, implantada pela tradição autoritária, proporcionou e continua proporcionando atos repugnantes e claramente desrespeitosos contra os direitos de muitos seres humanos. Rousseau analisa, em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, os fatores determinantes para esse claro desrespeito e aumento significativo das desigualdades na sociedade civil. Para ele, a propriedade privada e as leis instituídas em favor de seus próprios promulgadores, ocasionou a vigente desproporção de direitos. Com base nisso, podemos afirmar categoricamente que os padrões de justiça adotados estão longe de serem igualitários. A pergunta sobre se uma ação é justa ou não se apresenta muito diferente de uma pergunta que fazemos se o universo da justiça é justo ou injusto. Podemos lembrar a célebre frase de Santo Agostinho, “uma lei injusta não é lei alguma”. Se uma lei criada não garantir direitos iguais para todos, então essa lei é desde sempre injusta. Antes de concluir que um bem ou um direito é merecido, precisamos comprovar que os padrões de justiça adotados são igualitários e justos. Rawls, por meio de uma ideia de justiça distributiva, considera justa a distribuição segundo as necessidades, segundo o merecimento, segundo direitos pré-existentes. Contudo, seu igualitarismo assume uma posição injustificável ao admitir que a equidade e o igual respeito apenas fazem parte das discussões éticas e políticas, não servindo como justificção suficiente para as demandas atuais da justiça distributiva.

Segundo interpretamos a posição de Tugendhat, a igualdade é o ponto central para entendermos a justiça enquanto padrões adotados moralmente, quer seja o que consideramos justo ou o que consideramos injusto. Ao aceitarmos a igualdade como fonte de um sistema moralmente justo, também devemos compreender que a igualdade é a

base pela qual os defensores de uma distribuição desigual, não igualitária, justificam seus argumentos. A única possibilidade para uma distribuição desigual são as razões apresentadas para justificar que membros de uma mesma comunidade moral merecem bens e direitos desiguais. De acordo com Tugendhat, existem três momentos decisivos que justificam ou não uma distribuição desigual: primeiramente, se na distribuição desigual não for apresentada nenhuma razão, então ela é injusta e arbitrária; segundo, ao invocar razões para uma distribuição desigual em situações específicas, como no caso de famílias mais necessitadas receberem mais recursos, se deverá invocar preferencialmente a igualdade para justificar que a distribuição desigual é justa; e, em terceiro lugar, as razões apresentadas para uma distribuição desigual deverão ter por objetivo à divisão igualitária como ponto de referência (DL, p. 62-63). Surgiria desses três momentos aquilo que o autor chama de *tese da simetria*: quando, por parte da divisão desigual, o *onus probandi* não é suficiente para justificar tal divisão, nos resta aceitarmos uma divisão simétrica. “A simetria na repartição não é uma possibilidade entre outras, mas é a inevitável situação inicial” (DL, p. 63). O ponto de partida de Tugendhat para justificar a tese da simetria é que tanto o não igualitarista quanto o igualitarista apresentam razões que tem como origem a ideia de igualdade. Se ambos apresentam argumentos relevantes e convincentes, o primeiro pelo lado da divisão desigual e o segundo favorável a divisão igual, então, a igualdade é reconhecida pelos dois lados. Uma ideia universal de ‘bem’ ou do ‘justo’ estaria favorável aos defensores do igualitarismo. “A distribuição deve ser igual, exceto se se puder justificar para todos as razões para uma distribuição desigual” (TUGENDHAT, 1997, p. 56).

O fator decisivo de compreender a igualdade como justificada moralmente é que a opção por uma distribuição desigual ou igualitária leva em consideração todos os indivíduos da comunidade moral. Assim, a igualdade se assumiria como uma justificação obrigatória? Ela seria considerada uma justificação obrigatória frente a todos os integrantes da comunidade moral. O vínculo da moralidade não está disponível apenas a um determinado grupo, os capazes de fala, os dotados de razão ou os economicamente ativos, mas a todos, pois o principal motivo do contrato simétrico é a igualdade de direitos, a ausência de poder nas decisões e as concessões mútuas. Uma regra simétrica deve ser aplicada também a aqueles que são ‘excluídos’ da comunidade moral, porque a eles são dados e reconhecidos os mesmos direitos da comunidade moral.

Diferentemente do que pensou a tradição, ela não teria uma validade *a priori*, “mas ela é uma consequência necessária do modo como se compreende o processo de justificação” (DL, p. 65). A simetria busca estabelecer uma justificação da justiça que possa englobar, por um lado, o igualitarismo, e, por outro, o não igualitarismo. Quando as razões não podem ser justificadas perante todos, se a distribuição desigual não considerar todos igualmente, então, essa divisão é injustificável, ou seja, continua valendo a distribuição igualitária. Se adotarmos uma visão descritiva dos processos de distribuição desigual constataremos que existe certa compensação de direitos básicos, desde onde poderíamos falar do direito das mulheres, dos negros, dos deficientes etc. Se estamos inseridos dentro de uma moral contemporânea, não autoritária, deveríamos entender a distribuição desigual como que dotada de razões objetivas, pressupondo uma equiparação básica dos direitos básicos, que respeita a dignidade de cada indivíduo⁴¹. Como veremos na sequência, se abrirmos mãos de uma discriminação primária, pela cor da pele, pela diferença de gênero etc., veremos que ninguém é detentor de direitos especiais, a não ser que as razões objetivas apresentadas descrevam que uma distribuição desigual é justa. A tese da simetria proposta como uma alternativa ao modelo autoritário e a exclusão da discriminação

⁴¹ Como sabemos, a concepção moderna de dignidade ou dignidade humana obteve em Kant sua maior representação. Na *Fundamentação à metafísica dos costumes*, Kant diz que a pessoa humana deve ser tratada como fim em si mesma e não como mero objeto. Cremos que esta ideia pode parecer bastante convincente e plausível, mas excede nossa concepção contratualista. Entendemos, aqui, dignidade como sendo o respeito que reciprocamente devemos ter uns aos outros enquanto seres autônomos e interessados, desde que estas pessoas possuam valor próprio e senso de valor, que elas queiram ser respeitadas e tratadas dignamente. A dignidade da pessoa humana esta intimamente ligada ao indivíduo pertencente a nossa esfera social, a seus direitos e deveres, ao seu bem-estar e a existência dos demais seres humano. Embora reconhecendo as diferenças existentes entre os indivíduos, o tratamento igual e respeitoso para com o ser humano não pode ser negado. Tanto que as declarações e as constituições admitem a dignidade como sendo um valor inviolável de todos os seres humanos. Quem sabe, para nós, a ideia de “ser digno de respeito” pode ser muito melhor aceita do que a ideia de dignidade humana. O valor que damos à pessoa também depende do valor que ela mesma dá a si mesma, um processo de respeito mútuo e igualitário. A dignidade não é um valor intrínseco, “não é uma qualidade inerente as pessoas, mas algo que é aceitado quando existe respeito mútuo” (TUGENDHAT, 1998, p. 252).

primária, além de justificar-se no igualitarismo, deriva do universalismo. Contudo, a justificação do sistema moral parece ser o principal ponto que preocupa Tugendhat. Segundo Brito (2007, p. 193), “a justificação não apenas é a alegada base sobre a qual uma comunidade moral tem de se constituir, mas também o critério para se determinar se algum grupo humano é ou não uma comunidade moral”.

Grande parte das teorias morais justificam a comunidade moral como possuidora de um caráter recíproco, onde os indivíduos devem compreender-se como membros da comunidade moral. Toda justificação necessita primeiro, ‘justificar frente a X’ e ‘que seja assim para todo X’. O que vale para Tugendhat é que a justificação necessita ter a fórmula “igualmente frente a todos”, fórmula esta que não abrange somente o universalismo, mas também o particularismo. Mas que pretensão teria Tugendhat ao admitir até mesmo o particularismo como justificável moralmente? O raciocínio utilizado por ele é que até mesmo o particularismo admite que suas bases de justiça correspondam à ações justas, ou seja, justo é aquilo que convencionamos dentro da “comunidade de nós” – expressão do autor. O problema do particularismo do tipo tradicional ou dos nacionalismos é que suas normas servem para a conservação do poder do grupo. Não há nesse meio uma justificação das normas, e, dificilmente se aceitam objeções ou questionamento das normas comuns aceitas por este grupo. Muitas vezes, as minorias do próprio grupo são excluídas por não representarem os ideais adotados autoritariamente. A moral religiosa, por exemplo, utilizando-se de seu cabedal sacro, transformou o particularismo em uma espécie de moral universalista, adaptando o termo “todos” para legitimar uma prática evidentemente injusta para certos grupos de pessoas, dentre os quais estão as mulheres. Se olharmos atentamente para os padrões de justiça desenvolvidos pelas morais particularistas, notamos que na *maioria* dos casos o “igualmente frente a todos” não pode ser simétrico. Quando as razões dos particularistas não forem suficientemente razoáveis para excluir ou para tratar de forma desigual, suas normas morais são injustas, restando apenas a dominação e a barbárie. Se pudermos arrancar o caráter ideológico do particularismo e do universalismo, perceberemos que eles não são excludentes (TUGENDHAT, 2002b, 59). Assim como uma patologia, o particularismo precisa ser ‘tratado’ e ‘controlado’ pelo universalismo, justificando ações e práticas igualitárias e justas ao considerar e respeitar aqueles que são e pensam diferente do grupo. Nossa moral moderna, pensada pelo viés universal, necessita acolher a todos no círculo do

respeito e na consideração moral. Não é possível pensarmos uma concepção de justiça se não a pensarmos sujeitada ao conceito de igualdade. Isso vem comprovar que as justificações das ações comuns que formam nossa comunidade moral devem estar baseadas nos conceitos de igualdade e justiça, bem como nos sentimentos morais de aprovação e desaprovação. Um sujeito que é responsável moralmente e escolhe racionalmente deve ter presente as limitações impostas por um acordo simétrico. Nesse sentido, a incorporação dos outros indivíduos periféricos, que tão somente possuem direitos, deve ser evidente e necessária. Vemos, assim, que o altruísmo desinteressado e a compaixão podem fazer a ponte entre o núcleo e a periferia da comunidade moral. Mas isso apenas acontece se aqueles indivíduos que possuem exigências recíprocas são responsáveis e estão interessados em acolher os demais indivíduos. Para isso, nosso interesse pela justiça talvez precise ser tratado com maior seriedade do que foi até então.

Como vimos, o interesse de Tugendhat repousa sobre o conceito de justiça distributiva e, também, no critério de decisão de suas regras. Essa justiça distributiva pode assumir duas faces: ou segue pelo caminho da desigualdade, tratando os indivíduos de acordo com seu merecimento, ou pelo caminho da igualdade. No exemplo em que se propõe a divisão desigual de uma torta entre crianças, se as razões para essa divisão forem realmente relevantes, então ela é justa. Se, todavia, nenhuma razão relevante for alegada, resta somente a divisão igualitária. Esse modelo de justiça será adotado por Tugendhat para justificar sua teoria do contrato simétrico, ou seja, para que o contrato possa ser justo ele necessita fundamentalmente ser “igualmente bom para todos os indivíduos”⁴².

⁴² Desde Aristóteles, compreende-se que a justiça tem um sentido corretivo, além do distributivo, ou seja, quando a situação moral ou jurídica perde seu equilíbrio ela necessita ser reestabelecida. Neste caso, o juiz é quem deverá compensar, em casos de exigências recíprocas (Direito Civil), ou penalizar o acusado e beneficiar a vítima (Direito Penal). Mas deve ficar claro que a justiça corretiva – balança na mão e venda nos olhos, simbologia criada na Idade Média – mesmo sendo imparcial, não apresentar motivos e razões razoáveis para todos, comprometerá significativamente a igualdade. Se assim proceder, executará tão somente um julgamento justo, compensando ou penalizando os envolvidos que a merecerem. Tanto a justiça corretiva quanto a justiça distributiva são fundamentais, segundo entendemos, para equilibrar uma sociedade que empiricamente e descritivamente é injusta e desigual.

A moral que Tugendhat quer construir é uma moral em que a concepção de justiça esteja baseada necessariamente na ideia de igualdade, pois, as *desigualdades* entre sujeitos diferentes, como é o caso da discriminação primária, por sexo, cor, classe social, nacionalidade etc., impregnada na moral tradicional, não pode ser mais fundamentada. O que realmente necessitamos é a igualdade de tratamento, o respeito e a igual consideração entre todas as pessoas. Ao se tratar de uma justiça igualitária, todos os direitos devem ser respeitados e aqueles que não podem cuidar de seus próprios direitos, devem receber auxílio. Isso ocorre porque todos nós pertencemos a uma comunidade de cooperação, onde deve prevalecer a ajuda mútua. Não devemos mais considerar o fator natural, como fizeram as morais tradicionais, relevante quanto a seus direitos. Se é provável que alguém estabeleça a justiça a partir de um tratamento desigual, é bem provável que o faça pelo viés da utilidade, o que é na maioria das vezes injusto. O justo, sob um ponto de vista moral, somente pode ser alcançado pela distribuição de direitos, que deixa para depois a distribuição de bens materiais e de poder. Nesse sentido, uma discriminação primária não deve ser algo aceito dentro da constituição moral. Em oposição à discriminação primária, Tugendhat sugere como alternativa a discriminação secundária, a qual representa toda distribuição desigual que se possa produzir. Este tipo de discriminação secundária seria capaz de absorver as contingências das relações humanas, em que todos devem contar como iguais, desde que existam razões suficientes para esse tipo de distribuição desigual. Os pontos de contingência seriam, nesse caso, o grau de necessidade, o mérito relacionado ao desempenho e os direitos adquiridos. Um professor que prima por ser justo e trata todos os alunos igualmente deve reconhecer que o mérito é decisivo ao dar uma nota desigual para seus alunos. Sua ação estaria, assim, relacionada a uma justiça corretiva e não distributiva. Nesse sentido, a distribuição secundária diz respeito a uma distribuição específica de bens ou direitos.

No estado de natureza, suposto por Locke, falava-se apenas de direitos, não de poder, e muito menos de distribuição de bens. Tugendhat evidencia esta ideia afirmando: “qualquer que seja o bem a ser distribuído, não faz parte do conceito de justiça distributiva que tudo deva ser distribuído, mas apenas que, se algo deve ser distribuído, para a distribuição não ser arbitrária, tem de ser justa” (VE, p. 378-9). Baseando-se no princípio da sociedade comunista – “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” – Marx afirmava que se uma sociedade não for justa não há motivos para

se falar em justiça; é preciso, primeiro, garantir que hajam bens para serem distribuídos para todos, como no exemplo da torta. Para Tugendhat, a necessidade, o mérito e o direito adquirido, em se tratando de uma avaliação moral, não tem a pretensão de realizar uma distribuição igual⁴³. Os três casos são tratados como razões para uma distribuição desigual. A distribuição desigual desenvolvida por John Rawls é criticada por Tugendhat, que defende a concepção igualitária do princípio da diferença também pela distribuição desigual. Segundo Rawls, uma distribuição desigual eleva a riqueza total, sendo que aqueles que recebem menos, acabam recebendo mais do que teriam recebido de modo, o chamado princípio da diferença. Tugendhat não critica a ideia de Rawls, mas (a) o pouco peso dedicado para justiça, que inviabiliza a distinção dos vários pontos de vista de uma avaliação moral, de modo que tudo o que é admitido na posição original seja tomado como justo⁴⁴; também critica (b) a não problematização da

⁴³ A necessidade só faz sentido quando for objetiva. No caso de um deficiente mental, suas desvantagens demandam “indenização”. Ele recebe mais por algo que lhe falta. Com relação ao mérito, não é justo que alguém, que já foi naturalmente agraciado com um talento especial receba uma *plus* – cientistas receberiam *minus*, pedreiros, garis receberiam *plus*. Em nossa sociedade o processo é inverso; apoiado em um argumento puramente utilitarista. O merecimento na sociedade capitalista é injusto. No âmbito do direito adquirido, a redistribuição de direitos é afetado por um processo temporal e próprio da sociedade humana, os direitos adquiridos.

⁴⁴ Tugendhat critica a postura adotada por Rawls, em que todas as questões de justiça são decididas a partir da posição original. Rawls reluta em admitir, apesar de evidente, que seus princípios de justiça tenham fundamento, ou nas intuições morais, ou a posição original. Isso pode caracterizar a compreensão de que a posição original não é um bom representante para a constituição de uma teoria da justiça. Tugendhat sustenta que o modelo proposto por Ackerman é melhor, pois parte dos princípios igualitários fundamentais, evitando algo artificial como a posição original desenvolvida por Rawls (1996). A crítica metodológica que Tugendhat propõe contra a teoria da justiça de Rawls é quanto à sua precipitação em admitir que, em se tratando de teoria moral, os princípios determinam a justificação de nossos juízos morais. “Não seriam os princípios os que devem ser contrastados com os juízos morais particulares, e sim ao revés. [...] A questão primordial para qualquer que comesse a refletir sobre seus juízos morais é a questão de como pode justificar-se este tipo de juízos (1988, p. 23). A exemplo de Kant, os juízos morais ponderados constituem o ponto de partida de qualquer reflexão moral, fato que Rawls desconsiderou ao propor sua posição original como uma situação hipotética. Ele

justiça inerente à distribuição igualitária, ou seja, a possibilidade de uma distribuição desigual pode ser moralmente melhor, mas não a mais justa; por fim, observa que (c) a ideia de uma distribuição justa, que observa direitos e acordos, contradiz a distribuição igualitária. Na visão de Tugendhat, uma justiça distributiva com relação aos bens materiais não tem a menor possibilidade de ser justa. De fato, ela se mostra injusta, inefetiva e um tanto quanto totalitária (cf. VE, p. 384-388). Não é papel da moral distribuir direitos se a própria distribuição de direitos está contida de antemão na ideia da moral. Para ele, a justiça distributiva, aplicada aos interesses sociais, apenas poderá se referir à riqueza social, o que na maioria das vezes, nas sociedades que primam pelo bem-estar liberal, é injusto. Em Rawls, há um divórcio entre a distribuição justa e as características dos indivíduos, que violenta a integridade dos seres humanos ao tratá-los apenas como instrumentos sociais de uma coletividade. Tal proposta violaria ainda a regra da imparcialidade. Tugendhat também afirma que, em uma sociedade capitalista, devem-se distinguir os argumentos morais dos argumentos que têm em vista a eficiência, o que acreditamos ser o caso de Rawls, ideia que os comunitaristas não teriam nenhum problema em reconhecer como válida. Não temos certeza que estas afirmações fazem muito sentido. Já no primeiro parágrafo de *Uma teoria da justiça*, Rawls (2002, p. 4, § 1) afirma que: uma teoria da justiça deve ser “rejeitada ou eliminada se não for verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se são injustas.” Na sequência, vem à afirmação que compromete as objeções, tanto de Tugendhat quanto dos comunitaristas: Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. [...] Portanto numa sociedade justa as liberdades de cidadania igual são consideradas invioláveis” (idem). O que Rawls busca destacar é a primazia que a justiça cumpre dentro da estrutura básica da sociedade, promover a justiça social e a igualdade. Por isso, as críticas anteriores não fazem sentido.

