

DENIS COITINHO

DESMISTIFICANDO A
ÉTICA



Denis Coitinho

Desmitificando a Ética

Fundação Universidade de Caxias do Sul

Presidente:

José Quadros dos Santos

Universidade de Caxias do Sul

Reitor:

Gelson Leonardo Rech

Vice-Reitor:

Asdrubal Falavigna

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Everaldo Cescon

Pró-Reitora de Graduação:

Flávia Fernanda Costa

Pró-Reitora de Inovação e Desenvolvimento Tecnológico:

Neide Pessin

Chefe de Gabinete:

Marcelo Faoro de Abreu

Diretoria de Relações Institucionais:

Givanildo Garlet

Coordenadora da EDUCS:

Simone Côrte Real Barbieri

Conselho Editorial da EDUCS

André Felipe Streck

Alessandra Paula Rech

Alexandre Cortez Fernandes

Cleide Calgaro – Presidente do Conselho

Everaldo Cescon

Francisco Catelli

Guilherme Brambatti Guzzo

Matheus de Mesquita Silveira

Sandro de Castro Pitano

Simone Côrte Real Barbieri

Suzana Maria de Conto

Terciane Ângela Luchese

Thiago de Oliveira Gamba

Comitê Editorial

Alberto Barausse

Università degli Studi del Molise/Itália

Alejandro González-Varas Ibáñez

Universidad de Zaragoza/Espanha

Alexandra Aragão

Universidade de Coimbra/Portugal

Joaquim Pintassilgo

Universidade de Lisboa/Portugal

Jorge Isaac Torres Manrique

Escuela Interdisciplinar de Derechos Fundamentales

Praeeminentia Iustitia/Peru

Juan Emmerich

Universidad Nacional de La Plata/Argentina

Ludmilson Abritta Mendes

Universidade Federal de Sergipe/Brasil

Margarita Sgró

Universidad Nacional del Centro/Argentina

Nathália Cristine Vieceli

Chalmers University of Technology/Suécia

Tristan McCowan

University of London/Inglaterra



© dos organizadores
Revisão: Izabete Polidoro Lima
Editoração: Ana Carolina Marques Ramos
Capa: Claudia Velho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

C681d Coitinho, Denis
Desmitificando a ética [recurso eletrônico] : ensaios do cotidiano e suas virtudes / Denis Coitinho. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2022.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-65-5807-201-0
Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.

I. Ética. I. Título.

CDU 2. ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

I. Ética

17

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460

Direitos reservados a:



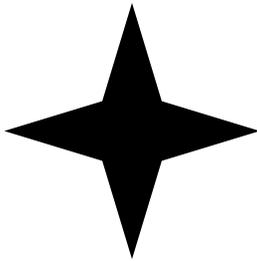
EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 –
Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Denis Coitinho

Desmitificando a Ética

Ensaio do cotidiano e suas virtudes







Sumário

Prefácio	11
Apresentação	15
Desmitificando a ética ¶	19
Desmitificando a ética ¶¶	27
Pandemia e a linguagem das virtudes	33
⊙ problema da sorte moral	39
¶ importância das virtudes e seus limites	45
⊙ argumento do progresso moral	53
⊙ fenômeno da ignorância moral	59
Contra a epistocracia	67
⊙ desacordo moral em questão	75
¶ complexidade da injustiça epistêmica	83
¶ ações afirmativas e identidade coletiva	91
¶ Normatividade e a importância da integridade	99
Sobre os valores do liberalismo	107
¶ Democracia e a questão da estabilidade	115
Sobre a natureza da moral e do direito	123
¶ força do ¶luminismo	131
¶ Por que precisamos de aidôs e dikê?	137
⊙ escopo do conhecimento moral	145
¶ Humildade e a defesa do bem comum	153
¶ complexidade da normatividade	161

Ⓞ papel das virtudes públicas	167
Ⓞ erro da flexibilidade moral	175
Sobre a liberdade de expressão	183
Ⓞ paradoxo do liberalismo	191
Glossário	197
Referências	265
Dados do Autor	273

Para Regina, com amor

“Se a reflexão moral consiste em harmonizar os julgamentos que fazemos com os princípios que afirmamos, como pode tal reflexão nos levar à justiça ou à verdade moral? [...] A resposta é que a reflexão moral não é uma busca individual, e sim coletiva. Ela requer um interlocutor – um amigo, um vizinho, um camarada, um compatriota. Às vezes o interlocutor pode ser imaginário, como quando discutimos com nossa consciência. Mas não podemos descobrir o significado da justiça ou a melhor maneira de viver apenas por meio da introspecção.”
(Michael Sandel, *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, p. 38).



Prefácio

EM 12 DE MARÇO DE 2020, RECEBI O GENTIL CONVITE PARA ESCREVER, no *Estado da Arte*, Revista de cultura, artes e ideias do jornal *O Estado de S. Paulo (Estadão)*. O convite foi feito pelo editor adjunto da Revista e, agora amigo e editor-chefe, Gilberto Morbach, que me deu total liberdade para que eu escrevesse sobre o que me interessava, embora o convite inicial tenha sido para que eu escrevesse sobre virtude e justiça, em Adam Smith. Confesso que, inicialmente, fiquei receoso, pois desconhecia a formato “ensaio” e não estava acostumado a escrever para um público inteligente, mas leigo em filosofia, especialmente em ética, filosofia política e filosofia do direito, áreas com as quais tenho maior familiaridade. Mas, por outro lado, achei desafiador poder escrever com mais liberdade do que no formato “artigos científicos”, formato com o qual estamos acostumados na academia. A perspectiva que realmente me motivou a aceitar o desafio foi poder pensar e escrever a partir dos acontecimentos nacionais e mundiais, procurando refletir mais no calor do momento. Tarefa nada fácil, mas que, penso ser extremamente necessária.

Assim passei a escrever mensalmente no *Estado da Arte* e, eventualmente, contribuí com outros veículos, a exemplo do *Le Monde Diplomatique Brasil*. O primeiro artigo que escrevi foi sobre a sorte moral e a punição, problema que estava lidando em uma disciplina de temas avançados de ética e que aqui aparece como quarto capítulo. Tão logo terminei o texto e o enviei para edição, já estruturei o ensaio seguinte, que tinha por objetivo mostrar o paradoxo em que estávamos vivendo, em março de 2020, com a pandemia do novo Coronavírus e que aqui aparece como terceiro capítulo. O paradoxo era o seguinte: a linguagem das virtudes passou a ser uma nova constante em nossa vida, com a exigência para sermos corajosos, solidários, prudentes, resilientes, justos, no sentido de não ser ga-

nancioso, etc., mas não havíamos sido preparados para tal tarefa, e a virtude se aprende com exercício, com hábito, bem como um Estado Democrático Liberal não pretende interferir na esfera privada, dizendo como os cidadãos devem viver, mas, nesse momento, a intervenção era uma realidade. E, como podemos comprovar agora, já no fim do período pandêmico, nós, de fato, não adquirimos as virtudes essenciais que seriam necessárias para o enfrentamento do problema. Por isso, parece tão necessário refletir sobre os nossos deveres comuns, se estamos preocupados em viver em uma sociedade estável e próspera.

A partir disso, decidi escrever tomando como ponto de partida um acontecimento importante do cotidiano, no País ou no mundo, para, com o auxílio da filosofia, buscar compreender melhor nossa própria realidade social e propor alternativas. Exemplo disso é o primeiro capítulo, em que reflito sobre caso do jogador de vôlei Maurício Souza – que foi demitido com a acusação de homofobia –, para melhor compreender os diversos mitos que envolvem a ética. Similarmente ao segundo capítulo, em que reflito sobre o tapa dado por Will Smith a Chris Rock, na entrega do Oscar de 2022, e isso para investigar se a distinção entre moral e ética, que é habitual em nosso meio, nos ajuda para avaliar o ocorrido, ou se isto é um mito. E, assim, surgiu a ideia deste livro: reunir os ensaios escritos no *Estado da Arte* nos anos de 2020, 2021 e 2022 e que tratam de temas do cotidiano e da importância das virtudes, com o objetivo de compreender o fenômeno moral, refletindo sobre certos temas contemporâneos que afligem a todos nós, a partir de determinados conceitos normativos, tais como justiça, autonomia, integridade, humildade, liberdade, equidade, prudência, amizade cívica, dentre outros.

Dessa forma, o objetivo central é que estes ensaios reunidos possam nos ajudar a melhor compreender e interpretar os diversos acontecimentos que ocorrem no mundo contemporâneo e suas diversas exigências. Também, que possam servir como uma introdução a certos temas acadêmicos nas áreas da filosofia prática, podendo ser lido como um ponto de partida para futuras investigações. Um objetivo adicional é que se possa perceber que a reflexão filosófica tem certo dever de ir além de uma mera investigação historiográfica e exegética – indo diretamente às coisas. Creio que é um ganho para

a sociedade quando a academia assume um dever de popularizar e divulgar suas investigações, se comprometendo com a melhora da sociedade e do mundo. Além do mais, é um ganho pessoal ter conseguido realizar esta tarefa, ainda que de forma limitada.

Os temas tratados aqui são bem variados, tematizando a respeito da desmitificação da ética, sobre a distinção entre moral e ética, a pandemia e a linguagem das virtudes, o problema da sorte moral conectado ao problema da justificação da punição, a importância, o paradoxo e os limites das virtudes, o argumento do progresso moral, as ideias centrais do liberalismo, o problema da ignorância moral, a crítica epistocrática à democracia, o significado dos desacordos morais, a complexidade da injustiça epistêmica, as ações afirmativas e a identidade coletiva, a normatividade e a importância da integridade, a democracia e a questão da estabilidade, a natureza da moral e do direito, a força do Iluminismo para combater o negacionismo, a importância das virtudes de *aidôs* e *dikê*, o escopo do conhecimento moral, a humildade e o bem comum, a complexidade da normatividade, o papel das virtudes públicas, o erro da flexibilidade moral, tendo como alvo central a Guerra da Rússia contra a Ucrânia, o papel da liberdade de expressão para as democracias e, para encerrar o livro, uma reflexão sobre o paradoxo entre o pluralismo de valores e o bem comum.

É importante destacar que a ideia central que perpassa todos os ensaios é que devemos conectar certas virtudes privadas, tais como autonomia, integridade, humildade e prudência, dentre outras, com determinadas virtudes públicas, como razoabilidade, tolerância e justiça, para enfrentarmos nossos problemas comuns e encontrarmos soluções no interior mesmo da comunidade moral, em uma direção de responsabilização tanto individual como coletiva. Ao invés de defender uma oposição entre as esferas privada e pública ou uma redução do domínio público ao privado, sugerimos uma conexão que respeita as liberdades individuais, mas que compromete os cidadãos com seu caráter.

No final do livro, o leitor tem acesso a um glossário que procura explicar brevemente o significado de alguns termos técnicos que são centrais para a compreensão dos ensaios. A intenção é oportunizar uma rápida definição desses termos em tela, com a utilização de exemplos quando possível, sem pretender esgotar o assunto. Para

tal, consultei diversos dicionários, tanto de Língua Portuguesa como de Filosofia, verbetes na *Wikipedia* e na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, além de diversos artigos e livros de um conjunto significativo de autores.

Por fim, gostaria de agradecer a todos que leram os textos, assim de sua publicação e comentaram suas impressões comigo. Esses comentários de alunos, colegas e leitores foram muito importantes na tarefa de tentar calibrar a clareza conceitual com a facilidade de entendimento. Um agradecimento especial a João Victor Nunes Rosauo, que leu todo o livro antes de sua publicação e fez comentários e sugestões valiosos, da mesma forma que agradeço ao Fernando Schüler por seus elogiosos comentários ao texto na apresentação. Também agradeço a Regina por toda a parceria e apoio, e ainda por ler e discutir os textos comigo. De uma forma muito especial, dedico este livro a vocês.

Denis Coitinho
junho de 2022



Apresentação

MEU PRIMEIRO CONTATO COM OS ENSAIOS DO PROFESSOR DENIS Coitinho, presentes neste pequeno-grande livro, foi com o artigo discutindo a ideia do “desacordo moral”, em nossa época. O tema imediatamente me chamou a atenção. O conflito ético está aí, na nossa cara. Basta ir a um debate público ou, simplesmente, conectar uma rede social. Somos todos personagens, frequentemente involuntários, de uma permanente guerra cultural, e me pareceu mais do que adequado tratar desta questão logo de saída, em minhas aulas de Ética, no primeiro ano das Faculdades de Economia e Administração do Insper, onde leciono.

O texto do Professor Denis também me chamou a atenção pela disposição de ir direto ao assunto, sem rodeios, e enfrentar de cara as questões difíceis. A Magalu estava certa ao fazer aquela seleção de *trainee* apenas para jovens negros? Era uma pergunta sob certo aspecto incomum, nos debates marcados pelo receio de mexer com tabus e tribos eventualmente ferozes, em especial no espaço digital. E a poligamia? E a flexibilização da legislação sobre o aborto? Mais do que tocar nas questões com nervo exposto, em nosso debate ético, havia uma disposição para reconhecer a legitimidade de diferentes respostas. Respostas “verdadeiras”, ainda que perfeitamente incompatíveis entre si. Para alguém envolvido até a raiz dos cabelos com o debate sobre a intolerância atual e a liberdade de expressão, apenas aquela disposição intelectual me pareceu bastante promissora.

Os alunos compreenderam perfeitamente o debate. A aceitação, em um primeiro momento, do argumento relativista de John Mackie, serviu como um convite à própria possibilidade do diálogo ético. “Então é possível que se obtenham consensos morais, em temas que vão além das regras do jogo, em uma sociedade aberta?”, me

perguntou um aluno, depois de uma boa leitura e do debate inicial sobre o texto. “Deixo por conta do otimismo kantiano do Professor Denis”, disse, descontraído e falando sério, ao mesmo tempo. Não é à toa, neste plano, a menção reiterada à Rawls e seu experimento da posição original. E se aceitássemos a hipótese de suspender, por um momento, nossos pertencimentos empíricos fortes, incluindo aí preconceitos, idiossincrasias e predileções políticas, não abriríamos o caminho para acordos éticos relevantes, sobre temas em que parecíamos estrangeiros, uns para os outros?

A chave para o problema surge da crítica à concepção relativista e sua “perspectiva do tudo ou nada”, quanto ao tema da objetividade moral. Ou a grande unidade moral, ou a renúncia de qualquer possibilidade de consenso mais amplo, em matéria ética. Por aí, parece sugerir, Coitinho, não iremos muito longe. Sua proposição, que atravessa todos os ensaios, é oferecer uma concepção mais prudente, dirá mais “pluralista”, do próprio pensar sobre a ética. Algo que diga o seguinte: em um universo plural, não passa de arrogância vazia a suposição de que algum dos grandes relatos modernos, seja originário da tradição kantiana, do utilitarismo, seja herdeiro de alguma releitura de uma ética das virtudes, em suas infinitas variações, irá esgotar o problema ético. Será preciso cultivar uma saudável dose de ceticismo. A ética como diálogo e aprendizado permanente, sujeita a entendimentos sempre parciais.

É dessa renúncia ao “tudo ou nada” que o Professor Denis extrai seu moderado otimismo iluminista, perfeitamente identificável em sua defesa da ideia do progresso moral. Progresso por óbvio não linear, sujeito a idas e vindas, nas agruras da história e da vida social, mas perfeitamente identificável, se pudermos afastar um pouco o olhar e observar a evolução da sociedade de direitos, no curso da modernidade. Lendo o texto, lembrei-me do célebre discurso de Obama, nos 50 anos da travessia de Selma, em 2015. Negar que avançamos, neste último meio século, relativamente aos direitos das mulheres, negros e homossexuais, seria “negar a nossa própria capacidade de agência”.

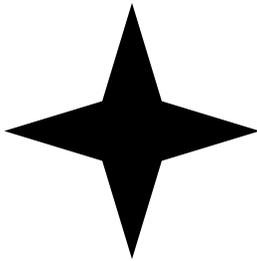
Coitinho faz, na realidade, um exercício socrático em torno dos temas do cotidiano. Com isso, resgata um antigo sentido da filosofia. Falar para o público mais amplo, para os “não especialistas”, e discutir sobre os temas que realmente importam, sobre o como

viver e como seguir em frente, em um mundo que, frequentemente, nos parece inviável. Seu método é atrair o leitor para o campo de batalha, ainda que suavemente. Lançar proposições e, ato seguinte, testar cada uma com exemplos e argumentos na direção contrária. No fundo, é o que deve fazer um professor de Filosofia, desde que não queira ser um profeta, como Weber sugeriu que não fosse, no seu texto clássico.

Sua estratégia é coerente com a ideia de que o aprendizado ético é, antes de tudo, um exercício coletivo. Ele supõe um jogo. Contesta a epistocracia de Jason Brennan, por exemplo, mas abre um espaço para considerar seu argumento relevante. Ele parece não concordar com nada que Brennan propõe, mas topa aceitar a premissa de que vale “investigar os limites das democracias, inclusive não tomando o sufrágio universal como um axioma inegociável”. A concessão permite que o diálogo se estabeleça. É o modo de evitar que o discurso ético se transforme em algum tipo de moralismo ou troca de maus-humores dogmáticos. O convite vai na direção oposta, da reflexão aberta e da tolerância intelectual. Cá entre nós, não é pouca coisa, em uma época marcada pelo radicalismo e o espírito de tribo, em particular no universo digital.

E é também a bela maneira de fazer com que o debate ético recupere sua capacidade de seduzir. Um pouco na linha do que Sandel soube fazer, em seus cursos magistrais, em Harvard. Dizer ao leitor que se sinta à vontade. Todos podem se sentar à mesa. Nenhum prato feito será servido, nenhuma verdade preestabelecida conduzirá o rumo da conversa. Haverá um ponto de partida, quem sabe um tema do cotidiano, uma declaração infeliz de um jogador de vôlei, um velho problema que não sabemos bem como resolver. Não importa. Haverá argumentos e contraposições. Ao final, cada um poderá formar seu próprio juízo. Vai aí, não tenho dúvidas, o grande desafio da educação, nos dias que correm: saber que vivemos em um mundo diverso, no qual não há respostas prontas e acabadas a todas as perguntas, que podemos divergir, e mesmo por isso aprender uns com os outros.

Fernando Schüler
Cientista político/ Inesper





Desmitificando a ética ¶

GOSTARIA DE COMENTAR CASO DO JOGADOR DE VÔLEI MAURÍCIO Souza, que foi desligado pelo Minas Tênis Clube, após repercussão negativa de suas postagens no Instagram, que claramente manifestavam sua indignação com a bissexualidade do novo Super-Homem, e isso em razão de o caso nos ajudar a melhor compreender a complexidade da ética. Em sua conta do Instagram, em 12 de outubro de 2021, ele postou a reprodução da ilustração do beijo entre o novo Super-Homem, Joe Kent, e outro homem, criticando a história em quadrinho da *DC Comics*, que anunciou a bissexualidade do personagem, escrevendo na legenda: “Ah é só um desenho, não é nada de mais. Vai nessa que vai ver onde vamos parar...” Depois, publicou: “Hoje em dia, o certo é errado e o errado é certo... Não se depender de mim. Se tem que escolher um lado, eu fico do lado que eu acho certo! Fico com minhas crenças, valores e ideias”. Após uma repercussão muito negativa entre os torcedores, patrocinadores e diversos atletas, como foi o caso da manifestação de Douglas Souza, atleta assumidamente homossexual, que cobrou medidas mais duras, foi advertido pelo Clube em 26/10, multado e orientado a se retratar. Após esta posição mais firme do Minas, que estava sendo pressionado pela Fiat e Gerdau, os patrocinadores, que claramente não queriam associar suas marcas ao preconceito, o jogador postou um pedido de desculpas em sua conta do Twitter, no mesmo dia, e postou um vídeo em seu Instagram no dia seguinte, com o seguinte teor: “Hoje estou pedindo desculpas por minha opinião ter ofendido alguém. Ter opinião e defender o que se acredita não é ser homofóbico nem preconceituoso”. Como a retratação foi insuficiente, o Clube rescindiu o contrato com o jogador. Além disso, o técnico da Seleção Brasileira de Vôlei, Renan Dal Zotto, declarou ao jornal *O Globo*, em 27/10, que o jogador não teria mais lugar no time em

razão de homofobia, dizendo: “É inadmissível este tipo de conduta do Maurício, e eu sou radicalmente contra qualquer tipo de preconceito, homofobia, racismo”.

Deixando de lado as importantes questões sobre os limites do cancelamento, o excesso do politicamente correto e a liberdade de expressão, creio que uma análise mais detalhada do ocorrido pode nos ajudar a melhor compreender os diversos equívocos que existem sobre nossa compreensão da natureza da ética e o que ela exige de nós. Um primeiro erro é pensar que a ética é apenas uma questão de opinião pessoal, que ela não é objetiva, estando baseada puramente em valores individuais, sobretudo emocionais. Um segundo equívoco é pensar que sabemos claramente o que é certo e errado, justo e injusto. Se fosse assim, por que discordamos tanto sobre questões morais? Por exemplo, não discordamos sobre ser correto ou não contar piadas de *gays*, negros e mulheres? Um terceiro problema é considerar que a ética trata exclusivamente de valores e ideais religiosos e familiares, mesmo quando contrapostos aos valores e ideais coletivamente aceitos, o que parece nos levar ao mito de pensar que se apreenderia a ser ético, quando criança, que se aprenderia o certo e errado já na infância, via influência familiar. Mas, como pesar sobre razões morais e decidir certo curso de ação sem maturidade cognitiva? Deixem-me iniciar com este último mal-entendido.

É muito comum ouvirmos das pessoas que se aprende a ser ético quando criança, de forma que, a partir da convivência familiar, em especial com os pais, se aprenderia que mentir é errado e que se deve respeitar os mais velhos, por exemplo. Também, é bastante comum ouvirmos pessoas afirmarem que se aprende a ser ético na escola, de forma que o certo e o errado moralmente seriam aprendidos da mesma maneira que aprendemos os conteúdos de matemática, gramática, ciências, história, etc. É claro que a ética se aprende em toda interação social, seja na família, na escola ou no grupo de amigos. O problema é que essa forma de compreender o fenômeno moral não reconhece que o comportamento ético envolve uma deliberação pessoal sobre o que se deve fazer ou como se deve viver, e isto requer uma competência cognitiva, que requer maturidade. Não se trata de apenas passivamente fazer A ou B, julgando a partir dos valores ensinados, mas de julgar, autonomamente, o que é o correto. Imaginem alguém que teria sido criado por Adolf Hitler

e Eva Braum. Essa criança provavelmente aprenderia que não deve mentir, que deve respeitar os mais velhos e, também, que seria sua obrigação perseguir judeus e homossexuais. Como julgaríamos os atos dessa pessoa depois de adulta? Ela agiria corretamente, quando não mentisse e quando respeitasse os pais, mas agiria incorretamente, quando perseguisse judeus e homossexuais?

Se sim, parece ser o caso de exigirmos dos agentes certo nível de autonomia que lhes permitiria refletir criticamente sobre os valores aprendidos, a partir de certos princípios morais. Até porque uma série arbitrária de valorações ao longo da História da humanidade, como racismo, sexismo e homofobia, foi atribuída em certos contextos que não são mais legítimos contemporaneamente, como é o caso da escravidão e do nazismo, do machismo-patriarcado e da heteronormatividade, respectivamente. Como já demonstrado corretamente por L. Kohlberg, o desenvolvimento moral dos agentes está intrinsecamente relacionado com seu desenvolvimento cognitivo, de forma que julgar moralmente por medo do castigo, por egocentrismo, bem como segundo as convenções e regras sociais, apenas revelaria uma imaturidade moral, uma vez que esta valoração corresponderia aos níveis iniciais da consciência ética (pré-convencional e convencional). Apenas quando o agente faz uso de padrões normativos universais, como os direitos humanos, por exemplo, e princípios morais universais, como os que afirmam que a vida humana é mais importante que a propriedade por sua dignidade intrínseca (nível pós-convencional), é que se pode considerar justificada a valoração ética. Como justificar que o dever de não roubar seria mais importante que salvar a vida de um inocente? (KOHLEBERG, 1984).

Retornando ao primeiro equívoco, é bastante corriqueiro pensar que a ética é apenas uma questão de opinião, de forma que cada um teria sua crença sobre o certo e errado e, assim, todas as crenças morais teriam equivalência epistêmica, ambas sendo verdadeiras. Por exemplo, alguns teriam a opinião de que a homossexualidade é errada e outros opinariam contrariamente, dizendo que a homossexualidade é correta; o mesmo em relação ao aborto e à eutanásia. Por mais que seja difícil defender a objetividade destas crenças, uma vez que os conceitos de bom e mau, correto e incorreto, justo e injusto não existem na natureza, bem como é inegável a historicidade da

moralidade, é importante ter em mente que a normatividade (ética) permeia nosso cotidiano, exigindo que se rejeite certas crenças e desejos por sua irrazoabilidade, que é um padrão normativo comum (intersubjetivo). Como poderíamos censurar quem nos rouba? Se sofrêssemos uma violência, como assédio moral ou sexual, como poderíamos reclamar do ocorrido e exigir alguma reparação, se os valores morais fossem puramente subjetivos, dependendo, inclusive, da opinião do próprio agressor? Isto não impossibilitaria toda a nossa vida em comum? Como afirmado por Korsgaard em *The sources of normativity* (1996, p. 47): “Conceitos normativos existem porque seres humanos têm problemas normativos. E temos problemas normativos porque somos animais racionais auto-conscientes, capazes de reflexão sobre o que devemos acreditar e fazer. [...] E, se algumas vezes somos bem-sucedidos em resolver esses problemas, então devem existir verdades normativas”.

Veja-se que a postagem inicial de Maurício Souza revelava uma indignação com o beijo *gay* do novo Super-Homem e uma opinião clara de que a homossexualidade é errada. Inclusive, em sua retratação, pede desculpas se sua opinião ofendeu alguém. Mas, afirma, por fim, que “ter opinião e defender o que se acredita não é ser homofóbico nem preconceituoso”. Aqui o problema é que a opinião de que a homossexualidade é errada levou em não reconhecer como adequado que um super-herói, tal como o Super-Homem, seja bissexual, o que implica o erro moral do não reconhecimento da pluralidade social. Se não seria adequado haver um super-herói bissexual, seria adequado haver um juiz homossexual? E um jogador *gay*, seria permitido? A questão é que negar a legitimidade de representação dos *gays* é homofobia, uma vez que manifesta uma aversão irreprimível, uma clara repugnância aos homossexuais, às lésbicas, aos bissexuais e transexuais. E, considerando que a homofobia já foi equiparada ao crime de racismo no Brasil pelo STF, como justificar aos concidadãos que uma opinião homofóbica preconceituosa seria correta?

Penso que esse exemplo nos mostra mais claramente que a ética é o âmbito da vida humana em que elogiamos ou censuramos os agentes que agem de forma boa ou má, correta ou incorreta, justa ou injusta, ou que demonstram um traço de comportamento virtuoso ou vicioso. E, a partir desta dimensão de elogio e censura,

estabelecemos nossas obrigações morais, isto é, estabelecemos qual é a nossa responsabilidade ética. Por exemplo, em uma sociedade plural e democrática, é legítimo censurar os agentes por seus preconceitos sobre raça, gênero e orientação sexual, da mesma forma que é legítimo elogiá-los por seu respeito à diversidade. Mas, por que essa censura, ou elogio, seria legítima e não arbitrária? Isso tem relação ao padrão normativo-moral ser social e não pessoal, o que inviabilizaria a ideia de regras morais privadas. Mas, veremos isso a seguir, ao tratar do erro seguinte.

Quando perguntados a respeito das obrigações, a maior parte das pessoas diz saber o que é certo e errado sem grande dúvida, até porque aprenderam com os pais, ou que é fácil ser ético. Esse modo de ver é uma simplificação evidente, uma vez que decisões morais são muito complexas e, mesmo quando decidimos corretamente, nem sempre temos a força suficiente para agir de forma correspondente com o que se sabe que é o correto. Pensem em uma situação em que pessoas precisam de ajuda e que nós sabemos que é correto ajudar, mas que não agimos solidariamente porque estamos cansados. Mas, para além de certos consensos, em que todos podem concordar que a solidariedade é correta, que cometer homicídio e roubar é errado, que não devemos ser cruéis, etc., discordamos sobre a correção e o erro de várias coisas, como o sistema de cotas e o suicídio assistido, por exemplo, inclusive discordamos a respeito do comportamento sexual das pessoas. Por exemplo, alguns consideram a promiscuidade errada, sobretudo para a mulher, enquanto outros acreditam que as pessoas são livres e donas de seu corpo. Há grupos cada vez maiores de jovens que defendem a virgindade antes do casamento, enquanto uma maioria não vê nada de errado com a prática do sexo antes do matrimônio. E, claro, muitos pensam que a homossexualidade, a bissexualidade e a transexualidade seja errada, enquanto outros não consideram que a orientação sexual das pessoas seja uma questão moral. Agora, o problema é: Se temos opiniões discordantes sobre o certo e errado, como devemos decidir e agir? Como determinar o erro e o acerto?

Creio que uma alternativa interessante é considerar se o que se acredita correto pode passar no teste das principais teorias morais, como o utilitarismo (“consequencialismo”), modelo deontológico (kantiano) e ética das virtudes. Por exemplo, ver se o que achamos

certo maximiza o bem-estar (ou felicidade) dos envolvidos, se desejaríamos sua universalização e se não toma os agentes apenas como meios (instrumentos), bem como se seria aprovado por um agente virtuoso. Vejamos um exemplo. Alguém pensa que o egoísmo é correto. Essa opinião seria facilmente reprovada pelas teorias morais, pois um ato egoísta não maximizaria o bem-estar dos envolvidos e não desejaríamos que esse comportamento fosse universal, bem como seria reprovado por um agente virtuoso, tal como um agente solidário. É claro que podemos ter casos mais difíceis, em que certos atos seriam aprovados por alguma(s) teoria(s) e reprovado por outra(s). Pensem no caso do suicídio assistido. Do ponto de vista “consequencialista”, o ato seria correto porque maximizaria o bem-estar dos envolvidos, mas da perspectiva deontológica o ato seria errado, pois não desejaríamos que a regra que aprova o suicídio se tornasse universal. Também, pela ética das virtudes, parece que teríamos a condenação do ato.

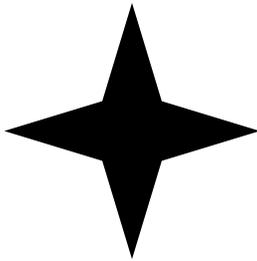
Agora, o nosso caso específico é o de saber se um ato preconceituoso ou uma opinião preconceituosa passaria no teste acima. E a resposta é claramente negativa, pois um ato preconceituoso não maximizaria o bem-estar dos agentes, em razão de gerar muito ressentimento na comunidade LGBTQIA+, produzindo instabilidade social, bem como não desejaríamos a universalização dos preconceitos e, ainda, este ato seria reprovado por um agente virtuoso, como alguém tolerante e de mente aberta. No fim das contas, uma opinião preconceituosa é errada porque ela não seria aprovada pelos agentes, a partir de uma perspectiva imparcial e virtuosa, em que se reconhece o direito igual a todos os envolvidos e a obrigação de levar em conta seus sentimentos e interesses. Isso parece mostrar que a moral tem relação com o coletivamente aceitável.

Por fim, o último problema é considerar que a ética trata exclusivamente de valores e ideais religiosos e familiares, mesmo quando contrapostos aos valores e ideais coletivos aceitos pela comunidade. Por exemplo, muitos pensam que o comportamento ético seria apenas o de seguir o que a sua religião exige ou fazer aquilo que é recomendado pelo grupo familiar. Se se aprendeu na Igreja que o comportamento homossexual é errado, bem como se se aprendeu na família que um casal é formado apenas por um homem e uma mulher, então, a crença que condena a homossexualidade seria

certa, bem como os valores familiares tradicionais. O problema é que as Igrejas, em alguns casos, podem exigir coisas erradas, como o sacrifício humano e a guerra santa, por exemplo, além de existirem Igrejas que respeitam a diversidade. Então, como identificar a correção levando em conta apenas os dogmas religiosos e suas recomendações? Como bem colocado no argumento de *Eutífron* de Platão, se um ato X fosse injusto (impiedoso) apenas porque Deus julga que X é injusto, a justiça dependeria exclusivamente da vontade divina, o que seria arbitrário, nos restando a alternativa de considerar que Deus julga que X é injusto porque de fato X é injusto, o que nos possibilita reconhecer a independência da ética para a determinação da justiça e injustiça (*Eutífron*, 10b-10c).

Outro problema com essa forma de pensar é que muitas famílias ensinam coisas erradas aos seus filhos. Por exemplo, há famílias que ensinam que você deve ser egoísta, que não deve respeitar as regras para ter vantagem pessoal. Há outras famílias que são preconceituosas, seja com negros, mulheres e homossexuais. Há outras que, inclusive, ensinam que atos cruéis, como tortura, sequestro e assassinatos, são corretos e necessários, como no exemplo de JoJo, dado por Susan Wolf, que em razão de ser filho de um ditador sádico que comete uma série de crueldades, também se torna um ditador sádico tal qual seu pai (WOLF, 2003, p. 379-380). Assim, é razoável supor que alguém, criado em uma dessas famílias, iria naturalizar esses erros, não identificando adequadamente seus deveres para com a comunidade moral e política.

Considerar o certo e errado em oposição às teorias éticas, do que é legalmente instituído e, também, do que é exigido no mundo do trabalho, não parece ser uma estratégia muito frutífera, sobretudo para os que estão preocupados com a possibilidade de uma vida em comum.





Desmitificando a ética ¶

ACOMPANHANDO A REPERCUSSÃO QUE CAUSOU O TAPA DADO PELO ator Will Smith ao comediante Chris Rock, na cerimônia do Oscar de 2022, em razão da piada feita pelo apresentador, em relação à calvície de Jada Pinkett Smith, esposa de Will, encontramos reflexões de todo tipo: crítica ao machismo de Will por querer defender a mulher desprotegida, crítica ao feminismo branco por não identificar a diferença do lugar de fala das mulheres negras, geralmente não protegidas, e críticas ao ato mesmo em razão de sua violência. Uma pesquisa feita pela Quaest, mapeando três redes sociais com 492 mil manifestações, constatou que 74% dos brasileiros concordaram com o tapa, afirmando que ele “defendeu a família e a honra”. Por outro lado, 18% se mantiveram neutros e confirmaram que ambos estavam errados na situação, e apenas 8% afirmaram que a atitude do ator foi errada e “que nenhuma piada justificaria o recurso à violência”.

Mas o que me chamou mesmo a atenção foi o uso da distinção entre moral e ética para justificar ou explicar o evento. A reconhecida filósofa, Djamila Ribeiro, a quem eu muito admiro por sua importante contribuição nos debates feministas interseccionais sobre raça, gênero e classe, usou esta bem conhecida diferenciação para melhor compreender o ocorrido. Em entrevista ao *Fantástico*, em 3/4/2022, ela disse assim: “Moralmente, as agressões são condenáveis, óbvio. A gente tem um acordo moral de que agressões são condenáveis. Mas do ponto de vista ético, a ética é justamente refletir sobre as ações humanas. Eu não concordo com o tapa, mas eu entendo a raiva que ele deve ter sentido em ter visto sua companheira ser agredida na frente de milhões de pessoas”.