Uma das funções da tese da simetria é eliminar a arbitrariedade dos padrões de justiça definidos pelas comunidades morais, aquelas comunidades fechadas em si mesmas, como é o caso das morais particularistas e do próprio sistema capitalista liberal. Esta tese busca

desconsiderou, neste caso, as escolhas morais de nossas vidas reais. Segundo Gauthier (2000, p. 332), “em sua argumentação a moral fica divorciada do ponto de vista do ator individual”.

esclarecer que, nas chamadas “comunidades de nós”, duas opções são decisivas para que possamos compreender a justiça de um determinado padrão moral: o poder e o direito. Além disso, a tese da simetria busca mostrar que a maior parte das arbitrariedades de um sistema moral ou político está em uma distribuição injusta dos direitos pautada pelo poder do mais forte. Lembramos, nesse momento, a resposta dada por Antígona à Creontes, em *Antígona*. Para ela, a lei imposta através de decreto pelo seu tio-rei, proibindo o sepultamento de seu irmão conforme os desígnios dos deuses, somente era respeitada pelos demais por medo de um poder que eles não poderiam fazer frente. Uma lei imposta pelo poder pode resultar injusta. O problema, nesse caso, é que a lei seguida por Antígona era uma lei natural, estabelecida pela tradição. Uma moral igualitária e universal representaria normas compartilhadas e reconhecidas frente a qualquer um. São regras que criamos dentro de uma comunidade moral e que deverão ser expandidas para o exterior desta comunidade, contemplando também aqueles que estão em sua periferia. A igualdade proporcionaria a aproximação entre aqueles que estão mais distantes de nossas relações de estima da família, dos amigos ou do grupo moral. Acreditamos que Maria Clara Dias (2007, p 145) confirma aquilo que suspeitamos:

Se “atribuímos a todos igual valor normativo” ou “consideramos a todos igualmente”, significa reconhecer para cada indivíduo igual oportunidade de desenvolver suas capacidades, então devemos levar as diferenças a sério e perguntar, nos diferentes contextos, que tipo de distribuição se faz necessário para que possamos alcançar este ideal moral.

A pergunta decisiva para essa ideia de justificação moral diz respeito a nossa motivação em não aceitarmos certas formas de injustiça com a indiferença e intolerância. Nesse sentido, os contextos e as situações que vivenciamos nos levam a refletir e agir baseados no que consideramos ser o mais próximo do que podemos alcançar em termos de igualdade e de justiça. As constantes reincidências de Tugendhat em dizer que a moral está destinada a pronunciar-se a favor (particularistas) ou contra (universalistas) o poder autoritário e unilateral, nos leva a pensar que sua solução para essa dualidade histórica somente poderá ser vencida pela concepção de igualdade. A igualdade se constitui, para ele,

no núcleo central de sua justificação moral e de seu contratualismo simétrico. O igualitarismo e o contratualismo simétrico tendem a fornecer uma base de não discriminação nas relações reciprocamente justificadas. Compreendemos que, em grande parte das relações humanas, que envolvem mais de uma pessoa, necessitamos ter consciência das concessões que precisamos fazer para evitar situações de injustiça e violência para com todos os envolvidos. Por isso, o contratualismo é aceito por Tugendhat como uma realidade vivida, ou seja, como o resultado das relações simétricas e não o fruto das entidades criadas para superar suas deficiências. Assim, entendemos que o contratualismo simétrico, ao aceitar um ideal de justiça igualitária, antecipa-se a opção de atuar simplesmente com medo do rechaço moral, ou seja, aceitar as normas morais como evidentes e absolutas. Resumindo, a justificação das razões e motivos deposita sua legitimidade nos conceitos de igualdade e justiça, objetivos de uma moral autônoma que reconhece as restrições de suas normas, no entanto, considera os indivíduos suficientemente livres para escolhê-las. Que razões teria o indivíduo a proceder desta forma, se através de um agir simétrico limita seus desejos e interesses particulares? O que motiva o indivíduo a proceder moralmente e respeitar essas regras morais? Quando alguém não segue as regras, o que acontece? Como saber se o indivíduo não está agindo de modo instrumental, como um franco-atirador? Como se formam as obrigações morais a partir de premissas contratuais simétricas?

3.4 POR QUE O CONTRATUALISMO SIMÉTRICO?

Inserido em um contexto social, o sujeito detentor de obrigações e direitos deve promover a sua individualidade e a individualidade das demais pessoas. Seria, então, o contratualismo simétrico uma teoria moral plausível para a fundamentação moral ou de uma forma menos pretensiosa, uma justificação dos direitos humanos? Pensamos que sim. Para que isso seja possível, a origem dos acordos deverá estar baseada em três critérios básicos: *primeiro*, todos deverão estar conscientes das possíveis deficiências que poderão encontrar no contrato; *segundo*, os indivíduos deverão querer justificar seus interesses e projetos de vida tendo por base os direitos pertencentes de todos os envolvidos e dos grupos periféricos; *terceiro*, ao admitir concessões em seu ponto de vista moral, o sujeito viabiliza como resultado, dentro da comunidade moral, o respeito pela igualdade e pela justiça entre todos. Se esses critérios

forem seguidos, podemos dizer que todos os indivíduos serão moralmente aceitos dentro da comunidade que eles querem fazer parte?

Assegurar a individualidade e a identidade humana como um valor em si nos leva à conquista de direitos indispensáveis para a existência humana. Todo este processo é desenvolvido dentro de uma comunidade moral, formada por sujeitos que possuem autonomia, capacidades e interesses plenamente reconhecidos (lembramos que estamos falando de contratos e acordos hipotéticos). Assim, se o verdadeiro objetivo é a igualdade entre todos, qualquer forma de imposição por meio da força ou do poder acabam por se desviar dos padrões de uma comunidade ideal e verdadeiramente humana, e estas evidências poderão ser buscadas na tradição religiosa, bem como nos governos absolutistas e totalitários. Os contratos firmados entre os indivíduos deverão almejar o respeito aos direitos de todos os possíveis envolvidos. Compreender-se-á, enfim, que admitir todas as pessoas como portadoras de direitos, seja no âmbito moral ou legal – ao menos é o que se declara nas inúmeras constituições e declarações – poderá nos levar a aceitarmos o duplo respeito a esses direitos, ou seja, a respeitarmos os direitos dos demais, porque temos a consciência moral de que também somos seres de direitos. Cremos que, assim, poderíamos incluir “todos” dentro da comunidade moral. Embora essa ideia possa estar distante de nossa realidade social e política, mesmo sendo testemunha de atos brutais que desprezam e desrespeitam as pessoas humanas, ainda assim é possível, através de um contrato firmado igualmente entre todos, apontarmos o caminho para uma sociedade mais justa e menos desigual. Pensamos, ao menos, que o caminho seja este.

A proposta de contratualismo reforçado, apontada por Tugendhat, pode ser uma teoria de contrato coerente para fundamentarmos a moral, ou ao menos, serve como uma boa justificação da moral. Nesse aspecto, podemos dizer que o pensamento de Tugendhat aproxima-se da ideia de contratualismo proposta por Gauthier (apenas em partes). Para este último, os projetos de fundamentação moral são um projeto falido (*bankrupt project*).

Por que devemos aceitar as restrições do contrato? Por que devemos abrir mão de nossas escolhas e ações para aceitarmos uma moralidade comum? Estas são duas perguntas fundamentais feitas pelos críticos do contratualismo. De acordo com Gauthier, somente aceitamos o acordo se podemos justificá-lo. Justificativa que foi muito bem trabalhada por Tugendhat. Obviamente as escolhas e ações dos sujeitos deverão estar baseadas nos interesses objetivos dos agentes, sendo que

os conflitos de desejos e preferências devem ser resolvidos pelo princípio da coerência, que supõe a indicação das nossas preferências.

Nós ordenamos nossas preferências em relação as decisões e ações, por isso nós podemos escolher de que forma maximizamos nossas expectativas para cumprir preferências. E, fazendo isso, mostraremos a nós mesmos sermos agentes racionais, engajados na deliberação e na justificação deliberativa (GAUTHIER apud DARWALL, 2003, p. 95, tradução nossa).

Ao menos em um acordo hipotético, as práticas morais justificáveis são aquelas que garantem nosso acordo estabelecido em uma situação pré-moral apropriada. Nesse sentido, podemos dizer que pessoas com bom senso e com uma *racionalidade razoável*⁴⁵ aceitam as pré-condições sociais, aceitam as obrigações que serão impostas pelo pacto, pois a própria moral é um sistema de obrigações mútuas. Embora as restrições limitem seus desejos e ações à utilidade máxima, o acordo que impõe restrições é indispensável para uma comunidade moral que deseja considerar os direitos de todos igualmente, é indispensável para uma comunidade moral moderna. Por isso, a importância de um equilíbrio reflexivo como o pensado por Rawls, que opta pelo reconhecimento recíproco entre todos os indivíduos. Defendemos que uma das alternativas para que isso aconteça é fugirmos de modelos fundacionistas e que impõem para a comunidade moral princípios e regras particularistas e autoritárias, os quais não nos deixam pensar de forma autônoma e que são altamente excludentes com certos grupos de pessoas. A verdadeira simetria é alcançada pela decisão do próprio sujeito que é capaz de decidir e escolher, tendo como única coação seus sentimentos morais internos. Se existir uma coação de outra ordem esta deverá ser uma coação de direitos igualmente distribuídos, aquela coação que restringe prática que agridem a reciprocidade com os outros. Dessa forma, podemos dizer que o contratualismo simétrico que visualiza a possibilidade de concessões por parte de cada sujeito, nos

⁴⁵ Essa racionalidade razoável diferencia-se de uma simples racionalidade, que não aceita concessões em suas ações e práticas racionais. O exemplo de Scanlon, proposto no primeiro capítulo (seção 1.1.2) pode ser uma referência para essa diferenciação. De forma direta, nem sempre aquilo que consideramos racional é moral.

leva a pensarmos uma moralidade autônoma, sem a hierarquia de instituições personificadas e princípios absolutos. Claramente, Tugendhat não adota o contratualismo como sendo uma fundamentação absoluta para a moral, mas dá a ele a função de auxiliar na formação de nossa comunidade moral, de modo que, com ele, podemos justificar nosso querer através de um acordo igualitário entre todos. Seu projeto é um projeto de fundamentação moral baseado na justificação dos nossos juízos e sentimentos morais. Nesse sentido, compreendemos que as normas morais e os direitos humanos fazem parte de um fenômeno social e devem ser entendidos como exigências recíprocas. Formam-se a partir de uma sociedade que possibilita a regulamentação da interação entre todos, potencializando a garantia de sua identidade enquanto sujeito moral-político.

Consideramos que esse projeto faz parte de um processo cooperativo de fundamentação, ou seja, um processo em que as considerações de todos deverão ser levadas em conta e que seres cooperativos deverão perseguir um objetivo maior, qual seja, o acordo igualitário e justo. Imaginando que A persegue X_1 , B persegue X_2 e C persegue X_3 , e tendo em vista que os três diferem quanto a seus desejos e intenções, a única forma para que o acordo seja justo e igualitário é a efetiva disposição de todos para admitir concessões em seus projetos de utilidade. Moralmente, queremos que estas concessões sejam de tal forma que cada participante possa ter uma justificativa de reciprocidade válida. É justamente na consideração das diferenças existentes entre os participantes, que normamente surgem os contratos, ou seja, pelo fato dos indivíduos não serem iguais que surge a pretensão de proporcionar, mediante acordo, a maior igualdade possível. Nesse sentido, X_1 , X_2 e X_3 , perseguidos por A, B e C, somente serão simetricamente justos se eles se aproximarem de um objetivo comum, que possua uma justificação apoiada na ideia de igualdade. A proporcionalidade, no caso da justiça distributiva proposta por Aristóteles, demonstra que a justiça nasce de um equilíbrio entre linhas de interesses diferentes.

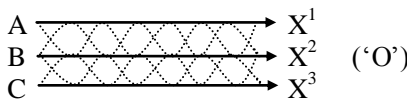


Figura 1: Igual consideração

Na figura 1, ‘O’ é o objetivo pretendido pelo contrato, o qual também deverá ser perseguido por A, B e C. Em cada um dos objetivos – de A, de B e de C – há a necessidade de admitir as concessões indispensáveis para que se produza um acordo plausível. Não podemos afirmar, com certeza, que o acordo será igualitário ou justo, mas que será *possivelmente o mais igualitário e justo*. Levando em conta a razoabilidade, o bom senso e as capacidades de A, B e C, um contrato atingirá seu objetivo se seus membros exercerem um *grau de esforço máximo* para que o acordo possa ser efetivamente justificado por todos igualmente. “Preciso ser consciente das concessões que necessito fazer, pois também os outros as fazem”, diria um participante. “A igualdade é a base para isso”. Este esforço máximo deve ser produzido por meio de uma revisão consciente de seus juízos e sentimentos morais. Para admitir concessões e exigir concessões dos demais, todos os envolvidos necessitam poder justificar seus juízos morais e avaliar os sentimentos que poderão ocasionar o pacto estabelecido. Para nós, um mundo sem a ideia de cooperação recíproca entre todos tende a distanciar-nos mais e mais da igualdade e da justiça. Como diz Gauthier (cf. 2000, p. 163-177) o resultado deverá ser *otimizador*. O grau de racionalidade não está no equilíbrio da cooperação, mas em seu resultado *ótimo*. O processo de cooperação é, na maioria dos casos, desequilibrado, mas se o sujeito for autônomo e apresentar firmeza de caráter será possível uma melhora da situação de todos. Não podemos esquecer pelo caminho que somos participantes de uma comunidade vivida, que escolhemos formas de ação e somos influenciados por nossos sentimentos e nossos juízos. Necessitamos, dessa forma, poder justificá-los igualmente entre todos os participantes deste acordo justo. Uma filosofia moral desse tipo pode mostrar que quando nos baseamos em um princípio de igualdade, livre do poder, tendemos a admitir concessões em nossos projetos de vida, ou seja, formamos a consciência moral de que as desigualdades, quando não encontram razões e motivos suficientes para sua prática, devem ser eliminadas.

Obviamente, quando os pactos são aceitos por meio de um processo recíproco de concessões e ajustes simétricos, demonstrou que a origem da relação comunitária é des igual⁴⁶ entre os direitos e deveres de

⁴⁶ Fomos habituados a pensar que todos os seres humanos são iguais. Na tradição cristã, seus atos litúrgicos forçam os fiéis a pensarem que todos são iguais. Porém, o simples olhar ao redor pode nos mostrar uma contradição. Não somos iguais, somos diferentes, seja pelo aspecto físico ou pela forma de pensar

todos, ou também, entre os bens e poderes de cada um. A reciprocidade de concessões é indispensável para melhor ajustamos essas desigualdades, que na maioria dos casos se produzem dentro da comunidade moral. Quando esse acordo for livre de interferências autoritárias impostas pelo poder do mais forte (físico, econômico etc) e entrar no contrato apenas a garantia de direitos para todos, o acordo tenderá a ser igualitário e justo. Entendemos que, nesse tipo de contrato moral, o pacto não se realiza pelo medo de perder sua vida, sua liberdade ou sua propriedade, como era evidente na tradição do contrato. Os sujeitos participam do contrato porque eles querem que os direitos necessários para uma vida plena sejam respeitados por todos. Cada um necessita poder justificar estas necessidades aos demais e garantir que todos façam parte da concessão quando o único fim é o fortalecimento dos direitos justificados racionalmente. O acordo visa restringir o livre avanço dos parasitas morais e dos sem-vergonha morais, pelo simples fato de diminuir o alcance de maximização da utilidade de cada participante. Nesse tipo de contrato cada um dos participantes justifica suas razões e seus motivos esperando que os demais também o façam. O

e agir. Criamos uma falsa ideia que somos iguais, quando na verdade possuímos diferenças evidentes. Biologicamente nenhum ser humano é igual ao outro. Pela análise do DNA, cada ser é único. Socialmente também admitimos que existe uma desigualdade ou diferença entre todos os seres humanos. São diferentes e desiguais em suas riquezas, em seu papel social, em seus hábitos, em seu caráter, os quais não podem passar despercebidos. Essa falsa ideia de igualdade original ocasionou a maioria dos pré-conceitos e das intolerâncias, pelo simples fato de não sabermos aceitar a ideia de que somos diferentes. Não respeitamos o outro porque ele pratica outra religião, não aceitamos o outro devido a sua orientação sexual ou por sua cor da pele, condenamos seu comportamento porque o outro não segue aquilo que é imposto pela tradição. Um contrato moral teria a função de minimizar algumas destas desigualdades e diferenças que podem afetar a realização de uma vida digna. O contrato precisa garantir direitos que são indispensáveis para o pertencimento a uma comunidade moral. Se admitirmos essa ideia da diferença, e que muitas vezes ela impede que os indivíduos alcancem seus interesses e objetivos, quando falamos em uma sociedade baseada no contrato, os cooperados deverão resgatar ou conquistar direitos que possam diminuir estas desigualdades ou diferenças que privam as pessoas de seus direitos mais básicos, indispensáveis para uma vida digna de ser humano social e moral. As diferenças que causam a miséria humana e que tomam os seres humanos desiguais no momento de exigir e fazer valer seus direitos tendem a ser superadas pela igualdade e pela justiça nas relações humanas.

grande segredo do contrato moralmente aceito não é sua possibilidade de fundamentar uma base única e final para o acordo, mas possibilitar que a cooperação entre todos possa realizar-se através da justificação das concessões, objetivando princípios comuns de igualdade e justiça, aceitando todos aqueles que necessitam de ajuda e que apenas possuem direitos (os grupos periféricos). E acreditamos que a existência dos direitos humanos é um sinal evidente de que todos os indivíduos morais buscam o reconhecimento igualitário de seus direitos, sem os quais uma vida humana digna não seria possível. Todos os esforços de reconhecer esses direitos humanos passam pela necessidade de cooperação, seja ela moral ou política. Sem a ideia de um contrato igualitário e justo tenderemos a nos distanciar de uma justificação razoável dos direitos humanos. Sem sombra de dúvida, e como já foi sinalizado por Tugendhat, a justificação da moral envolve também a justificação das obrigações e dos correspondentes direitos. Em um nível moral, tanto a moral do respeito universal quanto o contratualismo simétrico mostraram-se importantes para a relação de reciprocidade entre obrigações e direitos entre todos. Resta saber se em um nível de aplicação se o contratualismo simétrico poderá justificar os direitos humanos estabelecendo um sistema de direitos válidos e exequíveis. Seriam os direitos humanos exigências moralmente validadas dentro do campo político de sua execução? Qual é o papel do Estado no que diz respeito à legitimidade dos direitos exigidos subjetivamente pelos indivíduos?

Acreditamos que um contratualismo que almeja se distanciar de uma moral do tipo autoritária, em que as normas da justiça não são dadas unilateralmente, necessita estar aberto aos ‘porquês’ de uma moral autônoma. É muito difícil encontrar respostas razoáveis, ou uma justificação plausível quando os princípios morais são criados através de um poder dissimulado e os direitos são assimetricamente legitimados. A expressão ‘é justo’ somente pode fazer sentido se a igualdade for o referencial para a justificação das nossas normas morais. Defendemos que a teoria do contratualismo simétrico é um caminho plausível para pensarmos a justificação dos direitos humanos e sua sistematização. É isso que buscaremos defender em nosso último capítulo.

4 O CONTRATUALISMO SIMÉTRICO E A JUSTIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS SOCIAIS BÁSICOS

Ter direitos parece ser algo próprio da condição humana, próprio daqueles que perseguem um fim, próprio daqueles que buscam ter uma vida digna de respeito, independente e autônoma. Esse ideal de autonomia foi o objetivo principal de toda a evolução moral proposta por Tugendhat. A garantia de direitos sempre foi perseguida pelos seres sociais e quando eram necessários e fundamentais para a vida das pessoas, sua positivação possibilitou o seu cumprimento, ao menos, houve a intenção de cumpri-los. O que não devemos esquecer é que junto a um direito também surge, paralelamente, deveres e obrigações, pois ele não pertence a uma única pessoa, mas a todas. Junto aos direitos, que nos possibilitam ou possibilitariam a execução de uma vida respeitável, também assumimos a obrigação e o dever de respeitar, proteger e cuidar dos direitos dos demais parceiros de nossa cooperação social, ao menos, dentro de um conceito de direitos morais. Defendemos que nossos deveres são quase tão importantes quanto os direitos. A verdadeira educação para que possamos respeitar os direitos dos demais, ou exigirmos nossos direitos, é sabermos quais direitos compartilhamos com nossa comunidade moral e exigir, conseqüentemente, do Estado, a legítima observância dos direitos humanos. O Estado tem a obrigação de dar garantias para os direitos humanos. Tendo em vista a *Declaração de 1948*, o *Pacto Internacional de 1966*, por exemplo, um Estado que possibilita a garantia desses direitos em sua constituição pode ser considerado essencialmente legítimo. Essa relação pode ser vista claramente na teoria do contrato simétrico de Tugendhat. De acordo com Tugendhat (2007, p. 115), “os governos são instituídos para assegurar esses direitos, ou seja, sua *função* consiste em assegurar esses direitos a seus cidadãos”. Tentaremos, nesta parte final de nosso trabalho, analisar a relação direta

que há entre deveres/obrigações e direitos, principalmente no que diz respeito à obrigação, por parte do Estado, de proteção dos direitos de seus cidadãos.

Nossa proposta de análise, neste momento, refere-se à possibilidade de justificação dos direitos humanos, em especial, os direitos sociais básicos. Como propomos no capítulo anterior, buscaremos defender a ideia de que um contratualismo moral reforçado, simétrico, e baseado na autonomia moral dos indivíduos, em suas capacidades de decisões coerentes e reflexivas, pode ser condição favorável para a justificação dos direitos humanos. Nesse sentido, o nível de consciência e capacidade de admitir concessões com relação aos direitos dos outros e o trato igualmente recíproco entre todos os envolvidos, ou seja, a comunidade moral, são critérios vitais para que se respeitem as decisões firmadas no contrato. Buscaremos dar atenção especial aos direitos sociais básicos. Proporemos uma interpretação baseada nas condições de oportunidades e resultados *possivelmente simétricos* para todos, uma das condições determinantes para a implementação da ideia de dependência e autonomia individual para aqueles que não são desfavorecidos natural, social e economicamente. Para fazer isso, necessitamos tecer algumas considerações sobre o que hoje entendemos por direitos humanos.

4.1 O QUE SIGNIFICA ‘TER UM DIREITO’?

Uma primeira ideia que deve ficar clara quando queremos apelar para uma justificação contratualista simétrica dos direitos humanos, refere-se à concepção de que esses direitos não são naturais e inatos, mas o resultado de convenções humanas e construídas dentro de relações sociais, questão que apresentamos ainda no primeiro capítulo. Dessa forma, na maioria das vezes, quando tentamos pensar sobre os direitos humanos não os dissociamos da ideia de justiça. O respeito pelos direitos humanos tornou-se uma bandeira de luta não somente de grupos minoritários como também de governos, países e entidades internacionais (no caso das Nações Unidas), os chamados Estados democráticos de Direito. Junto a essa luta por direitos humanos buscase, além da garantia de direitos individuais e coletivos, que eles sigam uma ideia coerente de justiça e possam ser legalmente protegidos dentro de qualquer governo com espírito democrático.

Em face das ideias contratualistas, compreende-se que um comportamento moral funda-se no reconhecimento do outro como um

sujeito de direitos iguais e espera-se que o outro também tenha um pensamento recíproco. O que dificulta a manutenção do contratualismo simples como uma teoria moral razoável é o fato de que nos acordos nem sempre a justiça pode ser garantida, ou seja, nesse tipo de contrato moral, direitos são constantemente usurpados e abandonados em prol de interesses exclusivos de um determinado grupo de indivíduos.

Ao admitir que se deve interagir com os outros e que dependemos dos outros para a realização de nossos interesses, concluímos que todos temos direito, os quais devem ser respeitados, gerando paralelamente certas obrigações (negativas e positivas, ver seção 2.5). Dessa forma, poderíamos dizer que os direitos humanos são direitos subjetivos? Se os direitos subjetivos são entendidos apenas como direitos legais, resultado de normas de um ordenamento jurídico, então os direitos humanos não podem ser direitos subjetivos. Se essa proposta for aceita, seriam os direitos humanos apenas aspirações (morais e políticas) a direitos legais? Responder afirmativamente essa pergunta pode levar ao entendimento de que os direitos humanos não são direitos. Não teriam a força legislativa e nem normativa dos direitos legais, seus manifestos, diferentemente dos textos jurídicos, cumpririam apenas a função panfletária de algum conteúdo político qualquer e, no máximo, possibilitaria a reivindicação de políticas moralmente legítimas em favor de certos direitos (AZEVEDO, 2010, p. 143-4).

A temática dos direitos ocupa um papel de destaque em qualquer sociedade política hoje dita democrática⁴⁷. Nesse sentido, a reivindicação e as exigências dos indivíduos não podem ser apenas um interesse individual. Acreditamos que os direitos humanos são direitos fundamentais na tarefa de tratar sobre considerações políticas. Falamos, pois, de um direito subjetivo (seguimos a definição de Tugendhat), não tendo como ponto de partida uma perspectiva subjetiva, não é algo subjetivo, mas é o direito de alguém, de um sujeito. A promessa é um exemplo desse direito subjetivo. Se tenho uma dívida com outra pessoa, e ela promete para mim que irá pagar a dívida, então, ela assumiu um compromisso, ela tem a obrigação subjetiva de cumprir sua promessa, pois é meu direito subjetivo que a promessa seja cumprida. Todas as obrigações morais que assumimos uns para com os outros se designam

⁴⁷ Ao falarmos sobre a justificação dos direitos humanos sempre pontuaremos nossa análise tendo por base uma sociedade democrática de direitos, isto é, um Estado ou sociedade política interessada, aparentemente, em cumprir suas obrigações cívicas para com seus cidadãos e não cidadãos.

direitos morais. A questão dos direitos humanos, neste caso, está envolta em uma ideia dual, isto é, é muito difícil separarmos os direitos humanos de sua ordem moral e política. Assim, podemos compreender que os direitos humanos fazem parte de uma teoria moral política. É impossível falarmos de direitos humanos sem lançarmos mão desses dois tipos de juízos. Quando lançamos um *juízo moral político* queremos expressar o que é o ‘ser-bom’ ou o ‘ser-mau’ de um Estado. Quando fazemos uso de *juízos morais* referimo-nos ao ‘bom’ e ao ‘mau’ entre indivíduos. Um Estado que não cumpre os acordos estabelecidos pelos ativistas dos direitos humanos são denunciados como violadores dos direitos reais (direitos efetivos e que podem ser reivindicados atualmente), o que pode caracterizar uma certa preeminência dos direitos subjetivos. Essa afirmação converge com o que Azevedo pensa sobre a relação entre direitos humanos e direitos subjetivos. Diz ele:

Admitamos que direitos subjetivos sejam direitos reais e que os direitos humanos possam ser tomados como direitos subjetivos em sentido próprio, isto é, como direitos que as pessoas *podem* efetivamente possuir. Isso implica que essas mesmas pessoas, em tendo-os, possam valer-se deles (2010, p. 147).

Os direitos subjetivos são fundamentais para que a cobrança dos direitos humanos atinja seu grau de legitimidade pelo verdadeiro responsável de sua efetivação, o Estado democrático de Direito. Para o contratualismo simétrico essa concepção de direitos subjetivos resulta como um precursor dos direitos humanos e, posteriormente, como um argumento válido para a sua proteção. Nesse sentido, “falar em direitos humanos é necessariamente falar sobre certos direitos subjetivos. Se certo direito for um direito humano, então esse direito já é um direito subjetivo” (AZEVEDO, 2010, p. 148). Obviamente, esse tipo de afirmação depende do enfoque dado ao entendimento do que é ter um direito, nesse caso, um direito humano.

Contudo, uma ideia ainda parece não estar clara: o que são direitos? Ou, como devemos entender a palavra ‘direito’? A palavra ‘direito’ encontra conotações semânticas distintas, não possibilitando um consenso para sua definição. De forma geral, os direitos fornecemos a compreensão de quais ações são permissíveis, bem como, no âmbito da lei, podemos avaliar se as instituições são justas, estabelecem

as condições sobre aquilo que pode, deve ou não dever ser feito. Assim, podemos usar a palavra ‘direito’ tanto para falar de um direito objetivo (aquele que coincide com a lei) ou daqueles direitos individuais, os direitos subjetivos (aqueles direitos que as pessoas podem ter). No caso dos direitos humanos, seria possível entender os direitos a partir de duas visões: na primeira, os direitos são títulos (*rights as entitlements*), na segunda, os direitos são exigências (*rights as claims*)⁴⁸. Analisaremos, agora, cada um desses conceitos.

No primeiro caso, direitos como títulos, um direito humano corresponderia a um bem que é próprio de todo o indivíduo, por exemplo, o fato de nenhum ser “humano” ser torturado ou preso arbitrariamente. Segundo o professor e jurista brasileiro Godoffredo Teles Júnior (2001, p. 257), esses direitos humanos que são direitos subjetivos, são direitos pertencentes à pessoa, seriam as próprias qualidades das pessoas. Eles não se acham “fora” das pessoas que os detêm; uma vez outorgados, “incorporam-se” a seus titulares, como “qualidades deles”. Contudo, essa visão dos direitos subjetivos enquanto títulos refere-se à permissão ou à autorização jurídica dada as pessoas através da lei objetiva. Para nosso propósito, o sentido dos direitos como títulos representa os possíveis benefícios e vantagens destinados ao bem dos próprios indivíduos. Como apontamos acima, um direito subjetivo não se refere apenas ao direito de uma única pessoa ou de um único sujeito, mas diz respeito àqueles bens essenciais para a realização ou bem-estar de qualquer um (um desses bens essenciais seria a vida). Nesse sentido, os direitos como títulos supõem a ideia de que esses bens essenciais são bens universalmente devidos a todas as pessoas ou seres humanos, sem os quais uma vida humana não poderia ser vivida respeitosamente – direitos humanos seriam títulos a bens deste tipo: bens essenciais a qualquer possibilidade de realização humana. Seria, portanto, injusto negá-los ou impedi-los para quem quer que seja. Por isso, eles deveriam ser protegidos ativamente e promovidos com ações politicamente eficazes. Suponhamos, hipoteticamente, que A é um fim para X, B é o meio essencial para X alcançar A, então B é um bem do qual X seria titular, B seria seu direito. Essa é uma visão influente entre os defensores dos direitos humanos. Para eles, “são interesses que não poderiam justamente deixar de ser atendidos, [...] pois são interesses

⁴⁸ Essa divisão semântica possui sua origem com Wesley Newcomb Hohfeld e é adotada por Marcos Azevedo (2010).

inalienáveis” (AZEVEDO, 2010, p. 154)⁴⁹. Mas quem teria o dever de assegurar esses bens e interesses? É possível atribuir um direito sem haver um portador correlato do dever? Consideramos que essa visão dos direitos como títulos torna-se problemática devido a sua imprecisão e pela falta de deveres que correspondam ao titular do devido direito. Essa proposta assemelha-se muito com a concepção naturalizada dos direitos defendida pela tradição moderna.

A segunda visão, que parece-nos a mais adequada quando tratamos sobre o contratualismo simétrico, diz respeito a semântica dos direitos enquanto exigências (*rights as claims*). Um contratualismo simétrico defende que os direitos (em sentido estrito) entendidos como exigência, ou ainda, como uma reivindicação ou uma demanda específica (*specific requirements*), representa a intenção de alguém, acerca de algo, em favor de outrem. Parece haver, nesse caso, o correlato portador do dever ao portador do direito. Em outras palavras, esses direitos subjetivos que as pessoas podem ter, que são exigências, buscam encontrar deveres e obrigação nos outros e, nos casos mais elevados, deveres e obrigações jurídicas que correspondam aos direitos subjetivos das outras pessoas. Essa visão teria a vantagem com relação à visão dos direitos como títulos, pois os direitos como exigências (*claims*) tornariam possível a precisão não só do conteúdo do direito, “mas também dos portadores das exigências e obrigações correlatas” (AZEVEDO, 2010, p. 159)⁵⁰. Sendo assim, a linguagem dos direitos

⁴⁹ Entre os utilitaristas, tratar alguém como um titular de direitos, um portador, parece ser uma ideia vaga e enganosa. Já no século 18, Bentham escreveu seu famoso ensaio, intitulado *Anarchical Fallacies*, caracterizando como “terrorista” a linguagem dos direitos humanos, quando dizem que todo o ser humano possui ou deva possuir direitos independentes da lei. Para ele, os direitos subjetivos são benéficos ou vantagens concedidos por alguém que está submetido à lei. Sendo assim, o objeto primário de toda a lei não é criar direitos, mas sim deveres. Também os liberais, entre eles Hayek, atacam essa concepção de direitos como títulos, pois não faz sentido declarar direitos contra a sociedade em geral.

⁵⁰ De forma geral, os direitos como exigências diferem-se das permissões jurídicas de fazer ou deixar de fazer algo. A razão é que de uma permissão não se segue imediatamente o impedimento ou a exigência sobre outrem a não interferência (cf. THOMSON, 1990, p. 45-60). “A menos que eu tenha o direito, isto é, a exigência a não interferência, a única coisa que se segue é que ninguém pode exigir do detentor da permissão que faça ou deixe de fazer algo” (AZEVEDO, 2010, p. 159). Um exemplo emblemático é a permissão de reagir a

como exigências, reivindicações ou demandas específicas pode caracterizar as bases para a discussão das regras dos direitos como títulos (*rights as entitlements*), o que daria suporte para que haja a devida relação de direitos e correspondentes deveres. Nesse sentido, poderíamos compreender a afirmação de Tugendhat, e não somente dele, mas de filósofos e juristas, de que a um direito corresponde também uma obrigação correspondente. Isto é, o discurso sobre os direitos é também o discurso dos deveres e obrigações correspondentes. Para Tugendhat, seu discurso sobre direitos humanos manteve-se fiel em todos os seus escritos. A ideia de direitos humanos como sendo direitos subjetivos ou como exigências a direitos legítimos parece ser defendida por ele em todas as suas fases. Por isso, que para o contratualismo simétrico esses elementos também são fundamentais para nossa justificação aqui apresentada.

Tendo essa visão dos direitos humanos como direitos subjetivos ou exigências (*claims*) das pessoas, podemos dizer que esses direitos são direitos fundamentais? Seria possível unificar a linguagem dos direitos humanos com a linguagem dos direitos fundamentais?

Seguindo aqui a interpretação de Bobbio (2004, p. 26), existem três formas de fundarmos os valores relativos aos direitos: fundados objetivamente na natureza humana; vinculados a verdades evidentes em si mesmas; determinados pelo contexto histórico em que eles são aceitos (argumento do consenso). No primeiro caso, um apelo natural facilitaria a universalidade dos valores, mas serve também para justificar valores distintos e contraditórios. Para ele, definitivamente, não há direitos naturais. No segundo caso, o apelo às verdades serve somente para determinados momentos históricos, podendo ser substituídos por outros com o passar do tempo. Um exemplo foi o direito à propriedade, considerada “sagrada e inviolável” pela *Declaração de 1789*. Nos atuais documentos das Nações Unidas, o direito do homem à propriedade já não mais aparece dessa forma, assim, também acontece com a tortura de prisioneiros e a violência

No terceiro caso, um direito é fundado seguindo a sua máxima aceitação. O argumento do consenso substitui a prova da objetividade pelo da intersubjetividade, ou seja, é um argumento histórico e não

uma agressão. Ninguém tem o dever de não reagir a uma agressão. Diz-se, comumente, que a pessoa tem o ‘direito’ de reagir contra a agressão, mas seria um disparate exigir do agressor que permita a reação do agredido. Nesse sentido, meras permissões não caracterizam quaisquer vantagens especiais.

absoluto. Segundo Bobbio (2004, p. 27), essa ideia foi “acolhida como inspiração e orientação no processo de crescimento de toda a comunidade internacional no sentido de uma comunidade não só de Estados, mas de indivíduos livres e iguais”. Para ele, a *Declaração de 48* serviu como comprovação de que os princípios fundamentais livremente aceitos pelos governos dos homens livres da terra expressaram os valores universais, não apenas como princípios, mas como *fato*. Com ela, pode-se perceber que a humanidade compartilha alguns valores comuns. “Essa crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens” (BOBBIO, 2004, p. 28). No sentido do contratualismo simétrico esse valor é dado pelo nível de justificação que podemos dar aos argumentos que exigem direitos para contribuir na melhora das oportunidades e conquista da autonomia.