Pelo que pude compreender do argumento, o ponto seria distinguir o que tomamos como certo e errado, a partir de um acordo ou, quem sabe, a partir das religiões e tradições familiares, e o que consideramos como certo e errado a partir de uma reflexão crítica sobre esses mesmos costumes morais. Então, de forma geral, é errada a agressão (tapa), mas se poderia justificá-la ou, no limite, explicá-la em razão da agressão (humilhação) sofrida, o que teria gerado raiva no agente. Mas, pergunto, qual seria o limite do ético aqui? Se seria

ético um ato de violência (tapa) em retribuição a outra violência (humilhação), seria igualmente ético matar alguém por essa razão ou mesmo torturar? Se parece óbvio que não, então, o que importa seria identificar um princípio normativo que toma como errada a violência de forma universal. Ou, como já sabemos desde Sócrates (de Platão), de que seria errado retribuir a injustiça com injustiça (*Crítion*, 49c). Veja-se que, mais tarde, o próprio ator pediu desculpa pelo ocorrido, provavelmente por se sentir culpado por ter cometido um ato violento, dizendo, em um *post* no *Instagram*, que “violência em todas as formas envenena e destrói”. Também, é importante considerar que explicar uma ação não a torna correta, e isso porque a ética não é descritiva, mas prescritiva.

Tomando isso como ponto de partida, quero investigar se esta distinção é adequada ou não. É bastante habitual encontrarmos na linguagem cotidiana e, mesmo na literatura corrente (jornais, revistas, livros didáticos, etc.), esta divisão entre ética e moral. Inclusive muitos livros de ética iniciam a reflexão explicando, longamente, por que não poderíamos confundir os dois termos. Inclusive, vejo muitos personagens na política e na mídia em geral usarem certas expressões, tais como: “devemos respeitar os princípios éticos e morais” ou “vamos defender os valores éticos e morais”. De forma simplificada, se diz que a moral estaria ligada aos nossos costumes do que é certo e errado, geralmente tendo um fundamento religioso e a ética seria a reflexão crítica sobre a moral. Minha questão é a de saber qual o ganho que teríamos com esta diferenciação e se ela realmente faz algum sentido na linguagem cotidiana. Não estaríamos aqui diante de um mito que muito nos atrapalha para compreender o fenômeno moral?

Deixem-me iniciar pensando em certo ato, como o de humilhação. Por exemplo, o ato feito por Chris Rock foi um ato errado pela

razão de ele ter humilhado a atriz Jada Pinkett Smith em um evento público, humilhação caracterizada pela ridicularização de sua calvície. Não há dúvida de que esse ato foi errado. Agora, seria esse um erro moral ou ético? Moralmente, humilhar alguém é proibido por nossas convenções, regras religiosas e mesmo pelo que aprendemos na família. Agora, do ponto de vista da ética, poderíamos admitir como correta a humilhação em alguma circunstância? A resposta parece ser negativa, uma vez que, por nossos padrões éticos reconhecidos, inclusive, pelas teorias éticas usuais, tais como a deontologia, o utilitarismo e a ética das virtudes, o ato de humilhação é considerado errado em razão de ele ser uma violência cometida contra alguém, geralmente sendo um ato que busca diminuir o valor da outra pessoa, que não maximiza o bem-estar dos envolvidos, que não se desejaria como universal e que seria claramente vicioso. Não seria o mesmo com qualquer ato de violência? Seria possível ele ser moralmente errado, mas eticamente correto? Vejamos melhor a questão.

O principal argumento para esta separação diz que a moral seria igual aos nossos costumes de certo e errado, bom e mau, justo e injusto, e a ética seria a reflexão filosófica sobre a moral. Muitos afirmam que a moral tem relação com a religião e/ou com os valores familiares que se aprende desde a infância, e a ética tem por função realizar uma reflexão universal sobre os conceitos morais. Assim, apenas a ética mostraria, verdadeiramente, o certo e errado. É claro que admito que existem certas regras morais que seguimos de forma acrítica, e regras que seguimos após a reflexão.

Mas, o problema com esse argumento é que não há algo como a ética, mas várias teorias éticas diferentes e até contraditórias entre si, tais como a ética utilitarista, o modelo deontológico e a ética das virtudes. Veja-se que, se quisermos saber se é ético ou não mentir, não encontraremos uma resposta convergente para a questão. Usando o utilitarismo, o ato de mentir poderá ser eticamente correto, se ele trouxer as melhores consequências, como no caso de se mentir para salvar a vida de um inocente da morte iminente. Mas, se tomarmos o kantismo em sua forma ortodoxa, todo ato de mentir seria errado em razão de nós não desejarmos que ele fosse universalizado (sua máxima). Porém, considerando a ética das virtudes, sabemos que a honestidade é um traço de caráter desejável e, assim, a mentira

seria errada, mas poderíamos admitir certas exceções que devem ser julgadas pelo agente prudente. Vi um vídeo no *YouTube* em que um professor de filosofia analisava o caso do Oscar, dizendo que, do ponto de vista da filosofia de Nietzsche, o tapa não seria errado, como seria considerado pela moral cristã ou mesmo pela moral iluminista, e isso em razão do ressentimento que seria gerado no ator. Vejam o imbróglio normativo em que nos metemos, quando confundimos a ética com a pura explicação dos atos. Repito aqui em função da clareza: a ética não é descritiva, mas prescritiva. Ela não apenas explica o motivo de agirmos como agimos; ela nos auxilia em saber como devemos agir e viver.

Adicionalmente a isto, podemos ver que o argumento que defende a distinção não parece estar condizente com a nossa linguagem cotidiana, que faz um uso intercambiável dos termos em tela. Por exemplo, a Constituição brasileira fala de um princípio da moralidade na administração pública. Em seu art. 37, diz: “A Administração pública direta ou indireta de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficácia”. É importante destacar que a moralidade administrativa tem como parâmetros os valores ou o espírito da legislação, que exige respeito aos padrões éticos de decoro, boa-fé, honestidade, lealdade, probidade e justiça, dentre outros. Também, as diversas categorias profissionais têm códigos de ética, como é o caso do Código de Ética Médica, em que encontramos as normas convencionadas pela categoria, que diz em seu Preâmbulo: “I – O presente Código de Ética Médica contém as normas que devem ser seguidas pelos médicos no exercício de sua profissão, inclusive no exercício de atividades relativas ao ensino, à pesquisa e à administração de serviços de saúde [...]”. Por esta distinção pretendida, a Constituição teria um princípio ético na administração pública e não moral, e os códigos de ética profissionais deveriam ser chamados, preferencialmente de códigos morais. Mas, não é assim que ocorre.

Com isso posto, permitam-me ainda apresentar duas razões adicionais contra a distinção em questão. Em primeiro lugar, não há uma diferença etimológica entre os termos moral e ética. Moral em português vem da palavra latina *Moralis* ou *Morale*, que significa o que é relativo aos costumes – *moris* – e traduziu a palavra grega *Êthika*

(Ética em português), que significa uma reflexão filosófica sobre os costumes de certo e errado (*ethos*). Assim, etimologicamente não há diferença, uma vez que moral apenas traduziu o termo *ética*, e isso porque, no período medieval e moderno, se passou a utilizar o latim como língua filosófica ao invés do grego. Tecnicamente, isto é, assim como utilizado pela filosofia, *Moralis* foi uma tradução de *Êthika*, que, como já sabemos desde Aristóteles, é um termo que significa uma reflexão crítica sobre aquilo que, habitualmente, tomamos como bom, belo e justo. Agora, além da questão etimológica, creio que esta distinção é excludente. E isso porque, quando falamos da moral, como sendo aquilo que nós compreendemos como certo e errado, a partir de nossas vivências, e a *ética* como o que é, realmente, correto do ponto de vista teórico, excluimos todos aqueles que não refletem criticamente sobre seu comportamento. E, convenhamos, a maior parte das pessoas não pensa filosoficamente ou criticamente sobre suas avaliações morais. O perigo que vejo nessa distinção é que ela possa ser usada para desqualificar a reflexão normativa das pessoas em geral com a alegação de algo que também poderia ser puramente dogmático. E aqui é interessante lembrar Wittgenstein que, em *A lecture on ethics*, disse que se existisse algo como um livro de *Ética*, que realmente fosse um livro de *Êtica*, ele teria que destruir todos os demais livros do mundo, apontando de forma indubitável o caminho correto.

Em segundo lugar, penso que ela não nos ajuda muito a resolver nenhum problema moral relevante. Se nos deparamos com um dilema, essa distinção apenas poderia eliminar as regras normativas que tomamos de forma não reflexiva, passivamente, mas não nos diria muito sobre o que seria o correto ou justo ou como deveríamos escolher, em caso de conflito de deveres. Pensemos no conhecido “Dilema de Heinz”, como formulado por L. Kohlberg nos *Essays on moral development* (v. 2, 1984). A esposa de Heinz tem um tipo muito agressivo de câncer e há um farmacêutico na cidade que descobriu um medicamento que pode salvá-la. Acontece que o remédio é muito caro, e Heinz não tem todo o dinheiro necessário para comprá-lo. Ele pede ao farmacêutico que lhe venda o remédio mais barato, mas o farmacêutico se recusa. Devido a esta recusa, deve Heinz roubar o medicamento para salvar a vida de sua esposa ou ele deve deixá-la morrer?

Note-se que o conflito valorativo se dá entre o nosso dever de respeitar a propriedade e o nosso dever de cuidado a um familiar muito próximo. Sabemos que é “errado roubar” e que, da mesma forma, seria errado apenas “assistir a alguém morrer”, quando havia alternativas. Mas será que a distinção nos ajudaria de alguma maneira, talvez dizendo que o valor da propriedade seria o moral, e o valor da vida seria o ético e, dessa forma, o roubo não seria errado? O problema é que, quando fazemos isso nós estamos realizando uma distinção arbitrária, pois, em outras circunstâncias, o valor da propriedade será tomado claramente como ético, especialmente quando pensamos que qualquer desrespeito à propriedade pessoal é sempre errado. Por exemplo, seria correto torturar alguém? E o estupro? Se isso não poderia ser considerado eticamente correto, pois devemos sempre respeitar a dignidade humana, como seria ético o roubo? O problema é que, em um dilema, o papel da reflexão ética não é o de apontar o que tomamos por certo de forma não reflexiva, mas, melhor, é o de tentar acomodar os nossos diversos valores morais ou éticos, que são relevantes tanto em nossa vida pessoal como social.

O papel da reflexão ética aqui seria o de justificar o porquê a defesa da “vida” parece mais importante que a defesa da “propriedade”, mas, isso, sem relativizar o próprio valor da “propriedade” mesma. Ou, se fosse assim, teríamos que aceitar como justo quando alguém rouba alguém na rua, ou quando alguém aplica um golpe nos aposentados via *WhatsApp*. Mas, não é assim que julgamos, ao contrário, nos indignamos quando esses golpes ocorrem. Mas, não seria o mesmo quando pensamos sobre o erro dos atos violentos? Se eles pudessem ser explicados ou justificados em nome de uma pretensa superioridade ética, não poderia isso implicar uma flexibilidade moral bastante perigosa, de forma a considerar a correção dos atos de forma *ad hoc*? E, considerar a ética como uma reflexão *ad hoc* já não seria decretar o próprio fim da ética?

Apenas um último comentário. Minha intenção não foi a de polemizar gratuitamente com alguém que muito admiro, mas a de me contrapor a uma posição hegemônica, tanto na comunidade em geral como na academia, a exemplo do que ensinam Clóvis de Barros Filho, Mário Sérgio Cortella e Leandro Karnal. E como já dito pelo mestre Aristóteles, “amigo de Platão, porém mais amigo da verdade”.



Pandemia e a linguagem das virtudes

A PANDEMIA DE COVID-19, QUE TEVE INÍCIO EM MARÇO DE 2020, alterou substancialmente a nossa rotina. Para tentar salvar a vida das pessoas, medidas drásticas foram tomadas, tais como o fechamento de estabelecimentos comerciais, proibição de todo tipo de aglomeração, suspensão das aulas presenciais em escolas e Universidades, o que acarretou muitos problemas econômicos, como o fechamento de pequenas empresas, perda de empregos e diminuição da renda, por exemplo. Mas, para além dessas mudanças, penso que a pandemia nos trouxe outra novidade: a linguagem das virtudes. Passamos a ser demandados, em todo momento, a sermos virtuosos. Por exemplo, autoridades da área da saúde clamavam pela prudência da população para manter o isolamento social, bem como chamavam a atenção para a necessidade de planejamento. A mídia, por sua vez, fez campanhas de solidariedade, dizendo que devíamos ter empatia, sobretudo, com os mais vulneráveis, como os vizinhos idosos e pessoas em situação de rua. Psicólogos alertavam para a necessidade da resiliência em tempos de confinamento, destacando a vital importância da disciplina individual para garantir a felicidade. E, por mais habitual que seja ter expectativa de lucro em uma economia de mercado, a opinião pública condenou, sistematicamente, a ganância no momento de crise, censurando aqueles que aumentaram, vergonhosamente, o preço de certas mercadorias imprescindíveis.

A despeito de ver como bem-vinda esta nova demanda social pelas virtudes, identifico dois problemas, um prático e outro de natureza mais teórica. O problema prático é que se adquire a virtude (moral e intelectual), através de um processo de habituação, e isto leva tempo. Não basta dizer que se deve ser prudente, solidário, resiliente e justo para que os agentes ajam automaticamente de

maneira virtuosa. É necessária a prática de ações virtuosas para se adquirir um caráter virtuoso. Como bem nos ensinou Aristóteles na *Ethica Nicomachea*, tornamo-nos justos, moderados e corajosos praticando atos de justiça, moderação e coragem. Julia Annas, em *Intelligent virtue*, estabelece uma interessante analogia entre virtude e habilidade prática, tal como nadar ou tocar piano, de forma que se aprenderia uma virtude pelo exercício e hábito. Por exemplo, para sermos leais, precisamos aprender como agir lealmente, o que implicará observar os exemplos e as situações de lealdade e, posteriormente, praticar atos leais. Não se trata de ter um conhecimento teórico para saber o que é o certo e o que é errado. Trata-se de um conhecimento prático ou, como nós eticistas dizemos, de um “saber como” e não de um “saber que”. Até porque muitas vezes se sabe que é errado ser desleal, mas se age deslealmente assim mesmo. Isso é chamado de acrasia e é um fenômeno psicológico bastante comum.

Para tornar mais concreto esse ponto, deixem-me fazer referência à virtude da autonomia. Como virtude intelectual, ela é uma disposição para investigar de forma independente, sendo uma capacidade de pensar por si mesmo, implicando a coragem em usar a própria razão sem heterorregulação. Se observarmos a questão do ponto de vista educacional, a autonomia dos alunos é desejável e pode ser entendida como uma disposição pessoal para pesquisar e encontrar soluções por conta própria. A dificuldade é que apenas dizer que os alunos devem ser autônomos não é suficiente, uma vez que serão necessárias práticas regulares para a conquista desta virtude. Por exemplo, a educação finlandesa é conhecida por incentivar os alunos, desde cedo, a serem protagonistas do processo educativo, tanto para estabelecerem metas como para resolverem problemas. Nesse modelo baseado em projetos, as competências transversais são centrais. Por outro lado, uma metodologia educacional centrada apenas no conteúdo não parece favorecer tanto a autonomia dos alunos.

Para além do problema prático de não sermos educados para agirmos virtuosamente, temos ainda um problema teórico no campo político. Um Estado Democrático Liberal, como o que nos caracteriza, não exige um comportamento virtuoso de seus cidadãos, e isso por querer evitar corretamente o paternalismo. A ideia básica que surge a partir da modernidade, com a separação entre as esferas

privada e pública, é que, para se resguardar a liberdade dos agentes, o Estado não poderia ser igual a um pai que diz como os cidadãos devem viver sua vida, aconselhando sobre qual religião seguir ou legislando sobre o certo e o errado, do ponto de vista moral. No máximo, ele poderia exigir o cumprimento de certas leis no campo da moralidade pública, como as que penalizam as ações danosas, tais como homicídio, roubo, estupro ou sequestro, dentre outras, na forma como consta em nosso Código Penal: “Matar alguém: Pena – reclusão, de seis a vinte anos” (CP, 121). Sua limitação parece se dar no campo das virtudes positivas, uma vez que ele nem incentivará a solidariedade, resiliência, lealdade, coragem, dentre outras, e muito menos punirá os agentes que não demonstrarem possuir estas virtudes. A exigência moral na esfera privada é uma marca de modelos políticos comunitaristas.

O aparente paradoxo é que, em situações extraordinárias, como a que passamos com a pandemia, precisamos contar com o comportamento virtuoso dos cidadãos para obtermos sucesso e vencermos a guerra, como é a que foi travada contra o novo Coronavírus. Mas, como poder contar com estas virtudes positivas, se os cidadãos não foram educados nesta direção? As pessoas aplaudiam a coragem dos profissionais de saúde no enfrentamento da doença, mas, coletivamente, não exigimos que os cidadãos sejam corajosos. Ao contrário, em muitos casos, a exigência vai na direção oposta. Então, como escapar deste paradoxo?

Creio que uma possível solução seja a criação de uma “ponte” entre as esferas privada e pública. É claro que a separação entre estes domínios resguarda as liberdades e os direitos individuais, o que é desejável. Mas, tomar esta separação como irreconciliável não parece ser eficiente, quando se pensa nos esforços que devem ser empreendidos para se obter o sucesso coletivo. A saída, penso, seria na direção de uma conexão entre os direitos e as virtudes. Mas, isso seria possível? Creio que sim, e um bom ponto de partida seria observar com mais atenção a estratégia holística utilizada por Adam Smith. E isso porque ele foi um importante representante do Iluminismo escocês, que defendeu a distinção entre as esferas pública e privada, é claro, mas procurou integrar, harmonicamente, os domínios da vida pessoal e social em sua teoria, conectando a esfera psicológica, moral, política, jurídica e até econômica, através

de uma concepção “inclusivista” de virtude, como forma de se obter felicidade individual e coletiva e com a defesa da neutralidade ético-estatal, mas aceitando um papel prescritivo da sociedade.

Adam Smith, já no início de *The theory of moral sentiments* (TMS), diz que por mais egoístas que sejamos, temos um interesse natural pela felicidade e desgraça dos outros, o que já implica considerar que a motivação dos agentes não é apenas o autointeresse, mas o sentimento compartilhado com os outros. Além de amor-próprio, temos empatia (*sympathy*), que é a capacidade de se imaginar no lugar dos outros. Assim, os sentimentos de ressentimento e gratidão servirão de critérios normativos para aprovação e reprovação das ações, considerando a empatia como o princípio fundamental da moral. Isso quer dizer que uma ação será considerada errada, se ela fosse reprovada em razão do ressentimento que causaria em alguém, da mesma forma que uma ação será correta, se ela fosse aprovada em razão da gratidão causada. Chega-se a esse resultado pelo julgamento imparcial do espectador imparcial.

É importante destacar que, para além dessas características gerais de uma teoria moral sentimentalista, encontramos uma engenhosa teoria das virtudes nas partes II, VI e VII da TMS. Vejamos. Para Smith, a virtude é um traço de caráter regular que é elogiável em razão de ele possibilitar a felicidade. Diz que a medida da virtude é a mediania, isto é, nem o excesso nem a deficiência, e que o processo de aquisição das virtudes se dá pelo hábito, uma vez que seguir as regras seria satisfatório porque aprovado pelo espectador imparcial, sendo a repetição a maneira de formar o caráter virtuoso. Smith defende que a prudência (*prudence*) é necessária na busca da felicidade pessoal, bem como se precisa da justiça (*justice*) e da benevolência (*benevolence*) na busca de felicidade para os outros, sendo a justiça o que impede o prejuízo das pessoas e a benevolência o que impele a ajudá-las. Além dessas virtudes, o autodomínio (*self-command*) é tomado como a própria medida da conveniência, sendo considerada a virtude mais importante no controle das paixões.

O ponto central defendido é que serão necessárias estas quatro virtudes para se obter a felicidade tanto pessoal como coletiva. Por exemplo, no domínio econômico, a virtude da prudência será essencial na identificação dos meios necessários para a subsistência. Já no domínio moral, é a virtude da benevolência que terá papel

central por visar o bem dos outros de forma desinteressada. Por sua vez, no âmbito jurídico e político, a justiça surge como a virtude essencial para garantir o bem comum, além da probidade e liderança no domínio propriamente político. Já a virtude do autodomínio é tomada como uma virtude central, isto é, como uma condição de possibilidade para as demais virtudes. É importante destacar que Smith estabelece uma distinção entre as virtudes positivas e negativas. Autodomínio, prudência e benevolência serão tomadas como virtudes positivas, uma vez que a virtude se expressará pelas diferentes ações dos agentes. Por sua vez, a justiça será vista como uma virtude negativa, pois exige apenas que não se prejudique os outros, e somente o seu não cumprimento será passível de punição (TMS, II.ii.1.5-9).

Quero ressaltar que esta distinção entre virtudes positivas e negativas parece implicar uma concepção liberal de justiça, uma vez que exigirá neutralidade ético-estatal. Por exemplo, a benevolência é uma virtude voluntária e desinteressada. Sua ausência não será objeto de punição, apenas de desgosto. A justiça, por outro lado, impede de se ferir os vizinhos, implicando na abstenção de se violar os direitos das pessoas, tais como vida, integridade, propriedade ou reputação. Assim, seria possível censurar ações egoístas, mas não se poderia puni-las. A punição estaria restrita às ações de ataque, roubo, assassinato, estupro, etc., isto é, ações que causam dano aos outros. Mas, para além dessa importante marca liberal, Smith também reconhece uma força normativa na sociedade, dizendo que se pode defender as virtudes positivas. A sociedade pode prescrever regras que proíbam mútuas ofensas e ordenem ajudas recíprocas. Para ele, um legislador judicioso poderia obrigar visando a prosperidade comum (TMS, II.ii.1.8).

Fiz referência a esta teoria liberal-comunitarista de Smith porque ela parece nos proporcionar a ponte tão necessária para reconciliarmos os domínios privados e públicos. Inclusive, essa teoria toma a justiça como o pilar central que sustenta todo o edifício social, sobretudo como forma de superar o *gap* empático, uma vez que a empatia enfraquece, de forma proporcional, com o aumento da distância entre os agentes. Um dos critérios utilizados para este fim é o *fair play* (equidade), que diz que é aceitável perseguir o autointeresse, desde que jogando limpo com os outros, o que

implica excluir a mentira, o engano e a fraude nas relações econômicas (TMS, II.ii.2.2). Mesmo na *Wealth of Nations* (WN), além de reconhecer o importante papel do Estado na resolução de problemas sociais, tais como a diminuição da pobreza, o acesso à educação e o financiamento de estradas e comunicações, Smith também defende um princípio de equidade na tributação, estipulando que quanto maior forem os rendimentos desfrutados, maior deveria ser o imposto pago (WN,V.ii.b.3).

É claro que seria fundamental fazer uma análise mais acurada, para identificar quais virtudes seriam necessárias atualmente para reconciliar os domínios privado e público, até porque as virtudes são padrões normativos (morais e epistêmicos) que são historicamente situados. Por exemplo, a virtude da coragem era central na Antiguidade, uma vez que as batalhas eram constantes, e o bem-estar estava relacionado com a vitória. Por sua vez, a partir da modernidade, a curiosidade tornou-se mais relevante, pois o bem-estar passou a ter uma relação direta com as descobertas científicas. Então, além da prudência, do autodomínio, da benevolência e justiça, que outras virtudes seriam necessárias para construir a “ponte”, garantindo a estabilidade pessoal e coletiva?

Talvez a autonomia seja importante para garantir que os cidadãos possam pensar por si mesmos e decidir de forma independente, o que provavelmente contribua para a responsabilização pessoal. Nessa direção, a integridade também seria relevante, uma vez que ela é uma disposição para agir coerentemente, a partir dos valores e das crenças assumidas pelos agentes. Da mesma forma, a humildade se mostra fundamental para evitar a arrogância e a vaidade, bem como a tolerância parece central para facilitar a convivência entre os diferentes, o que é muito desejável no campo político. Além dessas virtudes pessoais, penso que a justiça pode ser tomada como a virtude central das principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade democrática, como na teoria da justiça como equidade de John Rawls, garantindo os direitos de igual liberdade, igualdade equitativa de oportunidades e bem comum. Mas, por óbvio, isto ainda é apenas um esboço que precisa de desenvolvimento.



© problema da sorte moral

CONSIDEREM O SEGUINTE CASO: BETO ESTÁ PASSANDO EM UMA RUA e percebe um prédio em chamas. Identifica que há uma criança presa no quinto andar. Sem pensar muito em sua segurança, entra no prédio para salvá-la. Acontece que, passado uns 10 minutos, Beto retorna do resgate sem ninguém em seus braços, dizendo que, no terceiro andar, havia encontrado uma barreira na escada que o impediu de continuar o salvamento. Após 30 minutos, Augusto, que está passando pela mesma rua, também percebe o prédio em chamas e que há uma criança para ser salva. Rapidamente, decide entrar no local para efetuar o resgate. Mas, diferentemente de Beto, 10 minutos depois, retorna com a criança em seus braços, uma vez que a escada não estava mais bloqueada. A população que acompanha a situação aplaude entusiasmada a ação de Augusto. Mas, por que as palmas teriam sido direcionadas apenas a Augusto, uma vez que Beto também demonstrou o mesmo caráter corajoso e benevolente? Ambos não se arriscaram igualmente para salvar a vida da criança? Como explicar essa seletividade no elogio?

Imaginem ainda um segundo exemplo. João está no trânsito, e um automóvel bate na traseira de seu carro. Ele desce apressado para reclamar com o outro motorista. Segue-se uma discussão sobre quem seria o culpado. Após uma ofensa verbal, João saca uma arma e dispara duas vezes, matando o outro motorista. Em uma rua próxima, no mesmo dia e horário, Carlos também está no trânsito e alguém bate na traseira de seu carro. Ele também desce para reclamar do ocorrido, seguindo-se uma discussão. Após ser ofendido verbalmente, Carlos saca uma arma e dispara duas vezes, mas não mata ninguém porque as balas passam de raspão. Após o devido julgamento, João será punido por homicídio doloso a 12 anos de prisão em regime fechado e Carlos por tentativa de homicídio, com

redução de dois terços da pena. Mas, considerando que a intenção de matar foi a mesma, seria justa esta profunda distinção na censura legal?

O problema central que emerge, a partir dos casos descritos, é que eles parecem colocar em xeque nossas avaliações morais, que deveriam considerar a responsabilidade dos agentes circunscrita apenas às suas capacidades de ação voluntária (escolha livre) e deliberada, mas, de fato, leva em conta igualmente o resultado das ações intencionais para o elogio e a censura. Por exemplo, a intenção de Beto foi igual a de Augusto, isto é, a de salvar a criança, sendo igualmente corajoso e benevolente, porém a falta de êxito foi um aspecto aleatório à sua vontade. E, por mais que seu esforço seja reconhecido, sua ação não seria tão elogiada quanto a de Augusto. O problema é que o ter de fato salvado a criança estava além do controle dos agentes, mas este resultado é contabilizado na avaliação moral. Similarmente, João e Carlos manifestaram a mesma *mens rea*, isto é, a mesma intenção censurável de matar uma pessoa. Entretanto, João é mais severamente censurado, mesmo sabendo, teoricamente, que o resultado da ação estava além de seu controle, isto é, estava além de sua responsabilidade moral.

Como já bem observado por Adam Smith em *The theory of moral sentiments* (II, iii), a sorte parece influenciar nossos sentimentos sobre o mérito e demérito das ações e do caráter dos agentes. De forma abstrata, a atribuição de responsabilidade deveria estar restrita à intenção dos agentes, uma vez que o movimento corporal é neutro, e as consequências dos atos não estão sob o controle intencional. Mas, de fato, os resultados têm um grande efeito em nossos sentimentos morais, de forma a sentirmos maior gratidão por quem, além de tentar nos ajudar, consegue o benefício, bem como sentindo maior ressentimento ou indignação por quem, além de agir erradamente, sendo imprudente, por exemplo, causa um dano real. A isso Smith chamou de irregularidade dos sentimentos que, para ele, deve ser aceita e incorporada em uma teoria moral. Contemporaneamente, esse problema é denominado de sorte moral e, como dito por Williams no “Postscript” do livro *Moral luck*, editado por D. Statman, o termo seria um oxímoro, pois ele parece se contrapor ao raciocínio moral padrão, que considera a vida moral como isenta de sorte. A ideia básica é que este fenômeno nos mostraria

certo paradoxo entre a atribuição de responsabilidade e os elementos aleatórios à vontade dos agentes, que podem incluir, para além dos resultados, as circunstâncias e causalidades das ações, bem como a constituição mental dos sujeitos e, como defendido por Nagel, em “Moral luck”, ocorreria quando um agente é tratado como objeto de um juízo moral, a despeito de aspectos significativos pelos quais ele é julgado dependerem de fatores além de seu controle.

Além de ser um problema para a atribuição de responsabilidade moral, este fenômeno também coloca uma dificuldade adicional para a justificação da punição. Por exemplo, como se pode justificar que a pena atribuída a João seja muito maior do que a pena atribuída a Carlos, considerando que ambos foram igualmente culpados do ato errado de querer matar, em razão de uma simples discussão? Do ponto de vista “preventivista”, a justificação da diferença das penas se daria pela compreensão de que apenas em um caso ocorreu o dano, e que o motivo para punir seria a prevenção de futuros crimes, não tendo uma relação direta com a culpa dos agentes. O problema é que esta posição parece invalidar a estreita conexão entre a moralidade e a legalidade que é a base de nosso sistema penal, o que pode ser percebido, por exemplo, pela distinção entre culpa e dolo. Também, essa posição parece contrariar nossos juízos morais intuitivos, que consideram injusto punir um inocente ou punir um culpado mais drasticamente, apenas para obter a prevenção. Por outro lado, quem defende uma concepção “retributivista” não teria problema em reconhecer essa estreita relação entre moral e direito, uma vez que a justificação das penalidades se daria em razão da culpa do agente em ter agido erradamente. Como a punição se justificaria em razão da culpabilidade dos agentes, sendo João e Carlos igualmente culpados da intenção de matar e terem puxado o gatilho, eles deveriam ser igualmente punidos, sendo a pena proporcional à culpa e ao erro. O problema aqui seria outro, exigindo a modificação das práticas punitivas, na direção de uma equalização das penas, tendo por foco apenas a intenção e não o dano.

Mas, vejamos mais atentamente esse problema nos casos de sorte resultante. Uma estratégia usual para justificar a distinção das penas, nos casos em que a culpa é igual é negar a sorte moral. Enoch, por exemplo, em “Moral luck and the law”, defende que podemos duvidar da sorte moral, mas não da sorte legal, uma vez que nossas

responsabilidades legais são determinadas, parcialmente, por questões que não estão sob nosso controle. E a justificção deste tipo de sorte se daria pelo princípio da prevenção, pois o motivo para punir seria a prevenção de futuros crimes, que são atos danosos. O problema com essa estratégia é que, desconectando o direito da moral, as penas atribuídas parecem arbitrárias. O exemplo dos motoristas imprudentes mostra bem esse ponto. Imaginemos duas pessoas que bebem e dirigem, mas só uma atropela e mata um pedestre, porque a outra não encontra ninguém em seu caminho. Em uma situação jurídica normal, o agente que bebeu, dirigiu, atropelou e matou um pedestre por acidente seria condenado a cinco ou seis anos de prisão em regime semiaberto. Por sua vez, a punição para o que apenas bebeu e dirigiu e foi parado em uma barreira seria de multa, retenção do veículo e suspensão do direito de dirigir por um ano. Mas, como justificar esta não proporcionalidade da pena com o grau de culpa do agente, uma vez que a imprudência foi a mesma? Inclusive, tendo a punição apenas o objetivo de evitar atos danosos, deveríamos aceitar a equivalência das penalidades para o que mata intencionalmente alguém e para o que mata acidentalmente alguém, como no caso de estar praticando tiro ao alvo e acertar alguém próximo. Se o dano for tudo o que importa, estes agentes teriam que ser igualmente punidos, o que parece um absurdo por contrariar nossos juízos éticos, que valorizam também as intenções e o caráter dos agentes.

Outra estratégia, que também busca negar a sorte moral, estabelece uma distinção entre o grau e o escopo da responsabilidade, indo na direção de uma equalização das penas. Zimmerman, por exemplo, em “Taking luck seriously”, argumenta nesse sentido, defendendo que devemos punir igualmente os agentes que são igualmente censuráveis por serem igualmente culpados. Assim, a “culpabilidade” dos agentes e a proporcionalidade da punição se estabeleceriam em graus. Por exemplo, os dois motoristas imprudentes seriam censuráveis no mesmo grau, pois o estado mental culpado apareceria em ambos, variando apenas em escopo, pois, em apenas um caso haveria a morte de alguém. Segue-se que, como ambos seriam igualmente culpados, eles deveriam ser igualmente punidos ou, mesmo, se deveria abolir a punição. O problema com essa estratégia é o seu absoluto “intencionalismo”, pois teríamos que punir os agentes, a partir de suas intenções e não em razão das con-

sequências dos atos, o que poderia levar a uma situação absurda de termos que punir alguém por possíveis atos que seriam praticados, em razão de certa intenção. Essa situação não parece nem exequível nem desejável, uma vez que teríamos que mudar a nossa forma de avaliação moral, além de termos que alterar o nosso próprio código penal e, também, como alertado por Smith, se punirmos os agentes por suas intenções, todas as Cortes de justiça se tornarão verdadeiras inquisições, o que implicará grave situação de insegurança.

Uma característica geral dessas estratégias, que procuram negar a sorte moral é que elas parecem fazer uso de uma concepção irrealista de agência humana, tomando a pessoa como um agente numênico ao estilo kantiano e a responsabilidade moral ancorada na ideia de livre-arbítrio. Assim, a escolha humana estaria livre das influências heterônomas (externas), bem como a responsabilidade moral estaria baseada em uma capacidade metafísica de agir de outra maneira. Esta concepção é especialmente problemática para lidar com casos de sorte circunstancial. Vejamos um interessante exemplo dado por Nagel em “Moral luck”. Cidadãos comuns sob o nazismo tiveram a oportunidade de agir heroicamente se opondo ao regime injusto ou agir mal, falhando neste teste, isto é, sendo no mínimo conivente com os crimes praticados. Mas, esta foi uma prova moral que cidadãos de outros países não tiveram que enfrentar e é provável que a maioria tivesse igualmente fracassado. Em uma perspectiva numênica e “libertista”, o cidadão que não agiu heroicamente, aceitando o regime nazista, agiu erradamente, sendo culpado em razão de ter escolhido livremente e, assim, ele deveria ser punido. Pensemos em Eichmann, que foi condenado à morte por enforcamento, por ter sido responsável pela logística de transporte dos judeus, sobretudo, aos campos de concentração na Segunda Guerra Mundial. Sua punição seria correta em razão de ter sido culpado por ter cumprido ordens injustas. Mas, veja que essa forma de pensar não leva em conta as circunstâncias históricas da decisão, que foi a de escolher, a partir de um regime político despótico e cruel, em que o descumprimento de ordens podia levar à morte, como foi o caso de Sophie Scholl. Se poucos passariam neste teste, poderia a pena capital ser considerada justa?