Sabemos que Bobbio está intimamente ligado a uma abordagem política dos direitos humanos. Já é conhecida sua ideia de que o problema dos direitos humanos não é sua fundamentação, mas sua proteção. Não basta apenas o direito ter um título de nobreza, é necessário sua execução. Uma coisa é proclamar um direito, outra é desfrutá-lo efetivamente. Bobbio desenvolve sua análise dos direitos humanos na juridificação e efetivação desses direitos como sendo uma obrigação de cada Estado ou comunidade política que os reconhece, ou seja, é a transição de um direito pensado (teórico) para um direito realizado (prático). Dessa forma, os direitos adquiririam especificidades seguindo as legislações de cada nação. Assim, esses direitos humanos passam a ser direitos do cidadão.

Sendo assim, a visão de Bobbio, a respeito dos direitos humanos, assume uma postura fiel à teoria do Direito. Para ele, os direitos declarados e manifestos historicamente não são direitos subjetivos, mas *podem* vir a sê-lo. Dizer que “podem” não é o mesmo que “dever ser”. Para ele, o processo é inverso do que propomos. Como positivista, Bobbio afirma que quando tivermos direitos humanos legalmente declarados e, nesse sentido, “direitos fundamentais”, é que teremos direitos positivos, isto é, direitos de “fato”, que poderão vir a ser “direitos subjetivo”. Claramente, nosso problema repousa em um campo moral-político, diferenciando-se do que Bobbio propõe no campo da teoria do Direito. Para nós, esses direitos subjetivos já são exigências dos indivíduos, independente de sua positivação, as exigências feitas reivindicando o reconhecimento de direitos pode ser a evidência dessa

justificação. Sem sombra de dúvidas, é obrigação dos Estados a proteção desses direitos, mas dizer que eles são o direito de alguém só quando são incluídos nas constituições ou nos documentos legais, reduz a amplitude das exigências de cada indivíduo. O direito subjetivo estaria condicionado, apenas, pelas decisões dos representantes políticos e jurídicos. Pensamos que o reconhecimento dos direitos subjetivos, antes mesmo de sua positivação, obrigaria aos Estados à escolha dos meios necessários para a proteção desses direitos e não apenas seus fins⁵¹.

O caso que mencionamos na nota acima poderia ser aplicado aos direitos humanos? O fato de não haver uma lei positiva, que confere a realidade a um direito, não se segue que o direito humano não exista. Com base na *Declaração de 48*, afirma-se que há direitos humanos e que temos igualmente direitos sobre os poderes do Estado a que esses direitos subjetivos sejam legalmente declarados e garantidos. Isso parece conferir um grau de exigência, caso o Estado é negligente ou incapaz de criar leis que garantam direitos, de que tais direitos continuam a existir e comprove que um direito à positivação foi infringido⁵². Parece que essa ideia se associa ao artigo 28 da *Declaração de 48*, que diz: “toda a pessoa tem direito a que reine, no plano social e no plano internacional, uma ordem capaz de tornar plenamente efectivos os direitos e as liberdades enunciadas na presente Declaração”. Mesmo violado, o direito continua existindo. Os direitos humanos, no sentido de direitos subjetivos, são o pressuposto à legitimidade do sistema de direitos positivos. Contudo, essa ideia não pressupõe que todos os direitos humanos sejam absolutos ou possuem um fundamento último. As próprias condições históricas em que são exigidos direitos humanos

⁵¹ Azevedo (2010, p. 165) faz uma interessante analogia para esclarecermos esta ideia. “Imagine-se João se queixando de uma injúria promovida por Pedro. João alega que Pedro o ofendeu moralmente e diante disso requer que Pedro lhe peça desculpas. Teria João direito a que Pedro não o injuriasse? Suponhamos que Pedro tenha cometido o crime de injúria contra João, mas que João (talvez por falta de confiança no poder judiciário) não tenha ajuizado uma ação contra Pedro. Nesse caso, o Poder Judiciário jamais julgará se houve ou não agressão moral contra João. Seguir-se-ia disso que João não foi de fato ofendido, isto é, que seu direito a injúria (*sic*) não foi realmente violado por Pedro? Ora, se foi verdadeiro que João foi de fato injuriado por Pedro, esse “fato” subsite mesmo que João não empregue o “meio” disponível para obter de Pedro a desculpa formal a que tem direito”.

⁵² Esse tema é analisado por autores como Dworkin (cf. 2002) e Alexy [*Theory der Grundrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

corrigem os fatores que não representam a realidade vigente. O fator pluralista de nossa moral moderna permite as constantes modificações sobre a validade dos direitos humanos.

Por exemplo, o direito à liberdade religiosa permite, hoje, a todas as pessoas, praticar qualquer religião ou nenhuma. É um direito não ser obrigado ou dissuadido pela força a participar de uma verdade religiosa. O mesmo vale para as liberdades políticas. Com relação aos direitos absolutos, podemos dizer que existem tais tipos de direitos? Quais seriam esses direitos? Que fatores os tornariam absolutos?

Um direito absoluto seria aquele direito que não pode ser violado em hipótese alguma. O maior candidato, que representaria esse direito, é o direito à vida. Teríamos algum motivo para discordar de que o direito à vida é um direito absoluto e jamais pode ser violado? Esse direito envolve o dever negativo de não matar nenhum ser humano. Contudo, esse dever pode ser ignorado quando há ameaça à vida de pessoas inocentes ou guerra contra uma nação hostil. Questões específicas como: o aborto, a eutanásia, legítima defesa etc., representam algumas das discussões sobre os direitos absolutos. Seremos breves com relação a esse tema específico.

Para Alan Gewirth (1995, p. 92, tradução nossa) “um direito é absoluto quando ele não pode ser ignorado em circunstância alguma, quando ele não pode ser justificadamente infringido e, quando deve ser cumprido sem nenhuma exceção”. Sua intenção é dizer (quando tratamos sobre a questão: há alguns direitos absolutos?) que a resposta está intimamente relacionada aos critérios de justificação que damos aos direitos absolutos. E esses critérios, conforme pensa Gewirth, estão baseados em princípios supremos da moralidade e que ele chama de princípios de consistência genérica. Esses direitos genéricos são direitos necessários para a ação, liberdade e o bem-estar de todos os agentes. Seu objetivo é solucionar o conflito quando dois direitos morais buscam serem cumpridos e não serem violados.

A fórmula geral para esse tipo de direito é a seguinte: A tem um direito X contra B em virtude de Y. Temos nesse caso: o *sujeito* do direito (A); o *objeto* do direito (X); o *responsável* pelo dever correlativo ao direito (B); e a *base* ou *campo* de *justificação* do direito (Y). Cada um desses elementos podem ser conteúdos do direito, mas não eliminam os conflitos entre direitos morais. Dessa forma, nem todos os direitos podem ser absolutos, pensa Gewirth (1995, p. 93, tradução nossa). Poderíamos imaginar quais são os direitos que não apresentam conflito? Existe tal tipo de direitos? A dificuldade para dizer que existem direitos

absolutos está relacionada ao princípio de que todas as pessoas são iguais em seus direitos morais. Isto é, o direito à vida de uma pessoa é o mesmo que o direito à vida do outro. Desde que não haja culpado, os dois têm iguais direitos⁵³.

Pensamos, assim como Gewirth, que para um direito ser absoluto ele deve ser válido conclusivamente sem nenhuma exceção, não pode haver objeção alguma. Contudo, para um contratualista simétrico, direitos absolutos apresentam inúmeras dificuldades na forma de sua justificação. Nenhum direito pode ser aceito sem que hajam justificações razoáveis baseadas na simetria de direitos e obrigações correspondentes. Direitos podem ter inúmeras generalizações e resultam de especificações de seus objetos, sujeitos e responsáveis correlatos. Sempre existirão exceções, até mesmo para direitos fundamentais como o direito à vida. Contudo, essas exceções somente serão possíveis *quando*: (1) a especificação incorporada puder fazer parte de um conceito reconhecido pelo pensamento prático razoável; (2) for possível justificar através de um princípio moral válido; (3) exclui qualquer possibilidade de consequência desastrosa de cumprimento do direito. Um direito absoluto pode ser ignorado (*overridden*) quando seu cumprimento (*fulfilled*) pode ter consequências desastrosas para, por exemplo, pessoas inocentes ou grupos de pessoas inocentes. Ou seja, deve haver uma boa justificação moral para ignorar ou descumprir o direito válido, já que suas violações são praticadas por outras pessoas. Mas, Gewirth, parece esclarecer o problema. Segundo Gewirth (1995, p. 97, tradução nossa),

a questão se há alguns direitos absolutos é construída perguntando se individualmente, cada um que tenha um direito moral, tem um direito que nunca pode ser ignorado por nenhuma outra

⁵³ Segundo Gewirth, há três níveis para visualizar a tese de haver direitos absolutos. A primeira através de *princípios absolutos*, como por exemplo, a regra de ouro, a lei do amor, o imperativo categórico de Kant e o princípio da utilidade. Eles são sempre válidos e nunca podem ser ignorados, pois deles derivam obrigações correspondentes a todos os envolvidos. O segundo nível é o *absolutismo individual*. O indivíduo tem um direito absoluto a algum objeto particular. O terceiro nível, que é um nível intermediário, chama-se *absolutismo de regra*. Nesse nível pergunta-se se o direito à vida de todas as pessoas ou de todas as pessoas inocentes são absolutos, se os direitos de livre expressão e religião são absolutos. Não aprofundaremos, nesse momento, esse tema.

consideração, incluindo, até mesmo, as consequências catastróficas dos direitos coletivos.

Tendo em vista a ideia do contratualismo simétrico, consideramos que alguns direitos, tais como o direito à vida, o direito de não ser torturado, de não ser preso e perseguido injustamente, o direito de ser não escravizado, aparentemente poderiam ser direitos que não podem ser ignorados e nem violados, pois são direitos fundamentais não absolutos. Eles estão contidos na *Declaração de 48* (tanto na ordem moral como política), porém é impossível dizer, se, em algum momento eles serão substituídos ou violados. Assim, dentro de uma visão contratual simétrica admitimos a necessidade de direitos fundamentais para a satisfação das necessidades básicas, mas não concordamos com a ideia de direitos absolutos, pois exceções são possíveis desde que os argumentos anteriores (1,2 e 3) sejam cumpridos. A discussão feita pelo contratualismo simétrico diz respeito ao processo de exigência e legitimidade dos direitos humanos, no nosso caso, os direitos humanos sociais básicos.

Os direitos humanos devem ser entendidos com exigências à legitimidade da convivência entre humanos. O atual cenário dos direitos humanos, seu atual contexto histórico, consolidado na *Declaração de 48*, discute a sua legitimidade dentro de governos ou Estados que promovem a possibilidade de execução de uma vida dependente e autônoma para todos os cidadãos. Nesse sentido, entendemos que os direitos subjetivos, direitos devidos a todos os cidadãos, correspondem àqueles direitos que reivindicamos como pertencentes, simetricamente, a todos os indivíduos participantes de uma comunidade moral e política. De acordo com Tugendhat (2007, p. 116), “a crença nos direitos humanos como única base de legitimidade pressupõe a igualdade normativa entre todos os seres humanos”. Isto é, seguindo o artigo 2º da *Declaração de 48*, igualdade diz respeito a todos “sem distinção de qualquer tipo de raça, cor, sexo, linguagem, religião, opinião política, origem nacional ou social” etc. A referência a ‘todos’, motiva o repúdio a qualquer tipo de discriminação ou diferenciação que coloque em risco os direitos fundamentais, os chamados direitos humanos.

4.2 EXIGÊNCIAS, UNIVERSALIDADE E LEGITIMIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Tanto com relação aos direitos humanos, quanto com relação à moral, uma justificação razoável para esses conceitos passa impreterivelmente pela ideia de igualdade. Os direitos humanos e a moral nascem dos desejos e intenções individuais de querer ser reconhecido pelos demais indivíduos como sujeitos de iguais direitos. Muito mais do que uma igualdade material, erroneamente pensada pelos críticos do igualitarismo, a ideia igualitária é a convicção de que em um Estado legítimo todos os cidadãos possuem os mesmos direitos fundamentais, sejam eles direitos civis ou sociais básicos. Dessa forma, o contratualismo moral e, nesse caso, o contratualismo simétrico, busca defender a possibilidade de que direitos humanos devem ter uma justificação não apenas histórica ou jurídica, mas moral. Não podemos esquecer que a justificação dos direitos humanos, conforme interpreta Tugendhat, é contemporaneamente uma ideia central, não somente de ordem moral, mas também para a ordem política. Se olharmos, por exemplo, a *Declaração de 1948*, essa relação entre moral e política é evidente. Contudo, deve ficar claro que a existência dos “direitos” humanos somente faz sentido com a criação de um Estado legal e o reconhecimento dos direitos civis, ou seja, direitos humanos sem um ordenamento jurídico somente são desejos (*wish*) e aspirações morais. De maneira geral, os direitos humanos são exigências (*claims*) que buscam, no espaço jurídico, tornarem-se direitos legais, protegidos pelo Estado moderno.

Nossa intenção, neste momento, é demonstrar porque consideramos o contratualismo simétrico como uma alternativa razoável para a justificação dos direitos humanos. Três serão os momentos de nossa discussão. Tentaremos argumentar que (a) os direitos humanos são exigências que nascem dentro das relações morais; (b) os direitos humanos devem ser tratados como universais; (c) os direitos humanos encontrarão maior legitimidade quando eles são incorporados e juridificados dentro de um Estado político moderno.

(a) Ser tratado como igual não é uma proposta formulada apenas por um único indivíduo, por apenas um grupo de pessoas ou uma comunidade, mas uma exigência que busca reconhecer a mútua relação de interesses e desejos que motivam uma convivência social equilibrada entre todos. Por isso, a moral pode ser constituída de obrigações que estabelecemos uns para com os outros. Direitos humanos representam

nossa natureza moral de sermos respeitados e tratados com igualdade de direitos perante qualquer pessoa ou Estado político. Direitos humanos possuem uma natureza moral, isto é, nascem de nossas relações morais, são criados a partir de nossas motivações de querer pertencer a uma determinada comunidade moral, foram criados através do reconhecimento de que todos devem ser protegidos e respeitados. Direitos humanos são, portanto, direitos morais? São eles exigências das relações recíprocas entre os indivíduos morais e pertencentes a uma comunidade moral?

Obviamente, há aqueles que defendem que um direito humano somente existe através da formação de um Estado civil e que no âmbito moral, os direitos humanos são apenas reivindicações, apelos que seguem os princípios morais. Um destes defensores é Bentham, o qual acusa os filósofos modernos do contrato social de terem confundido o desejo de ter direitos com o próprio direito. Segundo a interpretação de Tim Mulgan (2012, p. 23), Bentham considera que “eles [os direitos naturais] pretendem estar escritos no tecido do universo e prevalecer sobre as leis ou costumes de qualquer país em particular”. Contudo, essa crítica não pode ser aplicada satisfatoriamente ao contratualismo moral contemporâneo. Se utilizarmos os direitos humanos como uma linguagem legítima das obrigações morais poderíamos afirmar que esses direitos são parte integrante da identidade moral de todos os sujeitos. É claro, eles não são naturais, mas constituem um fator fundamental para a criação de esferas mais complexas, como é o caso da esfera jurídica. Nesse sentido, a proposta do contratualismo simétrico é provar que as restrições que enfrentamos mutuamente, para unir-nos e participarmos de uma comunidade, são estabelecidas por meio de acordos morais simétricos, os quais levam em consideração também os direitos humanos. No contrato moral, a aceitação dos direitos humanos como uma referência de nossas obrigações entre indivíduos é fruto de um processo de justificação que deve considerar todos igualmente; é uma ação autointeressada, porém, refletida e pensada pelas pessoas justas, por aqueles que realmente desejam fazer parte da comunidade moral ou de direitos; as sanções internas e as sanções externas são determinantes para que os indivíduos reconheçam a existência das obrigações da comunidade moral.

De acordo com Bentham e MacIntyre, os direitos humanos não fazem parte da comunidade moral, mas eles surgem com a comunidade política. O Estado ou as instituições legais têm a função de punir formalmente qualquer desrespeito aos direitos humanos. Os direitos

humanos passam a existir, realmente, quando eles são protegidos pelo Estado. O sentido das afirmações é dizer que os direitos morais, com sua juridificação, passam a serem direitos humanos, apenas porque teríamos uma instituição que tem a função de protegê-los. Segundo Araújo (2010, p. 134),

sem a constituição ou instrumento semelhante (Estado), os indivíduos ainda não têm realmente *direitos humanos*, mas apenas interesses básicos em disporem de uma instância que impeça que o Estado represente para eles uma ameaça à satisfação de seus interesses mais básicos.

Esse é um claro argumento dos contratualistas políticos. Consideramos que ao negar que os direitos humanos não fazem parte da comunidade moral e utilizar-se da própria comunidade moral para se proteger das violações de alguns Estados, desrespeita-se a autonomia e a identidade que os sujeitos conquistam dentro de sua comunidade moral por meio de obrigações recíprocas. Poderíamos sugerir, assim como fez Tugendhat, que o conceito fundamental dos direitos humanos não estaria ligado exclusivamente a um Estado, grupo social ou cultura, mas que eles fazem parte do indivíduo, de seus interesses e de suas necessidades, tendo como fundamento a igualdade de respeito entre todos. Os direitos humanos estão relacionados, dentro do contratualismo simétrico, ao “igual valor” que devemos aplicar a todos os seres humanos, ou seja, ao direito que é *devido* a todas as pessoas. Não são apenas direitos de proteção, que parece ser uma exclusividade do Estado, mas representam a possibilidade da realização da autonomia, como é o caso do direito das mulheres, dos negros, indígenas, homoafetivos, imigrantes etc. É algo que deve ser reivindicado e exigido. Aos direitos humanos não cabe somente proteger, eles devem representar o *valor* de cada indivíduo na condição de ser moral e político, ou sua condição de *ser digno de respeito*. A diminuição das assimetrias entre setores da sociedade representa a valorização da autonomia dos indivíduos. Por isso, entendemos que o contratualismo simétrico busca aproximar a justificação dos direitos humanos ao conceito de autonomia dos indivíduos, objetivando eliminar as assimetrias históricas entre as pessoas.

Nem sempre seguimos um padrão de igual respeito. Teríamos inúmeros motivos para não agir moralmente com relação aos interesses

dos outros, motivos decisivos como o poder, o egoísmo individual ou do grupo, ou a simples comodidade. Mas, mesmo assim, é possível resistir à falta de consideração e desprezo para com os sujeitos de direitos morais. Isso quer dizer que na maioria dos casos possuímos uma consciência moral. Mesmo aquela consciência moral arcaica que está baseada na regra de ouro – não faça aos outros o que não queres que façam a ti mesmo – propõe-se a afirmar um tratamento igualitário entre indivíduos, gerando um pacto de não humilhação e respeito mútuo. Para Tugendhat (2008, p. 72),

o que viola conscientemente esta norma é ou bem um monstro – quer dizer, não tem consciência moral – ou bem viola a si mesmo em seu núcleo mais íntimo, [...] quando faltamos o respeito com os outros não podemos respeitar-nos a nós mesmos.

O verdadeiro objetivo de reconhecer a justificação dos direitos humanos é fazer com que nossa consciência moral assuma o papel de ajudar e respeitar todos os sujeitos como autônomos e merecedores de uma vida digna. Essa consciência moral, que aceita e respeita os direitos morais dos sujeitos, também é a responsável por exigir do Estado, o qual possui o poder da violência, a legitimidade de suas ações dirigidas ao bem estar e a dignidade das pessoas que vivem em seu território de forma igual para todos.

(b) Podemos por meio de um contratualismo simétrico exigir universalidade aos direitos humanos? Dois fatores parecem decisivos para a universalidade: a igualdade de direitos de todos os indivíduos e a responsabilidade que devemos ter para com os demais que necessitam de ajuda.

As inúmeras declarações poderiam ser um indício real da universalidade dos direitos humanos. Elas atestam que todos os indivíduos, independente de sexo, raça, cor, religião, nacionalidade, devem ser tratados como iguais e usufruírem de uma vida valorosa. A ninguém pode ser negado o direito à saúde, à educação, ao trabalho, à livre expressão, ao ir e vir etc. Se entendermos os direitos humanos como exigências é possível dizer que o Estado político deve estar obrigado a proporcionar os cuidados de saúde (*health care*) necessários para o bem-estar do indivíduo ou da família, por exemplo. A falta de assistência por parte dos que fazem parte da comunidade, seja ela moral

ou política, são tratados como descumpridores de suas obrigações morais e políticas. O conceito de igualdade é importante, pois demonstra que os direitos humanos são obrigações mútuas justificadas racionalmente por todos os sujeitos que desejam se fazer parte da comunidade, uma evidência de que a identidade pessoal resulta de um fator de universalidade, de uma individualidade nascida com o surgimento da ética moderna.

Ao refletirmos sobre a concepção de moralidade traçada pelas sociedades tradicionais, podemos constatar que os indivíduos eram valorados quando pertencentes a uma classe social, uma casta, grupo ou função. Esses vínculos definiam as relações de comportamento que deveriam prevalecer entre eles, ou seja, a identidade da pessoa estava ligada, não a sua individualidade, suas qualidades ou seus desejos de futuro, mas ao seu pertencimento a uma determinada esfera moral. É com base nesse pertencimento ao grupo, nessa “proteção aos seus”, que alguns fatos históricos e práticas humanas atuais causam repugnância quando lembradas ou presenciadas. A errônea compreensão dos nacionalismos⁵⁴, por exemplo, é o reflexo dessa tradição. Alegando a proteção da nação contra ameaças externas e internas, criam-se inúmeras formas de agressões que desrespeitam os direitos individuais dos seres humanos. Por outro lado, se aceitarmos que a ética moderna é universal e igualitária, então poderíamos dizer que individualmente todos são iguais em direitos. O respeito e o reconhecimento da individualidade de todos não faz parte apenas de um Estado ou nação, de uma particularidade específica, mas de uma ideia difundida universalmente e

⁵⁴ De acordo com o artigo 3º da declaração francesa de 1789, “a nação é essencialmente a fonte de toda a soberania”. Uma nação não se refere a um grupo especial, mas aos cidadãos como um todo, sem preferências, caracteriza-se por sua língua, por seu território e por sua história em comum. E isso não pode ser negado, deve ser promovido. Contudo, um nacionalismo agressivo pode ser entendido em termos históricos como o nazismo, o fascismo, o Apartheid e as inúmeras ditaduras instauradas na América Latina no século XX. Atualmente, vemos algo parecido acontecendo em alguns países, tanto desenvolvidos como em desenvolvimento, com relação aos imigrantes, indígenas, negros, homoafetivos. Há uma resistência em aceitar os diferentes, pois somos indiferentes à realidade daqueles que estão em uma situação humana degradante, os quais são uma ameaça à individualidade, à liberdade do chamado “cidadão de bem”. A solução mais fácil é livrar-nos do problema. “Esses grupos são uma ameaça à nossa nação”, como afirmou, certa vez, um presidente norte-americano.

igualmente. A universalidade dos direitos humanos está intimamente relacionada ao nível de consciência que temos com relação aos diferentes, aos desiguais e aos minoritários: aos chamados “marginais” da sociedade. Nossos deveres ou obrigações positivas de ajudar aqueles que não têm as mesmas condições de exercerem uma vida satisfatória são indispensáveis para pensarmos os direitos humanos universalmente. Um contrato que está baseado na igualdade de direitos tende a aceitar em seu *hall* de acordo não apenas com aqueles que podem defender ou exigir seus direitos, mas como também aqueles que apenas necessitam que os ajudem para que seus direitos sejam respeitados. A reflexão que é feita no contrato simétrico não está relacionada com o fato de o direito ser natural ou se devemos respeitar porque o outro é um ser humano e sim, por que a justificação que damos quando respeitamos e ajudamos a alteridade é uma situação pensada reciprocamente, o que não é um privilégio apenas dos que estão mais próximos ou dos mais privilegiados natural, social e economicamente. De acordo com Hume (cf. 1995, p. 19-26), uma das funções da moral é possibilitar nosso distanciamento com aqueles que temos mais simpatia e, assim, favorecer a aplicação dos princípios morais a todos os demais indivíduos. A ideia do contratualismo simétrico é possibilitar um grau de justificação “igualmente bom para todos”, incluindo aqui, os direitos humanos. Os direitos humanos não são uma conquista particular de um grupo social, são uma conquista de todos os seres humanos, sendo isso admissível, a identidade e a individualidade de todos os ‘seres humanos’ devem ser universalmente estendidas e respeitadas reciprocamente.

(c) Estes direitos que pertencem a cada indivíduo e que através da igualdade conquistam uma universalidade terão sua legitimidade dentro de um Estado o qual através de seus ordenamentos jurídicos protege os interesses de todos os seus cidadãos. A positivação dos direitos humanos concede ao indivíduo o reconhecimento legal de seus interesses e sua individualidade. Contudo, não concordamos plenamente que a existência dos direitos humanos torna-se evidente com a positivação jurídica, como pensa Kelsen. Admitir uma existência puramente jurídica dos direitos humanos é admitir que a validade moral dos direitos não tem a força de recomendar obrigações e deveres. No caso da Declaração de 1948, Kelsen (apud Pinzani, 2010, p. 42) a trata apenas como “recomendações” para as nações, no entanto, é muito estranho tratarmos direitos humanos indispensáveis como simples recomendações morais. A razoabilidade de dizer que alguém tem direito à vida, à liberdade, à segurança parte de uma justificação que é fundamentalmente a mesma, o

valor da individualidade, a inviolabilidade do sujeito. O reconhecimento de um direito básico está reconhecido em nosso entendimento que temos sobre nossas obrigações básicas com aqueles que compartilham nossa comunidade moral, necessitamos olhar com o olhar do outro, olhar sobre os ombros e perceber quais são as implicações de reconhecer a qualquer um como possível portador de direitos.

O fator jurídico dá aos direitos humanos um grau de legitimidade maior do que nas relações morais. Os direitos são conquistas dos indivíduos, dos sujeitos que os exigem e lutam por consegui-los, eles contam com sua positivação para que possam ter uma força maior de legitimidade. Para Pinzani (2010, p. 43), “a proibição do homicídio contida na fórmula ‘não matarás’ e o direito à vida do artigo 3º da Declaração Universal expressam o mesmo conteúdo”. Segundo entendemos, o conteúdo dessa fórmula ou desse artigo está presente em todas as constituições e códigos positivos das nações ditas democráticas. Os direitos humanos sobrevivem e podem ser justificados não a partir de sua existência, mas através de sua validade moral e política, baseada na igualdade entre todos e no respeito às diferenças (individualidades) de cada um. A justificação moral e política dos direitos humanos devem assumir uma *correspondência à validade e à legitimidade*, a qual serve para evitar abusos contra a autonomia dos indivíduos⁵⁵. Mas é claro, devemos ser conscientes de que os fatos e episódios que presenciamos na realidade vivida são bem diferentes daquilo que propomos na teoria. Os Estados políticos devem ser os representantes legais dos direitos humanos e sua gradual assimilação dentro dos ordenamentos jurídicos demonstra que as exigências e obrigações que temos reciprocamente são o resultado de acordos simetricamente acordados. O Estado deve ser um

⁵⁵ Já vimos essa base de justificação em porque temos que ter um direito, sobretudo em Hobbes e Kant. Hobbes dizia que necessitamos do direito jurídico para nos proteger dos outros homens e livrar-nos do estado de guerra constante. Kant, por sua vez, creia que pelo fato de os homens compartilharem um espaço finito, e entrarem em conflito de interesses, criaram-se as regras e essas regras formam o direito. A esfera jurídica, para ser legítima, deverá proteger os interesses particulares contra aqueles que ameaçam seus projetos de vida. Segundo Pinzani (2010, p. 44), “os direitos humanos representam critérios de legitimação: são direitos subjetivos que cada ordem jurídica deve garantir aos seus membros se ela quer ser legítima. Em outras palavras: a legitimidade de uma ordem jurídica pode ser averiguada na medida em que ela garanta e respeite tais direitos”.

possibilitador da autonomia de todos os indivíduos, dando a cada um aquilo que lhe é devido.

De acordo com o que acabamos de expor, um modelo de fundamentação contratualista igualitária vê a possibilidade de fundamentação dos direitos humanos não em sua existência ou origem, como propuseram inúmeros filósofos ao longo da história da filosofia moral e política. Segundo nossa proposta, os direitos humanos nascem do próprio ser humano, de sua própria capacidade inventiva e atos volitivos, de seus interesses e desejos. Esses direitos, enquanto criações humanas, têm a função de demonstrar que todos os indivíduos possuem uma individualidade e uma identidade que não poderá ser negada sem justificação, seja essa pessoa integrante ou não de uma comunidade moral-política constituída.

Aqui podemos elencar as quatro categorias de direitos subjetivos que Habermas propôs como forma de demonstrar a legitimidade jurídica do Estado, qual seja: liberdades negativas, direitos de cidadania, direitos a proteção jurídica e direitos políticos (cf. 1997, p. 116-122). Ao conceito de liberdade, também deve estar associado seu âmbito positivo, a proteção contra as ameaças e falta de oportunidades que ocasionam os direitos econômicos, os quais estão presentes no artigo 22º da *Declaração de 1948*. Os direitos humanos são exigências que os seres humanos criaram para possibilitar o respeito e a viabilidade de uma existência digna, tornando-se membro da comunidade. Essa teoria do contrato que defendemos assume que a igualdade entre todos, as concessões que são feitas de forma consciente e as obrigações e deveres que reconhecemos entre todos têm o objetivo de levar-nos na direção de uma comunidade moral e política mais justa e menos desigual. Ao menos é isso que vemos transparecer na normatividade moral – até mesmo na arcaica regra de ouro – e nas Constituições democraticamente proclamadas. O objetivo do contratualismo simétrico é demonstrar que a justificação dos direitos humanos encontra sua viabilidade não em fundamentações absolutas e unilaterais, como é o caso do positivismo jurídico, mas nas exigências morais e políticas de tais direitos, ou seja, os direitos humanos são uma realidade social. Dentro desse cenário moral-político, os direitos humanos são direitos efetivos de todos os seres humanos, e tornam-se a expressão de uma *realidade histórica constante*. Um contratualismo simétrico busca, antes de tudo, levar-nos a uma educação cultural dos direitos humanos, ou seja, para que possamos protegê-los precisamos, primeiramente, justificá-los moral e politicamente.

Sendo assim, podemos pensar em uma sistematização dos direitos humanos? Que tipo de discussão melhor representa a proposta do contratualismo simétrico: a discussão sobre direitos civis, os chamados direitos de primeira geração, ou a discussão sobre direitos sociais básicos? Qual deles representa melhor o conceito de autonomia proposto por Tugendhat ao longo de sua evolução moral? Passaremos a esclarecer estas questões a partir deste momento.

4.3 LIBERDADE, IGUALDADE E OS DIREITOS HUMANOS SOCIAIS BÁSICOS

Se possuímos uma definição de direito, se conseguirmos admitir que o termo ‘humano’ está relacionado diretamente ao ser racional e dotado de uma linguagem, capaz de reconhecer e respeitar todos os outros indivíduos, então poderemos compreender que a expressão ‘direitos humanos’ poderá ser justificada moral e politicamente. Assim, o contratualismo simétrico pode contribuir significativamente no entendimento e compreensão sobre o tema dos direitos humanos. Para nós, os direitos humanos são o resultado das exigências históricas das mais diversas causas e culturas. Independente de sua origem burguesa e liberal, tendo em mãos essa expressão secularizada, precisamos dar a ela uma justificação que a respalde junto às discussões filosóficas. A própria positivação dos direitos humanos possibilita-nos vislumbrar o caminho para a justificação moral-política. A ideia ressaltada por Tugendhat de que a um direito sempre deve haver uma obrigação correspondente, leva-nos a crer que, ao menos em partes, a justificação dos direitos humanos constrói-se por meio de acordos possivelmente simétricos. A autonomia dos indivíduos depende, também, do respeito aos direitos. Sendo assim, a liberdade também está condicionada à satisfação de necessidades sociais, econômicas e culturais básicas e não apenas a coerções entre humanos, por exemplo, um nível relacional: homem livre *versus* escravo, um claro exemplo da liberdade formal defendido pelos defensores do liberalismo clássico. Os acordos entre direitos e obrigações em um nível particular demonstram o respeito aos interesses subjetivos. A resolução para a justificação dos direitos humanos, dentro de uma visão contratualista igualitária, inicia-se já nas relações básicas e nas avaliações dos juízos e sentimentos morais reciprocamente aceitos. A pergunta que dever ser feita é: devemos reconhecer e promover os direitos humanos, sejam eles negativos ou

positivos? Nunca um direito será respeitado se o agente portador do direito do outro, por exemplo, quando dizemos para o outro: “Eu prometo devolver o dinheiro na próxima semana”, não compreender que seu dever é cumprir o acordo, pois, da mesma forma que ele, o outro, também deverá cumprir sua promessa. Estou outorgando o direito de cobrar a promessa feita. Obviamente, que temos que ter claro que a utilização da palavra ‘direito’ pode ser feita em sentido pessoal, moral e legal. Nesse caso, não podemos falar ainda de um direito moral ou legal, pois promessas podem ser motivadas por acordos amorais. Contudo, que razões podemos dar para que um direito seja respeitado?

Nesse sentido, a igualdade é uma base muito mais ampla para podermos pensar e aceitar os direitos humanos como algo necessário e fundamental para a identidade de qualquer indivíduo, possibilitando a exigência autônoma de direitos individuais, sociais, políticos, econômicos, tecnológicos, futuros etc. Por outro lado, a liberdade torna-se a condição indispensável para os indivíduos exerçam seu papel de indivíduo ativo, sua liberdade determina a possibilidade de execução de seus interesses e desejos, desde que tenham condições para exercê-la. Igualdade e liberdade são dois conceitos fundamentais para percebermos que a justificação dos direitos humanos pode ser possível através do contratualismo simétrico. Historicamente, alguns filósofos deram clara prioridade a um dos conceitos. Para Kant, a liberdade tem prioridade como elemento determinante para as práticas políticas e jurídicas; Aristóteles e Mill dizem que a base para a justiça é a igualdade, a qual possibilitaria a execução de políticas públicas. A questão que enfrentamos é que não podemos abrir mão de nenhum desses dois conceitos, se quisermos dar uma justificação aos direitos humanos. Dentro da linha de pensamento político, por exemplo, Dworkin sustenta que igualdade e liberdade se complementam. Se não podemos abrir mão devemos dar prioridade para um dos conceitos? Para Dworkin (cf. DALL’AGNOL, 2005, p. 56-59), diferentemente de Rawls e Nozick, a igualdade é base para pensarmos nosso sistema político.

De uma maneira geral, já temos uma resposta a partir do que expomos nos capítulos anteriores. Dentro de um nível moral a prioridade seria dada à igualdade, como condição de acordos reciprocamente justos. Segundo Tugendhat (1998, p. 242), “o aspecto da escolha (oportunidade) parece ser fundamental para qualquer conceito de liberdade”. Acreditamos que a aceitação dos direitos humanos sociais básicos depende da simetria nas relações cooperativas ou, a elevação das condições materiais de oportunidades. Esse fator pode elevar o nível de

liberdade para todos os indivíduos. Poderíamos entender a liberdade como sendo a ausência de obstáculos para escolhas e atividades. O simples desejo de andar para algum lugar não representa significativamente a liberdade, mas, quantas portas estão abertas e são significativas em minha vida. Pensamos que a mesma metodologia de justificação moral pode ser aplicada, também, no caso dos direitos humanos sociais básicos.

A igualdade ou a ideia de tratamento igual sempre foi associada à virtude da justiça. Tratamentos desiguais são comumente associados a práticas injustas. Nesse sentido, teríamos uma intuição sobre a igualdade como sendo a melhor forma de agir de forma justa, recebendo, como consequência, a aprovação por parte dos demais. Como vimos no capítulo anterior, a única justificativa para um tratamento desigual é que o objetivo final seja a igualdade. No caso da justiça distributiva, a distribuição somente será justa se houver igualdade entre as partes. A igualdade deve proporcionar o aprimoramento das identidades e diferenças que encontramos na estrutura do contrato. Ela deve resaltar nossas diferenças e identidades como algo próprio dos seres humanos, como sendo um direito que deverá ser preservado, isto é, diferenças e identidades são o que caracterizam a luta pela igualdade de direitos, são o que nos motiva a lutarmos por um tratamento igual e justo. Mas qual seria a razão para que todos os seres humanos sejam tratados como iguais? Podemos responder que é seu simples pertencimento a espécie ‘humana’?