Concordando com Walker em “Moral luck and the virtues of impure agency”, ao invés de pensar no agente moral, como aquele

que escolhe livremente, afastado das circunstâncias, é mais eficiente compreender a agência humana de forma impura, de maneira a tomar o julgamento moral como recaindo sobre a integridade do agente, que significa uma disposição para ter uma postura moral correta, face às adversidades, e a partir de uma compreensão de que o erro tem uma história narrativa complexa. A despeito da dificuldade do problema, creio que a melhor forma de lidar com esses casos de sorte resultante e circunstancial e, também, com os casos de sorte causal e constitutiva, seja fazendo uso de uma concepção mais pedestre de agência humana e uma noção “compatibilista” de responsabilidade moral, que apenas exige o controle (de direcionamento) da escolha na ação real, a partir de uma capacidade moderada para identificar razões morais e agir a partir delas. Dessa forma, poder-se-ia considerar a censura não apenas como uma avaliação negativa do caráter ou como uma emoção reativa, mas como uma desaprovação ao não cumprimento das obrigações, isto é, como uma mudança das nossas disposições, em razão de uma ação do sujeito que deteriora sua relação com os outros, tais como descaso, imprudência, negligência, egoísmo, etc. Assim, a responsabilidade moral, jurídica e até mesmo epistêmica, estaria conectada com a expressão de certas virtudes, tais como a integridade, humildade, justiça, autonomia, prudência, etc. Mas, isto já ultrapassa os propósitos desta reflexão que apenas buscou apontar para o complexo problema da sorte moral, sobretudo quando pensamos na justificação da punição.



A importância das virtudes e seus limites

AS VIRTUDES TÊM UMA FORTE PRESENÇA ENTRE NÓS COMO PADRÃO normativo, sobretudo como um critério para sabermos como devemos viver a nossa vida. Ao longo da História da humanidade, podemos observar claramente sua presença. Na Antiguidade clássica, as virtudes cardeais de prudência, temperança, fortaleza (coragem) e justiça eram consideradas centrais tanto para a felicidade dos indivíduos como para se alcançar o bem comum na sociedade. No contexto medieval, as virtudes teológicas de fé, esperança e caridade foram adicionadas às virtudes cardeais, como padrão moral desejável de todo cristão. A partir da modernidade e contemporaneidade, outras virtudes epistêmicas e morais foram incluídas como parâmetros centrais para uma vida bem-sucedida, tais como curiosidade, autonomia, integridade, resiliência, solidariedade, humildade, etc., a despeito da hegemonia das éticas “principlalísticas”, tais como o kantismo e o utilitarismo. E elas não se restringem ao mundo ocidental. Para o budismo, por exemplo, a eternidade, felicidade, o verdadeiro eu e a pureza são qualidades centrais da vida de Buda, sendo o estado mais elevado que se pode alcançar como ser humano. Também o confucionismo tem por referência cinco virtudes para a felicidade pessoal e comunitária, a saber: amar o próximo; ser justo, agir segundo os valores morais; cultivar a sabedoria e sinceridade. e manter a consciência da vontade dos céus. Mas, o que são mesmo virtudes e por que elas seriam desejáveis?

Virtudes são traços de caráter (comportamento) que levam as pessoas a agir de forma desejável. Em outras palavras, a virtude é um traço de caráter permanente manifestado nas ações habituais, que é algo bom para a pessoa ter, em razão de pensarmos que isto garantirá sua felicidade ou seu sucesso, o que já indica que seu valor é estipulado socialmente. Por exemplo, uma pessoa prudente

é aquela que, regularmente, age com bom senso, equilíbrio, tendo a capacidade de tomar decisões sensatas, e uma pessoa justa é a que tem a disposição para dar ao outro o que é seu direito, tanto no sentido distributivo como retributivo, sendo o oposto da ganância. Por outro lado, a pessoa moderada tem a habilidade do autodomínio, podendo controlar os desejos e apetites; de forma similar que o corajoso é aquele que demonstra a habilidade para enfrentar os desafios sem covardia. O ponto é que tomamos este comportamento como desejável porque imaginamos que uma pessoa sem estas qualidades dificilmente obterá sucesso em sua vida. Seria possível imaginar alguém que é imprudente, covarde, intemperante e injusto, tendo uma vida bem-sucedida? Seria desejável viver em uma sociedade, em que os cidadãos apenas demonstrariam falta de generosidade, desonestidade, deslealdade, arrogância e vaidade, dentre outros vícios? Penso que não, e isto talvez revele que tomamos estes padrões normativos como essenciais na orientação de nossa vida, bem como que atribuímos muito valor ao esforço dos indivíduos para serem pessoas melhores, considerando que são as ações repetidas que formam o caráter.

Agora, seria o caráter dos agentes um determinante psicológico confiável para a ação? Muitos defendem que não, uma vez que as circunstâncias do ato, tais como o contexto ambiental e as dinâmicas sociais parecem influenciar decisivamente as decisões humanas. Essa posição é conhecida na literatura por “situacionismo”, e ela adota uma postura cética em relação à confiabilidade do caráter moral. Merritt, Doris e Harman, por exemplo, em “Character” (2010, p. 355-401), fazem referência a diversos experimentos em psicologia social para defenderem a tese de que os traços de caráter moral de um agente não seriam robustos, isto é, não seriam consistentes com uma ampla gama de situações relevantes. Um dos experimentos relatados é o conduzido por Isen e Levin, que revelou que as pessoas que encontraram uma moeda de 10 centavos de dólar foram vinte e duas vezes mais propensas a ajudar uma mulher que havia deixado cair alguns papéis do que os que não encontraram nenhuma moeda em seu caminho. Outro experimento realizado por Darley e Batson mostrou que os pedestres despreocupados foram seis vezes mais prestativos com certas pessoas que apresentavam dificuldades do que os pedestres ocupados. Na mesma linha, Mathews e Cannon

demonstraram que até mesmo o ruído ambiental parece influenciar o comportamento humano. O experimento reportou que as pessoas que estavam expostas a condições normais de ruído foram cinco vezes mais propensas em ajudar um homem aparentemente machucado, que havia derrubado alguns livros do que aqueles que estavam sob efeito do barulho causado por um cortador de grama (MERRITT; DORIS; HARMAN, 2010, p. 356-357).

A partir destes experimentos e de outros similares, tal como o experimento Milgram, por exemplo, que procura ressaltar como as ações dos agentes são influenciadas pela obediência a uma autoridade externa, os “situacionistas” concluem que os traços de caráter moral não são consistentes, sobretudo, se considerarmos um conjunto amplo de situações relevantes que parecem influenciar a decisão, bem como ponderam que, embora o caráter seja estável sob o tempo, ele deve ser compreendido, consistentemente, em uma situação específica e, também, que o caráter moral da pessoa não possui uma correlação forte entre uma virtude particular e outras virtudes. Embora eu considere relevantes estas evidências empíricas, que procuram destacar os limites do raciocínio moral, não acredito que elas comprovem que as virtudes não existem e que estas não podem servir de motivação da ação, sendo o caráter virtuoso uma espécie de ilusão. Penso que elas apenas podem mostrar que, em muitas circunstâncias, sofremos influências externas que também motivam as ações humanas, não sendo o caráter virtuoso um padrão normativo imune ao mundo. Mas, deixem-me explicar esta ideia mais detalhadamente.

Vejamos o experimento Milgram mais de perto (1963, p. 371-374). Conhecido como experimento da obediência à autoridade, criado pelo psicólogo Stanley Milgram, seu objetivo foi mostrar que as pessoas são claramente suscetíveis a uma autoridade externa em suas deliberações, decisões e ações, não sendo o caráter um móbil confiável. Realizado na Universidade de Yale, no ano de 1961, o experimento tinha por finalidade mostrar como as pessoas tendem a obedecer a certas regras, em razão de uma autoridade heterônoma, sem criticidade. Os participantes eram levados a acreditar que estavam assistindo a um experimento educacional inovador, em que eles deveriam aplicar choques elétricos a um aprendiz para facilitar o aprendizado. Os choques variavam de 15 a 450 volts, e a cada resposta

errada do aprendiz, o professor deveria aplicar um choque cada vez maior. Acontece que apenas os que faziam o papel dos professores é que estavam sendo testados, uma vez que os aprendizes eram atores que fingiam sentir dor, da mesma forma que os responsáveis pelo experimento eram acadêmicos envolvidos na pesquisa ou mesmo atores. Os dados foram realmente impressionantes: 65% dos participantes continuaram aplicando choques elétricos nos aprendizes, até o nível máximo de 450 volts, sendo que todos foram até o nível de 300 volts.

Mas, o que esta pesquisa realmente comprovou? Claramente, ela indicou que a maioria dos indivíduos testados, 65% do total de 40 homens com idade entre 20 a 50 anos, foram influenciados fortemente por uma autoridade externa, a saber, o responsável pelo experimento. Mas, igualmente revelou que 35% (14 homens) dos participantes pararam antes de atingir o nível máximo de choque. Não se esquecendo de ressaltar que a à medida que os choques aumentavam, os aprendizes gritavam, simuladamente, e pediam para que o experimento fosse encerrado. Mesmo considerando que a maioria aceitou a autoridade científica, indo até a voltagem máxima, alguns indivíduos se recusaram em continuar, como foi o caso do Professor do Antigo Testamento, nome dado a um dos participantes que se recusou a continuar aplicando os choques, alegando razões morais religiosas. Mesmo considerando que o responsável pelo experimento estimulava os participantes dizendo “Por favor, continue”, “O experimento requer que você continue”, “É absolutamente essencial que você continue”, “Você não tem outra escolha a não ser continuar”, o professor em questão mostrou ter uma forte preocupação com o bem-estar e a saúde do aprendiz, dizendo que ele tinha escolha sim, e isso implicava parar de aplicar os choques (MILGRAM, 1963, p. 371-378). Esse exemplo parece apontar a importância do caráter virtuoso do agente. E isso porque o professor demonstrou ter prudência ao dar mais peso ao bem do indivíduo do que ao bem do experimento, autonomia para agir de forma autorregulada, não aceitando como legítima a autoridade do cientista, compaixão pelo sofrimento do aprendiz e integridade, em razão de sua ação ter sido coerente com o conjunto de valores e princípios tomados como corretos, tais como o da dignidade e integridade da pessoa.

É claro que isso não prova que, em certas circunstâncias, os agentes não sejam influenciados pelo mundo externo. Porém, parece apontar que, em muitos casos relevantes da vida cotidiana, o caráter moral parece ser a fonte motivacional da ação, além de indicar que, de forma geral, as virtudes estão intrinsecamente conectadas na condução do agente virtuoso, como foi o caso da conexão entre prudência, autonomia, compaixão e integridade no exemplo referido anteriormente. É importante lembrar que, desde Aristóteles, se toma a prudência (habilidade de identificar os meios adequados para realizar um fim bom) como uma virtude intelectual que é condição de possibilidade de todas as outras virtudes, sejam elas morais, como a coragem, moderação, justiça, generosidade ou epistêmicas, como a humildade, curiosidade, integridade. Por fim, é importante ponderar que, do fato de alguns indivíduos agirem por influência externa não se segue que eles não devam ser virtuosos, a menos que exista algum impedimento natural para tal, o que não parece ser o caso, pois temos exemplos reais de pessoas virtuosas, como o professor do Antigo Testamento, no experimento Milgram, além de outros exemplos bem conhecidos como o de Sócrates, Nelson Mandela, Sophie Scholl, dentre outros.

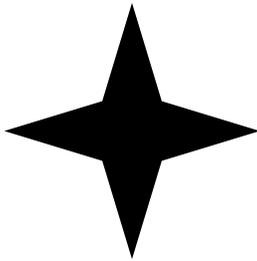
Por fim, gostaria de refletir sobre o importante papel pragmático que as virtudes parecem desempenhar na vida humana, inclusive na vida das organizações. É bem conhecida, no universo da gestão, a frase proferida por Peter Schutz, ex-CEO da Porche, que diz: “Contrate o caráter, treine as habilidades (*Hire character, train skill*)”. No contexto em questão, que era o da reorganização da empresa, ocorrida na década de 80, isto pareceu implicar uma mudança paradigmática. Ao invés de se levar em conta apenas as habilidades técnicas dos colaboradores para o sucesso de uma empresa como era habitual, a partir desse momento o mais relevante passou a ser o poder contar com certas virtudes, tais como lealdade, honestidade, coragem e solidariedade. Se antes o comportamento moral dos colaboradores não era relevante, contemporaneamente esta dimensão ética parece central, uma vez que a ausência de certos compromissos pode implicar, inclusive, casos de assédio moral e sexual, bem como casos de fraudes e corrupção que as empresas buscam evitar em toda forma.

Note-se que a maioria das empresas atualmente procura funcionários que, além de terem uma competência técnica específica, sejam, por exemplo, confiáveis, resilientes, solidários, íntegros. Estes componentes éticos determinariam não só que uma pessoa execute as tarefas esperadas eficientemente, mas também que ela possa ajustar-se à cultura da organização da qual faz parte, sendo colaborativo. Dito isso, é possível estipular que a integridade parece ser uma das virtudes mais significativas, atualmente, no universo organizacional tanto privado como público, uma vez que o agente íntegro é aquele que age coerentemente, a partir de seu conjunto valorativo, que ele toma como correto ou verdadeiro e consegue conectar-se com os princípios e valores que são defendidos coletivamente. Por exemplo, um agente íntegro provavelmente não fraudaria nem tentaria corromper alguém, bem como não assediaria nenhum colega, e isso porque a integridade é uma virtude social que capacita o indivíduo a melhor compreender os valores que são intersubjetivamente compartilhados.

É importante reconhecer que essa virtude se mostra central não apenas para a felicidade individual, garantindo a estabilidade psicológica, mas também parece essencial nas esferas da política, do direito e da economia para a conquista da estabilidade social. Além de a integridade ser uma qualidade fundamental do gestor, tanto o público como o privado, e ser um padrão normativo muito importante no direito e na política, muitas empresas estão usando atualmente o critério de integridade como uma importante qualidade normativa na seleção de seus colaboradores, bem como uma maneira de lidar com casos de corrupção e assédio, que pretendem evitar. Há inclusive um teste de integridade que está sendo aplicado em várias empresas influentes, para saber se seus funcionários compartilham os valores éticos organizacionais, chamado PIR – Potencial de Integridade Resiliente (S2 Consultoria). Este teste é uma ferramenta de gestão para analisar a integridade e resiliência do profissional frente a dilemas éticos, querendo evitar casos de fraude, corrupção, assédio moral e sexual, além de corporativismo.

É claro que isto não é uma prova definitiva para tomar o caráter moral como confiável, mas creio que possa ser ao menos uma prova suficiente, até mesmo para os “situacionistas”, do valor das virtudes em nossa vida. Talvez isso se dê por termos uma forte crença em

nossa capacidade de correção e uma disposição para tornarmo-nos pessoas melhores. No fim das contas, que tipo de vida se teria, sem essa expectativa? Provavelmente, uma vida que não valeria a pena ser vivida.





☉ argumento do progresso moral

AO OBSERVAR COM ATENÇÃO ALGUNS ACONTECIMENTOS NACIONAIS E internacionais ocorridos em 2020, creio que até as pessoas mais otimistas ficaram céticas a respeito do futuro da humanidade. Nos Estados Unidos, George Floyd, um afro-americano de 46 anos, morreu após o policial Derek Chauvin ajoelhar-se em seu pescoço durante 8 minutos, o impedindo de respirar. O assassinato ocorreu, durante a prisão de Floyd em Minneapolis, Minnesota, por supostamente tentar trocar uma nota falsa de vinte dólares em uma loja. Na Espanha, durante o pico da pandemia pelo novo Coronavírus em abril, era possível observar imensas filas formadas por pessoas em busca de alimentos, tanto imigrantes como cidadãos espanhóis. Segundo o Banco de Alimentos de Madrid, cresceu em mais de 30% os pedidos de ajuda para comer na capital espanhola. No Brasil, vários manifestantes defenderam, o fechamento do Congresso, do STF e pediram o retorno do AI-5, o ato institucional que endureceu a ditadura militar no País. No ato realizado em Brasília, no dia 19/4/20, inclusive, o presidente da República discursou em apoio aos manifestantes. E para além das críticas à democracia, estes grupos também criticaram as medidas de isolamento social para combater a pandemia de Covid-19, reivindicando a abertura das atividades econômicas, mostrando, no mínimo, certo desprezo pela vida humana. E, infelizmente, esta é apenas uma pequena amostra.

Por mais que estas situações de racismo, autoritarismo, necropolítica e de profunda desigualdade econômica despertem em nós um profundo desgosto, quando não algum tipo de descrença no futuro, gostaria de abordar o fenômeno do progresso moral e formular um argumento. Mas, como falar de progresso, em um momento em que crescem os movimentos anticiência, os diversos tipos de nacionalismos, bem como a xenofobia? Como falar em um progresso no

campo da moralidade, se o valor da igualdade, liberdade e da própria vida humana estão sendo questionados? Isso vai depender, é claro, da direção em que colocarmos o nosso olhar. Se nossa atenção se voltar apenas para o tempo presente, então, não será difícil evidenciar algum tipo de regresso. Por outro lado, se fizermos uma análise de longa duração, penso que podemos identificar um progresso ao longo da História da humanidade. Por exemplo, a escravidão já foi abolida, as mulheres conquistaram direitos políticos e econômicos, bem como tomamos a Declaração Universal dos Direitos Humanos como padrão normativo central, para arbitrar nossos conflitos. Ao contrário de um regresso, penso que o atual momento revela uma crise. E, como Kuhn já nos ensinou corretamente em *The structure of scientific revolutions* (1962), uma crise apenas mostra que o paradigma hegemônico já não resolve os problemas e o novo paradigma ainda não se estabeleceu.

Mas, o que seria mesmo o progresso moral?

Uma forma fácil de compreender o fenômeno é tomá-lo como uma maior inclusão no círculo de proteção moral. No passado, considerando as sociedades de caçadores-coletores, a proteção de cuidado e reciprocidade estava restrita aos agentes de um pequeno grupo, de forma que só os seus membros estariam protegidos da agressão, enquanto os membros de outros grupos não eram considerados como iguais e, mais, constituíam uma ameaça. E internamente, havia arbitrariedade em relação a certos agentes, como no caso da discriminação às mulheres. Com o decorrer do tempo, passou-se a incluir na preocupação ética os outros povos, pessoas de outras etnias, mulheres, animais não humanos e até mesmo a natureza. Por exemplo, a escravidão foi uma constante na História da humanidade até o século XIX, e ela só foi possível porque não se atribuía o mesmo *status* moral a todos os agentes. Pertencer a outro povo ou a outra etnia já era uma razão suficiente para não se atribuir os mesmos direitos a estes indivíduos. E esta instituição só terminou quando compreendemos que esta distinção era arbitrária e que o juízo moral deveria ser corrigido. Assim, este processo parece envolver a ampliação do *status* moral básico para classes de indivíduos, que eram previamente excluídos. Em outras palavras, o progresso moral é a saída do tribalismo em direção a uma maior “inclusividade” normativo-ética.

Buchanan e Powell, em *The evolution of moral progress* (2018), apresentam diversas instâncias para melhor se compreender o progresso moral. Como exemplos, temos: a proibição da escravidão, a redução da discriminação racial e a étnica em muitos países, bem como a drástica redução nas taxas de homicídio parecem claras instâncias deste progresso. De forma similar, a expansão na participação dos direitos políticos para todos os cidadãos adultos e o aumento de reconhecimento e institucionalização dos direitos iguais das mulheres parecem também evidenciar esse fenômeno. Outra instância de progresso pode ser observada no tratamento para os animais não humanos. No passado, era corriqueira a não consideração de seus direitos. Hoje, estes direitos já são reconhecidos ao menos no sentido da condenação de atos cruéis. Por exemplo, é proibido usar animais não humanos como atrações de circo. Do ponto de vista político e jurídico, são instâncias deste progresso a abolição das punições mais cruéis, como tortura e enforcamento, a disseminação do Estado de Direito, com o aumento da liberdade religiosa e de expressão, além do uso de normas internacionais proibindo a guerra injusta, *apartheid* e colonialismo (BUCHANAN; POWELL, 2018, p. 47-48).

As objeções usuais daqueles que negam o progresso moral consistem em dizer que de fato há uma série de regressos neste campo e que este fenômeno não seria simétrico, isto é, ele não estaria igualmente distribuído em termos globais. Como falar de progresso, se tivemos o holocausto na Segunda Guerra Mundial, se temos guerras cruéis em diversos países atualmente, se há miséria e fome no mundo, além de vários problemas ambientais que são consequência de atos irresponsáveis, argumenta o negacionista. Ele pode até concordar com a existência do fenômeno, admitindo como um fato a conquista dos direitos políticos e econômicos das mulheres no século XX. Mas, logo a seguir, ressaltaria que essa conquista se limitou aos países ocidentais, sobretudo europeus, pois, considerando a realidade do Oriente Médio e da África, estes direitos ainda não seriam uma realidade.

Creio que estas objeções céticas podem ser respondidas com um esclarecimento do que parece estar contido na ideia de progresso moral.

Em primeiro lugar, ela não é necessariamente linear nem implica “inevitabilidade”. Ao contrário, ela pode conviver com os re-

gressos e apenas constata que o progresso está sendo uma constante na História da humanidade até agora, apontando em uma direção de maior “inclusividade” e redução da arbitrariedade na avaliação moral. Vejamos um caso ilustrativo. A escravidão foi abolida no século XIX, mas ainda podemos constatar atos de racismo em pleno século XXI, o que poderia representar um regresso. Mas, a existência do próprio conceito de “racismo” e sua utilização no discurso cotidiano já podem ser reconhecidas como um tipo de progresso moral, uma vez que ele é um conceito que identifica a natureza do erro ético e que mobiliza as forças para seu combate. É importante saber que o conceito “racismo” surgiu apenas no século XX, significando uma condenação da discriminação arbitrária em razão da raça. No século XIX, se falava apenas em “racialismo”, que era um conceito neutro moralmente. Assim, contar com melhores conceitos morais pode ser tomado como exemplo de progresso. E parece difícil imaginar um cenário em que o termo “racismo” deixe de ser utilizado e que se volte a falar em “racialismo”, ou mesmo imaginar o retorno da instituição da escravidão. É possível, mas não é provável.

Em segundo lugar, embora seja correto identificar uma assimetria neste progresso, seria inexato não observar que certos critérios normativos são igualmente compartilhados por todos. Por exemplo, é verdade que, atualmente, as mulheres não têm os mesmos direitos, sobretudo se compararmos os países ocidentais e os do Oriente Médio e de partes da África. Há países em que as mulheres têm restrições a certos tipos de trabalho, bem como a certos cursos universitários. Por outro lado, todas têm o direito de votar, até na Arábia Saudita, que foi o último país do mundo a assegurar o direito de voto às mulheres. Também, todas têm o direito à integridade, propriedade e liberdade. Mesmo em comunidades onde a circuncisão feminina é um ritual comum, o estupro é uma prática condenável e passível de punição, e isto por ferir os direitos de integridade e liberdade, por exemplo. Outro caso interessante é a alteração geral no modelo de virtudes para as mulheres. Fala-se cada vez menos de castidade e obediência e cada vez mais de autonomia e coragem.

Um último esclarecimento do que parece estar implicado na ideia de progresso moral. Como dissemos, anteriormente, este progresso não precisa ser visto nem como linear nem como inevitável, sendo melhor interpretado como provável, e isto a partir

das observações com base no conhecimento histórico, sociológico, antropológico, psicológico, etc. Ao invés de tomá-lo como um fenômeno linear, creio que seja mais adequado interpretá-lo como um processo revolucionário, e uma revolução implica o abandono de um paradigma e a substituição por outro, que é, geralmente, incompatível com o paradigma anterior. Tomemos um exemplo do progresso científico para lustrar esse ponto. Durante mais ou menos dois mil anos, vigorou a concepção astronômica ptolomaica, que colocava a Terra no centro do Universo e a considerava imóvel. Esse paradigma foi substituído radicalmente pelo modelo astronômico copernicano na modernidade, que defendeu que a Terra e demais planetas é que orbitam ao redor do Sol, sendo este o centro do sistema solar, e que a Terra se move. O progresso científico aqui não foi linear, mas revolucionário, implicando a substituição, via embate, do geocentrismo pelo heliocentrismo. Lembremos o processo sofrido por Galileu por parte da Inquisição. Em termos morais, o progresso também poderia ser visto como o abandono de um paradigma e a substituição por outro, e um paradigma deste tipo poderia ser compreendido como um conjunto coerente de valores e princípios morais, por exemplo. Imaginemos um cenário hipotético em que uma ética antropocêntrica fosse substituída por uma ética mais holística, de forma a se levar em conta no julgamento moral, para além dos seres humanos, os animais não humanos e a natureza em geral, tomando todos estes entes como interligados.

Já que fizemos referência ao progresso científico, é pertinente fazer menção ao argumento de Putnam. Um dos argumentos mais decisivos que é usado contra os antirrealistas, no campo da ciência, é o argumento do milagre, que diz que apenas o realismo poderia explicar o progresso científico na forma de ele não ser entendido como um acaso. Putnam, em *Mathematics, matter, and method* (1975), o apresenta da seguinte forma: “[...] o argumento positivo para o realismo consiste em que ele é a única explicação teórica que não faz do sucesso da ciência um milagre” (PUTNAM, 1975, p. 73). O argumento parece ser o seguinte: Como entender o progresso da ciência sem considerar a existência de certos fatos que podem ser explicados pelas teorias científicas? E isso porque, para o realismo, as teorias científicas teriam a capacidade de descrever corretamente o mundo. O problema é que o antirrealista é cético em relação à esta

capacidade de a teoria científica descrever, verdadeiramente, os fatos do mundo e, por essa razão, seria difícil explicar o progresso da ciência. Dado que nenhuma teoria poderia descrever verdadeiramente como o mundo é, como entender o progresso na medicina, nas comunicações, nos transportes, na computação, dentre outras áreas? Como compreender as mudanças na forma de vermos o mundo a partir de teorias como a da relatividade de Einstein, a teoria evolucionista de Darwin ou a teoria heliocêntrica de Copérnico? Esse progresso científico e tecnológico seria um milagre ou um acaso?

Até aqui apenas quis evidenciar o fenômeno do progresso moral e compreendê-lo como um processo revolucionário ao invés de linear, que não é inevitável, mas é provável. Na parte final deste ensaio, gostaria de propor um argumento que parece colocar o cético em dificuldades, afirmando, na forma de *modus ponens*, que: (i) se existir progresso moral deveriam existir verdades morais objetivas que podem ser identificadas por teorias éticas, pois, senão, ele seria fruto de um acaso ou milagre; (ii) existe progresso moral; (iii) logo, existiriam verdades morais objetivas identificáveis pelas teorias. Por exemplo, uma teoria moral mais holística e não antropocêntrica parece estar em melhores condições para enfrentar os complexos problemas econômicos, ambientais, políticos e sociais, dentre outros, com que nos deparamos atualmente e obter sucesso. Ela poderia identificar mais facilmente nossos deveres comuns com os outros cidadãos, bem como os nossos deveres com os animais não humanos e o ambiente. Como falar do dever em racionalizar recursos naturais e do dever de instituir certa poupança para as gerações futuras, apenas tendo como centro da avaliação ética o ser humano visto de forma solipsista?

É claro que este argumento demandará uma investigação posterior sobre as dificuldades envolvidas na tese apresentada de que uma teoria, sobretudo moral, poderia identificar verdades objetivas no campo ético, além das dificuldades em esclarecer a natureza de tais verdades e a forma de conhecê-las. Mas, para os propósitos deste ensaio, já fico satisfeito em ter oportunizado, dada a existência do progresso moral, e da dificuldade de tomá-lo como um milagre, um pequeno antídoto contra o ceticismo que ronda a todos nós neste momento tão sombrio.



🌀 fenômeno da ignorância moral

NO CONTEXTO DAS MANIFESTAÇÕES ANTIRRACISTAS, OCORRIDAS AO redor do mundo, após o assassinato de George Floyd, ocorrido nos EUA, em 25 de maio de 2020, muitas figuras histórico-embemáticas passaram a ser questionadas. Em 7 de junho, manifestantes em Bristol (Reino Unido) derrubaram a estátua de Edward Colston (1636-1721), um comerciante e político local que fez fortuna com o tráfico de africanos para realizar trabalho escravo nas Américas, tendo sido sócio da *Royal African Company*. Após a derrubada, a estátua foi jogada no rio Avon. No dia seguinte, manifestantes picharam a frase “Was a racist – era um racista”, na estátua de Wiston Churchill (1874-1965), localizada na *Parliament Square*, em Londres. Embora considerado um herói nacional pela luta intransigente contra Hitler e o sistema nazista, na Segunda Guerra Mundial, o ex-primeiro-ministro é apontado por muitos como um defensor da supremacia branca, uma vez que ele foi um importante articulador e apoiador do imperialismo britânico. Em 9 de junho, a estátua do rei Leopoldo II (1835-1909), figura ligada ao passado colonial belga, foi retirada de uma praça pública em Antuérpia (Bélgica), após ter sido vandalizada na semana anterior. Ele é acusado de ter exterminado cerca de 10 milhões de congolese nativos. Em Lisboa (Portugal), em 11 de junho, nem mesmo o monumento ao Padre António Vieira (1608-1697) escapou da fúria dos manifestantes. A estátua do missionário jesuíta, representado segurando uma cruz e cercado por três crianças indígenas, foi pichada com o termo “descoloniza”. Embora seja reconhecido como um defensor dos direitos dos indígenas, é acusado de ter sido condescendente com a escravidão seletiva dos povos africanos.

O que todas estas manifestações e outras semelhantes tiveram em comum foi um questionamento e combate ao “racismo sistê-

mico”, uma vez que estas figuras históricas remontam a um tempo em que o racismo era naturalizado e institucionalizado, mas que “ofende” fortemente a geração atual. Por mais que eu concorde que o racismo é uma das principais “chagas” de nossas sociedades contemporâneas, e que deve ser combatido e erradicado, uma vez que ele é um erro, da mesma forma que concordo que a História está sempre aberta para revisão, queria refletir sobre um fenômeno que parece estar relacionado com estes episódios, a saber, a ignorância moral. E isto é importante porque, em geral, censuramos as pessoas que agem erradamente, quando elas são responsáveis pelo ato cometido, isto é, quando estão no controle da ação. E ter defendido a escravidão dos povos africanos, ter comercializado escravos, ter cometido atos genocidas, ou mesmo ter pensado que os povos africanos eram “primitivos”, é certamente errado. Agora, a censura seria legítima, se considerarmos que o agente não sabia que tal fato era errado, isto é, se ele ignorava que “a escravidão é injusta” ou que “os negros são iguais aos brancos”, por exemplo? Em outras palavras, qual a legitimidade da censura, quando um agente sabe o que está fazendo, mas não sabe que tal coisa é errada? Não seria uma situação em que a desculpa ou até mesmo o perdão seriam mais adequados?

Note-se que, de forma geral, a ignorância de certos fatos é facilmente desculpada. Não saber que a fórmula molecular da água é H_2O ou que a capital da República do Congo é Brazaville pode ser facilmente desculpada pelos agentes de uma dada comunidade. Mesmo quando nos deslocamos ao âmbito moral, parece que a ignorância de certos fatos desculpa o agente do ato errado cometido. Por exemplo, não censuramos Édipo pelo incesto, uma vez que ele ignorava que Jocasta era sua mãe. Nem o censuramos por parricídio, dado que ele ignorava que Laio era seu verdadeiro pai. Seria o caso de censura, se ele ignorasse que tanto o incesto como o parricídio são errados. Nesse caso, a censura pareceria legítima, uma vez que exigimos dos membros da comunidade o conhecimento das normas morais essenciais para a convivência harmônica do grupo, tal como saber que todos os seres humanos têm direitos iguais e que atos cruéis são errados, até mesmo os cometidos contra animais não humanos, para exemplificar. Mas, e no caso dos agentes que ignoravam que a escravidão é injusta e que todos os seres humanos

são iguais? Aqui seria um caso apropriado de censura ou a desculpa seria imperativa?

Antes de procurar responder a esta questão, deixem-me explicitar e definir, inicialmente, a ignorância neste campo ético, bem como mapear minimamente as diversas posições sobre a questão.

A ignorância moral é um fenômeno que ocorre quando um dado agente comete certo ato errado do qual ele é responsável, sendo um alvo apropriado de censura, porque este agente está no controle da ação, isto é, sabe o que está fazendo, mas não sabe que tal coisa é errada, desconhecendo certos fatos ou normas que envolvem o ato, o que pode anular a censura atribuída a ele. Imaginemos um caso de furto. O agente apenas seria responsável moralmente pelo ato, se ele estiver no controle da ação, por exemplo, se ele não sofrer de uma compulsão para furtar, como a cleptomania, que o impediria de deliberar de forma apropriada, sendo claramente uma condição para a desculpa ou, no mínimo, para atenuação da censura. Em casos assim e similares, nem mesmo o conhecimento de que “furtar é errado” seria suficiente para impedir a realização do malfeito. Agora, se o agente tivesse deliberado apropriadamente, estando no controle da ação e isso significando não estar determinado por alguma compulsão, mas não soubesse que “furtar é errado”, a desculpa ainda seria apropriada? Isso depende. Imaginem que esta pessoa tenha sofrido um acidente e batido a cabeça e, em razão do acidente, tivesse esquecido todas as normas morais que um cidadão adulto de uma sociedade democrática deve conhecer, tais como saber que roubar é errado, bem como que é errado matar, estuprar, etc. Num caso como este, creio que não teríamos nenhuma dificuldade em desculpar o ato, uma vez que a ação errada estaria fundamentada por uma ignorância da qual o agente não seria culpado. A ignorância em tela significaria uma ausência de considerações sobre a correção ou o erro do ato de pegar uma coisa que não lhe pertence. Seria bem diferente em uma situação em que a ignorância de que “furtar é errado” representasse certo descaso do agente com as obrigações comuns.

Dito isto, é importante mencionar que muitos defendem que toda ignorância moral é sempre censurável; outros, alternativamente, que ela é sempre desculpável. Elizabeth Harman, por exemplo, em “Does moral ignorance exculpate?”, diz que somos obrigados a

acreditar em verdades morais relevantes para nossas ações, o que implica considerar que a ignorância moral é sempre censurável pela falha em identificar essas obrigações morais, mesmo que o agente não seja culpado de gerir mal suas crenças (2011, p. 459-460). Já Michael Zimmerman, por outro lado, diz, em “Moral responsibility and ignorance”, que a ignorância moral é sempre desculpável em razão do agente apenas ser indiretamente responsável por ela, uma vez que nunca se está no controle direto do que se ignora (1997, p. 415-416). Outros, ainda, como Carolina Sartório, em “Ignorance, alternative possibilities, and the epistemic conditions for responsibility”, defendem uma posição intermediária, em que a condição de “censurabilidade” estaria no reconhecimento de que o agente estaria agindo, a partir de razões reprováveis moralmente, estando ciente de que as razões que o motivam não são aceitáveis sobre parâmetros morais gerais assumidos pela comunidade (2017, p. 20-25). Concordando com Sartório, penso que esta posição intermediária seja mais promissora em razão de compreender a agência humana de maneira mais factível, reconhecendo os limites para saber o certo e o errado, sejam os limites da própria racionalidade, tendo em mente os vieses cognitivos de superioridade e conservadorismo, sejam os limites das circunstâncias históricas e familiares nas quais o agente é formado. Por exemplo, alguém que foi formado num contexto social sexista e com descaso pelos animais não humanos seria verdadeiramente responsável por sua ignorância da igualdade entre os gêneros e da importância em levar em conta o interesse de todos? Não parece ser o caso, e isto porque o conhecimento tem um caráter claramente social antes que individual, especialmente o conhecimento moral.