Nesse caso, primeiramente precisamos admitir nossas diferenças e identidades particulares, fato que podemos constatar empiricamente. Somos iguais porque fazemos parte de uma comunidade comum, portanto, somos igualmente dignos e credores de idêntico respeito. A igualdade é reivindicada nas relações entre ‘humanos’, em suas motivações particulares e coletivas, em seus acordos e desacordos etc. A função do contrato simétrico, que se define como ‘igualmente bom para todos’, estabelece um vínculo entre todos os sujeitos para que respeitem e considerem os direitos e as obrigações com uma condição indispensável para a conquista de uma autonomia moral, desde que esses direitos e obrigações sejam plenamente justificáveis. Fundamentalmente, a igualdade não é uma constatação empírica, mas um princípio ético para o ‘dever ser’. Em *Igualdade e direitos humanos*, Encarnación Fernández (2003, p. 18) confirma a ideia de que os seres humanos não são iguais desde um ponto de vista empírico.

[...] sendo isso evidente, a partir desta perspectiva, os seres humanos apresentam características comuns, mas também múltiplas diferenças entre si. O que significa que o princípio da igualdade é que todos os seres humanos, sejam quais sejam suas realidades comuns ou distintivas, *devem* ser tratados como iguais. Não se trata, portanto, de uma descrição da realidade empírica, mas sim, de uma exigência ética.

Sendo assim, a determinação da igualdade não está na eliminação das diferenças humanas, na exclusão dos diferentes, mas na igual relação entre as diversas diferenças e identidades, no aceite da possibilidade de haver iguais direitos e oportunidades para a satisfação das necessidades básicas de todos. A igualdade deve proporcionar o respeito a um tratamento reciprocamente justo, elevando as características individuais e particulares. O tratamento igual em um contrato demonstra que todos podem e devem exigir os mesmos direitos para usufruir de uma vida digna. É essa forma de relação humana, que respeita o indivíduo subjetivo, sua identidade e individualidade, que nos leva a admitir a universalidade dos direitos humanos. Precisamos de uma ideia de direitos humanos que possa, antes de tudo, respeitar o indivíduo, sua liberdade, sua cultura, sua segurança, para depois pensarmos em relações mais complexas. A igualdade é a condição para a exigência e, quem sabe, a titularidade dos direitos humanos.

De acordo com o contratualismo simétrico, a dimensão ética da igualdade não é sua única esfera de atuação. Podemos dizer que ela ocupa um campo social vasto, pois é um conceito usado dentro dos sistemas jurídicos, políticos e econômicos. Nesse sentido, podemos falar da igualdade jurídica, igualdade política e igualdade econômica. Conseguimos, dessa forma, representar a igualdade em dois níveis fundamentais: um nível formal e outro nível substancial ou material. O primeiro nível diz respeito à igualdade perante a lei, o qual garante o tratamento igual na aplicação do Direito, está relacionada diretamente ao próprio sistema jurídico-político; já o segundo nível, diz respeito a uma igualdade material, relacionada diretamente ao equilíbrio dos bens e situações econômicas e sociais, aqui entra o conceito de justiça distributiva que, por meio de elementos formais (jurídicos), busca igualar as oportunidades (ponto de partida) e *melhorar* os resultados (ponto de chegada). Um exemplo desse elemento de paridade econômica

está relacionado com ações afirmativas, presente e incorporado em inúmeras constituições democráticas, as quais têm a função de igualar as oportunidades e melhorar os resultados.

Obviamente, esse último nível é controverso por suscitar vários problemas, entre eles, o procedimento para dizer que determinados sujeitos devem ter igualdade de acesso, igualdade de oportunidades, igualdade de bens e recursos, igualdade de bem-estar, igualdade na satisfação das necessidades básicas etc. A principal questão que envolve o trato com a igualdade substancial diz respeito à liberdade de desenvolver uma vida digna dentro de um sistema econômico e social. Somos livres para exercer nossos direitos básicos dentro deste sistema? Acreditamos que sem um tratamento igualitário entre ‘todos’, comprometemos a liberdade de nos fazermos integrantes participativos da comunidade moral-política, sem ele podemos comprometer a liberdade dos outros indivíduos. Aceitar e reconhecer os direitos dos outros não somente legitima a igualdade de oportunidades e resultados, mas também fornece o livre desenvolvimento da independência e autonomia de todos os indivíduos.

4.3.1 Direitos sociais básicos e a igualdade de oportunidades

O aspecto da oportunidade é crucial para compreendermos a importância dos direitos sociais básicos. De acordo com o parágrafo final do artigo 6º da Declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão de 1789, “todos os cidadãos são igualmente admissíveis a todas as designações, postos e empregos públicos, segundo sua capacidade e sem outra distinção que a de suas virtudes e de seus talentos”.

A Declaração admite a igualdade de acesso a todos. Porém, como é sabido, aqueles que são favorecidos economicamente têm maiores possibilidade de alcançar os postos mais elevados, assim sendo, igualdade de acesso não significa igualdade de oportunidades. A proposta estabelecida pelos representantes do sistema liberal econômico, os neoliberais, é que a igualdade de acesso favorece o desenvolvimento das capacidades individuais, em que todas as conquistas alcançadas são fruto das virtudes, dos talentos, da inteligência, da destreza etc. Nossas capacidades são claramente dependentes dos fatores naturais, sociais e econômicos, o que limita a oportunidade de acesso dos menos favorecidos. Essa ‘igualdade de acesso’ “supõe uma igualdade de oportunidades puramente formal e se corresponderia com o que no

âmbito anglo-saxão se conhece como ‘teoria da meritocracia’” (FERNÁNDEZ, 2003, p. 122). De acordo com a teoria da meritocracia, os postos devem ser ocupados pelos mais aptos tendo por base sua inteligência e seus esforços, que, como consequência serão melhor remunerados. Não estamos dizendo que os talentos e esforços não devem ser condição para exercer determinadas funções, não queremos dizer, com isso, que um aluno não deva receber uma nota maior por sua inteligência ou esforço, por exemplo. O que propomos é compreender que em um sistema econômico real o acesso aos recursos necessários para o desenvolvimento das liberdades (negativas e positivas) não estão igualmente disponíveis para todos. Desde um ponto de vista formal, todos têm igual acesso para ascender a distintas posições sociais, a principal questão é que os defensores do sistema liberal, ou neoliberal, permanecem apenas ligados ao aspecto formal ou jurídico do ‘igual acesso’, esquecendo que os fatores econômicos e sociais contribuem na limitação das oportunidades e, conseqüentemente, na privação de direitos básicos e necessários para a vida humana da grande maioria da população mundial. O fator que devemos perceber é que dentro de um contrato simétrico os elementos formais e substâncias de igualdade devem estar em sintonia, assim como Dworkin e, de certa forma, Tugendhat propuseram. Para nosso propósito, a igualdade de acesso ou oportunidade não deve assumir uma postura ideológica, ou baseada apenas em critérios formais, pois a exigência de direitos perpassa a real necessidade dos mesmos. Nesse sentido, é obrigação da família, da comunidade e, principalmente do Estado, possibilitar a *igualdade* de acesso e de oportunidades aos direitos básicos, bem como a sua proteção. Podemos entender melhor essa ideia de direitos básicos, ou a ideia dos direitos socioeconômicos, analisando a proposta de Henry Shue. Segurança, subsistência e liberdade de participação e movimento são, para Shue (1980, p. 18), direitos básicos. Nenhum direito conferido terá utilidade se esses direitos elementares não estão disponíveis. A garantia desses direitos representa uma restrição às forças econômicas e políticas. “Direitos básicos são o coração da moralidade” (1980, p. 18 – tradução nossa). Como propomos, dentro de um contrato simétrico, as exigências morais são estabelecidas respeitando a identidade e a autonomia dos integrantes da comunidade moral. Da mesma forma, *os direitos sociais e econômicos devem ser respeitados e exigidos por todos aqueles que fazem parte, ou queiram fazer parte de uma comunidade política.*

A necessidade dos direitos básicos segue uma ordem preestabelecida:

1. Todos têm direito a alguma coisa;
2. Algumas coisas são necessárias para que se possa desfrutar da primeira como um direito, qualquer que seja;
3. Consequentemente, todos têm então direito a outras coisas que são necessárias para desfrutar a primeira como um direito (SHUE, 1980, p. 31).

A ideia que se segue desses termos, não é a concepção de ter ou não ter direitos, mas uma justificação pela qual um direito é respeitado. Não se trata do fato de conceder direitos morais, pessoais ou legais, mas possibilitar as condições para que o indivíduo possa ser reconhecido como integrante da comunidade moral, ser um sujeito de direitos e poder exigí-los. Nesse sentido, pensamos que estabelecer as condições (que todos tenham algum tipo de direito) para usufruir dos direitos básicos pode ser motivadas pelo reconhecimento igualitário de que todos necessitam ter uma existência respeitável e igualdade de oportunidades para reivindicar seus direitos humanos. Basicamente, seguindo o que pensa Shue, esses direitos básicos são compreendidos como direitos positivos de proteção e ajuda, direitos que não poderia ser negados, nem pelo Estado e nem pelos próprios indivíduos. Seria nossa obrigação ajudar e evitar privações daqueles direitos que agridem a integridade física e psicológica e que impede a construção da autonomia e do igual respeito entre todos. Como propôs Tugendhat (2012, p. 366), “quando respeitamos alguém, o reconhecemos como portador de direitos”. Se reivindicarmos direitos subjetivos, não o fazemos somente para que sejam levados em consideração, mas que sejam coletivamente uma obrigação por parte do Estado protegê-los legitimamente. Isto é, a instância maior que tem a responsabilidade última de proteger esses direitos é o estado de direito⁵⁶.

⁵⁶ Essa obrigação de respeito e proteção aos direitos humanos, por exemplo, está contido na Constituição da República Federativa Brasileira, em seu artigo 3º, que trata dos princípios fundamentais. Em seu inciso terceiro propõe “*erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais*”; o inciso quarto objetiva “*promover o bem estar de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*”. Esses dois princípios fundamentais da nossa Constituição estão em sintonia

Esses direitos sociais básicos são direitos morais e supõem uma comunidade moral. É dentro dessa comunidade moral que cada indivíduo deve ser tomado como objeto de respeito por todos. De acordo com Dias (2004, 95), “reconhecemos os direitos básicos de um indivíduo como uma garantia para o exercício de seus demais direitos, quando respeitamos seus direitos por razões morais, ou seja, quando respeitamos cada indivíduo como um sujeito de direito”. Dessa forma, cada integrante da comunidade moral é detentor de direitos. Como pensa Shue (cf. 1980, p. 25), esses direitos básicos são as condições necessárias para o exercício de uma vida saudável e ativa. Tugendhat (cf. 1998, p. 252-4) diz que os direitos sociais básicos são os responsáveis pela independência e autonomia dos indivíduos.

Suponhamos que esses direitos estão aparentemente garantidos, como saber se a igualdade de oportunidades está sendo efetivamente aplicada? Uma das formas de percebermos a efetiva igualdade de oportunidades é avaliarmos a *melhora* na igualdade de resultados. Foram as necessidades básicas econômicas satisfeitas? Direitos básicos como alimentação, saúde, educação, trabalho etc., estão disponíveis para todos? Houve uma redução significativa das desigualdades econômicas e sociais? Se pudermos conciliar a igualdade de oportunidades com a igualdade de resultados, talvez pudéssemos admitir que as liberdades individuais e coletivas de grupos em desvantagens estariam sendo equilibradas, ou seja, eliminar as desigualdades em um determinado ponto de partida. Esse poderia ser um indício de que as portas para as escolhas e desenvolvimento das capacidades estariam sendo respeitadas. Um exemplo emblemático é o caso das ações afirmativas ou obrigações positivas de ajuda aos menos favorecidos social e economicamente⁵⁷.

como o artigo 25º, inciso primeiro, da Declaração dos Direitos Humanos, que diz: “Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência fora de seu controle”. O direito positivo de ajuda não é apenas uma exigência moral ou pessoal, mas uma obrigação, um dever legal de todo Estado democrático e justo, que busca fazer prevalecer a maior igualdade possível entre todos os cidadãos.

⁵⁷As ações afirmativas, ou também denominadas ‘políticas de diferenças’ ou ‘políticas de reconhecimento’ buscam corrigir as discriminações existentes e promover a igualdade real daqueles grupos que estão em uma situação menos favorável. O principal objetivo é resgatar a igualdade entre os indivíduos. Com

Pensamos que, a partir do contrato simétrico, disponibilizar a oportunidade de direitos àqueles que não estão em uma situação favorável, principalmente econômica, social e culturalmente, é um fator elementar; quando a falta de recursos compromete a vida de uma geração inteira, não pode ser negado seu acesso às oportunidades e recursos. Essa é uma questão que demonstra a evolução das discussões que envolvem a exigência (*claims*) de direitos humanos sociais básicos.

Devemos objetivar a simetria nas oportunidades para que possa haver uma relação contratual sobre direitos sociais básicos. Devemos tratar não apenas de liberdades individuais num âmbito formal ou jurídico, mas validar e legitimar as oportunidades que dão manutenção a própria vida e a própria liberdade material, indispensáveis para a autonomia dos indivíduos. Nesse sentido, pensamos que os direitos sociais, econômicos e culturais, os chamados direitos de Segunda geração, escritos no artigo 22º da *Declaração de 48* e aprovados no *Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais* da

isso, não se quer dizer que o tratamento desigual se aplicará em todas as situações. A primeira ideia é que ela seja uma política temporária. Segundo, não cause dano excessivo ao não contemplados. Segundo Young, defensor dessas políticas afirmativas, “as políticas de ação afirmativas violam o princípio da igualdade de trato” (2000, p. 326). Elas nasceram para ir além de um simples tratamento igual entre indivíduos, se avaliamos fatores culturais, históricos e, principalmente, econômicos. Assim como pensou Rawls, também concordamos que é impossível eliminarmos todos os tipos de contingências sociais. Para ele, uma combinação entre os dois princípios, o da igual liberdade e o princípio da diferença constitui aquilo que Rawls denomina de “interpretação democrática” da justiça. Contudo, para ele, o princípio da liberdade tem prioridade sobre o segundo. Um dado importante no princípio da diferença é que ele não prescreve a igualdade, mas um critério para justificar desigualdades. Nesse sentido, temos bons motivos para dizer que Rawls não busca justificar uma ética socialista como muitos parecem crer, mas é defensor de uma concepção liberal de ética. Para Ballesteros (2000, p. 77), “Rawls de nenhum modo pode ser apresentado como socialista, mas sim como liberal”; defende a liberdade e não a igualdade como sendo o elemento constitucional fundamental. Mas devemos concordar com Rawls que seu princípio da diferença reconhece as deficiências da igualdade de oportunidades para sozinha distribuir justamente o poder, as riquezas e os ingressos. A igualdade de oportunidades necessitaria de uma certa igualdade de resultados. O ponto de chegada deve ser o mais equilibrado possível. No caso dessas ações afirmativas ou de redistribuição de renda, o Brasil é um exemplo mundial, apesar dos problemas de aplicação desses programas sociais.

assembleia geral, em 16 de dezembro de 1966 dizem respeito ao princípio da igualdade. Entre esses direitos, também expressos por Shue e Tugendhat, podemos citar:

- 1) o direito de oportunidade de acesso à alimentação;
- 2) o direito de oportunidade de acesso à saúde;
- 3) o direito de oportunidade de acesso à educação;
- 4) o direito de oportunidade de acesso ao trabalho⁵⁸.

Esses direitos são direitos positivos e devem ser assegurados coletivamente a todos os indivíduos, pois os recursos necessários para a manutenção da vida e da liberdade não estão disponíveis para todos. É, pois, uma obrigação do Estado fazer com que as oportunidades sejam criadas e o acesso a esses bens garantidos. Se pelo lado dos direitos negativos há uma não interferência por parte do Estado, que protege os direitos, nesse caso, a interferência do Estado é feita para fazer valer esses direitos simetricamente para todos, seguindo um princípio de beneficência. A simetria nas oportunidades equivale à ideia de justiça social. Aqueles que defendem apenas a liberdade formal, no caso, os liberais clássicos, desaprovam uma intervenção do governo, pois é uma coerção injustificada. Contudo, todo tipo de coerção é injustificada? Como, nesse caso, poderíamos justificar uma lei penal? Nossa questão principal é: o que deve ser protegido pela lei? O que deve ser protegido, para que não haja injustiça, é o nível de simetria nas oportunidades sociais para que todos os indivíduos possam gozar não apenas de uma liberdade formal, mas também de uma liberdade substancial. Não nascemos em um mundo, como o pensado por Locke, em que cada um é livre para fazer uso de algum recurso, deixando o suficiente e igualmente bom para compartilhar com os outros (1982, §27), mas em um mundo em que todos os recursos estão distribuídos. Dessa forma, os pobres estão privados dos recursos e oportunidades para fazerem uso satisfatório de sua liberdade. Os ricos recebem dos governos a proteção legal de suas posses e recursos. Tomemos como exemplo o direito à propriedade. Por que o governo tem o dever de proteger a propriedade

⁵⁸ Esses são apenas alguns dos direitos sociais básicos expressos, tanto na *Declaração* quanto no *Pacto Internacional*. Podemos citar ainda os direitos à formação profissional, à moradia, à cultura, ao lazer etc. Entendemos a ideia dos direitos sociais básicos como sendo aqueles direitos que, ao longo do tempo, serão reconhecidos como necessários para uma vida respeitável.

privada, mas é injusto distribuí-la? Por que o dever encontra-se apenas para uma classe de cidadãos, os proprietários? Que proteção recebe os não proprietários? Essa é uma ideia liberal clássica, nascida do mito lockeano de propriedade como um direito natural, cabendo ao governo – criado para isso – proteger a propriedade. Entendemos a propriedade como uma instituição social. E, a questão justa a se tratar é como podemos resolver o impasse entre proprietários e não proprietários? O mesmo poderíamos dizer da relação entre desempregados (ou trabalhadores) e empregadores, entre os possuidores de um lar e os não possuidores, entre alimentados e famintos, entre instruídos e os não instruídos, entre a pessoa saudável e o não saudável, entre a pessoa jovem e a pessoa idosa etc. Para Tugendhat (1998, p. 247) “com a ausência de recursos livres no Estado moderno, o Estado deve considerar-se como amarrado ao dever de garantir a seus cidadãos a possibilidade de ganhar a vida”. Precisamos, assim, de um acordo sobre esses tipos de direitos sociais básicos. Um acordo baseado na simetria de oportunidades – opondo-se à assimetria do liberalismo clássico – para que sejam respeitados e promovidos por todos os Estados civilizados, algo claramente evidente no *Pacto Internacional*, em vigor desde 1978. Segundo Bobbio (2004, p. 71),

Isso significa que a conexão entre mudança social e mudança na teoria e na prática dos direitos fundamentais sempre existiu; o nascimento dos direitos sociais apenas tomou essa conexão mais evidente, tão evidente que agora já não pode ser negligenciada.