De posse das características e da definição inicial do fenômeno, bem como de um breve mapeamento das posições, retomemos nossa questão anteriormente formulada, isto é, a de saber se a ignorância dos personagens questionados, de que a escravidão é injusta e de que todos os seres humanos são iguais, poderia ser desculpada ou se ela seria apropriadamente censurada? Iniciemos com Edward Colston e António Vieira. Ambos foram homens criados no século XVII. Naquele período, a escravidão era uma instituição legal e não era problematizada de um ponto de vista moral. Além de a escravidão ter sido uma instituição constante na História da humanidade, existindo desde a idade antiga, na modernidade, com o processo

de colonização dos países europeus, ela passou a ser utilizada em larga escala, sobretudo como força de trabalho predominante nas colônias. No Brasil, por exemplo, essa instituição injusta existiu por três séculos e escravizou mais ou menos cinco milhões de africanos e foi a base de nossa economia colonial.

Naquele período e ainda no século XVIII, a maior parte das evidências factuais, argumentos acadêmicos e testemunhos até mesmo religiosos eram todos favoráveis à escravidão ou hegemonicamente favoráveis, sem uma compreensão adequada do significado moral desta instituição. Parece que nem mesmo os filósofos identificaram facilmente sua injustiça. Como nos narra Larentino Gomes, em seu livro *Escravidão*, inclusive os filósofos iluministas sustentaram a ideia de que o negro seria naturalmente inferior ao branco, a saber, David Hume, Immanuel Kant, Voltaire e Hegel, dentre outros (2019, p. 75-76). Também nos diz que, inclusive John Locke, pensador liberal e humanista, também foi acionista da *Royan African Company*, companhia privada britânica responsável pelo tráfico de escravos (2019, p. 238). Se nem os filósofos conseguiram identificar as razões morais que teriam exigido a abolição da escravatura, parece equivocado exigir um tipo de compreensão moral dos agentes que transcenda seu tempo e sua cultura. O ponto do qual quero chamar a atenção aqui é que os agentes que escravizaram ou que fizeram uso do trabalho escravo, a partir de sua ignorância de que “a escravidão é injusta”, parecem ter sido ignorantes de sua própria ignorância e isto por terem tido má sorte circunstancial ao terem nascido em um período histórico, que não problematizou moralmente a instituição em tela.

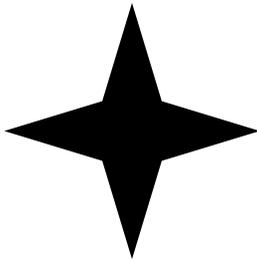
Seria bem diferente de defender a escravidão na segunda metade do século XIX. Nesse período, já havia o movimento abolicionista, obras literárias que mostravam a injustiça da escravidão, argumentos acadêmicos e testemunhos religiosos em favor da liberdade dos escravizados e mesmo argumentos econômicos favoráveis ao trabalho livre. Nesse contexto, ignorar a injustiça da escravidão parece passível de uma censura adequada, e isso em razão da falha do agente em perceber a relevância moral do caso e identificar os valores comuns que estão em jogo coletivamente. Não é sem razão que gera uma indignação ainda hoje ler os discursos dos seis senadores brasileiros que votaram contra a Lei Áurea em 1888, alegando

que o fim da escravidão geraria o fim da propriedade, perturbação da paz e mesmo a miséria para os “libertos”. O discurso do Barão de Cotegipe é exemplar nesse sentido. Disse ele: “Tenho conhecimento das circunstâncias da nossa lavoura, especialmente das províncias de São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia, e afaço que a crise será medonha. A verdade é que há de haver uma perturbação enorme da paz durante anos”.

E como considerar o caso de Churchill e Leopoldo II? Seria ignorância deles de que todos os homens são iguais passível de desculpa, ou seu comprometimento com o imperialismo e colonialismo já seria suficiente para uma adequada censura? É claro que aqui já estamos falando do final do século XIX e início do século XX. Mas, como anteriormente afirmado, penso que o contexto cultural era favorável a uma visão discriminatória em relação não só aos negros. Lembremos do sucesso das diversas teorias eugenistas que defendiam a ideia de uma raça superior, o que acabou gerando, inclusive, o holocausto, isto é, o assassinato de milhões de judeus, no período da Segunda Guerra Mundial. Também, que tanto o colonialismo como o imperialismo eram práticas aceitáveis no contexto internacional.

É claro que tanto o racismo como o colonialismo e imperialismo são errados, não há dúvida. O que não é tão claro é compreender como temos este conhecimento. Não o tínhamos até a segunda metade do século XX, é certo, o que parece nos apontar que o conhecimento moral não é individual, mas é um empreendimento coletivo. Se olharmos de um ponto de vista histórico de longa duração, podemos compreender que fomos corrigindo as distorções em nosso raciocínio moral ao longo do tempo, o que trouxe por consequência uma maior inclusividade no círculo ético e uma eliminação das discriminações arbitrárias em nossas avaliações neste campo. E, assim, negros, mulheres, outros povos e até mesmo animais não humanos passaram a ser incluídos na proteção moral de cuidado e reciprocidade. Não sendo este conhecimento uma propriedade do indivíduo, mas da coletividade, uma censura desenfreada apenas a certos personagens parece contraproducente e até mesmo um tanto injusta. No meu entender, melhor seria ter por foco a censura dos atos racistas que ocorrem no presente. Censurar os atos racistas e colonialistas ocorridos no passado pode dar a entender que o conhe-

cimento do certo e errado é sempre óbvio. Mas, ao reconhecermos que não há nenhuma obviedade neste domínio, a desculpa ou até mesmo o perdão parecem atitudes reativas mais apropriadas.





Contra a epistocracia

EM 11 DE NOVEMBRO DE 1947, CHURCHILL DISSE NA CÂMARA DOS Comuns do Reino Unido, que “a democracia é a pior forma de governo, à exceção de todas as outras já experimentadas ao longo da História”. Naquele contexto de pós-Segunda Guerra Mundial, fazia sentido afirmar o valor da democracia frente aos governos autoritários do nazismo e stalinismo que, entre outras coisas, realizaram práticas eugenistas que exterminaram milhões de pessoas e que instituíram a censura e a perseguição política. Mas, contemporaneamente, penso, temos muitas razões para colocar em dúvida a legitimidade do regime democrático. Após o Brexit, a eleição de Jair Messias Bolsonaro e com a proximidade de mais uma eleição municipal no Brasil, no ano de 2020, em que prefeitos e vereadores serão escolhidos sob certa desconfiança de que o exercício de seu mandato traga realmente maior bem-estar para todos, bem como com a proximidade da eleição norte-americana, que pode dar um segundo mandato a Donald Trump, e isso sem falar em certas manifestações populares no Brasil, que pedem o retorno da “intervenção militar” e o fechamento do Congresso e do Supremo Tribunal Federal, é imperativo pensar sobre as falhas do regime democrático. Seria ele um regime que produz decisões incompetentes que produzem injustiças, o que traz por consequência o questionamento sobre sua legitimidade? Não seria mais atraente poder contar com um regime político alternativo, que garantisse melhores resultados no campo econômico, da segurança pública, da saúde e educação e da distribuição de renda, por exemplo?

Nesse contexto, penso ser interessante fazer referência à crítica de Brennan à democracia e sua proposta epistocrática. Jason Brennan, em *Against democracy* (2016), afirma que a maioria dos eleitores contemporaneamente é ignorante em matéria de política,

além de irracional, e que esta ignorância seria a causa de decisões incompetentes e, assim, se deveria restringir o direito ao voto destes cidadãos politicamente ignorantes e implementar um tipo de epistocracia, dado que, em um sistema democrático, a escolha dos governantes é uma decisão política expressa por sufrágio universal (2016, p. 3-15). Ele toma como ponto de partida a constatação de que a maior parte dos cidadãos é ignorante, apática e irracional ou, em seus termos, é formada por *hobbits* ou *hooligans*, decidindo “tribalisticamente”, o que coloca em dúvida a efetividade do próprio regime democrático. Ele defende uma tese condicional, dizendo que, se a epistocracia for melhor que a democracia, então, devemos implementá-la, sendo um sistema político epistocrático o que distribui o poder na proporção do conhecimento ou da competência, podendo assumir a forma de sufrágio restrito, isto é, restringindo o voto dos ignorantes, votos adicionais para os mais competentes, sorteio e processo de formação destes eleitores, veto epistocrático, de forma que os mais competentes poderiam vetar certas leis, ou mesmo votos com pesos distintos. É importante ressaltar que este tipo de epistocracia é formulado a partir de um princípio antiautoritário que diz: “Quando alguns cidadãos são moralmente irrazoáveis, ignorantes ou incompetentes sobre política, isto justifica *não permitir* a eles o exercício da autoridade política sobre os outros” (2016, p. 17).

Ao longo do livro em tela, Brennan defende as seguintes teses: (1) que a maior parte dos cidadãos que votam em democracias são ignorantes, irracionais e desinformados sobre política. Eles são *hobbits* (apáticos e ignorantes) ou *hooligans* (irracionais e tribalistas) e, infelizmente, poucos são vulcanos (racionais); (2) que a participação política tende a corromper, em vez de melhorar o caráter intelectual e moral dos cidadãos, e isso em razão dos vieses cognitivos de tribalismo (preconceito intergrupar) e confirmação (aceitação apenas das evidências que apoiam nossa perspectiva); (3) que a política não dá poder aos indivíduos, mas ao eleitorado de forma geral, isto é, aos grupos, influenciando pouco a atividade dos políticos; (4) que as liberdades políticas (direito de votar e concorrer a eleições) não são fundamentais para o respeito próprio do indivíduo e são distintas das liberdades civis de expressão, religiosa e de associação; (5) que a legitimidade das decisões políticas deve estar subordinada à competência, e que a democracia tem pior desempenho que a epistocracia.

Seu argumento parece partir da constatação de que a maior parte dos cidadãos em uma democracia é ignorante em matéria de política, quando não absolutamente irracional, o que criaria inimigos cívicos e que esta ignorância originaria decisões políticas incompetentes, injustas e ilegítimas, uma vez que, em uma democracia, a escolha dos governantes é uma decisão expressa por sufrágio universal (um cidadão, um voto). Com isso, dever-se-ia reconhecer que, como a democracia é incompetente para resolver os problemas de paz, segurança e justiça, por exemplo, a alternativa seria retirar o poder de voto dos cidadãos politicamente ignorantes e implementar a epistocracia (2016, p. 1-22).

Por mais que eu concorde com o objetivo geral de investigar os limites das democracias contemporâneas, inclusive não tomando o sufrágio universal como um axioma inquestionável e inegociável, penso que a proposta de Brennan tem muitos equívocos. No que segue, gostaria de refletir brevemente sobre a relação entre a restrição do voto e o autorrespeito, o perigo da plutocracia, a conexão indevida entre competência e boa-fé ou razoabilidade moral e a epistocracia idealizada. Vejamos.

O primeiro problema do qual quero chamar a atenção, na proposta de Brennan, é que a restrição ao direito de votar e ser eleito para um cargo público pode comprometer a autoestima dos cidadãos. É importante mencionar que Brennan defende uma visão instrumentalista, em que o regime político, que deve ser preferido, é o que oportuniza os melhores resultados, trazendo mais justiça, eliminando tanto a pobreza como as guerras, por exemplo. Para ele, a política não é um poema, valendo pelo que simboliza, mas é como um martelo, importando por realizar bem sua função. Também, é importante destacar que seu objetivo não é o de excluir pessoas ou limitar seu poder como forma de expressar desrespeito aos indivíduos, grupos ou mesmo raças. Ao contrário, ele pretende que esta restrição produza resultados políticos melhores, ou seja, mais justos, podendo melhor realizar o compromisso com a igualdade dos cidadãos, tomando os interesses de todos com igual valor. O exemplo dado é que os votantes nos EUA tendem a ser ignorantes quanto aos efeitos da guerra às drogas para as minorias, de forma que ser duro com o crime tende a causar mais prejuízo para as minorias, como pobres, negros e latinos. O ponto defendido por ele é

que um votante epistocrático poderia saber que a política dos EUA, relativa ao crime e às drogas é contraproducente e, assim, a restrição do voto dos ignorantes traria os melhores resultados para as próprias minorias (2016, p. 117).

Mesmo com essa consideração em mente, é importante refletir se a democracia teria também algum valor simbólico, além de instrumental. O direito de votar não é tomado por nossas sociedades contemporâneas com um símbolo da igualdade de todos, representando a própria dignidade humana igual? Considerando o histórico de grupos que foram de fato excluídos do processo eleitoral ao longo do tempo, tais como pobres, negros e mulheres, para exemplificar, faz sentido ponderar se essa restrição à participação política não implicaria uma imagem de desigualdade. Não é por acaso que um autor como John Rawls diz em *A theory of justice* (1999) que a democracia é essencial para expressar a igualdade pública dos cidadãos, e isto significa distribuir igualmente os direitos fundamentais e as liberdades, dentre eles, o direito de votar e ser eleito, possibilitando as bases sociais do autorrespeito, que, inclusive, para ele, é o principal bem primário, que oportuniza o mesmo *status* aos cidadãos, o que será fundamental para garantir a estabilidade social (1999, p. 477). Dessa forma, é plausível pensar que essa restrição poderia gerar uma assimetria entre os cidadãos com direito ao voto e ser eleito, e os cidadãos que não teriam estes direitos, o que possivelmente favoreceria a inimizade cívica que é indesejada por todos. Poderia comprometer sua autoestima e, ainda mais, gerar um profundo ressentimento nesse grupo excluído, uma vez que eles teriam as liberdades civis de expressão e de associação asseguradas, mas não poderiam participar das eleições, o que parece, inclusive, um contrassenso.

Um segundo obstáculo que menciono é o perigo da plutocracia. A proposta geral de Brennan é medir o conhecimento político e econômico dos eleitores, através de certos testes, para identificar os que ignoram os principais temas nesse domínio e/ou excluí-los do processo eleitoral ou reduzir seu poder comparativo em relação aos mais competentes. Sem entrar no mérito se testes padrão, que apenas medem se o cidadão sabe coisas do tipo “que partido controla o governo”, “o que foi a Guerra Fria”, “quanto se gasta em ajuda internacional”, “que o livre-mercado é mais eficiente que o

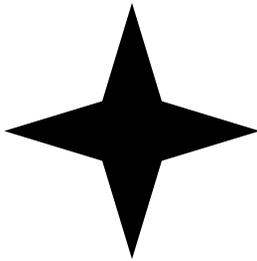
protecionismo”, etc. significaria, de fato, ter conhecimento político; a principal complicação que vejo é que são as minorias, isto é, os pobres, negros, latinos e mulheres que apresentam pior desempenho nestes tipos de testes, enquanto os homens brancos, ricos e escolarizados demonstram ter maior competência neste campo (2016, p. 32-33). Isso já parece mostrar que, para além do problema demográfico, que constata que é provável que pessoas que pertençam a grupos favorecidos adquiram mais poder político que as pessoas de grupos desfavorecidos (2016, p. 315), ainda corremos o risco de ter um regime plutocrata, em que aqueles que deterão o poder, necessariamente, serão os cidadãos mais ricos da sociedade. O ponto ao qual quero chamar a atenção é que esta exclusão das minorias do processo eleitoral parece injusta, uma vez que a sociedade em tela não oferece condições econômicas equitativas para todos poderem desenvolver suas competências ligadas à escolarização. Ao invés da exclusão, parece que o mais sensato seria modificar a estrutura social e econômica de forma que ela oferecesse condições equitativas em relação ao ambiente cognitivo, possibilitando, por exemplo, para além do ensino básico para todos, o Ensino Superior e acesso aos bens culturais. Parece injusto apenas responsabilizar o cidadão por sua ignorância, sem considerar a responsabilidade da própria sociedade pela desigualdade existente.

A terceira dificuldade desta proposta é com a própria compreensão de epistocracia. Tradicionalmente, desde Platão, se define a epistocracia como o regime político exercido pelos sábios (rei filósofo) ou pelos técnicos, numa versão mais contemporânea. Brennan está tomando, para além da competência ou conhecimento formal, a boa-fé, ou a razoabilidade moral ou o bom caráter, como condição presumida do direito de votar e governar. Esta é a definição de epistocracia dada por ele: “[...] um regime político é epistocrático na medida em que o poder político é formalmente distribuído de acordo com a competência, a habilidade e a boa-fé para agir com base nessa habilidade” (2016, p. 14). Acontece que a boa-fé não parece estar ligada necessariamente às condições cognitivas ou ao conjunto de informações possuídas e, assim, um agente competente politicamente poderia manifestar má-fé, desviando dinheiro público ou mesmo vendendo seu voto, no caso de ser um representante eleito. Note-se que os testes padronizados que Brennan menciona

não conseguem revelar o caráter moral dos agentes. Eles apenas relevariam o conhecimento formal tido pelos cidadãos no campo da História, economia, ciência política e mesmo filosofia, dentre outros. Aqui, parece que estamos diante de um argumento falacioso, em que se está estabelecendo uma ligação sub-reptícia entre competência e bom caráter ou boa-fé, de forma que quem deveria ter o poder político seriam os cidadãos com mais conhecimento e se saberia quem são os mais competentes através de certos testes, mas apenas se está presumindo que quem tem conhecimento também teria bom caráter. O problema é que esta conexão não é necessária, uma vez que podemos encontrar agentes que aparentam possuir grande conhecimento em temas políticos e econômicos, mas são mau-caráter ou expressam má-fé. Vejam os casos de corrupção. Geralmente, o corrupto é muito competente, mas seu conhecimento estaria a serviço de um empreendimento imoral, a saber, roubar o dinheiro público. Para se pressupor esta conexão, se deveria adotar uma concepção platônica de sabedoria, que também inclui o conhecimento do bem, o que não é o caso, uma vez que Brennan trata do conhecimento político como pura técnica. Então, se o critério da boa-fé deve ser utilizado como condição presumida do direito de votar e governar, não consigo ver tão facilmente as vantagens de um regime epistocrático, e isso porque ele apenas discriminaria os que sabem dos que não sabem, dando mais poder aos primeiros. Mas, dado que a competência e boa-fé podem estar dissociadas, como este regime garantiria maior bem-estar para os cidadãos?

Por fim, é importante frisar que Brennan está comparando uma versão realista de democracia, aliás, reduzindo os fatos empíricos da política apenas ao cenário norte-americano, o que, metodologicamente, não é adequado, com uma versão idealizada da epistocracia. Mas, como saber se a alternativa, que não é real, mas ideal, será melhor que o regime real que estaria sendo abandonado? Dado que o próprio autor reconhece que o melhor lugar para se viver atualmente são as democracias liberais e não as ditaduras, oligarquias ou monarquias não constitucionais, penso que a atitude mais prudente seja seguir o princípio conservador de Burke, que diz que se você não sabe o que colocar no lugar do modelo antigo, então, é melhor conservá-lo, o que não impede, é claro, de realizarmos um conjunto de reformas urgentes.

Ao invés de um modelo com premissas tão diferentes, talvez a melhor alternativa seja aprofundar os próprios valores democráticos e tentar corrigir suas distorções e reconhecer que, no fim das contas, Churchill ainda tem razão.





© desacordo moral em questão

VIVEMOS EM SOCIEDADES COMPLEXAS. É UMA DAS CARACTERÍSTICAS desta complexidade é a pluralidade, o que significa dizer que diferentes pessoas possuem pontos de vista distintos sobre diversos temas, tais como os políticos, econômicos, religiosos e até mesmo éticos. É extremamente comum nos depararmos com desacordos morais profundos em nossa sociedade. Por exemplo, para alguns, ações afirmativas são erradas, porque feririam o direito à igualdade que todos os cidadãos possuem; para outros, ela é correta, pois seria uma maneira de reparar antigas injustiças. Vejam a polêmica que gerou em nosso meio a ação afirmativa criada pelo Magazine Luiza, que estabeleceu um processo seletivo exclusivo para admissão de *trainees* negros em 2020, para iniciar seu funcionamento em 2021. De um lado, alguns usuários elogiaram a iniciativa, pois a viram como uma forma de corrigir a desigualdade racial no mercado de trabalho brasileiro. De outro, houve os que consideraram a ação crime de racismo, alguns falaram até em racismo reverso, e isto para criticar a decisão da empresa. Outro exemplo que pode ser dado é a respeito dos deveres que se teria em relação aos imigrantes ou refugiados, como haitianos e venezuelanos. Alguns pensam que se teria o dever moral de auxiliá-los, enquanto outros acreditam que não haveria dever algum. Antes, que o dever moral deveria ser prioritário em relação a sua própria população. Mas o que isso poderia significar? Que as crenças que afirmam que “ações afirmativas são corretas”, que “ações afirmativas sempre são injustas”, que “devemos auxiliar os refugiados” e que “não temos deveres benevolentes com estrangeiros” seriam apenas subjetivas, não se podendo falar de verdades objetivas no âmbito moral?

O problema se torna ainda mais dramático se reconhecermos que existem variações de códigos morais de uma sociedade a outra.

Por exemplo, nas comunidades ocidentais, a poligamia é tomada como errada, além de ser ilegal, enquanto que para algumas sociedades africanas e do Oriente Médio de religião muçulmana, a poligamia é legal, além de ser vista como um ato moralmente correto. Estima-se que a poligamia seja aceita em mais de 50 países ao redor do mundo, tais como Marrocos, África do Sul, Arábia Saudita, Etiópia, etc., enquanto que no Brasil a poligamia é considerada crime pelo Código Penal brasileiro, que no seu art. 235 estipula pena de reclusão de dois a seis anos para quem contrair novo casamento já sendo casado. Também, podemos identificar variações de valoração moral de um período histórico a outro. Por exemplo, hoje a escravidão é considerada errada, mas a trezentos anos atrás esse ato era tomado tanto como legal como correto moralmente. Como poderíamos interpretar essa variação nos julgamentos morais de uma sociedade a outra e de um período histórico a outro? Isso implicaria necessariamente a inexistência de verdades objetivas no campo da moralidade e o reconhecimento de que os juízos morais estariam fundados nas emoções dos agentes?

John Mackie, em *Ethics: inventing right and wrong* (1977), defende um posicionamento cético nesse sentido com seu argumento da relatividade, que diz que “[...] diferenças radicais entre juízos morais de primeira ordem tornam difícil tratar esses juízos como apreensões de verdades objetivas” (MACKIE, 1977, p. 36). O ponto central defendido por Mackie é observar que o desacordo moral não poderia ser explicado da mesma forma como interpretamos os desacordos científicos, que resultariam de inferências especulativas ou hipóteses explanatórias, com base em evidências inadequadas. No caso moral, diferentemente das questões de história, biologia ou cosmologia, os desacordos não teriam por base o mundo tal como ele é, mas apenas refletiriam a aderência e a participação das pessoas a diferentes tipos de vida. Por exemplo, as pessoas aprovam a monogamia porque participam de práticas monogâmicas de vida ao invés de participarem de práticas monogâmicas de vida, porque aprovam a monogamia (MACKIE, 1977, p. 36-37).

O ponto forte do argumento da relatividade ou do desacordo moral parece ser o de apresentar uma razão para se duvidar que a moralidade possa ser objetiva, uma vez que a relatividade dos juízos morais e, muitas vezes, a sua própria contraposição, mostraria a

inexistência de fatos morais objetivos. Para maior clareza, podemos apresentar o argumento da relatividade com a seguinte formulação em *modus tollens*: (i) para existir verdades morais objetivas ou fatos morais objetivos deveria existir uma unidade moral, isto é, uma concordância entre juízos morais de primeira ordem; (ii) mas, dado que identifica-se uma variação dos códigos morais entre sociedades e tempos distintos, além de desacordos morais em sociedades complexas; (iii) verdades morais objetivas não existiriam. Veja-se que o argumento procura mostrar que, pelas evidências empíricas que temos sobre o desacordo moral, se poderia provar a inexistência de verdades objetivas, pois, havendo essas verdades ou fatos objetivos, não seria razoável encontrar uma relatividade valorativa tão profunda.

Uma das formas já usuais de se tentar objetar a esse argumento da relatividade é a de negar a premissa empírica, identificando que o desacordo moral apontado não seria tão grande, pois, sob a aparência da relatividade, encontraríamos um acordo em um nível mais profundo, que permitiria identificar princípios morais fundamentais, tais como o princípio da “universalizabilidade”, ou o princípio utilitarista da maximização da felicidade ou mesmo o princípio da regra de ouro, que diz que devemos tratar os outros como queremos ser tratados. O próprio Mackie procurou responder a essa objeção, identificando que as pessoas julgam certas coisas como boas e corretas e outras como más e erradas, não porque elas explicariam algum princípio geral que demonstraria uma aceitação implícita. Antes, a razão dessa valoração seria porque algo sobre essas coisas suscitaria certas respostas imediatas a elas, embora possam suscitar diferentes respostas em situações diversas (MACKIE, 1977, p. 38).

Deixando esta estratégia de lado, quero defender que o desacordo moral é mais sobre as crenças não morais do que sobre um real desacordo entre valores éticos. Mais especificamente, penso que o desacordo em questão se concentra mais sobre as crenças científicas e sobre as crenças religiosas e metafísicas e, também, que é influenciado por condições distorcidas que pressupõem a declaração das crenças. Adicionalmente, é importante compreender que o argumento da relatividade parece ser postulado em uma perspectiva de tudo ou nada, mas que, de fato, a divergência no campo da moralidade pode ser melhor compreendida como uma questão de graus.

Iniciemos com o conhecido desacordo sobre o aborto. Muitos pensam que “o aborto é certo”, considerando, especialmente, a autonomia da mulher, enquanto outros tantos pensam que “o aborto é errado”, levando em conta, particularmente, o estatuto do feto enquanto pessoa. Haveria algum desacordo valorativo ou o desacordo seria antes fatural ou mesmo religioso? Veja-se que ambos os grupos aceitam sem nenhuma “problematização” que “é errado matar pessoas inocentes”, pois, se não fosse assim, o infanticídio também seria alvo de disputa, o que não é o caso. Ninguém discorda a respeito do erro em se matar uma pessoa inocente. O problema parece residir no que consistiria mesmo ser uma pessoa. O embrião e o feto já são considerados pessoa? Há uma diferença significativa entre embrião e feto? A pessoa humana teria algum caráter sagrado ou seria puramente animal? O mesmo parece ocorrer na disputa sobre a justiça ou injustiça de uma política de cotas para negros, em que não se identifica uma divergência moral sobre o valor da igualdade das pessoas, uma vez que ambos os lados estão reivindicando o mesmo direito à igualdade, havendo apenas uma divergência sobre como esta igualdade será efetivada. Observando essas questões em disputas, isso parece implicar que o desacordo é antes científico ou fatural do que valorativo.

Sobre a discordância a respeito do erro da poligamia, penso que não é muito difícil reconhecer que o desacordo é predominantemente religioso. Por exemplo, alguns muçulmanos consideram “a poligamia certa” porque no Alcorão está escrito que os homens podem ter até quatro mulheres, desde que as tratem de forma equitativa. Para muitos cristãos, essa prática é tomada como atrasada e empobrecedora. Inclusive, as feministas a consideram uma violação dos direitos das mulheres. Mas, o ponto crucial é perceber que haveria uma mesma valoração moral a respeito do cuidado que se deve ter com a(s) esposa(s) e familiares em geral, estando a discordância estabelecida no campo das verdades reveladas.

A partir destes exemplos, é importante compreender a complexidade das questões éticas. Questões éticas reais são uma espécie de questão prática e questões práticas parecem envolver não apenas valores, mas uma mistura muito complexa entre valores, crenças fatuais, tais como crenças econômicas, psicológicas ou sociológicas, e crenças religiosas e até mesmo metafísicas. Deixem-me exempli-

ficar esta complexidade. Embora todos concordem que matar uma pessoa inocente, estuprar e roubar sejam atos errados, que merecem punição, muitos discordam a respeito do que justificaria a punição mesma. Para alguns, ela se justificaria pela prevenção de futuros crimes; para outros, apenas o sofrimento do culpado poderia justificá-la, por exemplo. Nesse caso, haveria uma mesma valoração moral, de que somente é justa uma punição quando ela for justificada, uma vez que a punição implica um ato intencional (Estatal) para causar dano a um agente, e isso é tomado como errado em situações normais. A discordância estaria apenas no que poderia contar mesmo como a justificação da punição, que parece recair sobre questões não morais tais como, haveria algo como o livre-arbítrio dos agentes que seria o pressuposto central da correção da retribuição ou eles estariam sempre determinados de alguma forma, sendo melhor, então, olhar para os efeitos práticos da punição? Mas, note-se que esta é uma questão metafísica a respeito do livre-arbítrio e não uma questão propriamente moral, que parece estar conectada com uma questão empírica a respeito do que poderia garantir maior estabilidade social.

Outro exemplo para melhor identificar a complexidade de uma questão ética real é a respeito do desacordo sobre o erro da tortura. Mesmo os que defendem que “a tortura seria correta”, em uma guerra ou em uma prática punitiva com um argumento de maximização de bem-estar, não negam a incorreção da tortura sem nenhuma consideração. Por exemplo, seria correto torturar um inocente para garantir a segurança das pessoas ou a vitória na guerra? Ou, poder-se-ia considerar como correta a tortura dos soldados que estão lutando do “lado certo”? Parece que não. Isso talvez nos mostre que haveria uma mesma valoração moral, de forma a exigir o respeito intrínseco à pessoa humana, discordando sobre o que contaria para o agente perder esse estatuto moral, seja um soldado inimigo, seja o que é culpado de um crime. Mas, note-se que essa discordância é uma questão fatural e não propriamente moral.

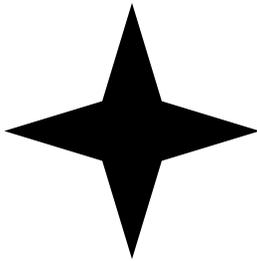
Por fim, gostaria de tematizar a influência das condições distorcidas para a enunciação de crenças discordantes. Em muitos casos, quando se verifica que pessoas estão defendendo crenças morais divergentes ou até mesmo contraditórias, não é difícil apontar para certas condições distorcidas, tais como medo, raiva, falta de confian-

ça ou hesitação. Imaginem alguém tendo que julgar se a pena de morte é certa ou errada logo após ter sofrido um assalto ou algum tipo de violência. Agora imaginem a mesma pessoa julgando o mesmo caso, sem ter passado por nenhuma situação ameaçadora. Em princípio, essas condições que iriam além do próprio julgamento parecem influenciar fortemente o agente em certa direção. No caso em tela, avaliando a pena de morte como correta, além de necessária para a garantia da segurança da sociedade. No caso anteriormente referido a respeito do desacordo sobre os deveres com os imigrantes ou refugiados, parece que as condições distorcidas, que poderiam influenciar decisivamente o julgamento moral teriam relação, também, com o conhecimento que se teria sobre a situação particular do agente. Por exemplo, tendo o conhecimento de que se é de tal nacionalidade e que o refugiado ou imigrante é pertencente a um diferente povo ou nação. Se por hipótese, através de um experimento mental, similar ao da posição original “sob o véu” da ignorância como proposto por John Rawls em *A theory of justice*, não tivéssemos como acessar esse tipo de conhecimento particular sobre a nacionalidade, procurando identificar um ponto de vista imparcial ou recíproco, muito provavelmente, os deveres que seriam estipulados abrangeriam todo o grupo humano, sem diferenciação de nacionalidades, o que, possivelmente, nos levaria, ao menos, a um dever imperfeito de assistência, ou, no limite, a um dever perfeito de benevolência.

A partir desses casos analisados, creio que podemos reconhecer certa fraqueza no argumento da relatividade, a saber, que ele parece ser formulado em uma perspectiva de tudo ou nada. A acusação de que não haveria verdades morais objetivas em razão da ausência de unidade moral parece pressupor que o conhecimento moral implicaria saber de forma infalível o que é certo e errado, ou o que é justo e injusto, de forma que a crença teria que corresponder a certa propriedade moral, que seria conhecida por alguma intuição especial. Entretanto, parece que a reflexão ética é mais complexa do que isso, uma vez que ela envolveria, para além de valores morais, crenças científicas (biológicas, sociológicas, psicológicas, econômicas, etc.), religiosas e até mesmo considerações metafísicas. Ao invés de tudo ou nada, a questão das verdades objetivas, no campo da moralidade, parece envolver graus, de forma que a identificação

do certo e errado, bem como do justo e do injusto estaria ligada a uma capacidade complexa de conectar valores morais e religiosos com uma classe diversificada de descrições, que estão baseadas em nosso atual conhecimento de como o mundo funciona.

Não creio que o reconhecimento do fenômeno do desacordo ético seja uma razão para ceticismo. Talvez, ele apenas nos revele que o pensamento normativo, sobretudo o moral, ainda esteja em processo de aperfeiçoamento.





A complexidade da injustiça epistêmica

RECENTEMENTE, FOMOS CONFRONTADOS COM DOIS CASOS BASTANTE chocantes de estupro, os casos envolvendo o jogador Robinho e a influenciadora Mariana Ferrer, que geraram muita indignação e protestos, sobretudo por revelarem características da cultura do estupro que ainda é muito forte nas sociedades contemporâneas. Mas, lembremos os detalhes.

Na primeira metade do mês de outubro de 2020, o Santos F. Clube oficializou um contrato com o jogador Robinho por cinco meses. Esta contratação trouxe a público a condenação do jogador que ocorreu em 2017 pela justiça italiana, a saber, a condenação em 1ª. instância por crime de violência sexual em grupo. O caso teve ocorrência em 22 de janeiro de 2013, em uma boate em Milão (Sio Café), quando o jogador e mais cinco amigos foram acusados de estupro por uma jovem de origem albanesa, de 23 anos, que estava comemorando seu aniversário no local. Após o clube se manifestar defendendo o jogador, a empresa Orthopríde cancelou o patrocínio com o clube em 15 de outubro, justificando sua decisão em razão do seu respeito às mulheres. No dia seguinte, veio a transcrição dos áudios que levaram à condenação o jogador. Em uma das gravações, o jogador diz: “Estou rindo porque não estou nem aí, a mulher estava completamente bêbada, não sabe o que aconteceu”. Após a divulgação dos áudios e com a perda de um patrocinador e a ameaça de mais oito empresas cancelarem o patrocínio, tais como a Kikaldo, Philco, Kodilar, Tekbond, Foxlux, alegando que nenhum ato de violência contra a mulher deve ser tolerado, o clube suspendeu o contrato com o jogador.

O caso Mariana Ferrer, por sua vez, veio a público no início do mês do mesmo ano, também causando grande indignação na comunidade. Um trecho gravado de uma audiência realizada via vi-

deoconferência foi publicado pelo *The Intercept Brasil*, revelando que a influenciadora digital Mariana Ferrer, de 23 anos, foi humilhada durante a audiência judicial que analisava a denúncia de estupro registrada por ela. O crime teria ocorrido em 15 de dezembro de 2018, em um evento no Café de La Musique, em Jurerê Internacional, segundo consta no boletim de ocorrência feito no dia seguinte. O advogado de defesa, Cláudio Gastão Filho, insultou a jovem, chamando-a de mentirosa, além de mostrar fotos supostamente sensuais que não tinham relação com o caso. A gravação publicada veio acompanhada de uma análise da sentença dada ao acusado, André de Camargo Aranha. Nesta sentença, que incluiu as alegações finais do MP que diz que “não seria razoável presumir que [o réu] soubesse ou que deveria saber que a vítima não desejava a relação”, o juiz Rudson Marcos, da 3ª. Vara criminal de Florianópolis, julgou como improcedentes as denúncias da jovem e absolveu o réu da acusação de estupro de vulnerável. O julgamento foi criticado até mesmo pelo Ministro do STF, Gilmar Mendes, que disse em suas redes sociais: “As cenas da audiência de Mariana Ferrer são estarrecedoras. O sistema de justiça deve ser instrumento de acolhimento, jamais de tortura e humilhação”.

É certo que estes casos revelam uma clara naturalização da violência contra as mulheres, que ainda é resquício de uma cultura machista e patriarcal que foi a tônica na História da humanidade. Deixando esta importante questão de lado, gostaria de analisar estes episódios à luz do fenômeno da injustiça epistêmica, pois creio que ele pode nos ajudar a melhor compreender certas nuances do problema e, sobretudo, pode nos ajudar a encontrar soluções.

Miranda Fricker, em *Epistemic injustice: power & the ethics of knowing* (2007), diz que a injustiça epistêmica ocorre quando aspectos discriminatórios arbitrários influenciam no domínio do conhecimento ou, em outras palavras, quando o preconceito identitário influencia as nossas práticas epistêmicas, como originando um déficit de credibilidade no testemunho de um agente ou dificultando a compreensão da realidade social, em razão da ausência de certos conceitos centrais (FRICKER, 2007, p.1-8). Para ela, há duas formas de injustiça epistêmica, a saber, a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. A injustiça testemunhal ocorre quando o preconceito a certa identidade causa no ouvinte um nível deflacionado de credi-

bilidade ao que foi afirmado pelo falante. Por exemplo, imaginem a situação em que um policial branco não acredita no que diz um agente apenas por ele ser negro. Nesse caso, temos um déficit de credibilidade causado pelo preconceito identitário, que faz uso de estereótipos para julgar a situação, como o estereótipo que considera que “todo negro mente”, o que nos mostra que esta injustiça é causada pelo preconceito na economia da credibilidade. De outro lado, a injustiça hermenêutica acontece em um estágio anterior, ocorrendo quando uma lacuna, nas fontes interpretativo-coletivas, coloca alguém em uma situação de desvantagem arbitrária no contexto das experiências sociais. Por exemplo, uma mulher que sofre assédio sexual, em uma cultura que ainda não possui o conceito de “assédio sexual”, parece estar sofrendo de uma desigualdade hermenêutica, uma vez que a ausência do conceito pode dificultar o reconhecimento da violência que ela está sofrendo. O mesmo poderia ser dito de alguém que sofre racismo em uma sociedade que não possui o conceito de “racismo”. Casos assim revelam uma marginalização hermenêutica e tem por causa o preconceito identitário estrutural na economia dos recursos hermenêuticos coletivos (FRICKER, 2007, p. 17-29; p. 147-161).

De posse deste entendimento inicial sobre a caracterização da injustiça epistêmica, deixem-me agora interpretar os casos em tela à luz deste fenômeno, pois eles parecem estar intrinsecamente relacionados tanto com a injustiça testemunhal como com a injustiça hermenêutica.

Como vimos brevemente, a injustiça testemunhal ocorre quando há um déficit de credibilidade no testemunho de agente, em razão de um preconceito de raça, gênero ou mesmo de classe social. No caso do julgamento sobre o estupro denunciado por Mariane Ferrer parece razoável supor que seu testemunho não teve tanta credibilidade quanto o do acusado André de Camargo Aranha, como ficou evidenciado tanto na audiência como na decisão. Por exemplo, na audiência em questão, o advogado de defesa usa termos como “mentirosa”, “showzinho”, “choro falso” “lágrimas de crocodilo”, bem como na decisão judicial, o MP alega que “não há nos autos qualquer comprovação de que o acusado tinha conhecimento ou deu origem à suposta incapacidade da vítima resistir a sua investida”. O problema é que havia, sim, a prova do crime, a saber, o próprio

testemunho de Mariana que relatou o estupro e, no Brasil, a palavra da vítima é prova nestes casos. E, para além de seu testemunho, as outras evidências atestaram que havia ocorrido a perfuração do hímen, que o material genético do acusado e o sêmen encontrado na calcinha da vítima era compatível, além do acusado ter sido considerado suspeito por duas testemunhas. Mas, em seu testemunho, André apenas confirmou ter tido contato sexual com a jovem, porém relatou que foi ela que o seduziu. Mais do que os fatos em si, parece que foram os estereótipos sociais que forneceram os elementos necessários para o descrédito da vítima e a absolvição do acusado.

A injustiça do caso parece residir na consideração assimétrica em relação aos testemunhos, atribuindo menor credibilidade ao relato da vítima, que é mulher, com base em estereótipos sociais que consideram as mulheres irracionais e não confiáveis, maliciosas ou mesmo que desejariam esconder sua conduta libidinoso ou arruinar a vida de um “homem de bem”. Em interessante artigo intitulado “Como os juízes decidem os casos de estupro?” (*Rev. Bras. Polít. Pública*, 2018), G. de Almeida e S. Nojiri constata: “Mulheres constantemente retratadas como mentirosas, vingativas ou loucas, têm seus depoimentos valorizados apenas se corresponderem à figura de vítima idealizada pela sociedade e pelo Judiciário brasileiro, caso contrário, podem passar de vítimas a culpadas” (2018, p. 828). Este padrão de julgamento pode ser visto, também, como um viés de gênero e revela que dada a dificuldade de comprovação de uma denúncia de estupro, a atenção é deslocada para o comportamento social dos envolvidos, observando-se o histórico da vida da mulher e do acusado. O problema deste *modus operandi* é que os agentes jurídicos parecem se utilizar de certos estereótipos femininos que condicionam a credibilidade à idoneidade moral-sexual, e isto é uma injustiça por não se aplicar igualmente aos homens. Mas, é claro que este descrédito ao testemunho feminino só ocorre em razão de uma cultura de fundo, na qual a mulher foi/é “objetificada” e a violência sexual contra ela foi/é normalizada.

Sobre isto, é importante fazer menção que, durante grande parte de nossa História, o estupro foi tratado em muitos sistemas jurídicos como violação de propriedade, uma vez que, em muitas sociedades, as mulheres eram tomadas como mera propriedade dos homens, principalmente do pai, marido ou irmão. E, assim, a vítima

do estupro não seria a mulher, mas seu proprietário, e a sentença, nesse caso, seria a transferência de propriedade. Mais assustador ainda, estuprar uma mulher que não pertencesse a nenhum homem não era considerado crime algum, bem como não era considerado crime o marido estuprar a própria mulher. Yuval Harari, em *Sapiens: a brief history of humankind* (2015), traz dados reveladores sobre o tema. Diz que o estuprador era obrigado a pagar o valor de uma noiva ao pai ou irmão da mulher, e a partir de então a mulher estuprada se tornava propriedade do estuprador. Também faz referência que a Bíblia diz que o estuprador deve pagar ao pai da moça cinquenta peças de prata, além de ter que casar-se com ela e que os antigos hebreus achavam esse acordo razoável. Também destaca que esse pensamento não se restringiu ao Oriente Médio. Ainda em 2006, havia 53 países em que um marido não podia ser processado por estuprar a esposa (HARARI, 2015, p. 144-145).

Esta referência anterior à cultura do estupro já nos introduz ao problema da injustiça hermenêutica que, como vimos, ocorre quando certas vivências sociais ficam incompreensíveis para os agentes, em razão da ausência das ferramentas conceituais necessárias para dar sentido às experiências. Penso que o caso Robinho é paradigmático neste sentido, uma vez que ele parece mostrar a existência de um machismo estrutural em nossa sociedade, que serve de pano de fundo para os julgamentos que ocorrem tanto nos tribunais como, particularmente, nas redes sociais. No caso em tela, muitas pessoas no Brasil julgaram o ocorrido a partir de certos mitos sobre o estupro, minimizando a culpa do jogador, e responsabilizando integralmente a jovem. Um dos mitos é pensar que o estuprador é um monstro e um desconhecido da vítima, bem como que todo ato de estupro é violento, a ponto de deixar marcar visíveis na vítima, uma vez que a mulher que “verdadeiramente” foi estuprada deveria ter resistido fisicamente. Outro mito é considerar que o estupro é causado por um impulso masculino que tem origem no comportamento da mulher ou na roupa usada por ela. No caso em tela, o fato de a jovem estar em uma boate, ter bebido, ter feito contato com o jogador, parece ter sido uma razão suficiente para muitos concluírem, inclusive o acusado, que ela estava pedindo por isto e, assim, que nenhum erro ocorreu. O jogador, inclusive, disse, em entrevista a UOL em 16/10, que seu único arrependimento foi ter traído sua esposa.

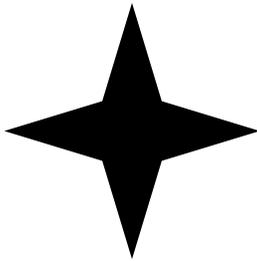
A injustiça epistêmica em questão tem relação com a marginalização hermenêutica que sofre a vítima de estupro, ocorrendo quando existe uma participação interpretativa desigual com respeito a alguma área significativa da experiência social, em que certos membros são marginalizados por sua identidade. Isso pode significar, inclusive, que uma vítima de estupro não reconheça a violência sofrida em razão da própria cultura machista que naturaliza essa prática. É um tipo de discriminação estrutural e é errada porque está fundada em estereótipos.

A partir do exposto, penso que a vantagem interpretativa que o conceito de injustiça epistêmica nos traz é poder pensar em certos procedimentos para eliminar ou, ao menos, minimizar a injustiça tanto testemunhal como hermenêutica nas práticas judiciais, pensando particularmente nos julgamentos de casos de estupro. A esse respeito, é interessante mencionar a solução imaginada pela própria Miranda Fricker. Ela diz que precisaremos contar com a virtude da justiça, que implicará desenvolver uma sensibilidade epistêmico-moral nos agentes, para dar valor igual às afirmações das pessoas e não julgá-las a partir dos preconceitos identitários, bem como será necessário implementar uma correção na própria estrutura social preconceituosa, que é a base dos julgamentos fundados em estereótipos, e isso para garantir um clima hermeneuticamente mais inclusivo (FRICKER, 2007, p. 169-175).

Com isto em mente, penso que o ponto de partida para se interromper a injustiça epistêmica nestes julgamentos seja o reconhecimento do problema. Assim, poder-se-ia pensar em certos tipos de cursos ou grupos de estudos que propiciariam aos juízes, promotores, entre outros, a desmitificação da cultura de estupro. Adicionalmente, poder-se-ia pensar em adotar o Tribunal do Júri para julgar estes casos, tendo como uma vantagem a maior pluralidade na valoração. Nos EUA, por exemplo, é assim. Se isso for desejável e viável, os jurados também poderiam participar destes grupos de estudos. Outra ideia seria adotar a medida canadense, que fez uma reforma proibindo o uso de qualquer referência à história sexual da mulher, durante estes julgamentos, só sendo possível este uso com um pedido formal que comprova a relevância desta história. Como dito por Craig, em *Putting trials on trial* (2018), isto buscou evitar dois mitos: de que a mulher que tem experiência sexual estaria mais

propícia a consentir com a relação e de que a mulher promíscua teria menor credibilidade (CRAIG, 2018, p. 39).

Penso que refletir sobre alternativas procedimentais, para evitar a influência negativa dos vieses de gênero, nos julgamentos de estupro, seja imperativo, sobretudo porque fica cada vez mais evidente a injustiça sofrida pelas mulheres, inclusive epistemicamente. Nesse contexto, olhar para a virtude da justiça tanto em termos pessoais como institucionais parece uma rota bastante promissora.





Ações afirmativas e identidade coletiva

RECENTEMENTE, O *MAGAZINE LUIZA* ANUNCIOU QUE ACEITARIA somente candidatos negros para seu programa de liderança (*trainee*) para o ano de 2021, o que despertou reações favoráveis e contrárias tanto nas redes sociais como na mídia em geral. O objetivo alegado pelo presidente da empresa, Frederico Trajano, foi o de trazer maior diversidade racial nos cargos de liderança na empresa, uma vez que a varejista tem, em seu quadro de funcionários, 53% de negros e pardos, mas somente 16% deles ocupam cargos de liderança. Segundo Trajano, “[...] se temos 53% da equipe negra e parda e só 16% de negros e pardos em cargos de liderança, há um problema para resolver com uma ação concreta” (*Estadão*, 20/9/2020). Com este mesmo propósito, a fabricante de cosméticos *Avon* planeja ter um quadro de funcionários com pelo menos 50% de negros e 30% de mulheres negras na chefia até 2030. Segundo o presidente da Avon Brasil, Daniel Silveira, “queremos uma Avon tão diversa quanto o Brasil, pois a sub-representação de mulheres e homens negros não apenas desperdiça talentos, como também renuncia perspectivas diferentes que contribuem para ampliar nossa capacidade de inovar, ampliar nossa competitividade e conexão com as nossas clientes” (*Carta Capital*, 18/11/2020).

Ações como as descritas acima, bem como as que estabelecem cotas raciais para ingresso em universidades públicas e cotas de gênero/sexo para o preenchimento das listas partidárias, em eleições proporcionais no Brasil, entre outras, são conhecidas por ações afirmativas. Ações afirmativas são políticas (geralmente públicas) voltadas a grupos que sofrem discriminação étnico-racial, de gênero ou mesmo religiosa, tendo como objetivo central promover a inclusão socioeconômica de populações historicamente privadas do acesso a oportunidades, assim como aumentar a participação de

minorias no processo político. É um tipo de discriminação, é claro, mas que se pretende que seja positiva e não negativa. Em que pese a complexidade do tema, são usados, em geral, três argumentos para a defesa destas ações em tela: elas seriam uma forma de corrigir os testes padronizados ou uma maneira de alcançar a diversidade ou, ainda, uma forma de compensar uma injustiça do passado. Vejamos estes argumentos em maior detalhe.

O argumento da correção dos testes padronizados procura ressaltar as falhas usuais que são identificadas nos testes universais, que visam selecionar o melhor candidato. Algumas pesquisas apontam, por exemplo, que estudantes negros e latinos nos EUA normalmente se classificam abaixo da média obtida pelos estudantes brancos em testes padronizados. O mesmo poderia ser dito em relação aos testes de vestibular ou mesmo ao Enem no caso brasileiro, em que os brancos atingem médias bastante superiores do que os negros e pardos. O problema é que esses testes tomariam como padrão a cultura de base da classe média e alta, que, hegemonicamente, é branca, e que é composta, por exemplo, pelo domínio de línguas estrangeiras, como o inglês e francês, visitas a museus e cinemas, hábito de leitura de jornais, revistas e romances, o que criaria uma injustiça para os que estão excluídos destes bens culturais. O argumento procura ressaltar que estes testes revelam não uma diferença cognitiva entre os candidatos, mas apenas uma diferença cultural e, dado que isto não é uma questão de escolha, seria injusto não levar em conta esta diferenciação nos processos seletivos. Por exemplo, não seria questionável selecionar um candidato a uma vaga na universidade ou a certo emprego, exclusivamente, com uma prova unificada de língua estrangeira, tal como o inglês, considerando que os alunos oriundos da escola pública geralmente não tiveram as mesmas condições para adquirir a fluência no idioma do que os alunos oriundos da escola privada que, em geral, ainda fazem cursos adicionais em escolas de idiomas?

O segundo argumento procura destacar a ideia de que a promoção da diversidade é um bem do ponto de vista comum. Como as sociedades contemporâneas são diversas, isto é, compostas por pessoas de etnias e gêneros diferentes, tais como brancos, negros e indígenas, homens e mulheres, entre outros, elas precisariam refletir essa diversidade em suas diferentes instâncias para promover

o bem comum, o que, por sua vez, irá possibilitar a estabilidade social. A ideia central é de que a diversidade possibilita perspectivas diferentes que serão fundamentais para garantir a boa convivência social. Imaginem uma sociedade multirracial em que a maioria dos juízes, promotores e advogados é de brancos, e que a maioria dos processados e condenados é de negros. Seria razoável pressupor que a população excluída não se visse representada pela lei (direito), o que poderia levar até mesmo a situações de descumprimento no âmbito legal, uma vez que a lei em uma sociedade parece depender fortemente da disposição das pessoas em aceitar seu julgamento. A ideia defendida é a de que quanto maior a diversidade, mais as pessoas se sentirão incluídas e, assim, melhor poderão assumir suas responsabilidades comuns. Outra forma de usar o argumento é tomar a diversidade como um ativo econômico, de maneira que perspectivas diferentes podem auxiliar uma empresa, por exemplo, a estar melhor conectada com os valores e gostos das pessoas, que são plurais, o que pode contribuir para a inovação e competitividade, trazendo como consequência até mesmo o aumento de lucro para os acionistas. Tanto o *Magazine Luiza* como a *Avon* parecem ter se utilizado desta versão do argumento da diversidade, para defender a ação afirmativa que visa aumentar a representação dos negros e das mulheres nos cargos de liderança empresarial.

O terceiro argumento mais usual é o compensatório, que defende que ações afirmativas são soluções (provisórias) para corrigir as injustiças do passado, tais como a escravidão e a discriminação às mulheres. Para exemplificar, como os afrodescendentes foram escravizados por vários séculos no Brasil e após a abolição não se criou nenhuma política pública inclusiva, como a distribuição de terras, esta etnia deveria contar com 30% ou 50% das vagas, para facilitar seu ingresso nas universidades públicas, o que possibilitaria sua maior inclusão social e, igualmente, ascensão econômica. E, também, como as mulheres foram proibidas de participar da vida política nacional até o início do século XX, seja votando, seja exercendo cargos públicos, este grupo deveria contar com uma reserva de 30% de vagas na nominata dos partidos nas eleições proporcionais, e isto para aumentar sua participação na vida política nacional. A objeção recorrente a este argumento procura ressaltar que os beneficiários destas políticas não são os que de fato sofreram a discriminação, e

os que pagam pela compensação não são realmente os responsáveis pelos erros cometidos.

A força desta objeção parece estar conectada a uma concepção tradicional de responsabilidade moral, que é amplamente aceita, concepção esta que vincula a obrigação dos indivíduos em razão de sua culpa, em relação aos erros cometidos. Por exemplo, como o agente não teria escravizado os africanos ou discriminado as mulheres, ele não poderia ser culpado dos atos errados e, assim, ele não poderia ser responsabilizado. Penso que uma forma frutífera de responder a esta objeção seja refletindo mais especificamente sobre as características da responsabilidade moral que os cidadãos possuem em sociedades democráticas. Para tal, teremos a necessidade de contar com o conceito de responsabilidade moral comum que, por sua vez, estará relacionado com o conceito de identidade coletiva e de intencionalidade comum.

Deixem-me partir da seguinte situação hipotética: Como responsabilizaríamos os cidadãos de certa nação que, durante três séculos, elegeu a escravidão como um modelo econômico preferencial e a tornou institucional, além de moralmente aceitável. Considerando que o repúdio à escravidão e à discriminação racial se dê no tempo presente (t_2) e os atos escravagistas tenham ocorridos em um tempo passado (t_1), como se daria a responsabilização, isto é, a quem seria direcionada a censura moral e a merecida punição? Note-se a dificuldade do caso, pois, individualmente, os cidadãos que de fato teriam escravizado e os que teriam sofrido a escravidão em t_1 já não estariam mais vivos. Além do mais, os cidadãos atuais desta nação em tela não seriam os que teriam escravizado nem os que teriam sofrido com esta instituição imoral. Então, como lidar com este problema?

Uma forma possível seria a de reconhecer que haveria algo em comum entre os cidadãos em t_1 e t_2 : eles compartilhariam certos laços culturais e emocionais, tais como uma língua, valores morais e culturais e, em muitos casos, uma mesma religião ou alguma religião semelhante; laços que assegurariam o caráter reconhecível de um povo. Em outras palavras, estes laços compartilhados pelos cidadãos desta nação em tela poderiam ser entendidos enquanto a identidade coletiva de um povo. E parece que a importância disto estaria no reconhecimento de uma força normativa, que seria

compartilhada por estes indivíduos enquanto entidade coletiva, que organizariam sua vida em torno de certas atividades que ocorrem num certo espaço delimitado.

Por mais difícil que seja tentar descrever o que seria mesmo a identidade coletiva de um povo, parece que é ela que pode garantir que seus cidadãos, no presente, assumam certos contratos feitos no passado ou, mesmo, que assumam certas obrigações de reparar os antigos erros que geraram danos a uma parte significativa da comunidade. Lembremos os casos do nazismo e do franquismo, por exemplo. Parece ter sido a identidade comum do povo alemão e espanhol que foi capaz de expressar uma vontade coletiva, com a afirmação dos valores comuns de respeito, tolerância e democracia, respectivamente, permitindo a superação dos interesses particulares e criando uma disposição de reparação destes traumáticos erros ocorridos. Mesmo considerando a abstração do conceito, parece que esses compromissos políticos assumidos, atualmente, pelos europeus ao menos, se mostram bastante concretos.

Agora, retornando ao nosso caso hipotético, penso que é razoável estipular que seria a identidade coletiva do povo da nação em questão que possibilitaria que, em t_2 , os seus concidadãos se sentissem responsáveis pela escravidão ocorrida em t_1 , em razão de reconhecerem fazer parte do mesmo povo e terem um objetivo comum de estabilidade social e prosperidade econômica. Com isso, eles poderiam, além de censurar seus antepassados ou até mesmo punir seus contemporâneos, se estes repetissem o erro, tentar encontrar mecanismos que possibilitassem uma maior integração na sociedade. Parece que seria este sentimento de pertencimento e vinculação a um grupo que obrigaria os cidadãos em t_2 a buscar formas de reparação com alguma política pública específica ou mesmo com algum tipo de indenização, por exemplo. No momento em que nos sentimos parte de uma mesma comunidade, considerando que esta comunidade tem uma identidade coletiva que não pode ser reduzida a uma soma das identidades pessoais, o erro não pode ser visto como apenas uma falha do indivíduo. Ao contrário, parece que o erro seria percebido como uma falha de todos e, assim, a responsabilidade estaria ligada aos comprometimentos e às intencionalidades comuns.

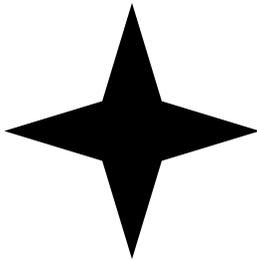
Mas, o que seria mesmo a intencionalidade coletiva? Segundo Searle, em *The construction of social reality* (1995), ela é uma capaci-

dade natural de não apenas se engajar em algum comportamento cooperativo, mas, também, de compartilhar estados intencionais, tais como crenças, desejos e intenções (SEARLE, 1995, p. 23-26). Uma forma ilustrativa para entender este fenômeno é procurar identificar casos em que um indivíduo está fazendo algo, desejando algo, acreditando em algo, apenas como parte de uma realização coletiva. Notemos a situação de jogadores de futebol que agem de certa maneira, por exemplo, atacando ou defendendo, como parte de uma estratégia coletiva de ganhar o jogo, que é o objetivo comum do grupo. De forma similar, poderíamos observar músicos em uma orquestra sinfônica. Um violoncelista, por exemplo, tocando sua parte na música – digamos a Sinfonia n. 5 de Beethoven –, na performance coletiva da orquestra, que pretende realizar um excelente espetáculo. Note-se que, nesses casos e em outros similares, o comportamento coletivo não seria redutível a uma mera soma dos comportamentos individualizados dos membros do grupo, tal como observado em treinos e práticas individuais.

Tomando o fenômeno da intencionalidade coletiva inicialmente como plausível, então, poderíamos admitir sua importância para resolver casos morais complexos como o da justificação das ações afirmativas e, assim, poderíamos contar com um “nós intencionamos” no interior mesmo do raciocínio moral-político, de forma a tornar mais claro quais seriam os nossos deveres enquanto membros de uma coletividade. Sendo os problemas morais e políticos comuns a todos os participantes de uma comunidade, buscar soluções solipsistas não parece uma alternativa viável.

Com isto em mente, gostaria de concluir argumentando que um melhor entendimento, sobre as condições da responsabilidade moral, o significado da identidade e mesmo as características da intencionalidade nos possibilita responder mais adequadamente à objeção levantada ao argumento compensatório e, ainda, isto também pode ser tomado como uma forma específica de justificar as ações afirmativas. No momento que melhor compreendermos os aspectos sociais da agência humana, bem como a influência das circunstâncias sociais, políticas e econômicas e até mesmo a influência dos elementos aleatórios para o sucesso, mais facilmente poderemos reconhecer as injustiças estruturais que estão bem presentes em nossas sociedades. E, assim, quanto mais considerarmos nossas

conquistas pessoais apenas frutos do mérito pessoal, menos responsabilidade sentiremos, em relação aos que fracassam. A partir desta consideração, poderíamos reconhecer que todas as questões de justiça e equidade deveriam ser decididas à luz da dependência que temos uns dos outros e não a partir de uma perspectiva da liberdade individual e, uma vez que fazemos parte de uma mesma comunidade moral e política, deveríamos nos sentir responsáveis pela divisão tanto do bônus como do ônus. Talvez isto nos mostre mais claramente qual é a nossa identidade comum como povo, identidade tão necessária para a conquista da paz e da prosperidade tão desejada.





Normatividade e a importância da integridade

A DESPEITO DAS SUCESSIVAS CRISES QUE ASSOLAM NOSSO PAÍS, TAIS como: a crise política – com os ataques à democracia e a descrença generalizada nas instituições públicas, impunidade aos atos de corrupção e até mesmo o conflito entre os poderes –; a crise econômica – com alta taxa de desemprego, inflação, dívida pública em R\$ 5 trilhões e acentuado aumento da desigualdade entre as classes sociais –; a crise educacional – com os elevados índices de abandono e evasão no ensino básico, planejamento curricular desatualizado, falta de capacitação dos educadores e desempenho pífio nos testes internacionais como o PISA – e mesmo a crise sanitária nesse momento de pandemia – em que há falta de leitos com respiradores em muitos hospitais, ineficiência na compra de vacinas por parte do governo federal, alta taxa de contágio e chegando a alarmante cifra de quase 300 mil mortos (em março de 2021) –, gostaria de refletir sobre uma crise que parece ser a razão de todas as outras ou ao menos parece estar fortemente conectada com elas; me refiro à crise ética.

Essa crise moral pode ser evidenciada a partir de inúmeros exemplos observados em nosso cotidiano nacional. Deparamo-nos constantemente com atos de corrupção nos altos escalões do governo, do Legislativo e mesmo do meio empresarial. Há uma clara banalização da desonestidade, como é demonstrado pela sonegação de impostos, uso de carteirinha falsa e até mesmo a compra de CNH. Também, há uma evidente naturalização da violência e da injustiça. De tão corriqueiro, parecem naturais os frequentes atos de violência cometidos contra as mulheres, como o feminicídio e estupro, contra os negros e pobres, evidenciando racismo e aporofobia, e contra os homossexuais e transexuais. Infelizmente, o Brasil ocupa a décima posição no *ranking* dos cem países que mais matam por arma de

fogo, conforme dados da Organização Mundial de Saúde (OMS). Além disso, há uma grande desigualdade social “invisível” que impede ou ao menos dificulta o acesso equitativo aos bens sociais tão necessários para uma vida bem-sucedida. Mesmo no trânsito, podemos testemunhar imprudência generalizada, como mostram as estatísticas de acidentes ocasionados por alta velocidade, consumo de bebidas alcoólicas e mesmo o uso de celular ao volante. Se não bastasse o relatado acima, em plena pandemia tivemos que lidar com festas clandestinas, aglomeração de todo tipo e a não utilização de máscara em locais públicos. Mas, o que isto parece revelar? Que nós teríamos dificuldade em assumir nossas obrigações morais comuns, o que significaria não se ver como um agente que é responsável por suas ações, suas atitudes e mesmo por seu traço de caráter?

Em todo momento, somos demandados a nos comportar, eticamente. Somos demandados a ser honestos, a cumprir a palavra, a não ser corruptos, a ter empatia com o próximo, a não ser imprudentes. Por exemplo, atualmente, os profissionais de saúde e a mídia em geral recomendam o uso de máscara e o isolamento social. Mas, como fica claro, em uma rápida saída à rua, muitas pessoas não se sentem obrigadas a isto, inclusive reivindicam seu direito à liberdade. É o caso de alguém (A) exigir de B um comportamento X, e B não se sentir obrigado a fazer X; ao contrário, ele faz Y, alegando certo direito Z. Mas, por que ocorreria este tipo de conflito, em que certas pessoas não se sentiriam obrigadas a agir da forma como ela é exigida, socialmente, inclusive questionando a autoridade da obrigação? Penso que, para entendermos melhor o problema, temos que compreender em maior detalhe o que é a normatividade, especificamente refletindo sobre quais seriam os nossos deveres morais comuns e qual é a fonte da “normatividade”, uma vez que não parece ser tão simples saber o que devemos uns aos outros e por qual razão.

A “normatividade” prescreve o que deve ser feito e o que deve ser evitado, estando presente, em em nossa vida de muitas formas. Ela exerce uma autoridade na direção do agente. Imaginemos a frase dita pelo chefe no trabalho, “Atrasado de novo”? Isto parece conduzir o agente a não se atrasar mais ou considerar a possibilidade de perder o emprego, ou mesmo não alcançar a promoção desejada. Do ponto de vista legal, convivemos com leis que autorizam ou desautorizam a fazer algo, como estabelecendo uma punição por matar ou

roubar alguém. Inclusive, do ponto de vista linguístico, temos regras gramaticais que exigem que usemos a língua de certa forma, tendo atenção com a concordância verbal e nominal, para ilustrar. Agora, é do ponto de vista moral que a normatividade fica mais evidente, uma vez que os conceitos de certo e errado, bom e mau, justo e injusto, dever, obrigação, virtude, etc. fazem parte de diversas práticas cotidianas. Estamos acostumados a ouvir frases do tipo: “Você deve manter sua palavra”, “É errado mentir”, “João é um bom cidadão”, “Você está sendo injusto em discriminar alguém pela cor de sua pele”, “É sua obrigação não causar dano aos outros”, “Paulo é uma pessoa muito cruel”.

Agora, qual a importância destes conceitos morais em nossa vida?

Christine Korsgaard, em seu livro *The sources of normativity* (1996), nos apresenta uma interessante reflexão sobre a natureza da normatividade, suas condições e fontes, dizendo que conceitos normativos como “bom”, “correto”, “obrigação”, “razão”, “justiça”, entre outros, existem porque seres humanos têm problemas normativos e estes problemas existem em razão de sermos animais racionais autoconscientes, capazes de refletir sobre o que devemos acreditar e fazer. E para além de questões teóricas sobre significado, objeto e origem, ela defende corretamente que os padrões morais existem de certa forma, uma vez que as pessoas acreditam na realidade de tais padrões e, portanto, regulam suas condutas, a partir deles na convivência social. Assim, padrões éticos não apenas descrevem como regulamos nossa conduta; eles de fato mandam, obrigam, recomendam ou, mais especificamente, guiam nossa ação. Por exemplo, pensar que uma ação é correta impõe uma obrigação e fornece um motivo para o agente fazê-la. Se tomarmos o “não poluir” como uma ação correta, considerando que damos valor à causa ambiental, a correção em tela parece ser uma razão necessária para que não se polua, parecendo, inclusive, essencial para nossa identidade pessoal, sendo chave para a felicidade. Um segundo exemplo é que, quando se pensa que certo traço comportamental é uma virtude, se pode aspirar ter isso ou, alternativamente, se envergonhar de não o possuir. Considerem a honestidade. Ela é traço de caráter elogiável e é muito necessária nas relações interpessoais, garantindo amizades, relações familiares e amorosas, sendo desejável em razão de se pensar que

ela possibilita o nosso sucesso e, por isso, poderia ser motivo de vergonha o fracasso na aquisição desta virtude. Por fim, podemos apontar para os fenômenos de recompensa e punição. De forma geral, a sociedade acredita que boas pessoas merecem um prêmio pelo acerto, e as más pessoas merecem uma punição pelo erro, o que nos conduz ao importante critério do mérito (KORSGAARD, 1996, p. 7-18).

Com isso em mente, podemos estipular que a questão normativa que estamos investigando é uma questão de primeira pessoa, isto é, ela é interna, que surge para o agente, a partir da exigência da própria moralidade. Não basta que se faça uma determinada ação por medo da punição, ou porque se sabe de um fato relevante, ou mesmo para seguir a opinião do grupo; a decisão moral deve recair sobre a autonomia do agente, que deve refletir sobre as razões de se fazer tal ação ou poder justificar sua não realização. Também, que esta resposta deve apelar profundamente ao nosso senso de quem somos, isto é, a nossa identidade pessoal, de forma que fazer algo errado seria equivalente a perdermos a nossa identidade enquanto pessoa. Vejamos o exemplo de Sócrates que, no *Críton* de Platão, conclui que fugir de Atenas seria injusto, pois o critério de justiça determina que é melhor sofrer a injustiça do que cometê-la. Deixando as opiniões de lado, Sócrates estabelece um diálogo interior com sua própria consciência, considerando que se ele não pode viver de maneira injusta, então, ele está obrigado a agir justamente. Em outras palavras, se ele acha que seria desonroso e injusto fugir de Atenas, descumprindo as leis, então, ele está obrigado a cumprir a pena, sendo esta uma obrigação interna, uma vez que a razão para não fugir é o que importa viver virtuosamente (*Críton* 44d-50a). Veja-se que a fonte da obrigação estaria na própria capacidade autorreguladora.