Se esses direitos não podem ser negligenciados, por ser uma obrigação dos governos assegurá-los, isso implica que os cidadãos tenham sempre correspondentes direitos? Como entender o conceito de direitos humanos, se temos que incluir os direitos sociais básicos?

A resposta que podemos dar a essas perguntas direcionam-se pela conquista da autonomia (não dependência). Os indivíduos exigem que possam ter as oportunidades e as capacidades para prover a si mesmo e a sua família. Exige-se as condições e recursos necessários para obter os bens indispensáveis à vida e promoção ampla da liberdade, ou seja, exige-se direito ao trabalho, à educação, à saúde, à alimentação etc. O acesso universal e simétrico a esses direitos busca diminuir as assimetrias históricas com relação os menos afortunados socialmente

(pobres e marginalizados). Temos também os casos em que existe a oportunidade mas não há capacidades para desenvolver uma atividade qualquer, como é o caso dos idosos e crianças pequenas. Esses devem ser ajudados para não perder sua autonomia, ou em últimos casos recuperá-la. Para Tugendhat (1998, p. 248):

Em todos esses casos o que está implicado é a possibilidade do respeito a si mesmo que depende sempre de poder fazer as coisas bem, de exercer bem as próprias capacidades e chegar a ser autônomo ou, se isso não é possível, ser tão autônomo como seja possível ganhar a vida por si mesmo.

Não falamos, aqui, de uma questão de sobrevivência, mas de conquista do respeito a si mesmo, de uma ampliação do conceito de liberdade não sujeita à dependência unilateral. Essa não é uma questão de incapacidade, mas de falta de recursos para todos.

A questão principal que envolve a questão desses direitos sociais, diz respeito à relação entre direitos *negativos* e *positivos*. Os direitos civis, ou direitos de primeira geração, são direitos *negativos*. São direitos de não interferência por parte do Estado. São direitos que buscam tradicionalmente não limitar as atividades que promovem o direito à liberdade (como é o caso do direito à propriedade). Os direitos sociais básicos são direitos *positivos*. Esses direitos exigem a interferência do Estado na promoção de bens e serviços, criando oportunidades e disponibilizando recursos para os menos afortunados. Como podemos analisar essa relação entre direitos negativos e, por outro lado, direitos positivos?

Se tomarmos a concepção clássica, os direitos humanos são direitos naturais, ou seja, direitos que temos em uma relação natural uns com os outros e os governos são instituídos para assegurar esses direitos. Nessa concepção, o governo teria a função de dar segurança aos direitos individuais que poderiam ser ameaçados por outros indivíduos. Obviamente, os direitos humanos como direitos naturais excluem os direitos positivos destinados ao governo. Contudo, alguns direitos civis como, o direito de livre expressão e manifestação, somente têm sentido fora de um estado natural e está relacionado diretamente ao governo. Parece-nos mais correto pensarmos os direitos humanos como exigências cujo destinatário é o Estado de direito. Se isso for

reconhecido podemos justificar a ideia de que os direitos humanos se convertem em uma teoria do Estado legítimo. Assim, como no caso dos direitos naturais, um Estado que não assegurasse os direitos naturais era considerado ilegítimo, na questão dos direitos em direção ao Estado, não é legítimo um Estado que não contenha os direitos humanos. Essa concepção contemporânea dos direitos humanos representa exigências criadas com o Estado. Isto é, o cidadão vê a si mesmo em uma relação direta com o Estado, concepção que faz com que seus direitos sejam justificados coletivamente. De acordo com Tugendhat (1998, p. 251), “a concepção nova é, em princípio, livre para admitir que os indivíduos dentro do Estado não é igual nem em recurso nem em suas oportunidades e capacidades”. Sendo assim, entendemos que restringir os direitos humanos apenas aos direitos negativos, como pensou a tradição natural, não faz o menor sentido para uma justificação moral e política dos direitos humanos. E isso pode ser visto nos preâmbulos da *Declaração de 48*, no *Pacto Internacional de 1966*, sob o conceito de “dignidade inerente a todos os membros da família humana” e, também na *Constituição Brasileira de 1988*, no artigo 1º, inciso 3º, sob o conceito de “dignidade da pessoa humana”. Dessa forma, resultaria como justificável todos os direitos subsequentes. Porém, esse conceito de dignidade humana, adotado do conceito kantiano, não representa nosso propósito de simetria contratual. Não assumimos o conceito de dignidade proposto por Kant, entendemos a dignidade com o respeito pela pessoa como ser autônomo e não por algo intrínseco a ela. Ao respeitar sua autonomia respeitamos a sua dignidade da pessoa. E é isso que os direitos sociais básicos tendem a fazer, dotar de recurso e oportunidades e reestabelecer as capacidades dos marginalizados socialmente, possibilitando a autonomia e o respeito pela dignidade de todas as pessoas de forma simétrica⁵⁹.

Na concepção de um contratualismo simétrico, os direitos humanos tendem a ser concebidos não apenas como direitos de proteção, como é o caso dos direitos negativos, mas direitos que possibilitam a realização da autonomia, já que essa realidade está distante para a maioria das pessoas. Seguindo o pensamento de Tugendhat, os direitos positivos não podem permanecer sob a tutela do direito de liberdade, pois a independência e a autonomia são conceitos mais amplos. A autonomia não é posta em perigo somente pela interferência, mas também pela falta de condições favoráveis. Isto é, a

⁵⁹ Sobre dignidade, ver nota 41.

“dignidade humana” sofre dano de ambos os lados, tanto é, que as Nações Unidas colocam a “dignidade da pessoa humana” como ponto de partida para ambos os grupos de direitos (negativos e positivos) (cf. 1998, p. 252). Compreendemos que esta justificação dos direitos baseada na autonomia dos indivíduos tende a esclarecer não só a obrigação do Estado (governos), mas entender essas obrigações como obrigações *para* o indivíduo. Falar de um direito implica falar de algo que é *devido* à pessoa, e não algo que é concedido pelo governo. Cria-se, com isso, um pertencimento a comunidade por parte do cidadão. Quando o cidadão cria essa autonomia e dependência e concebe que o direito lhe é devido, ele passa a respeitar a si mesmo, passa a ser simetricamente atendido em suas necessidades básicas (trabalho, educação, saúde, alimentação etc.). Não falamos de uma legislação benfeitora, mas falamos da possibilidade de direitos positivos que possam corrigir as assimetrias entre grupos de pessoas agraciadas e os não agraciados natural, social e economicamente.

Dois argumentos contrários aos direitos positivos são levantados pelos libertarianistas. O primeiro é que esses direitos não podem ser universais, pois gerariam certo tipo de favoritismo e geraria um empobrecimento da sociedade. A principal alegação é que esses direitos positivos destinados àqueles que não têm oportunidades ou capacidades, acabam privilegiando àqueles que são parasitas morais do sistema de direitos. Para os críticos dos direitos sociais básicos, somente liberdades negativas podem ser compartilhadas por todo mundo. Se todos forem portadores de direitos de beneficência não se produziria nada, portanto, nada poderia ser distribuído. A principal alegação é que os beneficiados não farão bom uso dos direitos sociais básicos, gerando indivíduos acomodados e dependentes de um sistema de direitos positivos. Consideramos, assim como Tugendhat, que esse argumento não pode ser válido, pois possíveis abusos ou problemas relativos a esses direitos não anularia sua inteira concepção. Não faz sentido negar uma compensação assimétrica (distribuição) se o princípio motivador é fundamentalmente a assimetria. Contudo, não queremos dizer que esses direitos sociais básicos estão livres de problemas. O ponto central da questão da universalidade é o conceito de dignidade humana (TUGENDHAT, 1998, p. 254). Para Tugendhat, a questão do “direito de propriedade” deve ocupar uma posição singular dentro do sistema de direitos. Ela não pode gerar favoritismos e acumulações ilimitadas como vem acontecendo. O direito de propriedade não representa a liberdade civil, mas uma liberdade substancial, algo necessário para à satisfação

das necessidades básicas. Dessa forma, deverá ser distribuídos de forma justa e igual como um direito de todos.

O segundo é que eles demandam uma quantidade excessiva de custos. Realmente, essa questão é complicada e passível de críticas. Mas já encontramos países que incorporam esses direitos sociais à constituição. Existem diferenças quantitativas entre os direitos negativos e positivos, estes últimos possuem dificuldades não apresentadas pelos primeiros e sua incorporação aos direitos civis não será possível sem uma grande mudança constitucional. Porém, alegar que essas dificuldades são insuperáveis soa como um derrotismo antecipado. Todos os direitos conferidos ao Estado incluem custos, ou seja, correspondem a uma obrigação positiva, ou melhor, supõem uma performance por parte do Estado. Embora onerosos esses direitos subjetivos devem ser promovidos e legitimados como fundamentais e necessários para uma vida respeitosa e digna para todos. É, pois, obrigação moral do Estado garanti-los e aprimorá-los.

O que buscamos é uma sociedade onde a autonomia ou a dependência não sejam um privilégio, um direito de poucos, mas pelo contrário, um direito de todos. E isso nos leva a uma ampliação sobre a concepção dos direitos humanos em que os direitos de alguns não sejam propiciados pela usurpação dos direitos da grande maioria. Sendo assim, quatro perguntas podem ajudar-nos a entender a importância desses direitos humanos sociais básicos, são elas: 1) Existe alguma razão razoável para não considerarmos simetricamente devido esses direitos sociais básicos? 2) Podem os Estados, gradativamente, incorporar esses direitos em suas constituições? 3) São esses direitos indispensáveis para a conquista da dependência e autonomia dos indivíduos menos favorecidos? 4) O não respeito a esses direitos, coloca em risco a independência e autonomia da maioria dos indivíduos? Essas questões podem ser um guia para refletirmos a importância da legitimidade desses direitos positivos dentro das constituições dos Estados democráticos e civilizados.

Nessa mesma linha, quando falamos em igualdade de resultados, devemos levar em consideração a igualdade de recursos, no entanto, não estamos falando de uma igualdade total e completa dos bens, algo um tanto utópico e irreal. Hume (1995, p. 50) já afirmava em *Uma investigação sobre os princípios da moral*, que uma perfeita igualdade é impraticável. “Por mais iguais que se façam as posses (*possessions*), os diferentes graus de habilidades, atenção e diligência dos homens irão imediatamente romper essa igualdade”, muito menos queremos dizer

que para todas as pessoas as necessidades e estruturas das necessidades são as mesmas. O que vemos como razoável é uma maior distribuição das riquezas, como forma de diminuir as desigualdades dos recursos existentes, o que nos habilitaria a exigir uma certa igualdade material de recursos e bens para a satisfação das necessidades básicas. Nossa proposta é estabelecer um limite para aqueles desejos e interesses que são ilimitados, que tendem a preservar um estado de bem-estar injusto e desigual. Uma forma de fazer isso é, já em um nível moral e pessoal, não negar a ninguém um direito que possa afetar significativamente a existência humana, como é o caso dos direitos sociais básicos.

Segundo Adela Cortina (2002, p. 33), o Estado de Direito priorizou o bem-estar de todos os cidadãos em detrimento das necessidades sociais básicas. Para ela, o Estado de bem-estar havia confundido a proteção dos direitos básicos com a satisfação ilimitada de desejos infinitos. Atualmente, a maioria dos cidadãos imagina seu bem-estar na satisfação de todos os seus desejos, esquecendo pelo caminho a satisfação e os desejos dos outros. Assim, é tarefa do Estado de Direito proporcionar justiça. Nesse sentido, compreendemos que a interpretação feita por aqueles que defendem nosso tipo de Estado liberal clássico, como o proposto por Locke, foge de um ideal de justiça equilibrado e redistributivo. Por isso, acreditamos que essa justiça somente será possível a partir de contratos simétricos que tenham como meta a igualdade substancial de oportunidades e possíveis resultados, respeitando os níveis de justificação moral e política, estabelecendo uma sintonia com a igualdade formal. Tais resultados deverão representar os recursos necessários para que todos os sujeitos continuem exercendo uma vida digna e estabelecendo um limite aqueles desejos que são ilimitados. Essas necessidades básicas, as quais devem ter um limite, devem estar relacionadas a um ordenamento social. A função dos elementos morais e políticos é estabelecer os limites para que as sociedades nacionais e globais não exerçam flagrantes injustiças⁶⁰.

O Estado tem a obrigação de ajudar aquelas pessoas que não são capazes e cuja possibilidade de acesso e oportunidades levam a uma privação de sua liberdade de ação. Dificilmente, opomo-nos a ajudar aquelas pessoas que são atingidas por catástrofes naturais ou por

⁶⁰ A opção que teríamos seria a substituição do Estado *liberal* de Direito para um Estado *social* de Direito. Seria função desse Estado o cuidado e o respeito para com as necessidades básicas indispensáveis para uma vida satisfatória. Contudo, não entraremos em discussão sobre isso nesse trabalho.

doenças graves, porém, muitas vezes negamos ajuda àqueles que estão em uma situação social desfavorável, entre eles, pobres, negros, indígenas, mulheres, homossexuais, imigrantes etc. Por isso, consideramos a ampliação da concepção dos direitos humanos uma forma de diminuirmos as assimetrias criadas pelo sistema tradicional dos direitos do homem. Um Estado social de Direito poderia corrigir as injustiças que comprometem o acesso e as oportunidades para uma vida humana respeitável. Nesse cenário dos direitos humanos, a correção das desigualdades econômicas e sociais é uma condição indispensável para podermos justificar os direitos humanos dentro de uma ordem moral e política. Se considerarmos nosso respeito pela igualdade formal e substancial como sendo um direito fundamental para todos, então podemos visualizar uma justiça que represente não apenas os objetivos e anseios de um grupo, mas objetivos e anseios para ‘todos’, algo que não pode ser negado sem justificação. O fator determinante do contrato simétrico como justificação aos direitos humanos encontra-se na possibilidade de pensarmos a igualdade formal (jurídica) e substancial (oportunidades) como critérios indispensáveis para nossas relações humanas e para o nosso respeito com aqueles que exigem respeito a seus direitos mais básicos e determinantes para o uso de suas liberdades negativas e positivas. Se conseguirmos prever um valor normativo para nossas ações morais de respeito e consideração, também podemos exigir direitos humanos como sendo a condição indispensável para uma vida humana autônoma e respeitável para todos os indivíduos.

CONCLUSÃO

Um dos objetivos principais deste trabalho foi o de explorar e analisar a evolução da moral autônoma proposta por Tugendhat. Entre suas constantes retomadas e reconhecimento de erros em suas tentativas de encontrar um princípio plausível para a moral, constatamos sua preferência final pela ideia de contratualismo simétrico, o qual foi apresentado no terceiro capítulo. Daí, sua emblemática frase de que a moral deve ser de alguma forma contratualista. Para analisar criticamente buscamos apresentar as objeções feitas ao contratualismo simples. Ao final, constatamos que as objeções apresentadas por Tugendhat foram absorvidas pelo próprio contratualismo simétrico, devido à impossibilidade de termos certeza sobre a real intenção daqueles que fazem parte dos acordos hipotéticos. Diante disso, Tugendhat argumenta que os acordos devem ser pautados pela simetria entre todos os participantes (incluindo, hipoteticamente, aqueles que estão fora da comunidade moral). Apesar desses constantes “erros” e revisões sua teoria moral apresenta um sistema interligado e contínuo.

Inicialmente, buscamos diferenciar o contratualismo político (moderno) do contratualismo moral (necontratualismo). Embora constatem algumas divisões entre os pensadores do contratualismo, hoje, ele é compreendido como parte de uma teoria ética deontológica. A função do contratualismo é pensar a estrutura básica das sociedades constituídas, questão pensada por Rawls. Nesse sentido, seguindo a interpretação de Darwall, o contratualismo pode ser *uma teoria de justificação capaz de orientar os indivíduos ou a comunidade moral sobre ações corretas e incorretas, motivados pelas escolhas e acordos racionalmente razoáveis*. Lembrando, o contratualismo trata de acordos hipotéticos, ou seja, situações morais que podem ou devem vir a ser executadas e não são contratos de fato. Com relação aos

contratuarianistas, os direitos humanos sofreram forte influência, sobretudo através de Locke, ao compreendê-los como sendo direitos naturais e concedidos por um Ser Superior. Para proteção desses direitos era necessário a criação de um Estado como forças suficientes para garanti-los. Compreendemos que os direitos humanos, dentro de uma análise contratualista moral, não pode ser entendido como natural ou próprio de uma imposição cultural, mas o resultado de convenções sociais e históricas sobre os direitos de todos os indivíduos. O que buscamos com a justificação dos direitos humanos e, principalmente, dos direitos sociais básicos, é a sua validade e legitimidade junto aos Estados democráticos de direito.

Ainda no primeiro capítulo, percebemos que o contratualismo de Tugendhat aproximava-se muito de um contratualismo simples, que, unicamente, pautava-se no egoísmo e no estabelecimento de normas jurídicas, o que impossibilitava a abordagem de expressões semânticas relacionadas ao ‘bem’. A análise das expressões semânticas e dos usos linguísticos das palavras na moral são decisivas para Tugendhat. Tugendhat assumiu que sua análise da linguagem da moral segue um método claramente wittgenstaniano. Para Tugendhat, a pergunta correta a se fazer não é ‘O que é a moral?’, mas ‘O que entendemos por ‘moral?’’. O emprego das expressões linguísticas possibilita-nos averiguar os usos e as intencionalidades das palavras em questão (‘bom’, ‘mau’, ‘ter de/que’, ‘dever’ etc), dependendo da forma com que são utilizadas, dentro de um determinado contexto, podemos inferir a aplicabilidade de sua ação moral no indivíduo. Segundo ele, os indivíduos já sabem, a partir de sua aprendizagem e educação, se devem ou não participar dos acordos. Não se trata mais de “uma questão de argumentação, mas de decisão, não tem já um caráter cognitivo, mas volitivo.” (PE, p. 131). Dall’Agnol chama esse contratualismo de *protocontratualismo*. Notadamente, esse tipo de contratualismo foi abandonado pelo autor das *Retratações* e VE.