Creio que uma maneira elucidativa, para entender este aspecto interno da normatividade, especificamente a moral, é pensar em como a ética teria surgido em nossa vida e por que ela parece tão relevante para nosso sucesso. Phillip Pettit, em *The birth of ethics* (2018), cria uma interessante genealogia contrafactual da moral que nos ajuda neste propósito. Ele imagina uma comunidade hipotética, chamada de *Erewhon*, em que as pessoas têm linguagem e interação pessoal, mas não fazem juízos morais. A questão levantada é: Como as pessoas teriam desenvolvido as práticas de obrigação entre si e

teriam tomado os outros como responsáveis? A resposta é dada pelas práticas de censura e elogio. Imaginando a necessidade da confiança para realizar empreendimentos cooperativos, a credibilidade do agente teria sido fundamental para a garantia de seu sucesso no grupo. Assim, seria razoável imaginar que o agente que mentisse ou que não cumprisse sua promessa fosse fortemente censurado pela comunidade. E, dessa forma, seriam estas condições sociais que teriam levado as pessoas a adotarem os conceitos de “desejabilidade” e responsabilidade, dizendo, por exemplo, “é desejável que você não minta” ou “é desejável que você cumpra a promessa”, o que teria levado aos conceitos de obrigação, na forma de “você tem o dever de não mentir” ou “você deve cumprir a promessa”, por exemplo (PETTIT, 2018, p. 13-56).

Em que pese os aspectos sociais que teriam feito a ética inescapável, Pettit destaca, nessa genealogia hipotética que se pretende naturalística, que a integridade é peça-chave para se entender a natureza da moral. Para ele (2018, p. 9): “A despeito de ser gerada por práticas sociais, a aspiração a ser uma pessoa íntegra é o cerne da moralidade [...]. O apelo a ser moral não é nada mais do que o apelo a ser uma pessoa com integridade: uma pessoa integrada com os comprometerimentos adequadamente sustentáveis”. Nesse sentido, é importante ressaltar que a integridade parece ser uma virtude essencial para uma pessoa poder responder, adequadamente, ao apelo moral feito pelo grupo social, uma vez que é esta disposição específica que lhe possibilita reagir à exigência do grupo que lhe recomenda “não mentir” e “cumprir a promessa”, sendo que esta resposta passa pela própria capacidade reflexiva do agente que aspira sucesso e que exige de si mesmo coerência entre os valores assumidos como os mais profundos e suas próprias ações.

Mas o que seria mesmo a virtude da integridade e de que forma um agente íntegro deveria estar conectado com os valores sociais, o que nos levaria ao reconhecimento das obrigações comuns?

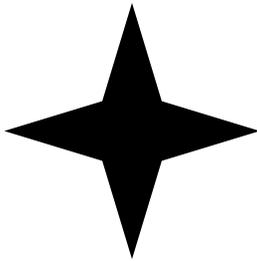
Integridade é um vocábulo que vem do latim *integritate* e significa a qualidade ou o estado de algo ou alguém que é íntegro ou completo. Por exemplo, alguém ter inteireza física ou um objeto estar intato. Por outro lado, o termo também é sinônimo de honestidade, coerência, equilíbrio, imparcialidade e, também, previsibilidade e retidão de caráter. Em um sentido bastante corriqueiro, ser íntegro

é equivalente a ser honrado, sincero, correto. Parece indicar uma atitude de perfeição moral, tal como um agente ser incorruptível. Nesse sentido, a integridade é moral. Ainda outro sentido usual é o da integridade pessoal, tomada como uma atitude coerente com os valores mais profundos do agente, como no caso de um pacifista, que se recusa a lutar numa certa guerra, com a aceitação da pena na prisão, como consequência de sua objeção de consciência. Além destes sentidos, também pode-se falar da integridade epistêmica, como sendo uma disposição do agente em perseguir a verdade. Isso tem relação com defender certos valores e crenças como verdadeiros e coerentes entre si, e agir a partir do que se toma por verdadeiro. Por exemplo, censurar alguém que diz algo racista e homofóbico, com o conhecimento que racismo e homofobia são errados, porque ferem a igualdade, parece revelar integridade.

Agora, ao pensar no conjunto valorativo e factual coerente, que deve ser assumido por um agente íntegro, é importante observar que a ação íntegra se mostra uma questão de ter um olhar apropriado para seu próprio papel no processo coletivo de deliberação sobre o que teria valor. Pessoas com integridade tratam seus próprios endossos como aqueles que importam a outros deliberadores, ou que deveriam importar, uma vez que somos seres sociais. Ao concordar com Calhoun, como exposto em “Standing for something” (1995, p. 258-260), podemos reconhecer que a integridade tanto moral como epistêmica possui um caráter fortemente social, de forma que uma pessoa íntegra não agiria apenas consistentemente com seus compromentimentos mais profundos, mas estaria conectada com os valores e as crenças aprovados pela comunidade da qual ela é membro. Não seria um caso de integridade agir de forma sexista em uma comunidade que busca por igualdade de gênero, da mesma forma que não consideráramos íntegro alguém que sempre praticasse atos de intolerância em uma sociedade que prega a razoabilidade como valor central.

Veja-se que, se a integridade se mostra como uma condição de possibilidade para a própria moralidade, de forma a propiciar o reconhecimento de nossas obrigações comuns, penso que ela pode ser tomada como uma virtude essencial no combate da crise em tela, até porque, além de moral e pessoal, ela é epistêmica. E, se isso for aceitável por todos, então, ela deveria passar a ser uma virtude

exigida tanto na vida pública como na vida privada, de forma que a hipocrisia, incoerência e mesmo a desonestidade deveriam ser combatidas com todas as nossas forças. Ela pode não ser um padrão ético suficiente para superarmos nosso problema normativo, mas: por que não poderia ser tomada como um interessante ponto de partida, do qual ainda adicionaríamos outras virtudes para a felicidade individual e coletiva?





Sobre os valores do liberalismo

A ELEIÇÃO MUNICIPAL NO BRASIL, QUE OCORREU EM OUTUBRO DE 2020, teve por novidade o fim das coligações proporcionais, tendo por consequência que cada partido contou apenas com seus próprios votos para eleger seus candidatos a vereadores. Com isso em tela, gostaria de identificar algumas ideias básicas de uma das ideologias políticas mais longevas e que ainda disputa corações e mentes dos eleitores ao redor do mundo, a saber, o liberalismo. Creio que isso seja importante por, no mínimo, duas razões. Primeiro, o termo no Brasil é muito malcompreendido, tanto por parte de seus defensores e oponentes como pelos eleitores em geral. Pensa-se muitas vezes no liberal como um defensor do *laissez-faire* e *laissez-souffrir*, o que encobre sua posição cosmopolita no plano diplomático e sua defesa das liberdades individuais no plano comportamental e do progresso no plano social, e isso para não mencionar os liberais igualitários que advogam, inclusive, a justiça social no eixo econômico. Pensar no liberalismo como uma simples defesa do Estado Mínimo é um tanto reducionista. Aqui será importante distinguirmos entre liberalismo e “libertarismo” ou neoliberalismo.

Segundo, como em uma democracia contemporânea o voto implica escolher um candidato que pertence a um partido político, é importante ter claro qual o conjunto de valores que está em disputa. E, em nosso País, a tarefa não é nada fácil, pois, inclusive, temos 33 partidos políticos registrados no TSE, embora não tenhamos 33 ideologias distintas, o que cria muita confusão. Um caso paradigmático a esse respeito é que não há nenhum partido político brasileiro que utiliza o termo “conservador” em seu nome, embora muitos defendam a plataforma conservadora, o que geralmente significa apoiar a autoridade no campo comportamental e a tradição no eixo social, defendendo, por exemplo, a criminalização do aborto e o con-

sumo de drogas, sendo contrário à adoção por casais-*gay*. O Partido Progressista (PP) e mesmo o Partido Social Liberal (PSL) são claramente conservadores, mas um se denomina “progressista” e o outro, “liberal”. O problema é que o conservadorismo enquanto ideologia política é fortemente contrário ao “progressismo”, como se vê nos atuais ataques dos neoconservadores a todas as pautas progressistas, bem como o liberalismo não é equivalente ao conservadorismo; ao contrário, são ideologias rivais, desde o século XIX.

Dito isto, destaco que o objetivo deste ensaio é buscar esclarecer quais os valores constitutivos do liberalismo. Mas, antes, deixem-me oferecer uma definição inicial e um pouco de contexto.

O liberalismo, grosso modo, é uma doutrina política, social e econômica que tem por base a defesa das liberdades individuais e a igualdade dos seres humanos. Teve início nos séculos XVII-XVIII, no período pré e pós-revolucionário (Revoluções Gloriosa – 1688, Americana – 1776 e Francesa – 1789), e se constituiu, ainda, como uma das principais teorias que influenciam as tendências político-econômicas contemporâneas. Em seu surgimento, se contrapôs ao Absolutismo e ao Mercantilismo. No século XIX, teve como adversário central o Conservadorismo. A partir do século XX, o Fascismo e o Comunismo (marxismo-leninismo) também se apresentaram como seus opositores. A ideia básica defendida é que devemos tomar a liberdade e a igualdade como os valores normativos centrais para garantir a legitimidade do Poder Político, a justiça social e a eficiência econômica. As principais bandeiras desta doutrina são a democracia representativa, o Estado de direito, a separação dos poderes, os direitos civis, políticos e econômicos, o constitucionalismo, os direitos humanos, o secularismo, laicismo, a igualdade racial e de gênero, o internacionalismo, a liberdade de expressão, religiosa e de imprensa; o capitalismo, livre-mercado e a equidade na distribuição de oportunidades e recursos.

O liberalismo surge como uma oposição ao absolutismo e ao mercantilismo, sendo uma contestação ao *status quo*. Durante os séculos XVI-XVIII, o absolutismo era a doutrina hegemônica da legitimação do Poder Político. Defendia que o monarca deveria ter o poder coercitivo absoluto, o que implicava a defesa da soberania do rei e a hereditariedade do poder. Também, defendia uma fundamentação religiosa do poder político e sua unificação, isto significando

a não separação e independência do Poder Executivo, Legislativo e Judiciário. Por sua vez, o mercantilismo era caracterizado pela intervenção do Estado na economia, na forma de restrições, privilégios, concessões, subsídios, incentivos e ausência de mobilidade social. Seus principais representantes foram Jean Bodin, Thomas Hobbes, Nicolau Maquiavel, Robert Filmer, dentre outros.

Esta contraposição ao absolutismo se deu com a defesa de governos constitucionais e autoridade parlamentar. Autores liberais, tais como: Montesquieu, Voltaire, Locke, Kant e Mill, entre outros, defenderam o princípio de limitação do Estado, implicando a autonomia do indivíduo e da sociedade, a soberania do povo (exercida por representantes) e a separação e harmonização dos poderes. Também, defenderam as liberdades individuais, tais como a liberdade de expressão, a liberdade religiosa e de associação, o Poder Judiciário independente e a abolição dos privilégios aristocráticos. Como contraposição à economia mercantilista, autores liberais, como Adam Smith, por exemplo, defenderam o livre-mercado, a divisão do trabalho, a abolição das barreiras internas ao comércio, o sistema bancário livre e a mobilidade social. Seu argumento pode ser formulado da seguinte maneira: dada a igualdade e liberdade de todos os indivíduos, então, o Poder Político só será legítimo pela livre aceitação dos envolvidos, devendo estar aberto a todos, bem como a economia só será eficiente e justa, quando tomada como expressão das disposições individuais e empenho correspondente.

Após as revoluções burguesas do final do século XVIII e início do XIX, se caracterizou como ideologia dominante. No contexto do século XIX, disputava a hegemonia com o Conservadorismo, doutrina caracterizada pela crítica aos excessos racionalistas do Iluminismo e pela defesa da tradição, hierarquia, do clericalismo e forte papel da sociedade civil. No segundo reinado brasileiro, por exemplo, a disputa se dava entre o Partido Conservador (Regressista) e o Partido Liberal (Progressista). Ainda no final do século referido, foi criticado pelos socialistas, em razão da defesa abstrata aos direitos. No período entre as duas guerras mundiais, seu embate se deu com o Fascismo e o Comunismo, ambas as ideologias que tinham em comum a defesa do Poder Político autoritário e a crítica aos direitos “burgueses”. Durante o século vinte, sobretudo após o fim da Segunda Guerra Mundial, as ideias liberais se espalharam

pelo mundo, haja vista a consolidação das democracias nacionais, a expansão dos direitos civis, nas décadas de 60 e 70; a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que instituiu os valores de liberdade, igualdade, dignidade e bem comum, como critérios normativos centrais, para reger a convivência humana no Planeta. Esses ideais liberais se efetivaram nos países europeus que passaram a defender a social-democracia, em conexão com o keynesianismo, instituindo o Estado de Bem-Estar Social, que defende a participação do Estado para mitigar os problemas do capitalismo, como o desemprego e a desigualdade.

Nos EUA, segundo a *Encyclopaedia britannica*, “[...] o liberalismo está associado às políticas de *welfare state* do programa *New Deal* da administração democrata do Presidente Franklin D. Roosevelt, enquanto na Europa é mais comumente associado a um compromisso com políticas econômicas de governo limitado e *laissez-faire* (verbete *liberalism*). Nos EUA e no Canadá, a palavra “liberalismo” refere-se ao “liberalismo social”. No contexto europeu e latino-americano, a palavra “liberal” ou “neoliberal” designa em geral os defensores da liberdade econômica e o Estado Mínimo, o que é conhecido por “libertarismo” na América do Norte. A principal divergência estaria na indagação, se o governo deveria promover a liberdade individual ou apenas protegê-la.

A despeito da dificuldade em caracterizar e definir uma doutrina tão complexa e já tão longeva gostaríamos de destacar suas ideias centrais, considerando tanto o liberalismo clássico quanto o contemporâneo. Assim, o liberalismo é uma teoria política, moral e econômica que defende o progresso da humanidade, a neutralidade ético-estatal, a tolerância como virtude pública central e o livre-mercado com justiça social. Vejamos. O liberalismo pode ser entendido como iluminista por sua defesa do progresso humano. O Iluminismo foi um movimento baseado na razão, confiando na capacidade humana de reorganizar a sociedade com princípios racionais e possibilitando a superação dos preconceitos que eram vistos como causas da opressão. Como explicado por I. Kant, o Iluminismo ou esclarecimento seria “[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, sendo a coragem de saber o seu lema (“Resposta à questão: o que é Esclarecimento?”),

1784). Voltaire, Diderot, D'Alembert e Rousseau, por exemplo, importantes representantes do Iluminismo francês, tinham como pauta a defesa da ciência para melhorar a vida humana, a rejeição dos privilégios de classe e da tirania, a defesa dos direitos naturais de vida, a liberdade e igualdade e a universalização do conhecimento. Estas ideias, reunidas na *Encyclopédie*, são reconhecidas como a base da Revolução Francesa de 1789, que acabou com os privilégios da nobreza e do clero e instituiu a República. Esse caráter progressista do liberalismo pode ser observado, inclusive, na crítica feita por Edmund Burke, em *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), a respeito do otimismo iluminista em uma ordem futura e sua arrogância racionalista ao abolir a tradição. Mesmo Adam Smith, conhecido como o pai do liberalismo econômico, foi um importante representante do Iluminismo escocês, que se caracterizou pela busca do progresso social, vendo o sectarismo e o fanatismo como corruptores dos sentimentos morais e tomando a ciência e a filosofia como “o grande antídoto ao veneno do entusiasmo e da superstição” (*A riqueza das nações*, 1776, V. i. g.14).

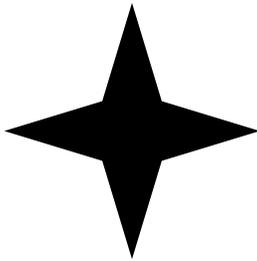
A segunda ideia é a defesa intransigente da neutralidade ético-estatal, se contrapondo ao paternalismo. Com a perda do fundamento religioso da política, os liberais defenderam a distinção entre as esferas privada e pública, significando que o Estado só poderia obrigar os indivíduos no âmbito político, assegurando os direitos à vida, propriedade, integridade e liberdade, por exemplo, enquanto na esfera privada, como a religiosa e moral, eles deveriam exercitar sua autonomia. Isto implicou uma distinção entre os deveres perfeitos, como o de não matar e roubar, que podem ser exigidos pela lei via punição, e os deveres imperfeitos, como ser caridoso e moderado, que devem ser decididos individualmente. John Stuart Mill (1859, p. 56), em *Sobre a liberdade*, defende o princípio político-liberal que diz que “[...] o único propósito para o qual o poder pode ser exercido com justiça sobre qualquer membro da comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de evitar o dano aos outros”. Isso excluiria qualquer intervenção estatal, no que diz respeito ao próprio bem dos cidadãos. Questões comportamentais, por exemplo, como o consumo de drogas, aborto e a eutanásia, devem ser decididas, individualmente.

Com a separação das esferas pública e privada, a tolerância surge como a virtude central para os liberais, por poder garantir a estabilidade social perante o pluralismo. A tolerância é uma atitude que exige de nós o controle de certos sentimentos de contrariedade e desaprovação aos diferentes, isto é, ela parece exigir que consigamos conviver com as diferenças religiosas, culturais, políticas, morais, etc. Como bem dito por Scanlon em *The difficulty of tolerance*, “[...] a tolerância requer que aceitemos as pessoas e consintamos em suas práticas mesmo quando as desaprovamos fortemente” (2003, p. 187). Esta ideia surge com John Locke, em sua defesa da tolerância religiosa. Na *Carta acerca da tolerância* (1689), elabora uma distinção entre o Poder Político e religioso, defendendo a escolha individual. Estabelece, assim, o escopo do Poder Político, que deveria se restringir ao bem público, não intervindo na esfera religiosa, uma vez que o cuidado das almas não seria incumbência do magistrado civil, mas estaria sob a responsabilidade do indivíduo, uma vez que teria relação com a persuasão interior da mente e não com uma obrigação externa. Dada a existência de pluralidade, o liberalismo compreende a virtude da tolerância como a garantia da convivência pacífica. Como dito por Mill, “a humanidade terá muito a ganhar com a mútua tolerância para que cada um viva de acordo com o que lhe parece melhor para si mesmo do que impondo a cada um que viva como parece melhor a todos os outros (1859, p. 59-60).

E, do ponto de vista econômico, o liberalismo defende o livre-mercado ou capitalismo, isto é, um sistema em que as trocas comerciais entre os agentes devem ocorrer sem a intervenção estatal. É caracterizado pela relação de trocas voluntárias, divisão do trabalho e propriedade privada dos meios de produção. Contrapôs-se, no passado, ao Mercantilismo e, contemporaneamente, se opõe ao Comunismo, pois, em ambas as economias, há um grande controle do Estado. A ideia básica é que o intervencionismo é tanto ineficiente quanto injusto. Agora, isto implica a defesa de um Estado Mínimo? Apenas para os que adotam a visão “libertária”, como Hayek, Mises e Friedman. Para os que adotam uma posição “igualitária”, assim como Rawls, Dworkin e Sen, o Estado tem o papel de promover a liberdade e igualdade, especialmente garantindo os “bens primários” ou as “capacidades” necessárias para realizar os planos de vida. Até mesmo Smith defendeu a intervenção do Estado para acabar

com a pobreza, financiar a educação, fazer estradas e investir em comunicações, e isto a partir de um princípio equitativo na tributação, estipulando que o imposto pago deveria ser proporcional ao rendimento de cada um (*A riqueza das nações*, V. i. e-i; V.ii. b. 3). Considerando sua história, tanto a bandeira do livre-mercado como a da justiça social parecem muito caras ao liberalismo.

É claro que muito mais deveria ser dito dada a complexidade desta ideologia, mas espero que a identificação destes quatro valores do liberalismo possa já auxiliar-nos em futuras escolhas.





Democracia e a questão da estabilidade

MUITO SE TEM DISCUTIDO SOBRE A ATUAL CRISE ÉTICA DA DEMOCRACIA brasileira, desde as manifestações de 2013 até o processo do *impeachment* presidencial de 2016 e suas várias consequências, como o descrédito das instituições políticas, que se manifesta até hoje, tais como a descrença no Congresso e a desconfiança no próprio Supremo Tribunal Federal, que é o poder responsável pela guarda de nossa Constituição. Parece haver uma compreensão generalizada de que a corrupção e a conseqüente crise política seria a principal ameaça ao nosso sistema democrático. Essa percepção parece ser comprovada por várias pesquisas. Por exemplo, segundo o *Informe* 2018 do Latinobarómetro, a corrupção aparece como uma grande preocupação dos brasileiros; 16% dos cidadãos a consideram o segundo problema nacional por excelência. Além disso, a pesquisa também revela que a satisfação do brasileiro com a democracia é de apenas 9%, e que 94% do total pesquisado fizeram críticas ao governo por ele não defender o bem comum, perseguindo apenas os interesses privados de seus membros. Apenas para esclarecer, essa pesquisa foi realizada a partir de 20.204 entrevistas em 18 países latino-americanos entre 15 de junho e 2 de agosto de 2018, representando um total de 650 milhões de pessoas da região. A pesquisa releva que o Brasil está abaixo da média em vários cenários. Por exemplo, a corrupção aparece apenas em quarto lugar como principal problema latino-americano, bem como a satisfação com a democracia é de 24% e não 9% e a insatisfação com os governos é de 75% ao invés de 94%. (Inflatinobarómetro, Corporación Latinobarómetro, Santiago de Chile, *Informe* 2018).

Mesmo considerando a relevância dessa percepção, penso que podemos levantar alguns questionamentos sobre sua correção. Por exemplo, se a corrupção realmente fosse considerada como a total

responsável pelos nossos problemas, porque ela seria tão seletiva, isto é, por que ela não recairia igualmente sobre as ações dos agentes privados, concentrando-se, fundamentalmente, nos agentes públicos? Lembremos o caso da máfia das próteses que veio em público em 2015, através de reportagem de Giovanni Grizotti, veiculada no *Fantástico* em 20/1/2015, em que médicos chegaram a faturar R\$ 100 mil mensais em esquema de desvio de dinheiro do SUS, ao indicar, muitas vezes, cirurgias desnecessárias para receber de 20 a 30% do valor das próteses vendidas, trazendo por consequência o encarecimento dos planos de saúde. A reportagem relevou um esquema de corrupção de alguns médicos da área de ortopedia, neurocirurgia, cirurgia plástica e cardiovascular, que recebiam comissões que variavam entre 20-30% do valor das próteses vendidas. Em alguns casos, os profissionais orientavam os pacientes a procurarem a Justiça para fazer com que o SUS e os planos de saúde custeassem os produtos cobrados acima do valor de mercado. Ainda mais grave é o fato de que alguns médicos indicavam cirurgias desnecessárias para lucrar mais. Mas, por que será que o caso não gerou a mesma censura popular, com manifestações e pannelsos, exigindo a apuração dos fatos e a punição exemplar dos culpados de forma semelhante ao exigido à classe política?

Minha hipótese é a de que exista uma assimetria entre a exigência das virtudes privadas e públicas e que isto seria o nosso maior problema político que ameaça, constantemente, a nossa jovem democracia. Veja-se que, quando se trata de agentes privados, como médicos, advogados, engenheiros, professores, dentre outros, se aceita que os mesmos persigam apenas seus interesses pessoais, inclusive tomando as outras pessoas como meio para seus fins, como lucrar com um ato de corrupção, por exemplo, ou não se responsabilizar pelo bem-estar da coletividade. Por outro lado, quando a atenção recai sob os agentes públicos, tais como: governadores, senadores, deputados, ou mesmo presidentes e juizes, a exigência é de que os mesmos sempre ajam em prol do bem comum, não sendo aceitável que persigam apenas seus próprios interesses. Em outras palavras, se exige que o agente público aja, virtuosamente, por exemplo, com transparência, imparcialidade, impessoalidade, civilidade, e até mesmo lealdade, fidelidade, generosidade e prudência, enquanto se aceita que o agente privado aja de forma viciosa,

por exemplo, sendo parcial, egoísta, desleal, infiel e, até mesmo, incivilizado e imprudente.

Mas, o que isso parece demonstrar? Penso que esse fenômeno de assimetria entre virtudes privadas e públicas revelaria algum tipo de esquizofrenia nos nossos juízos morais e políticos cotidianos. Por um lado, se aceita e se defende a neutralidade da ética privada e, por outro, exige-se demasiadamente um comportamento virtuoso do agente público. Em outras palavras, o agente público é alvo central de nossa censura pelo seu comportamento egoísta e desleal, por exemplo, enquanto o mesmo comportamento egoísta e desleal é tolerado ou até mesmo incentivado, quando realizado pelo agente privado. Pensemos no caso da sonegação de impostos, como sonegar na declaração de imposto de renda ou não fazer a contribuição devida ao INSS, no caso de uma empresa. Mas, isso seria exequível, uma vez que o agente público é também um agente privado? Em outros termos, como poderíamos lidar com essa assimetria de “censurabilidade”, pensando na estabilidade psicológica ou mesmo na estabilidade social? Por exemplo, sendo a corrupção tolerada no domínio privado, mas condenada no público, como os cidadãos irão compreender suas obrigações morais em relação aos outros? A estabilidade social não exigiria algum tipo de padrão normativo comum?

Se esse diagnóstico estiver ao menos parcialmente correto, creio que a forma mais eficiente de enfrentar esse problema seja estabelecendo uma conexão entre as virtudes morais públicas e privadas de alguma forma coerente, por exemplo, conectando a prudência e a tolerância exigidas no domínio público com a integridade e autonomia que seriam demandadas no domínio privado. Veja-se que o problema seria o de como nós poderíamos compreender as nossas obrigações morais e políticas com a sociedade, sem fazer uso de um padrão normativo moral consistente. Como seria possível falar de nossa responsabilidade pelos erros passados da Nação, como a discriminação às mulheres ou a escravidão, ou como falar dos deveres que deveríamos assumir frente às novas gerações, tais como: diminuir as emissões de carbono ou modificar nosso padrão de consumo, ou mesmo, como poderíamos reconhecer nossa obrigação de não sermos corruptos sem poder contar com certo padrão normativo comum com coerência interna?

Mas, antes de argumentar pela exigência da conexão coerente de certas virtudes privadas e públicas, deixem-me detalhar o que creio ser a limitação do argumento da corrupção como ameaça à democracia para, posteriormente, defender que seria a estabilidade pessoal e social que garantiria a força do sistema democrático. Se entendo corretamente, o referido argumento sustenta que, em razão dos agentes públicos serem corruptos ou praticarem atos de corrupção, as pessoas (cidadãos) perdem a confiança nas instituições políticas, tais como partidos, processo legislativo, governo e até sistema judiciário, e seria esse descrédito nas instituições políticas que enfraqueceria o próprio sistema democrático, uma vez que se poderia querer alcançar a segurança tanto individual quanto social e prosperidade econômica com um regime político alternativo, por exemplo, com uma ditadura ou um governo de *experts*. Vejam-se as atuais propostas de “epistocracias” como alternativas aos regimes democráticos. Como na democracia representativa a soberania é exercida pelo povo, através de seus representantes, ela parece ter que contar com a confiança dos cidadãos nos seus agentes públicos e nas instituições políticas, para garantir sua eficiência e até existência.

O principal problema no argumento em questão é que ele parece excluir, de forma geral, a corrupção privada também como causa do problema, concentrando-se exclusivamente, na corrupção pública. Da forma como vejo o caso, sua limitação estaria em não apresentar uma premissa adicional questionando as razões da corrupção, quer dizer, procurando questionar o que faria os agentes públicos e privados serem corruptos. Como disse anteriormente, um agente público é também um agente privado. Antes de alguém ser um representante político, como deputado ou senador, ele é um profissional, pai, mãe, filho ou amigo de alguém, que foi criado e educado segundo os valores comuns (morais, políticos, sociais, religiosos, etc.) de uma dada sociedade. Se este representante comete um ato ilícito e errado, tal como um ato de corrupção, ele deixaria de ser também uma pessoa privada desonesta? Não parece ser este o caso, uma vez que a corrupção é um problema eminentemente moral e não exclusivamente político, uma vez que se localiza na consciência individual das pessoas, não sendo um caso próprio de deliberação pública.

Abordemos o problema a partir do caso da sonegação de impostos. Em muitos cenários, o sonegador em tela não sofre censura e, algumas vezes, é até elogiado por parte da comunidade, enquanto um ato de parcialidade na administração pública, como o de indicar um parente para um cargo público, como o de ministro, recebe forte censura popular. Mas isso não seria contraditório, uma vez que tanto a sonegação de impostos como a indicação de um parente parecem visar o mesmo fim, que é a busca dos próprios interesses e não o bem comum? Se (todos) os agentes em uma comunidade política aprendem que é correto perseguir seus interesses pessoais, sem ter preocupação com o bem dos outros, por que apenas os agentes públicos deveriam ter uma preocupação especial com o bem comum? Como esta exigência seria adequada? Em outros termos, seria possível que uma virtude pública, como a da imparcialidade, não esteja sustentada em alguma(s) virtude(s) privada(s)? Se olharmos para a História, creio ser difícil encontrar alguma sociedade estável pelas razões apropriadas que é ou foi formada por agentes totalmente viciosos privadamente, agindo virtuosamente apenas no domínio público. Talvez, somente em uma ficção distópica, isto seja possível, pois, no mundo real, sociedades estáveis parecem contar com um mínimo de coerência normativa, o que parece colocar em xeque uma posição como a de Mendeville, em que, na *Fábula das abelhas*, defende a necessidade do vício como fundamento de uma economia capitalista emergente.

Alternativamente, penso que a estabilidade psicológica e social seria a base do sistema democrático e, para tanto, precisaríamos contar com cidadãos que tenham certas virtudes públicas e privadas. Mais detalhadamente, o ponto central que quero defender é que, para assegurar a democracia, seria necessária a existência de uma estabilidade pelas razões apropriadas, e isto significa que os cidadãos deveriam agir a partir das regras acordadas, isto é, deveriam cumprir as regras que eles mesmos fizeram, bem como as instituições políticas, econômicas e sociais deveriam agir a partir dessas mesmas regras, quer dizer, deveriam usar esse padrão normativo comum como base de suas práticas. E que, para termos a estabilidade psicológica dos agentes e a estabilidade no interior da própria sociedade, precisaríamos contar com certas virtudes públicas e privadas, isto é, precisaríamos contar com agentes que possam viver uma vida signi-

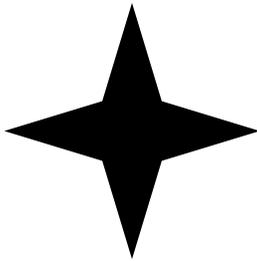
ficativa e coerente, bem como assumir certos deveres coletivamente. E, assim, as ações virtuosas garantiriam a própria força ou eficiência da democracia, uma vez que elas seriam a base da confiança mútua.

A ideia central é que possamos contar com certas virtudes privadas que sejam coerentes com certas virtudes públicas para garantir estabilidade. Por exemplo, a integridade e a autonomia parecem coerentes com a prudência e a tolerância, de maneira que a disposição para agir, coerentemente, com os valores assumidos como fundamentais, e a disposição para tomar uma decisão não tutelada, agindo de forma autorregulada, parecem coerentes com a habilidade de ser sensível às demandas das circunstâncias práticas, pesando razões e escolhendo o curso de ação que atinge o bem comum e com a disposição para controlar os sentimentos de contrariedade e desaprovação às diferenças religiosas, culturais e mesmo políticas.

Esta conexão holística entre as virtudes parece sustentar a democracia de maneira mais sólida, uma vez que a exigência de correção recairia sobre todos os agentes de forma equivalente. Assim, penso que um sonegador de impostos, um médico que fraudasse o SUS ou alguém que fraudasse o INSS poderiam receber a mesma censura por parte da comunidade política do que um vereador, deputado ou senador que viesse a votar certa lei em troca de compensação financeira. Como a democracia depende da confiança das pessoas nos seus representantes e nas suas instituições, creio que esta conexão coerente de virtudes poderia nos assegurar uma confiança mútua entre os concidadãos, o que já poderia indicar uma condição necessária para a eficácia deste regime. Ainda que não fosse suficiente, a superação da assimetria, entre vícios e virtudes no domínio privado e público, poderia nos oferecer uma rota alternativa mais promissora do que a atual, que deposita toda sua esperança no fortalecimento das instituições, sobretudo as políticas, apenas com a punição de seus agentes públicos.

Creio que a vantagem desse argumento, como o estou formulando, seja o de se contrapor ao fenômeno da assimetria entre vícios e virtudes, no âmbito pessoal e coletivo. Talvez, com a constatação de que as pessoas, na maior parte das vezes, poderiam identificar razões morais e agir moderadamente a partir delas, teríamos uma forma inicial mais consistente de lidar com nossa esquizofrenia moral e política em busca da estabilidade. E mais, talvez não seja

equivocado pensar que os agentes não poderiam realmente ter uma vida bem-sucedida, sem terem determinadas virtudes. Mas, se isto é ao menos parcialmente verdadeiro, é possível que tenhamos que enfrentar o desafio de esclarecer para nós mesmos qual seria o padrão normativo comum que poderíamos exigir uns dos outros, resguardando, por um lado, as liberdades individuais, mas sem esquecer-se de nossos deveres morais e políticos, interpessoalmente identificados e justificados, sem esquecer, sobretudo, da responsabilização individual. Também, é provável que tenhamos de contar com certa cultura de seguir regras, que seria a base social da felicidade pessoal que ainda se mostra incipiente em nossa sociedade.





Sobre a natureza da moral e do direito

ACOMPANHANDO O CASO DA MENINA DE 11 QUE FOI ESTUPRADA E impedida de fazer o aborto legal, em razão da condução equivocada da juíza Joana Ribeiro Zimmer, da 1ª Vara Cível de Tijuca – Região Metropolitana de Florianópolis, caso que veio em público em junho de 2022, me faz concordar com a ideia de separação entre moral e direito. E isso porque, juridicamente, a menina que sofreu a violência sexual tem direito a realizar o aborto, independentemente das diversas convicções existentes na sociedade, de que o aborto é errado, como parece ser o caso das convicções da juíza em questão. Esse exemplo mostra muito bem uma situação de arbitrariedade, em que as convicções morais e religiosas de alguém serviriam de fundamento (não republicano) para uma decisão pública. Em uma sociedade plural eticamente, é adequado que nos pautemos pelos valores socialmente justificados e não pelos valores pessoais.

Esse pareceu ser o motivo que levou os positivistas a defenderem a estrita separação do direito em relação à moral. Autores como Bentham, Austin, Kelsen, Hart, defenderam que a validade da norma jurídica não depende de seu conteúdo e do fato de ela ser justa, uma vez que o critério de validade seria puramente formal, sendo válida a norma jurídica emanada pelo órgão estatal competente e que segue os procedimentos publicamente adequados. Assim, as regras jurídicas não dependeriam das regras morais para sua validade, ainda que, em muitos casos, elas sejam coincidentes, como na situação das regras que proíbem/punem o homicídio, roubo e estupro, que tanto são morais quando legais. O problema parece ser dar quando a moral em questão é discordante das normas jurídicas, como no caso da moral cristã ser contrária ao aborto e à eutanásia, considerando os países em que a eutanásia é legalizada, o que não é o caso brasileiro.

Mas seria o caso da moral ser apenas esse conjunto privado de valores, em especial, ligado aos valores religiosos? Não seria possível identificar certos aspectos intersubjetivos em sua Constituição, inclusive que estariam mais próximos dos valores públicos assumidos socialmente? Penso que sim. E, para tratar disso, deixe-me partir da concepção de moral de H. L. A. Hart, como apresentada na obra *The concept of law* (*O conceito de direito*, 2012), e sua contraposição ao direito.

Para Hart, direito e moral são fenômenos sociais distintos, mas relacionados, uma vez que são sistemas de regras que estabelecem obrigações aos agentes, sendo dois sistemas normativos distintos, mas que possuem uma conexão contingente, isto é, histórica. No capítulo oitavo de *The concept of law* (*Justice and morality*), diz que há uma linha tênue que separa esses dois sistemas de regras, havendo um princípio moral ligado ao direito que é a justiça. A justiça, assim, é um segmento da moral que se ocupa primariamente não com a conduta individual, mas com os modos como são tratadas as classes de indivíduos e, por isso, ela tem especial relevância para o direito e para outras instituições públicas. Em seus termos, a justiça “[...] é a mais jurídica das virtudes e a mais pública delas” (HART, 2012, p. 167). A ideia geral é que o critério de justiça, entendido como equidade, exigiria que a aplicação das regras gerais aos casos particulares seja imparcial, que se trate similarmente os casos iguais, bem como que se use uma mesma regra geral em casos similares. Além de reconhecer que os padrões morais de equidade são exigidos na condução do processo judicial, Hart, no nono capítulo (*Laws and morals*), também reconhece os cinco truísmos do direito natural: a legitimidade da autoridade, as virtudes do magistrado, tais como imparcialidade, neutralidade e igual consideração de interesses, e os oito princípios de legalidade (moralidade interna do direito) como conectados ao direito, mas que não seriam capazes de garantir um conteúdo justo do sistema jurídico como um todo, uma vez que este sistema seria compatível com alguma iniquidade (HART, 2012, p. 193-212).

Mas, para além deste reconhecimento da conexão não necessária entre os dois sistemas normativos em tela, Hart aponta para certas diferenças específicas das regras morais, em relação tanto às regras jurídicas como a outros tipos de regras sociais. Esta especifi-

cidade seria compreendida pela(o): (i) importância de todas as regras morais; (ii) imunidade à alteração deliberada; (iii) caráter voluntário dos delitos morais; e (iv) forma de pressão “interna”. Para ele, as regras morais são tomadas como de grande importância a manter, enquanto as regras de etiqueta e algumas regras jurídicas são facilmente alteradas. Também, que as regras morais não poderiam ser alteradas por ato legislativo, o que facilmente ocorre com as regras jurídicas. Outra distinção é que a responsabilidade moral estaria relacionada à voluntariedade do ato (intencionalidade), enquanto a responsabilidade legal estaria ligada ao dano cometido aos outros. Por fim, que seguir uma regra moral não poderia ser apenas por medo da punição, sendo que a forma de pressão moral consistiria em apelar ao respeito às regras como coisas importantes em si mesmas (HART, 2012, p. 173-180).

No restante do ensaio procurarei mostrar que essa compreensão da moralidade é limitada.

A primeira especificidade da moral em relação ao direito é a importância da manutenção de qualquer regra moral. O exemplo dado por ele é a regra que interdita a homossexualidade, uma vez que a parte mais proeminente da moralidade de qualquer sociedade consiste nas regras sobre o comportamento sexual, em razão de as pessoas atribuírem grande importância a este tema. Isso seria diferente, no caso de muitas regras legais e mesmo regras de etiqueta, que poderiam ser facilmente modificadas sem nenhuma preocupação das pessoas com sua manutenção, como no caso da atual regra de etiqueta que exige distanciamento social e uso de máscara para combater a Covid-19. O problema desta interpretação é que ela não leva em conta o fenômeno do progresso moral, de forma a reconhecer que muitos comportamentos que antes recaíam sobre uma avaliação moral perderam essa característica normativa, isto é, que antes eram considerados moralmente errados e, agora, são vistos como moralmente permissíveis, tais como a masturbação, o sexo antes do casamento, a promiscuidade e até a homossexualidade, enquanto outros comportamentos que eram neutros, do ponto de vista moral, passaram a ser censurados, como o duelo, a mutilação genital feminina, punições cruéis, tortura, dentre outras.

Penso que o fenômeno do progresso moral nos auxilia a ver a moralidade de forma mais adequada, uma vez que ele revela seus

elementos naturais e mesmo sociais e a aproxima mais do direito, de forma a ressaltar suas características tanto evolutivas como progressivas. A partir deste contexto interpretativo, a moralidade humana pode ser tomada como uma habilidade para regular nossas interações com os outros, de acordo com certas regras de obrigação, como uma capacidade de ter sentimentos morais, tais como empatia, senso de justiça, ressentimento, indignação ou mesmo nojo, sendo, também, uma habilidade para aplicar estas regras de obrigação a novas situações que requerem um tipo específico de julgamento e raciocínio, como a imparcialidade e a generalidade, por exemplo, o que parece nos apontar para a plasticidade da mente moral humana. E isto nos possibilita compreender por que certas regras morais, sobretudo as ligadas ao campo da sexualidade, tal como a que interditava a homossexualidade, caíram em desuso e perderam a importância em sua manutenção.

A segunda característica específica da moral para Hart é sua imunidade à alteração por ato legislativo. Enquanto é intrínseco ao direito que novas regras jurídicas sejam introduzidas e as anteriores revogadas ou alteradas por ato legislativo intencional, as regras ou princípios morais “*não podem* ser criadas, alteradas ou eliminadas deste modo” (HART, 2012, p.175). A ideia geral de Hart é que há um claro contraste nesses dois sistemas de regras sociais: enquanto o direito é realizado por um *fiat* humano através de atos legislativos, a moral é algo que “existe” para ser reconhecida, sendo estabelecida por um processo lento e involuntário. E, assim, não seria admissível que um ato legislativo determinasse a moralidade ou a imoralidade de qualquer ação, como uma lei que dissesse que, “a partir de amanhã já não é imoral fazer isto ou aquilo” ou “em 1º de janeiro último tornou-se imoral fazer isto ou aquilo” (HART, 2012, p. 175-176).

Embora eu reconheça como correta esta distinção em termos gerais, é importante ressaltar, como o próprio Hart faz, que a aprovação ou revogação de certas leis podem estar entre as causas de alteração ou decadência de qualquer padrão moral. Por exemplo, Hart menciona que os atos legislativos podem estabelecer padrões de honestidade e humanidade, que alterarão a moral vigente, bem como a repressão jurídica de certas práticas consideradas moralmente obrigatórias pode levar ao desaparecimento de seu estatuto moral (HART, 2012, p. 176-177). Veja-se que, no passado, se tomava

a escravidão como justa, assim como não se problematizava moralmente a discriminação às mulheres. Assim, como mudou o juízo moral que considerava a escravidão como justa e o sexismo como correto para um juízo moral atual, que considera tanto a escravidão, o racismo e o sexismo como injustos e incorretos? No caso da escravidão, houve um decreto legislativo que aboliu esta instituição injusta, que parece que foi a base para a mudança posterior do juízo moral de grande parte da população. No caso do sexismo, também houve mudanças legislativas que permitiram o voto das mulheres, a participação política e mesmo a igualdade no trabalho. E, similarmente, parece que estas reformas legislativas foram importantes para a mudança de mentalidade de grande parte da população atual, que julga como errada toda forma de desigualdade por gênero.

Penso que os exemplos anteriormente citados nos mostram que a moral também sofre influência, sim, de atos legislativos intencionais, e que o estatuto moral dos padrões normativos também pode ser atribuído por um *fiat* humano, sobretudo se reconhecermos o fenômeno social do progresso moral. Também é importante constatar que algumas regras jurídicas não poderiam ser alteradas por ato legislativo intencional. Imaginem que certo parlamento nos dias atuais promulgasse a seguinte lei: “A partir de 1º de janeiro de 2021 não será mais ilegal assassinar, estuprar e sequestrar”. Penso que é razoável supor que esta alteração não seria aceita pela sociedade, e a razão por sua não aceitação seria a reprovação moral de tais atos.

A terceira especificidade da moral apontada por Hart é o caráter voluntário dos delitos morais. O ponto central é distinguir entre a responsabilidade moral e a responsabilidade jurídica, de forma que, se um agente descumprir certa regra moral, como a que diz que é errado matar, sem intenção e tomando todas as precauções cabíveis, ele seria facilmente desculpado no plano moral; entretanto, no plano jurídico, esse agente ainda seria responsável, objetivamente, pelo dano causado. Com isso, o “caráter interno” da moral, isto é, a intencionalidade, seria condição necessária para a responsabilidade que o agente deve ter com sua conduta, o que significaria que uma ação cometida sem intenção não seria censurável (moralmente), sendo apenas passível de punição, uma vez que o sistema jurídico pode impor responsabilidade objetiva aos agentes, totalmente inde-

pendente do dolo, isto é, independente da intenção (HART, 2012, p. 178-179).

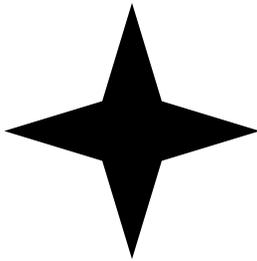
A limitação desta distinção entre o interno (intenções) e externo (consequências) para compreender a especificidade da moral e do direito, parece esconder os elementos “externalistas” da moral, bem como minimizar os elementos “internalistas” do direito. Como o próprio Hart reconhece, no sistema jurídico a identificação do dolo (intenção) é um elemento importante de responsabilidade criminal, para assegurar a quem ofendeu sem intenção certo tipo de desculpa, o que significaria uma pena mais branda. E, além da distinção entre dolo e culpa, o direito penal também distingue entre crime tentado e crime realizado, atribuindo uma penalidade (ainda que menor) até mesmo aos atos que foram pensados e desejados, mas que não foram concretizados, como na circunstância de uma tentativa de homicídio. E isso já nos conduz aos casos de sorte moral resultante, que ocorrem quando a censura e a responsabilidade moral vão além das intenções dos agentes, tendo por foco as consequências mesmas dos atos.

Penso que os casos de sorte moral resultantes, claramente, nos mostram que, na vida real, responsabilizamos moralmente as pessoas também pelas consequências de seus atos, além das de suas intenções. Pensem no exemplo clássico dos dois motoristas imprudentes. Ambos ingerem a mesma quantidade de álcool e, ao dirigir seu automóvel, sobem na calçada, mas em apenas em um dos casos há o atropelamento e posterior morte de pedestres. No outro caso, não ocorre nenhum atropelamento e morte, porque não havia pedestres na calçada. O problema central que emerge neste caso e em outros similares é que eles parecem colocar em xeque as nossas avaliações morais que deveriam considerar a responsabilidade do agente circunscrita apenas à sua capacidade de ação voluntária e deliberada, mas, de fato, leva em conta igualmente o resultado da ação intencional para o elogio e a censura. Note-se que os agentes são igualmente culpados por sua imprudência de beber e dirigir, mas a censura é mais intensa ao motorista que atropela e mata os pedestres, inclusive sendo um ato passível de punição. Há igual “culpabilidade” moral, mas a censura, tanto moral quanto legal, é diferenciada.

A última distinção entre moral e direito feita por Hart consiste na observação de que as regras morais teriam uma forma de pressão “interna” em contraposição à pressão externa das regras jurídicas. Isto quer dizer que a obediência às regras jurídicas se daria muitas vezes pelo medo da punição, enquanto a obediência às regras morais se daria pela própria correção das regras e pelo reconhecimento de sua importância por parte dos agentes. Por exemplo, seria a própria consciência do agente que o obrigaria a seguir a regra moral de cumprir a promessa, pois, mesmo não havendo punição para seu descumprimento, pode gerar culpa e arrependimento no agente por sua não observância (HART, 2012, p.179-180).

A questão levantada é a de saber como as pessoas teriam desenvolvido as práticas de obrigação entre si e teriam tomado os outros como responsáveis. A resposta pode ser dada pelas práticas de censura e elogio. Imaginando a necessidade da confiança para realizar empreendimentos cooperativos, a credibilidade do agente teria sido fundamental para a garantia de seu sucesso no grupo. Assim, seria razoável imaginar que o agente que mentisse ou que não cumprisse sua promessa fosse fortemente censurado pela comunidade. E, dessa forma, seriam estas condições sociais que teriam levado as pessoas a adotarem os conceitos de “desejabilidade” e responsabilidade, dizendo, por exemplo, “é desejável que você não minta” ou “é desejável que você cumpra a promessa”, o que teria levado ao conceito de obrigação, na forma de “você tem o dever de não mentir” ou “você deve cumprir a promessa”.

Sob esta perspectiva da moralidade, como procurei ressaltar ao me contrapor à posição de Hart, penso que a condução da juíza Joana Zimmer, além de claramente não republicana, uma vez que ela não respeitou a lei que permite o aborto, nos casos de estupro, fundamentando sua condução em valores privados religiosos, também foi errada, moralmente, uma vez que os valores éticos comuns não foram levados em conta, sobretudo o critério de justiça, que exige dos agentes equidade, imparcialidade, impessoalidade, transparência e respeito às regras e à vontade das pessoas. No fim das contas, creio ser uma importante oportunidade para identificarmos que a moral não pode ser vista apenas como um conjunto privado de valores, mas que deve ser reconhecida por seu importante aspecto intersubjetivo. E, assim, direito e moral não seriam tão diferentes.





A força do Iluminismo

A ÉPOCA ATUAL PARECE BASTANTE PARADOXAL: QUANTO MAIS AVANÇOS científicos são presenciados, em diversas áreas do nosso cotidiano, como na medicina, comunicação e nos transportes, apenas para exemplificar, mais cresce a oposição ao conhecimento e à ciência, como podemos perceber pelos movimentos “negacionistas” e obscurantistas que estão se fortalecendo no mundo todo, incluindo os EUA e países europeus. Exemplos disto são os movimentos antivacina, o negacionismo das mudanças climáticas, os movimentos “terraplanistas” e “criacionistas”, bem como os movimentos antidemocráticos que defendem a volta da ditadura, o fechamento do Congresso e o fim das Supremas Cortes e, claro, o negacionismo atual, em relação à pandemia de Covid-19. Imaginando o cenário de alguém que vai ler sobre estes movimentos num futuro hipotético distante, é razoável estipular que essa pessoa terá dificuldade em situar a época em tela como o século XXI, provavelmente pensando se tratar do início do século XVII, uma vez que, naquele período, era normal um europeu culto acreditar em feitiçaria, astrologia; que ratos nasciam por geração espontânea nos montes de feno; que era possível transformar em ouro o metal comum e, sobretudo, que a Terra era imóvel e plana, e que o Sol e as demais estrelas giravam ao seu redor (WOOTTON, 2017, p. 18-20).

O negacionismo pode ser compreendido como a prática de negar uma realidade como meio de escapar de uma verdade desconfortável, opondo-se às evidências científicas, e costuma fortalecer-se quando a sociedade se encontra em situação de instabilidade. E, além de negar os fatos, estes movimentos pretendem erradicar o próprio modo de vida baseado na razão, na ciência e nos valores humanísticos, por isso o termo obscurantista. Os dados para comprovar esta catástrofe são alarmantes. Na Europa, segundo a Organização

Mundial de Saúde (OMS), 2018 registrou o maior número de casos de sarampo da década: 82,5 mil pessoas contraíram a doença, e 72 morreram, e isso em razão da contestação, sem base científica, da eficácia e segurança da imunização contra o sarampo, poliomielite e hepatite. Também, nos EUA, 17 estados permitem que as pessoas não vacinem seus filhos. Dos 13,9 mil artigos publicados entre 1991 e 2012, só 24 negam o aquecimento global, mas o público não sabe disto e posta nas redes sociais todo o tipo de *fake news* sobre o tema. Segundo pesquisa do Datafolha (jul. 2019), realizada com 2.091 pessoas, 7% dos brasileiros acreditam que a Terra seja plana e 46% discordam que a espécie humana evoluiu, a partir de um ancestral comum aos chimpanzés. Além disso, cresce cada vez mais o apoio para que o criacionismo seja ensinado nas escolas, sobretudo nos EUA, onde é bem conhecido o fato de que as instituições educacionais, em vários estados, são geralmente forçadas a opor o criacionismo bíblico à teoria da evolução darwiniana. E, no Brasil, não é por acaso que aumenta a pressão para que se regulamente o ensino domiciliar (*homeschooling*), talvez com a intenção de enfraquecer o ensino embasado em teorias científicas, que são contrárias ao que é defendido pelo fundamentalismo religioso, sobretudo o neopentecostal. Por fim, sobre os movimentos antidemocráticos, podemos lembrar a invasão do Capitólio, após a derrota de Trump, que ocorreu durante a recontagem oficial dos votos do colégio eleitoral, para tentar impedir a confirmação da vitória de Joe Biden. E, na Alemanha, o grupo “negacionista” *Querdenker*, que liderava os protestos contra as medidas de isolamento, está sob vigilância nacional, pois as autoridades temem que se perpetuem as teorias conspiratórias espalhadas durante a pandemia (*El País*, 28/4/2021).

Apesar de ser usual tentar refletir sobre as causas desta desespedadora onda “negacionista” e “obscurantista”, que coloca em xeque nossa civilização, ameaçando nossas vidas, seja na saúde, no meio ambiente, seja na política e na economia, o objetivo deste texto é propor um antídoto a estes movimentos regressistas que consiste na defesa dos ideais iluministas de razão, ciência, humanismo e progresso, em contraposição ao misticismo, à superstição, ao descaso com a justiça e com a própria vida humana. Embora o Iluminismo seja bastante conhecido de nossa tradição intelectual, penso que ele esteja sendo subvalorizado, até porque lembramos mais facilmente

das críticas que já foram e ainda são direcionadas ao movimento do que de suas ideias basilares e dos avanços que ele nos propiciou, por exemplo: medicina baseada em evidências científicas, com uso de vacinas, penicilina, medicamentos de todo tipo e cirurgias complexas; meios de comunicação e transportes mais eficientes; educação e saúde acessíveis às pessoas de todas as classes sociais, o que propiciou alguma mobilidade social, com a quase erradicação do analfabetismo e a democratização do Ensino Superior; governos baseados na democracia representativa, no Estado de Direito, na separação dos poderes, liberdade de expressão, religiosa e de imprensa, além de secularização e laicidade; relações internacionais orientadas pelos ideais de paz e defesa intransigente dos direitos humanos; economia baseada no livre-mercado, mas com uma preocupação crescente com a equidade na distribuição de oportunidades e recursos, e até mesmo punições mais humanas, com a proibição de execuções públicas e cruéis.

Mesmo não sendo uma *panacea* para a cura de todos os nossos males, acredito que podemos nos valer da convicção iluminista fundamental de que é possível usar o conhecimento e o método científico, para encontrarmos a solução dos nossos problemas.

O Iluminismo foi um movimento baseado na razão, confiando na capacidade humana de reorganizar a sociedade com princípios racionais, possibilitando a superação dos preconceitos que eram vistos como causas da opressão. Como explicado por I. Kant, o Iluminismo ou esclarecimento seria “[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, menoridade definida como a incapacidade de se usar o próprio entendimento, ficando submetido aos dogmas e a fórmulas da autoridade religiosa ou política, sendo a coragem de saber – *Sapere aude* – o seu lema (“Resposta à questão: o que é Esclarecimento?”, 1784). Voltaire, Diderot, D’Alembert e Rousseau, por exemplo, importantes representantes do Iluminismo francês, tinham como pauta a defesa da ciência para melhorar a vida humana, a rejeição dos privilégios de classe e da tirania, a defesa dos direitos naturais de vida, liberdade e igualdade e a universalização do conhecimento. Estas ideias, reunidas na *Encyclopédie*, são reconhecidas como a base da Revolução Francesa de 1789, que acabou com os privilégios da nobreza e do clero e instituiu a República. Esse caráter progressista do movimento pode ser observado, inclusive, na crítica

feita por Edmund Burke, pai do conservadorismo, em *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), a respeito do otimismo iluminista em uma ordem futura e sua arrogância racionalista ao abolir a tradição. Mesmo Adam Smith, referência do liberalismo econômico, foi um importante representante do Iluminismo escocês, que se caracterizou pela busca do progresso social, vendo o sectarismo e o fanatismo como corruptores dos sentimentos morais e tomando a ciência e a filosofia como “o grande antídoto ao veneno do entusiasmo e da superstição” (*A riqueza das nações*, 1776, V.i.g.14).

Mas, não seria um anacronismo defender os valores de um movimento do século XVIII como forma de resolver nossos dilemas atuais? Não estariam estes ideais já ultrapassados? Creio que não, até porque estes conceitos ainda permanecem na base de nossa civilização, mesmo que de forma um tanto envergonhada. Sobre este ponto, é importante mencionar a publicação recente do livro de Steven Pinker, *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism and progress* (2018), traduzido no Brasil com o título *O novo Iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo* (2018). Neste livro, Pinker diz que o movimento iluminista, com a defesa intransigente da razão, da ciência e dos ideais humanistas e progressistas, a partir da modernidade, nos possibilitou uma vida melhor, com: o aumento da expectativa de vida; a diminuição da pobreza; o desaparecimento da fome e dos genocídios; a diminuição das guerras; a redução das taxas de criminalidade; a consolidação dos governos democráticos, além da acentuada diminuição do analfabetismo. Alguns dados impressionam. A expectativa de vida no mundo, no período de 1760 a 1780, era de 29 anos, ao passo que, em 2015, pulou para 71,4. Em duzentos anos, de 1820 a 2020, a taxa de extrema pobreza no mundo despencou de 90% para apenas 10%. Em 1970, a taxa de subnutrição no mundo em desenvolvimento era de 35%, caindo para 13% em 2015. De 1500 a 2000, houve uma diminuição vertiginosa das guerras entre as grandes potências mundiais. As taxas de homicídios no mundo caíram de 8,8 por 100 mil pessoas em 2000 para 6,2 em 2012. Entre 1860 a 2020, mais ou menos 100 países aboliram a pena capital. E, em 1820, mais de 80% do mundo não tinha educação formal, enquanto hoje, 80% do mundo têm ao menos educação básica.

Pinker defende que o Iluminismo representou o emprego do conhecimento e da razão para a superação de nossas dificuldades, possibilitando o progresso em vários domínios, como o científico-tecnológico, o político, o socioeconômico, e até mesmo oportunizando o progresso moral, com o fim do sacrifício humano, canibalismos, escravidão, duelos, torturas, execuções públicas e o fim dos espetáculos de monstruosidades (PINKER, 2018, p. 381-387). E ele destaca corretamente que o ponto central do movimento foi o comprometimento inegociável com a razão, isto é, com a exigência de que as teses apresentadas sejam sensatas, justificadas ou verdadeiras, o que significou fazer uso de um método para a avaliação das crenças segundo critérios objetivos. Nas palavras de Pinker (2018, p. 26): “Se existiu algo que os pensadores do Iluminismo tinham em comum foi a exigência de que se aplicasse vigorosamente o critério da razão para entender o mundo, em vez de recorrer a geradores de ilusão como a fé, o dogma, a revelação, o carisma, o misticismo [...]”.

O problema é que já no próprio século XVIII e durante o século XIX e XX, os valores iluministas passaram a ser atacados por vários movimentos, tais como: o romantismo, o voluntarismo e o pós-modernismo, por exemplo. Atacou-se o racionalismo (razão) pela não consideração das emoções e da vontade como determinantes da ação humana; atacou-se a ciência por ela ter reduzido todo o conhecimento, inclusive o das humanidades, a um modelo matemático-cientificista, apelando-se para a ideia de narrativa. Até mesmo o Humanismo foi atacado, seja em razão de seu antropocentrismo, com a negação do valor das outras espécies e da natureza, seja pelas afirmações “coletivistas” de cultura, classe e tribo. Inclusive, há uma tendência acadêmica ainda em voga de culpar a modernidade e a razão científica, como as causadoras de todos os males humanos, como o colonialismo, imperialismo, racismo, as guerras mundiais e até mesmo a desigualdade econômica ocasionada pelo capitalismo. E, para além da academia, os populismos de direita e esquerda, que surgiram a partir de 1960 ao redor do mundo, ajudaram a inflamar a mentalidade tribal primitiva, desaconselhando seus adeptos a buscarem uma compreensão sensata das alternativas, tomando a política como uma guerra pelo poder, ao invés de tomá-la como uma arte para a obtenção de consensos.

É claro que podemos reconhecer a pertinência da crítica, até porque, quanto mais conhecemos o funcionamento de nosso cérebro-mente, mais facilmente identificamos a influência das emoções e das convicções pessoais em nossas decisões, sejam elas políticas, econômicas ou mesmo existenciais. Por exemplo, os estudos sobre vieses cognitivos mostram que nossas avaliações sofrem diversos tipos de distorções, como tribalismo, confirmação, negatividade, etc. Entretanto, nossa natureza mental é plástica, o que permite a correção destas distorções. E mais, considero que podemos ressignificar estes ideais, tomando a razão como interconectada com as emoções, interpretando a ciência como um conjunto de hipóteses altamente provável, sendo estas hipóteses falseáveis, assim como defendido por Popper na *Lógica da pesquisa científica* (1959) e, também, compreendendo o Humanismo de forma a incluir outras espécies e a própria natureza, pensando, por exemplo, num ser humano integrado com seu ambiente natural e social.

Agora, devemos ficar atentos à contradição, uma vez que não seria coerente celebrar a vacina e o uso de máscara e não reconhecer o valor da razão e da ciência. Não seria consistente bradar contra o negacionismo e, simultaneamente, fazer críticas ácidas à modernidade e à racionalidade técnica e científica, pois esta racionalidade, que tem por base testar hipóteses com evidências, possibilitou avanços médicos que salvam vidas. Se a ciência for equivalente a narrativas, como criticar os que dizem que a vacina causa autismo, ou que ela tem um *chip* para controle populacional?

A solução, então, para enfrentarmos o negacionismo obscurantista pode ser, sugiro, “abraçar” a plataforma iluminista de um jeito mais modesto, defendendo a razão com *r* minúsculo, a ciência “falibilista” e um humanismo ampliado, como uma forma de diferenciarmos as opiniões pessoais das evidências, com a finalidade de progresso, não tratando os diversos assuntos que são muito complexos como uma mera questão de identidade, até porque o que está em jogo é a nossa própria sobrevivência e prosperidade. Defender a autonomia, manter a mente aberta e ter humildade intelectual para reconhecer as evidências que os outros trazem à discussão pode ser o caminho que nos permitirá ter um futuro. *Sapere aude!*



Por que precisamos de *aidôs* e *dikê*?

A VIDA EM COLETIVIDADE É MUITO COMPLEXA. NÃO TEMOS CONSENSO sobre que políticas devem ser implementadas para enfrentar os problemas e alcançar prosperidade, bem como temos bens escassos a serem distribuídos. Por exemplo, há quem defenda um Estado de Bem-Estar Social; há outros que argumentam em prol de privatizações e enxugamento da máquina estatal, há até quem advogue pelo fim do próprio Estado. Temos divergência, inclusive, se o voto deve ser impresso (auditável) ou não. E isso parece ser assim em razão das pessoas terem posições ideológicas diversas, como a liberal, conservadora, socialista (marxista), anarquista, etc., além de professarem credos religiosos distintos como o católico, evangélico, umbandista e espírita, dentre outros. Além disso, somos influenciados, sobretudo, pelos vieses cognitivos de tribalismo (tendência à animosidade aos grupos rivais, rejeitando tudo que vem deles), confirmação (tendência em aceitar apenas as evidências que comprovam nosso ponto de vista) e disponibilidade (tendência de erro em estimar probabilidades), além de termos convicções morais diferentes e até antagônicas, como é o caso de alguém que defende o egoísmo como forma superior de vida e outro que afirma a solidariedade como valor supremo, talvez influenciado por certas leituras, como a do livro *Revolta de atlas*, de Ayn Rand, ou de alguma biografia sobre Madre Teresa de Calcutá, respectivamente.

Tudo isso parece legítimo e pode ser tomado como constitutivo da própria realidade social, até porque esta diversidade de concepções abrangentes não parece ser uma contingência histórica, mas um fato incontornável da cultura pública de sociedades democráticas e plurais, bem como as distorções em nossos julgamentos parecem revelar a própria condição humana falível, não sendo um tipo de acidente. Agora, em momentos de crise, como a da pande-

mia de Covid-19, participar de aglomerações em locais públicos; não respeitar o básico em matéria de distanciamento e práticas de saúde; organizar e/ou participar de festas clandestinas; ultrajar a fiscalização municipal que atua para impor as regras sanitárias; pedir propina na negociação para aquisição de imunizantes, ou ser “*sommelier* de vacina” ultrapassa os limites do razoável. Da mesma forma que ultrapassa os limites do razoável tratar certos grupos com privilégios e outros com total descaso, como foi o caso da não priorização da população pobre e negra em nosso País para a vacinação. Mas, quais seriam os limites do razoável? Como determinar esta fronteira?

Penso que uma estratégia interessante seja investigar que qualidades seriam essenciais, para possibilitar uma convivência harmônica entre as pessoas, em uma sociedade democrático-complexa, o que pode auxiliar-nos a melhor compreender a estreita relação existente entre responsabilização e direitos. Para tratar deste problema, deixem-me fazer referência a uma interessante alegoria da criação do homem, que se encontra no *Protágoras* de Platão, em que são destacadas as virtudes de *aidôs* (vergonha ou pudor) e *dikê* (justiça) como laço de aproximação entre os homens e como princípio ordenador das cidades. No diálogo platônico, essa alegoria é apresentada pelo personagem Protágoras a Sócrates, a fim de comprovar que as virtudes políticas poderiam ser ensinadas e que certas virtudes morais seriam essenciais à vida política, tais como a prudência, a temperança e a justiça (*Protágoras*, 320d-322d).

Em seu relato, Protágoras diz que havia um tempo em que só existiam deuses, sem nenhuma criatura mortal. Ao chegar ao momento determinado pelo Destino, para que fosse dado início à criação, os deuses a plasmaram das entranhas da terra. E, ao chegar ao momento de tirar as criaturas para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de distribuir as qualidades necessárias a cada um. Entretanto, Epimeteu solicitou que a distribuição ficasse sob sua responsabilidade. Nessa tarefa, atribuiu força a alguns animais e a outros atribuiu velocidade; a alguns dotou de garras, a outros de cascos, bem como dotou outros animais com pelos abundantes e pele grossa, adotando sempre o critério da compensação para que nenhuma espécie desaparecesse. Mas, como Epimeteu carecia de reflexão, gastou todo o arsenal de que dispunha, deixando a geração

dos homens sem nenhuma qualidade específica que lhe garantisse a sobrevivência. Quando chegou para inspecionar o trabalho, Prometeu verificou que os animais se achavam bem providos de tudo, mas que os seres humanos se encontravam nus, sem calçados, sem cobertura nem armas, isto é, sem os meios necessários para a defesa e proteção contra as feras e as estações. Então, roubando a sabedoria das artes de Atena e o fogo de Hefesto, ele teria distribuído aos homens a razão técnica necessária para a vida, isto é, a capacidade de desenvolvimento das diversas ciências. Com isso, os humanos passaram a articular sons e palavras, a construir casas; fazer vestes, calçados e a procurar, na terra, alimentos para sua subsistência (*Protágoras*, 320d-322d).

Mas, continua o relato, como viviam de forma dispersa, eram presas fáceis dos animais selvagens e, por isso, teriam passado a viver em cidades, buscando proteção no grupo. Entretanto, como não possuíam a arte da política, eles imprimiam dano uns aos outros, por exemplo, com atos de violência, roubos ou mesmo assassinatos. Preocupado com essa situação, Zeus teria ordenado a Hermes que distribuísse igualmente aos homens *aidôs* (vergonha ou pudor) e *dikê* (justiça), como um princípio de aproximação entre os homens e como um critério ordenador das cidades. E, é importante destacar que, segundo essa alegoria da criação humana, a seguinte lei teria sido estabelecida por ordem de Zeus: “[...] que todo homem incapaz de pudor e justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade” (*Protágoras*, 322d).

A ideia básica é que certas virtudes seriam essenciais à nossa vida comum. Por exemplo, a virtude da *aidôs* é o que possibilitaria aos indivíduos um senso de pudor ou vergonha, que os impulsionaria a corrigir seu caráter para perseguir uma vida digna de um agente racional. Ou, dito de outra forma, seria essa virtude de vergonha que impediria que certas ações erradas fossem cometidas, tais como roubo, violência, assassinato, corrupção, dentre outras. Por outro lado, a virtude da *dikê* é o que possibilitaria aos indivíduos ter senso de justiça, o que os capacitaria a entender o que seria devido aos outros agentes, ou, alternativamente, os capacitaria com um senso de imparcialidade, de forma a ver como erradas as ações puramente parciais e egoístas. Mas, importa ressaltar que essas virtudes não seriam dons naturais ou efeito do acaso e, assim, elas deveriam ser

adquiridas pelo estudo e exercício. Segundo a linha argumentativa do texto, isso seria provado porque as pessoas não se ressentem com quem apresenta um defeito natural ou acidental, nem as castigam ou querem corrigir o portador do defeito. Mas, por outro lado, “[...] quanto aos bens que eles julgam só poderem ser adquiridos pelo estudo, aplicação e exercício, se alguém não os possui, mas aos vícios contrários, aí é que surge a indignação, as repreensões e os castigos, contando-se entre aqueles a injustiça, a impiedade e o conjunto do que se opõe às virtudes políticas” (*Protágoras*, 323e).

O argumento central aqui é que as pessoas acreditam que as virtudes políticas podem ser ensinadas, como se pode verificar pela própria expressão de “punir os culpados”, uma vez que a punição é sempre aplicada para coibir o crime, tendo uma expectativa do fato de que o culpado não volte a delinquir, e os que assistem ao castigo não cometam crime semelhante: “O castigo é aplicado para a coibição do crime: eis o modo de pensar de todas as pessoas que aplicam penalidades, tanto particularmente como em público” (*Protágoras*, 324b-c). A ideia defendida é que qualquer cidade só irá subsistir ou ser próspera, se todos os cidadãos exercitarem essas virtudes, como a justiça, o pudor, a piedade, a temperança e a prudência. Agora, como adquirir essas virtudes? A resposta é que seria através dos exemplos que recebemos dos pais, professores, heróis e, também, com a utilização do mecanismo de censura e punição em caso de desobediência às regras. E, sobretudo, que a cidade deve obrigar os cidadãos a aprenderem as leis e tomá-las como paradigmas de conduta da ação correta, o que implicará punir os agentes que descumprem as leis. Em síntese, o ponto defendido é que aprendemos a ser virtuosos na família, na escola e na convivência social, através dos exemplos e por meio de um procedimento de elogio-prêmio, para os que seguem as regras e de censura-punição para os que descumprem as normas legais e morais, uma vez que o descumprimento das leis gera ressentimento e forte indignação: “[...] assim também prescreve as leis da cidade, inventadas por antigos e virtuosos legisladores, exigindo que governem e sejam governados por elas. Quem delas se afasta é punido, punição essa que [...] se denomina correção por ser a finalidade básica da punição: corrigir” (*Protágoras*, 326d-e).