Segundo Tugendhat, ouvindo as críticas de Wolf, não podemos chegar por meio do contratualismo a um acordo sobre o ‘bem’, pois não é sobre esse conceito o que motiva a participação nos acordos. Sendo assim, o contratualismo não segue ideia de moral, igualdade e universalidade. Esses foram alguns dos motivos que o fizeram abandonar, em sua segunda fase, o contratualismo. Nessa fase, analisada principalmente no segundo capítulo, Tugendhat constrói sua proposta moral baseada na ideia de *respeito universal*, adotando um modelo de ética kantiana, mas sem apelo a ideias absolutas e metafísicas. Sua

proposta foi um modelo de ética horizontal, baseado no conceito que acompanhou toda sua obra moral, qual seja, “*o igualmente bom para todos*”. Sua proposta, nessa segunda fase, encontrava-se entre uma moral forte do tipo kantiana e uma moral fraca do tipo contratualista. Surge, nesse momento, sua fórmula para sua moral do respeito universal: “*Age diante de todos de tal modo como tu irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem*”, uma clara reinterpretação do imperativo categórico de Kant, porém, retirando o apelo à Razão pura. Essa possível fórmula trabalha com a ideia formal de juízos morais, claramente uma análise semântica de seus usos e com a ideia formal de sentimentos morais de indignação, ressentimento e vergonha. Essas ideias serviram de base para o amadurecimento de seu contratualismo simétrico, defendido até o momento. Toda essa estrutura serve para demonstrar que ao pensarmos uma moral autônoma devemos basear-nos em razões e motivos que possam ser justificados igualmente para todos os indivíduos. VE foi uma tentativa de encontrar um princípio plausível para a moral, estabelecendo um diálogo com grande parte da filosofia moral, de Aristóteles até Habermas. Suas objeções ao contratualismo de Rawls e ao Imperativo categórico de Kant, foram um exemplo desse diálogo. Com relação a Kant, Tugendhat vê como problemática sua fundamentação absoluta da moral. Tugendhat analisa a *Fundamentação*, fazendo uma reinterpretação das duas primeiras fórmulas do imperativo categórico, apontando possíveis problemas e deficiências. Apesar disso, sua moral do respeito universal, defendida em VE, é nitidamente de origem kantiana. A base para uma moral universalista pensada por Tugendhat trata-se, pois, de entender o que significam nossas relações de respeito e reconhecimento. Para ele, respeitar alguém é reconhecê-lo como um portador de direitos, de liberdade e de autoestima.

Reconhecendo erros em VE, Tugendhat volta a tratar a moral a partir do conceito de contratualismo, agora reforçado com a ideia de *simétrico*. O *contratualismo simétrico* nos proporcionou uma visão de que as decisões e escolhas não devem ser feitas a partir do poder ou de uma autoridade unilateral (decisão de um único indivíduo ou grupo de pessoas), mas devem ser feitas com base em acordos reciprocamente e simetricamente estabelecidos entre todos. Nesse sentido, consideramos que o conceito de comunidade moral, proposto por Tugendhat, é um conceito aberto para o diálogo com outras comunidades morais. Ou seja, não existe, dentro de uma moral pluralista, o conceito de ‘a moral’, mas o conceito de ‘uma moral’, as quais devem ser aceitas e respeitadas

desde que sejam justificadas razoavelmente. Esse conceito de comunidade moral é um conceito pacifista e civilizado, não apenas entre seus membros, mas também pautada pelo respeito aos membros das outras comunidades pacifistas e civilizadas. A justificação da moral pode fazer sentido se todos os indivíduos puderem dar razões reciprocamente para aceitarem as normas dessa moral, aceitar estas normas é estar disposto a reagir às transgressões com os sentimentos de indignação, culpa e vergonha moral.

Dentro dessa comunidade moral simétrica, nenhuma norma moral pode ser imposta como sendo a melhor sem antes passar pelo crivo dos sentimentos morais de aprovação ou desaprovação. Uma moral que tem por base o consentimento mútuo e é baseada em razões só pode ser em algum sentido contratual, ou seja, uma moral que é construída levando em conta as exigências e os sentimentos dos próprios indivíduos, os quais estão motivados a preservar sua identidade e individualidade ao querer participar da comunidade moral. Ela precisa primar pela simetria das relações coletivas, excluindo qualquer forma de unilateralidade e poder. As questões devem ser justificadas, não impostas. Toda moral imposta de forma absoluta e autoritária não faz nenhum sentido, se alguma moral procede dessa forma, suas normas e sua validade são não igualitárias e injustas.

O objetivo final de nosso trabalho foi apresentar uma possível relação entre o contratualismo simétrico e a justificação dos direitos humanos. Tratamos, basicamente, no quarto capítulo, de justificar os direitos humanos sociais básicos. Tugendhat sempre afirmou em seus textos sobre moral, que ao falarmos sobre a igualdade moral também devemos falar de direitos. Para ele, a independência e a autonomia dos indivíduos dependem das oportunidades dadas àqueles indivíduos desfavorecidos natural, social e economicamente, uma clara crítica à concepção liberal clássica dos direitos humanos, baseada na ideia de liberdade formal, negativa e individual. Para ele, dar oportunidade e resgatar as capacidades de todos é uma obrigação dos Estados democraticamente constituídos, inspirados pelas *Declarações e Pactos Internacionais* declarados como exigência para todos os indivíduos.

Ressaltamos que são poucos os textos em que Tugendhat trata sobre os direitos humanos. Diretamente relacionado ao conceito do contratualismo simétrico temos poucas ocorrências dessa relação, mesmo assim, procuramos estabelecer uma sistematização dos direitos humanos sociais básicos como sendo os mais próximos com a ideia de contratualismo simétrico.

Construímos, inicialmente, a ideia de que os direitos humanos não são direitos naturais e muito menos direitos absolutos, que não os possuímos assim como possuímos membros e órgãos internos. Mais do que isso, os direitos humanos são exigências (*claims*) de todos os indivíduos. São direitos subjetivos que devem ser reivindicados por todos através do Estado, que é o principal responsável por fazer valer esses direitos. Dessa forma, os direitos humanos são entendidos como direitos universais e o resultado de relações sociais humanas, ou seja, eles fazem parte de uma *história constante* dos seres humanos. O objetivo foi demonstrar que os direitos positivos e, não só dos direitos negativos (direitos civis), podem ser incorporados legitimamente dentro das constituições dos Estados democráticos de direito. Em um mundo onde os recursos já estão todos distribuídos parece um contrassenso não aceitarmos ajudar aqueles que não conseguem viver uma vida independente e autônoma. Contudo, sabemos que há limitações e críticas quanto à legitimação desses direitos humanos de segunda geração. A pergunta que podemos fazer, para esses casos é: Que razões temos para negar direitos humanos sociais básicos para aqueles que estão em situações de desvantagens históricas, entre eles, pobres, negros, índios, desempregados, famintos, imigrantes, idosos, crianças, homoafetivos, não proprietários, mulheres etc? Nossa proposta apresentada é que se somos favoráveis à legitimidade dos direitos civis, os direitos negativos de primeira geração, também, *gradativamente* precisamos ser favoráveis a legitimidade desses direitos positivos. Não cabe mais a ideia de negá-los pelo simples fato de que eles acarretam custos em demasia, ou que para fazer valer esses direitos outros direitos serão sacrificados. Precisamos pensar no resgate da autonomia e independência de todas as pessoas. Se para isso for preciso fazer uma redistribuição, uma reestruturação dos direitos negativos e liberdades formais, assim deve ser feito. Contudo, essa prática não pode afetar significativamente a vida respeitosa daqueles que terão seus direitos e liberdades revistas. Esses direitos positivos que possibilitam as oportunidades necessárias para uma vida digna e respeitosa para si mesmo, estão, diretamente associados à quantidade de portas que estão abertas para o uso minimamente simétrico da igualdade formal e substancial para todos.

Dessa forma, entendemos que nossa proposta em apresentar a teoria contratualista de Tugendhat possibilitou uma melhor compreensão de seu projeto de moral autônoma. Tugendhat adota uma forma um tanto peculiar para tratar sobre a justificação da moral, assim a simples

leitura isolada de seus textos não possibilita uma compreensão precisa de sua proposta de filosofia prática. Foi necessário um verdadeiro trabalho de “garimpo” de sua obra para podermos chegar a um entendimento sobre o conceito de contratualismo simétrico, teoria ainda defendida pelo autor e um tanto quanto enigmática. Mostramos que o contratualismo simétrico pode contribuir para o diálogo de justificação moral que hoje estamos inseridos. Contudo, temos clareza de que ele não resolve todos os problemas da esfera moral, mas tende a reforçar nossas discussões. Nosso mérito talvez tenha sido reunir o pensamento de Tugendhat em um único texto que mostrou, apesar das três fases, uma metodologia analítica sistemática e altamente plausível para a proposta de “uma moral” contemporânea na obra do autor aqui estudado. Isso poderá contribuir significativamente para o estudo e compressão do autor techo-alemão para toda a comunidade acadêmica.

Outro ponto importante é a sistematização dos direitos humanos sociais básicos interpretada pelo contratualismo simétrico. Tugendhat não fala diretamente no contratualismo simétrico da justificação direitos humanos, os registros em que ele trata sobre os direitos humanos pertencem a segunda fase, ou seja, quando ele desenvolve a teoria do respeito universal baseada em um modelo kantiano. Porém, seus textos sobre direitos humanos apresentam sempre o mesmo problema, a questão dos direitos sociais e econômicos. Sendo assim, optamos por seguir uma sistematização pautada pela exigência de direitos humanos sociais básicos como necessários para a ampliação da liberdade, igualdade e justiça. Através do contratualismo simétrico, entendemos que os acordos e concessões que são feitas, tanto no nível moral quanto no nível político, devem ser feitos primando pela autonomia e independência de todos os seres humanos. Assim, os direitos humanos sociais básicos e também os direitos civis deverão ser interpretados como direitos subjetivos que devem ser justificados razoavelmente e respeitados.

Possibilitamos a interpretação de que uma sistematização contratualista simétrica prioriza as necessidades e oportunidades indispensáveis para uma vida digna e valorosa. Se isso for possível, é obrigação do Estado de direito promover e proteger os direitos subjetivos que foram exigidos simetricamente, principalmente os direitos dos indivíduos e grupos marginalizados da sociedade contemporânea. Contribuímos possibilitando uma nova forma de pensar e refletir sobre a justificação dos direitos humanos sociais básicos. No atual momento em que vivemos, esses direitos devem ser uma realidade,

pois todos eles estão contidos nas constituição de nações democrática. Não podemos nos esconder sobre uma ingenuidade de que esses direitos são impraticáveis, ilusórios, absurdos, pois são impossíveis de serem praticados universalmente, são demasiados onerosos e injusto com aqueles que estão em posições privilegiadas da sociedade. Devemos pensar que os direitos de segunda geração, e, porque não dizer, os direitos de terceira e quarta geração, precisam ser *gradativamente* assimilados e implementados para resgatar a autonomia e independência dos grupos historicamente esquecidos e excluídos de nossa sociedade. A vida e a liberdade são direitos de todos e devem ser promovidas através da igualdade de acesso e da igualdade de oportunidade para todos (alimentação, educação, trabalho, saúde etc.). Assim como os direitos humanos civis (formalmente garantidos), os direitos humanos sociais básicos devem representar uma obrigação não apenas política, mas também moral por parte de um Estado democrático de direito, pois são exigências subjetivamente reivindicadas. Para compreendê-los e garanti-los precisamos olhar como o olhar do outro ajudando em sua autoajuda. Isso só é possível se pensarmos simetricamente nossas relações morais humanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências bibliográficas do autor:

- TUGENDHAT. *Problemas de la ética*. Barcelona: Ed. Crítica, 1988.
- _____. *Lições sobre ética*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *Diálogo em Letícia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Unijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- _____. *Não somos de arame rígido*. Canoas: Ed. ULBRA, 2002a.
- _____. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002b.
- _____. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2008.
- _____. *Egocentricidad y Mística*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2004.
- _____. *Ética y política*. Madri: Ed. Tecnos, 1992.
- _____. *Um judío em Alemanha: conferencias y tomas de posición (1978-1991)*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- _____. *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- _____. Liberalism, liberty and the issue of economic human rights. In.: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt Suhrkamp, 1988.
- _____. *Problema da moral*. [Palestra proferida pelo autor na conferência intitulada “O problema da Moral”, realizada em 13 de maio de 2003]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In.: BRITO, A.N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Ed. UnB, 2007. P. 19-35.

_____. O contratualismo na moral. In.: BRITO, A.N. (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Ed. UnB, 2007. P. 37-46.

_____. Igualdade e Universalidade na Moral. In.: BRITO, A. N; HECK, J. (Orgs.). *Ética e Política*. Ed. UFG, 1997.

_____. I would consider myself to be a Naturalist. Entrevista feita pelos professores Darlei Dall'Agnol e Alessandro Pinzani. In.: *Ethic@*. Florianópolis, v.5, n. 1, p. 1-6, 2006. Disponível em: <<http://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17298/15868>>. Acesso em: 13 Jan. 2013.

_____. El papel de la identidad moral em la constitución de la moralidad. In.: *Ideia y Valor*. Bogotá, n. 83-84, 1990. p. 3-14.

_____. La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo. In.: *Revista Isegoría*. España, n. 3, 1991. p. 107-117. Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/368/369>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

Bibliografias Complementares:

ARAUJO, M. Fundamentação contratualista dos direitos humanos. GIOVANI, L.; SECCO, M. (Org.). *Fundamentação filosófica dos direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. p. 123-142.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômacos*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

AZEVEDO, M. O. Direitos humanos como direitos subjetivos. GIOVANI, L.; SECCO, M. (Org.). *Fundamentação filosófica dos direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. p. 143-174.

BENTHAM, J. *Rights, representation, and reform: nonsense upon stilts and other writings on de French Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BOBBIO, N. *A era do direito*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

BONET, J. V. *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2013.

BORGES, M. L.; DALL'AGNOL, D.; DUTRA, D. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 01 set. 2014.

BRITO, A. N. Moral, justificação e evolução em Ernst Tugendhat. In: DALL'AGNOL. Darlei. (org.). *Verdade e Respeito*. Homenagem aos 75 anos de Ernst Tugendhat. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p. 181 – 214.

BRITO, R. F. *A verdade como regra de ação: ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do direito*. Brasília: Senado Federal, 2005. (Versão pdf).

CORTINA, A. *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus, 2009.

_____. *Por una ética del consumo: La ciudadanía de consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus, 2002.

DALBOSCO, C. A. *Kant & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. – (Coleção Pensadores & Educação)

DALL'AGNOL. D. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

_____. A trajetória de Ernst Tugendhat. In: _____. (org.). *Verdade e Respeito*. Homenagem aos 75 anos de Ernst Tugendhat. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p. 9 – 21.

_____. Analytic Ethics and the Morality of Universal Respect: recent work of Ernst Tugendhat. In: *Cogito*, v. 12, n. 3. Bristol – UK, 1998. p. 205 – 210.

_____. *Bioética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. O igualitarismo liberal de Dworkin. In.: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 111, jun-2005, p. 55-69.

DARWALL, S. (Ed.). *Contractarianismo/Contractualism*. Malden, United States: Backwell Publishin, 2003. eBook.

DIAS, M. C. *Direitos sociais básicos: uma investigação filosófica da questão dos direitos humanos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DUTRA, D. V. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. Da estratégia de fundamentação discursiva dos direitos humanos: os direitos humanos como forma da democracia. In.: GIOVANI, L.; SECCO, M. (Org.). *Fundamentação filosófica dos direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. p. 83-99.

FERNÁNDEZ, E. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 2003.

FOLLESDAL, A. Human Rights and Relativism. In.: FOLLESDAL, A; POGGE, T (Eds.). *Real World Justice: grounds, principles, human rights and social institutions*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2005. p. 265-283.

GAUTHIER, D. *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 2000.

GEWIRTH, A. Are there any absolute rights? In.: WALDRON, J. (Ed.). *Theories of Rights*. 6ª ed. New York: Oxford University Press Inc. 1995. p. 91-109.

GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HABERMAS, J. *Consciência moral e Agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução: Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, volume. I.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores, ebook – versão pdf).

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. England: Cambridge University press. 1992.

_____. *Do cidadão*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

HUME, D. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Da UNICAMP, 1995.

JOLLIMORE, Troy. Impartiality. In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*. Edward N. Zalta (ed.) Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/impartiality/>>. Acesso em: 03 dez. 2012.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: ED. 70, 1988.

_____. *Practical philosophy*. 9ª ed. Translated and edited by Mary J. Gregor. United States: Cambridge University, 2006.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

KELSEN, H. *Teoria geral do direito e do estado*. Trad. de L.C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KRISCHKE, P. J. (Org.) *O contrato social, ontem e hoje*. São Paulo: Cortez, 1993.

MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Austral, 2013.

MULGAN, T. *Utilitarismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância. Segundo tratado sobre o governo. Ensaio acerca do entendimento humano*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

PINZANI, A. A origem da moral: algumas considerações a partir de Tugendhat. In: *Verdade e Respeito: Homenagem aos 75 anos de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p. 215 – 236.

_____. A cara de Janus dos direitos humanos: os direitos humanos entre política e moral. In.: GIOVANI, L.; SECCO, M. (Org.). *Fundamentação filosófica dos direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. p. 24 – 48.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, J. *Teoria de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V., 1995.

_____. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Vol. I. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999. (Col. Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Vol. II. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999. (Col. Os Pensadores).

ROCHA, R. P. “De um ponto de vista etnológico”. DALL'AGNOL. Darlei. (org.). *Verdade e Respeito*. Homenagem aos 75 anos de Ernst Tugendhat. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p. 121 – 129.

SILVA SAHD, L.F.N. Jusnaturalismo e Direitos Humanos. In.: AGUIAR, O. A; PINHEIRO, C.M; FRANKLIN, K. (Orgs.). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006. p. 159-180

SCANLON, T. *What we owe to each other*. United States: Belknap, 1998.

SHUE, H. *Basic Rights*. Princeton, 1980.

SMITH, A. *The theory of moral sentiments*. São Paulo: MetaLibri, 2006. (ebook - versão pdf.)

SPICA, M. A. *Religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. Curitiba, Paraná: CRV, 2011.

TELLES JÚNIOR, G. *Iniciação da Ciência do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2001.

THOMSON, J. J. *The real of rights*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

WALDRON, J. *Teories of Rights*. New York: Oxford University, 1984.

WELLMAN, C. Solidarity, the individual and Human Rights. In.: *Human Rights Quaterly*. v. 22, n. 3, August 2000.

WITTGENSTEIN, L. *O livro azul*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.

_____. *Investigações Filosóficas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

YOUNG, I. M. *La justiça y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000.