O que é relevante nessa alegoria é que ela parece compreender, acertadamente, o que estaria em jogo na esfera política, especifica-

mente, que se precisaria contar com o exercício de virtudes tanto privadas como públicas pelos cidadãos, para se garantir a estabilidade social. Em primeiro lugar, que seria necessário contar com certas virtudes morais essenciais como um padrão normativo inicial, a fim de corrigir as ações e o caráter dos agentes, o que possibilitaria a convivência harmônica entre pessoas de diferentes famílias e com diferentes interesses particulares. Em segundo lugar, que esse conjunto normativo coerente conecta mais propriamente as realidades privada e pública dos agentes, uma vez que a prudência e a vergonha, por exemplo, que são fundamentais para garantir a felicidade pessoal, estarão conectadas com a virtude da justiça, que é essencial para a obtenção da felicidade coletiva. Mas, mais importante, essa alegoria toca em um ponto central que é a respeito da pedagogia das virtudes, isto é, ela aborda a importante questão de como podemos adquirir essas virtudes essenciais para a convivência humana em sociedade.

A lição básica que parece muito relevante é que a aquisição das virtudes se dará pelos exemplos de pessoas virtuosas, sejam pais, professores, heróis e, inclusive, líderes políticos, bem como por meio de um mecanismo de censura e punição, que deve ser aplicado aos agentes que se comportam viciosamente, descumprindo as leis, considerando que esta repreensão pode ser uma oportunidade para o agente se arrepender do erro cometido, uma vez que gerou ressentimento e indignação na comunidade, podendo propiciar a correção de seu caráter. Nesse sentido, ações imprudentes e injustas, para exemplificar, que colocam os outros em risco ou que causam danos aos membros da comunidade, devem ser censuradas ou punidas e não elogiadas ou premiadas. Assim, estas ações de descumprimento das leis que colocam as pessoas em risco ou causam danos aos outros poderiam ser tomadas como critérios para demarcar a fronteira da razoabilidade, entendendo esse critério como o aceitável coletivamente, o que já nos possibilitaria identificar, objetivamente, as nossas responsabilidades comuns.

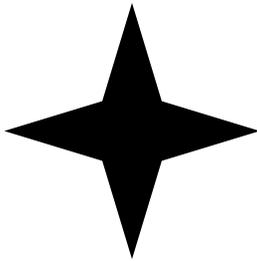
É claro que eu não estou subscrevendo integralmente a posição platônica, que nos conduziria a um Estado paternalista e totalitário, sendo o erro privado uma razão suficiente para a punição, o que implicaria o fim das liberdades individuais. Mas, poderíamos, talvez, adotar um tipo de paternalismo moderado. Por exemplo, ao invés de

punirmos os que fazem aglomerações, ou que não usam máscaras nos lugares exigidos, ou que ultrajam a fiscalização municipal, ou que participam e/ou organizam festas clandestinas, poderíamos censurá-los e não premiá-los, talvez os colocando no fim da fila para usar leitos de UTI, respiradores e mesmo para tomar a vacina. Ao invés de punir a imprudência e o egoísmo, poderíamos ressaltar que este comportamento não é desejável e, por isso, certos privilégios seriam retirados. A esse respeito, é interessante a prática recente adotada no Município de São Paulo, que já colocou mais de 445 pessoas que recusaram certas marcas de imunizantes no fim da fila da vacinação. Não devemos esperar que as pessoas corrijam seu caráter, se não houver consequências para as ações viciosas que são danosas ao grupo. Por isso, nos casos de ações injustas, como a corrupção ou certos atos que causam a morte das pessoas, a punição parece apropriada e não se mostra contraditória com os princípios de um Estado liberal que é neutro eticamente.

Sobre isso, gostaria de comentar uma interessante visão de punição que é defendida por R. A. Duff, que busca integrar a esfera privada e pública dos agentes, mas que está comprometida com o paradigma liberal de proteção das liberdades. Em *Punishment, communication, and community* (2001, p. 115), Duff defende uma concepção comunicativa que parece bem próxima do que estamos refletindo, ao apontar para a função corretiva da punição. Para ele, a punição é justificada como “[...] uma tentativa legítima de proteger os cidadãos do crime e preservar a comunidade política, persuadindo os ofensores a se arrependem de seus crimes”. Essa é uma maneira de pensar a punição como uma penitência secular, de forma que a censura ao criminoso objetivaria persuadi-lo a arrepender-se do seu erro, bem como possibilitaria o seu comprometimento com a correção de seu próprio caráter. Essa concepção é um modelo de comunicação moral que é endereçada aos ofensores tomados como agentes morais autônomos. O objetivo não é coagi-los a agir em conformidade com a lei, mas apelar ao seu entendimento moral, estando restrita ao aspecto público da vida dos indivíduos, respeitando sua privacidade (2001, p. 113).

Se quisermos de fato contar com cidadãos responsáveis, que não apenas reivindicam direitos sem a contrapartida dos deveres, não podemos descuidar de estabelecer claramente quais os requisitos

comportamentais básicos que são necessários para nosso bem-estar e prosperidade. E esse movimento não se mostra contraditório com o pluralismo e a liberdade. Ao contrário, parece ser sua condição de possibilidade.





☉ escopo do conhecimento moral

ACOMPANHANDO COM APREENSÃO AS MANIFESTAÇÕES ANTIDEMOCRÁTICAS, ocorridas no Sete de Setembro de 2021, penso que refletir sobre as nossas discordâncias morais e políticas nos ajuda a compreender melhor o escopo do conhecimento moral.

Iniciamos com o reconhecimento da complexidade da normatividade, uma vez que, cotidianamente, usamos critérios normativos diferentes para diversas situações. Por exemplo, quando alguém diz: “Você deveria ser solidário”, necessitamos contar com o comprometimento do agente com certo tipo de vida moral virtuosa para a obrigação, uma vez que não haveria um direito correspondente ao auxílio, que pudesse ser universalmente exigido. Por outro lado, quando alguém diz: “Você deve ser tolerante e civilizado”, podemos compreender essa exigência como uma obrigação perfeita, que é externa à motivação do sujeito.

E isso parece nos conduzir a uma importante distinção entre moralidade privada e pública. Quando julgamos um caso em um âmbito de moralidade privada, como para saber se as pessoas devem ser leais aos seus amigos, não apelamos usualmente para um princípio universal objetivo, como o da reciprocidade, e parecem ser aceitáveis, socialmente, as diferentes respostas que os indivíduos darão a esse tipo de dilema. Por exemplo, alguns serão leais, mas os desleais não serão vistos pela comunidade como tendo um grave déficit moral por esse comportamento. Entretanto, quando julgamos um caso de moralidade pública, como para saber se é justa ou não a tortura, vemos como problemáticas as razões puramente particulares que poderiam ser apresentadas para subsidiar certa decisão, e a reivindicação pelo uso de princípios, como os de liberdade, igualdade e dignidade humana, se constitui como uma solução habitual,

implicando que os agentes que torturarem ou defenderem a tortura serão merecedores de forte reprovação.

Mas, o que isso parece mostrar? Que o problema não se resumiria à exequibilidade das pessoas usarem ou não critérios normativos para o julgamento de uma ação, mas, antes, que a dificuldade pode estar em querer exigir apenas um critério ou conjunto de critérios semelhantes para situações diferenciadas, tais como a maximização do bem-estar, deveres universais ou mesmo virtudes morais. Exemplifico o que estou dizendo. A intemperança pode sofrer algum tipo de censura, mas que não teria a mesma intensidade considerando um caso de corrupção no sistema público de saúde. De forma similar, a infidelidade é um traço comportamental reprovável, podendo gerar ressentimento, mas um caso de “incivilidade” no trânsito e que causa dano é, de maneira mais forte, um tipo de padrão comportamental que é rejeitado drasticamente pela comunidade, e que se expressa tanto na forma de censura moral como na forma de punição legal.

Dito isso, creio que uma das questões centrais, que devemos enfrentar para tratar deste urgente problema da complexidade normativa, seja esclarecer, inicialmente, o que é e como se daria o conhecimento moral. Um dos principais erros que se pode cometer ao se interpretar o conhecimento no campo da moralidade, é querer tomá-lo como um conhecimento de tudo ou nada, isto é, ou se saberia infalivelmente o que é certo e errado, bom e mau, justo e injusto em cada situação cotidiana, ou se teria que decidir o que fazer de forma puramente subjetiva, sem poder contar com nenhum critério normativo objetivamente garantido, para auxiliar nas deliberações morais cotidianas. Creio que essa maneira de abordar a questão encobre a própria especificidade da ética que, como já dizia Aristóteles na *Ética Nicomachea*, não pode ser considerada com o mesmo grau de exatidão como a matemática e a física, mas, ainda assim, pode ser classificada sob o domínio da ciência, mesmo que da ciência prática. Essa especificidade revelaria que a ética é um tipo de conhecimento cercado por diversidade de opiniões e incertezas sobre o bom e o justo, mas que pode auxiliar os indivíduos a melhor decidirem em casos complexos, e agirem de forma apropriada, que seria a virtuosa, em razão de ela indicar a verdade de forma aproximada e em linhas gerais, estando esse conhecimento ligado, intrinsecamente, à

experiência dos agentes. Aristóteles exemplifica essa complexidade da ética dizendo que a coragem e a riqueza são tomadas geralmente como bens, mas há casos de pessoas que pereceram devido a elas. Assim, já poderia ser tomado como um tipo de conhecimento o saber que a coragem e a riqueza são bens geralmente, mas que não são bens, quando forem prejudiciais aos agentes (1094a25-1095a15).

Esse exemplo já mostra que o conhecimento moral pode incluir princípios tanto gerais quanto universais e também a experiência particular dos agentes. Assim, pode incluir princípios morais generalizantes que informariam que a coragem é um bem, geralmente, isto é, na maior parte das vezes. Também, poderia contar com a experiência de um sujeito particular que pereceu por causa da coragem, talvez em certo conflito ou ameaça, além de poder contar, igualmente, com um princípio universal que diria que a coragem não é um bem, quando for prejudicial ao sujeito. De posse desses princípios morais e da experiência, além de contar com uma capacidade deliberativa para pesar as diversas razões em um caso, e escolher o melhor curso de ação, que seria o que realizaria o fim bom, o agente poderia decidir agir de forma corajosa, por exemplo, mesmo com o risco de ela ser prejudicial, mas pesando as razões adequadamente, nas circunstâncias específicas que caracterizam uma deliberação particular.

Veja-se que, no caso do agente que estivesse refletindo se deve cumprir ou não a promessa feita em uma circunstância de injustiça, por exemplo, se deveria pagar certa quantia prometida sob a coação de um criminoso, esse tipo de raciocínio poderia auxiliá-lo em sua decisão. Ele poderia saber que se deve cumprir a promessa, uma vez que, para ser honrado, sua palavra teria que ter valor e poderia saber, também, que a honra é uma virtude importante para a felicidade. Por outro lado, ele poderia saber que uma circunstância injusta, como a coerção, invalidaria toda obrigação, especialmente, na esfera jurídica. E, assim, poderia decidir por não cumprir a promessa nessa situação, mesmo sabendo que se deve cumprir a promessa geralmente. Esse raciocínio moral, embora não infalível, parece já capacitar os agentes na resolução de problemas que surgem e, assim, uma deliberação moral poderia ser tomada como uma situação não trivial em que, mesmo não se sabendo teoricamente o que se deve fazer, se

pode considerar integralmente as questões envolvidas e decidir por um certo curso de ação.

Mas, note-se que o caso não é tão simples assim ao se analisar o raciocínio moral, pois outro agente poderia decidir por cumprir a promessa, mesmo em uma circunstância de injustiça. Note-se o caso de Sócrates que decidiu cumprir a promessa feita às leis, não fugindo de Atenas e aceitando a pena de morte, inclusive tendo sido condenado injustamente. Mesmo com o conhecimento de que era alvo de injusta condenação, sua decisão foi na direção de reprovar, absolutamente, qualquer ato injusto, pois sua consciência não poderia conviver com a aceitação da realização de um ato não virtuoso. E isso em razão de considerar que se deve sempre cumprir as promessas e que nenhuma circunstância de injustiça invalidaria alguma obrigação, e daí a regra de não se retribuir uma injustiça com outra injustiça (*Críton*, 49d-54e).

Isso já parece apontar para a necessidade de se fazer uma distinção entre os desacordos morais superficiais e profundos. Quero sugerir que desacordos superficiais são melhor interpretados como desacordos morais na esfera privada, enquanto desacordos profundos estariam circunscritos à esfera pública. O exemplo anterior do desacordo sobre o dever de cumprir a promessa ou não penso que pode ser classificado, sem muita dificuldade, como um desacordo moral privado, e isso em razão de ele ter relação direta com aquilo que teria maior importância na vida dos agentes e não na vida de toda a comunidade.

Por exemplo, a decisão de ser honrado e cumprir a promessa em todas as situações ou a decisão de não cumprir alguma promessa, em caso de coação, parece ter uma relevância prioritária para a vida do próprio indivíduo, o que revelaria uma autoridade em primeira pessoa para a decisão. Seria o mesmo em casos sobre a coragem, moderação, benevolência ou integridade. Nesse domínio, parecem aceitáveis as decisões discordantes dos agentes, de forma que, inclusive, quem decidisse descumprir a promessa ou não ser corajoso, poderia ver a decisão antagônica como uma atitude legítima. Similarmente, parece que, mesmo quem decidisse observar as obrigações absolutas e ser íntegro, poderia considerar aceitável a decisão contrária, sobretudo, pensando em uma perspectiva de pluralismo moral. Nesse âmbito privado, o desacordo parece mesmo

uma questão subjetiva, e as emoções e desejos se mostram muito relevantes. Mas, seria o mesmo em uma divergência no âmbito público da moralidade? Não parece ser o caso, uma vez que o desacordo público, ao contrário, envolveria o que tem importância para todos.

Creio que a diferença central de um desacordo moral na esfera pública é que a autoridade não seria mais em primeira pessoa. Isto é importante porque, como a moralidade pública trata de questões que impactam na vida de todos, a autoridade normativa não poderia se restringir às respostas emocionais dos diversos sujeitos e, assim, comumente se apela ou para critérios objetivos, em terceira pessoa ou mesmo para critérios intersubjetivos, em segunda pessoa. Repare-se que, em um desacordo sobre a correção ou incorreção da mutilação genital feminina, da tortura e da escravidão, para exemplificar, o que parece estar em jogo é a disputa sobre quais crenças se podem tomar como legítimas e aceitáveis e quais crenças devem ser excluídas da disputa. Por exemplo, a crença da igualdade de gênero e integridade não serem direitos; dos soldados inimigos não serem pessoas, ou dos negros serem inferiores aos brancos, seriam tomadas como crenças falsas por aqueles que defendem os direitos humanos, isto é, por aqueles que reconhecem como direitos de todos os membros da família humana a igualdade de gênero, integridade, liberdade e igualdade racial. Isso parece mostrar que, ao menos nesse nível profundo de desacordo, em que estariam em jogo questões públicas fundamentais, como são os direitos, o raciocínio moral não poderia se reduzir a um processo de decisão particular, tendo que contar com verdades morais aceitáveis por todos, o que nos conduziria a uma discussão sobre as formas legítimas de justificação das convicções morais.

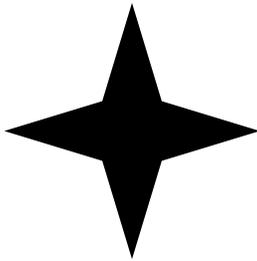
Se eu estiver correto em considerar que, em um desacordo no âmbito da moralidade pública envolveria uma disputa sobre quais crenças morais se poderiam tomar como legítimas ou aceitáveis e quais crenças deveriam ser excluídas do debate, creio que o próximo passo seria refletir sobre os métodos de justificação das convicções morais e com quais tipos de verdade objetivas se poderia contar. Penso que o método do equilíbrio reflexivo propiciaria a consideração de um importante aspecto intersubjetivo das verdades morais, de forma a orientar as decisões normativas, especialmente, na esfera

pública, de maneira interpessoal e com proximidade à ciência. Assim, poder-se-ia ter a justificação de uma crença moral por sua coerência com um sistema coerente de crenças, o que incluiria crenças morais ponderadas, isto é, crenças morais nas quais se tem grande confiança, princípios morais e crenças não morais, tais como crenças científicas e mesmo crenças religiosas e até metafísicas. Veja-se que, em uma justificação desse tipo, o que justificaria a crença que consideraria “a circuncisão feminina errada” seria sua coerência com um sistema coerente de crenças, o que implicaria ter que contar com crenças morais ponderadas, tais como as que afirmariam que “é errado infligir dano intencional à pessoas inocentes” e que “é errado fazer procedimentos cirúrgicos que não tragam benefícios para a saúde da pessoa e que acarretem problemas psicológicos”, além de ter que contar com princípios morais que diriam, por exemplo, que “devemos respeitar a igualdade de todos, sem discriminação de gênero” e que “devemos respeitar a integridade dos seres humanos”, além de ter que contar com crenças científicas, como as que afirmam que “o prazer sexual é importante para uma vida satisfatória” e que “em um Estado laico, razões religiosas não devem se sobrepor às razões morais e políticas”.

Esse método do equilíbrio reflexivo parece fazer com que a convergência entre as crenças morais, em direção a um padrão normativo do que seria o correto e justo não seja arbitrário, uma vez que se poderia contar com a aceitabilidade dos envolvidos para sua validação, o que remeteria a uma perspectiva intersubjetiva de justificação. Veja-se que seria diferente no caso de alguém querer justificar aos outros sua crença de que “a circuncisão feminina é correta”. Provavelmente, esse agente teria que fundamentar essa convicção em certas crenças religiosas que, muito dificilmente, teriam aceitação dos envolvidos, tais como, por exemplo, dizer que essa prática “impediria a promiscuidade” e que ela “garantiria a pureza e fidelidade feminina”, e isso seria importante em razão de certas verdades reveladas, considerando certa tradição da religião islâmica. Veja-se que aqui as verdades morais estariam fundamentadas em certas crenças religiosas que contariam como autojustificadas.

Em um mundo cada vez mais plural, especialmente do ponto de vista religioso e até político, parece temerário querer fazer uso de um modelo “fundacionista” como esse para justificar crenças

morais. Parece mais prudente apostar em um tipo de raciocínio moral que possibilite a “revisibilidade” de nossas crenças e não faça uso de crenças autojustificadas, que funcionariam como crenças básicas. Mesmo sendo falível o conhecimento moral na forma como o estamos interpretando, penso que ele já nos mostra que o desacordo moral, sobretudo no âmbito público, não poderia ser tomado como uma prova da inexistência das verdades morais objetivas, uma vez que ele nos auxiliaria fortemente em nossas decisões coletivas. Provavelmente, o que o fenômeno em questão nos revele é que o pensamento normativo, sobretudo o moral, ainda precisa de aperfeiçoamento. Mas isso só seria um problema para quem toma o conhecimento ético como de tudo ou nada, e não como uma questão de graus.





Humildade e a defesa do bem comum

A PANDEMIA DE COVID-19, QUE OCORREU ENTRE 2020 A 2022, deixou muito claro para nós que não fomos preparados para pensar e agir em prol do bem comum, e isto é uma grande lacuna quando enfrentamos grandes crises. O problema moral central revelado por essa crise sanitária global é que ela demandou um tipo de solidariedade e justiça inexistente em sociedades com grandes desigualdades sociais e econômicas, como é o nosso caso, como podemos ver pelo aumento do desemprego e na diminuição de renda de uma parte substancial da população, falta de acesso à tecnologia e à escola por muitos alunos da rede pública, assim como na negativa em seguir regras básicas de distanciamento social, uso de máscaras e vacinação por um conjunto muito expressivo de pessoas. Essa crise, ao invés de mostrar forte senso de comunidade fundado na ideia de obrigação mútua e sacrifício comum, revelou um egoísmo quase sem precedente em nossa história em razão de certos requintes de crueldade com o descaso aos outros.

De forma similar, a crise ambiental global que estamos vivendo, com a poluição do ar e mudanças climáticas, o desmatamento em larga escala, a perda da biodiversidade, a degradação do solo e a elevação do nível do mar, bem como a superpopulação, por exemplo, evidenciam que temos responsabilidades comuns com a continuidade da vida humana no Planeta Terra e que apenas reivindicar direitos individuais não será suficiente para evitar uma catástrofe já bastante anunciada. Precisariamos fazer uso consciente de recursos naturais e ter uma preocupação mais consistente com a sustentabilidade ambiental; no entanto, vemos apenas consumismo e um descaso generalizado com o comportamento sustentável. Em que pese os avanços trazidos pelos compromissos firmados na COP26 em Glasgow, com a meta de limitar o aquecimento global a 1,5°,

reduzindo as emissões globais de CO₂ em 45% até 2030, a forma de vida baseada na interconexão de produção-consumo, em nível mundial ainda não foi minimamente questionada, a saber, o modelo econômico globalizado, o que parece revelar uma grande dificuldade em pensarmos na solução de nossos problemas para além da ótica dos bens e direitos privados.

Sem descuidar das mudanças estruturais necessárias, sejam elas políticas, econômicas, sejam sociais, penso que é imperativo refletir sobre a responsabilização pessoal, investindo num conjunto de virtudes relevantes que nos ajudariam a enfrentar esses problemas comuns. Em outros ensaios, já tematizei sobre o valor da prudência, integridade, justiça, autonomia, generosidade, dentre outras. Nesse texto em tela, quero defender a relevância da humildade como uma forma de conectarmos nossos interesses privados com os interesses e as preferências dos outros agentes.

A palavra *humildade* vem do grego *aidós* e do latim *humilitas*, e é tomada geralmente como uma virtude que consiste em reconhecer as próprias limitações e fraquezas e agir a partir dessa consciência. Tem uma forte relação com a qualidade moral dos agentes que não procuram se projetar sobre as outras pessoas, nem tentam parecer superiores a elas. Nesse sentido, a humildade estaria circunscrita em como nós nos relacionamos com as nossas próprias boas qualidades. Ela seria uma virtude por poder ser interpretada como uma disposição para ter o sentimento adequado do nosso próprio valor, em relação aos outros, e isso seria desejável por garantir a felicidade. Assim, ela seria uma disposição para moderar nossa importância, nosso *status*, nossos bens e nossas capacidades em relação aos outros. Como bem dito por Slote, em *Goods and virtues* (1983), a humildade seria uma espécie de corretor da tendência humana geral em ter uma consideração muito elevada de si mesmo, isto é, como uma autoconsideração acurada, como uma forma de reconhecer o valor moral igual das pessoas (1983, p. 61-62).

Embora seja controverso tomar a humildade como uma virtude, uma vez que o próprio Aristóteles tomava *aidós* mais como um sentimento do que uma disposição, ao dizer que a modéstia não seria uma virtude (*Ética Nicomachea* 1108a32 e 1128b10-35), e ao considerar que Tomás de Aquino, inclusive, tomava a modéstia e a humildade como tipos de temperança, como importantes em razão

de deixar o agente aberto à graça divina (*Summa Theologica* 2.2 Q.160 e 161), além da consideração de Hume, que via a humildade como uma virtude monástica e não propriamente moral, vamos tomá-la como uma disposição do agente para não inflar seu próprio valor frente aos outros, o que implicará um tipo de reconhecimento sobre o valor moral e epistêmico igual das pessoas, e isso parece central para alcançarmos o bem comum tão necessário.

Em um contexto epistêmico, por exemplo, a humildade tem a ver em como nós nos relacionamos com a verdade ou racionalidade de nossas próprias crenças, ao invés de ter uma preocupação com as boas qualidades de forma geral. Uma discussão sobre humildade epistêmica parece envolver o modo como nós nos relacionamos com as nossas próprias crenças, concepções e julgamentos. Por exemplo, um acadêmico que demonstra humildade intelectual não teria problema em reconhecer certos erros que seriam apontados para uma dada teoria que ele defende, bem como não teria problema em modificar sua própria posição. De forma similar, esse acadêmico com humildade intelectual revelaria uma disposição para não inflar a preocupação com seu próprio *status* acadêmico, isto é, seu valor acadêmico atribuído pela comunidade da qual faz parte, tendo como foco central, em sua atuação, a busca por verdade. Dito de outro modo, a humildade intelectual desse acadêmico o impediria de ser tanto arrogante como vaidoso, quer dizer, o impediria de agir como o detentor exclusivo da verdade, bem como o impediria de inflar sua própria importância (valor), no interior da comunidade acadêmica, respectivamente.

Por outro lado, em um contexto moral, a humildade será uma disposição do agente para evitar tanto a vaidade como a arrogância, assim como para evitar o egoísmo, a hiperautonomia, a grandiosidade, a “pretensiosidade” e até mesmo o esnobismo, entre outros vícios, de forma a ser entendida como uma qualidade moral do agente de não se projetar sobre as outras pessoas nem tentar ser superior a elas. Isso parece envolver claramente um reconhecimento de nossa igualdade, em que pese as nossas muitas diferenças, seja em atitudes, intenções e mesmo nos resultados de nossas ações. Assim, podemos compreender a virtude da humildade como uma disposição para não inflacionar a nossa própria excelência, de forma a exigir um tratamento especial, sendo melhor entendida

como uma disposição para reconhecer nossas imperfeições morais, uma vez que estamos igualmente expostos à fraqueza e aos vícios. Dessa forma, ela nos possibilitaria reconhecer nossas limitações e nossa insignificância relativa, mas consistente, com um orgulho saudável, considerando que seu cultivo nos torna seres humanos melhores, por nos permitir uma abertura aos outros, aos seus valores, às suas ideias e até mesmo realizações, sem um sentimento de superioridade.

Como defendido corretamente por Jennifer Cole Wright em *Humility* (2019), a humildade é uma virtude “fundacional”, uma vez que ela é necessária para o completo desenvolvimento e exercício de outras virtudes, como é o caso da coragem, generosidade, honestidade, paciência e delicadeza, dentre outras, promovendo emoções positivas de empatia, compaixão e amor, facilitando os laços sociais e nos conectando mais apropriadamente com a vastidão e a complexidade do mundo que nos cerca. Ela é uma virtude essencialmente relacional; agrega estimativas de diversas relações, em tempos diferentes e em diferentes perspectivas, contribuindo para o reconhecimento tanto de nossas limitações como do valor dos outros e nos orienta, claramente, em direção aos outros agentes, lembrando-nos que não somos o centro do Universo (WRIGHT, 2019, p. 146-174). E, por isso, ela parece tão central como padrão normativo em nossa busca por bem comum.

Agora, como adquirir essa virtude? Em que pese a importância das práticas espirituais já utilizadas pelo catolicismo, budismo e judaísmo, visando o cultivo da humildade, bem como com a relevância das experiências que procuram nos deslocar de nossa centralidade natural, tal como se confrontar com os problemas dos outros (doenças, mortes, pobreza) ou, mesmo, se confrontar com a vastidão do mundo, penso que uma estratégia interessante seja problematizar a meritocracia, considerando-a como um sistema de hierarquização e premiação baseado nas qualidades pessoais, desmitificando a ideia de que o mérito seria uma condição suficiente para o sucesso. No momento em que reconhecemos que há uma série de fatores aleatórios ao nosso esforço e disciplina, que influenciam fortemente no resultado de nossas ações, creio que isso nos auxiliaria a melhor compreender as limitações humanas, nos ajudando a cultivar a vir-

tude da humildade, bem como contribuindo para formular políticas públicas adequadas para lidar melhor com a sorte.

Um texto recente que nos auxilia a refletir sobre esse tema, penso, é a *A tirania do mérito*, de Michel Sandel, publicado no Brasil pela Civilização Brasileira, em 2020. A tese central do livro é considerar a meritocracia tóxica um dos grandes problemas sociais, pois ela gera traços comportamentais indesejáveis, desenvolvendo nos vencedores, arrogância, falta de solidariedade e vaidade e, nos perdedores, humilhação e ressentimento. O motivo para tal é que, em uma economia tecnocrática e globalizada, em que o próprio mercado consumidor é concebido como o bem público, há uma diminuição da mobilidade social e isso em razão, sobretudo, da disparidade mundial em termos de inovações tecnológicas. O problema é que em uma sociedade desigual e “meritocrática”, aqueles que alcançam o topo querem acreditar que seu sucesso tem uma justificativa moral, uma vez que a conquista do sucesso viria através do esforço e talento. Mas, isto é apenas aparente, pois aquele que é bem-sucedido depende fortemente dos aspectos aleatórios que o auxiliam, como o esforço familiar, as condições cognitivas herdadas e mesmo as expectativas sociais que determinam os critérios de seleção nas universidades e empresas. Além disso, os que fracassam se sentem culpados por não terem obtido sucesso. Por exemplo, para quem não consegue entrar em certa universidade de prestígio ou não consegue certo emprego de destaque, é difícil escapar do pensamento desmoralizante de que não tem talento nem esforço suficiente para vencer. Para Sandel (2020, p. 23), “[...] quanto mais pensamos em nós como pessoas que vencem pelo próprio esforço e são autossuficientes, mais difícil será aprender a ter gratidão e humildade. E sem esses sentimentos, é difícil se importar com o bem comum”. Após o diagnóstico, alternativas são sugeridas, tais como o sorteio de vagas em universidades e a adoção de mecanismos para garantir a dignidade do trabalho, como a desoneração da folha de pagamento.

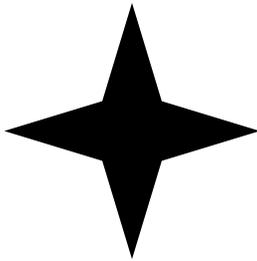
Deixem-me abordar duas situações recorrentes já mapeadas pela psicologia e pela sociologia, e que nos ajudam a desmitificar a ideia geral de meritocracia, a saber, o efeito *halo* e o efeito Mateus. O efeito *halo* (áurea), cunhado pelo psicólogo Edward Thorndike (*A constant error in psychological ratings*, 1920), mostra que criada

uma primeira impressão global sobre uma pessoa, temos a tendência de captar as características que vão confirmar essa impressão. Trata-se da tendência de expandir nossa avaliação de uma característica particular de certa pessoa, por exemplo, ser alta ou atraente, para outras características, como ser inteligente ou confiável. Por exemplo, avalia-se o desempenho de certo funcionário de forma positiva, em razão de o avaliador simpatizar com a pessoa avaliada ou avalia-se alguém com um emprego com alto salário como alguém perseverante, disciplinado, focado, etc. Já o efeito Mateus, assim como classificado pelo sociólogo Robert Merton (*The Matthew effect in science*, 1968), demonstra que o sucesso no início da carreira de alguém dá ao agente certas vantagens estruturais que o auxiliam no seu sucesso posterior, e isso independe de suas aptidões intrínsecas. Na ciência, por exemplo, jovens cientistas, que são empregados em universidades com muito prestígio, conseguem com mais facilidade bolsas de pesquisa e publicações de artigos que seus colegas que estudaram em universidades piores classificadas. Essa desigualdade se daria pela vinculação da pessoa com uma universidade de ponta, não estando, necessariamente, ligada ao empenho diferenciado do agente. Creio que não seja difícil imaginar as consequências injustas dessas circunstâncias em uma sociedade racista, sexista e classista como a nossa.

O ponto central revelado por esses dois vieses cognitivos é a melhor compreensão de que o sucesso e o fracasso dos agentes não são inteiramente dependentes de seu esforço e talento. Ser branco ou negro, rico ou pobre, homem ou mulher, *gay* ou heterossexual, ter estudado em uma escola privada ou pública, ter tido apoio familiar ou não, dentre outras oposições usuais, influenciam consideravelmente para uma vida bem-sucedida. E, por isso, uma concepção mais adequada de bem comum deve levar em conta esses aspectos exteriores à nossa disposição e ação, o que pode nos conduzir a uma perspectiva cívica dos bens coletivos, possibilitando-nos maior estreitamento em nossos laços sociais. E uma concepção cívica do bem comum, assim como a concebida, acertadamente, por Sandel (2020, p. 303) na obra já referida, não seria apenas a maximização do bem-estar dos consumidores, mas deveria ser “uma questão de refletir de forma crítica sobre nossas preferências [...], de tal maneira que possamos viver uma vida digna e próspera”, exigindo uma

deliberação comum acerca de como fazer uma sociedade justa e boa funcionar, “uma que cultive a virtude cívica e nos possibilite raciocinar juntos sobre os propósitos dignos de nossa comunidade política”.

Nossa conclusão, então, é que devemos refletir sobre o que conta para o bem comum e o que devemos uns aos outros enquanto cidadãos, isto é, enquanto membros da mesma comunidade econômica, moral e política. Talvez isso nos revele que não podemos separar, radicalmente, nossos interesses pessoais dos interesses grupais, por isso a urgência da virtude da humildade em nosso mundo atualmente. Talvez esta nova compreensão de nossa responsabilidade pessoal e cidadã nos possibilite termos ainda um futuro.





A complexidade da normatividade

A IDEIA CENTRAL DESTE ENSAIO É QUESTIONAR A RESPEITO DA urgência em se diferenciar a autoridade normativa da esfera privada, em contraposição à autoridade normativa da esfera pública, pensando, mais especificamente, no âmbito da moralidade, e procurar conectar essas duas esferas em uma teoria mista que faça uso de critérios prescritivos, tanto de uma ética das virtudes quanto de uma ética neocontratualista. O ponto central será defender que apenas uma teoria moral e política mista poderá harmonizar, adequadamente, essas duas exigências, a saber, uma exigência normativa tanto em primeira quanto em segunda pessoa. Veja-se um exemplo do que estou considerando. Quando um agente é demandado a ser resiliente, por exemplo, ou ter lealdade, bem como ser moderado, a autoridade em questão é claramente pessoal, de forma que seria o próprio agente a ter que exigir de si mesmo certo tipo de comportamento e caráter virtuoso, sendo a felicidade uma questão que envolveria particularmente a deliberação e a decisão individual. Por outro lado, quando os agentes são demandados a obedecerem à lei, por exemplo, o Código de Trânsito brasileiro, que condena os atos de imperícia, negligência e imprudência, a autoridade em questão não parece ser pessoal, mas social, de forma que seria a própria deliberação da comunidade que exigiria do sujeito certo tipo de comprometimento e atitude, e que isso garantiria a felicidade da coletividade.

O problema é que as teorias tradicionais, tanto as morais como as políticas, não parecem dar conta adequadamente dessa dualidade normativa, apenas de forma negativa, isto é, ou desconsiderando o âmbito da moralidade privada, para saber o que seria o correto ou justo, ou reduzindo toda complexidade da normatividade pública à moralidade privada. Reparem-se as teorias utilitaristas, as teorias

kantianas ou mesmo as teorias neocontratualistas. Elas fazem uma separação entre a moralidade privada e pública, é claro, mas a exigência normativa ao agente moral recairia, primordialmente, sobre uma perspectiva claramente pública, de forma que o ato correto ou justo seria aquele permitido por um princípio que tivesse as características de trazer a maximização dos resultados; que fosse universalmente desejável e não fosse razoavelmente rejeitado, respectivamente. Note o papel aqui dos procedimentos de espectador imparcial, imperativo categórico ou mesmo posição original. Por outro lado, uma teoria das virtudes, ou mesmo uma teoria “comunitarista”, determinaria a correção e a justiça por uma correlação ao bem, o que eliminaria toda a importante distinção entre o público e o privado. Minha convicção é de que uma teoria moral e/ou política mais eficiente deveria considerar, com seriedade, essa diferença entre a esfera privada e pública da moralidade, mas, em uma direção de conexão, de forma a poder contar com certas virtudes privadas, que seriam coerentes com certas virtudes públicas. Ao longo do texto, irei propor que, harmonizar certas virtudes privadas com certas virtudes públicas, ou mesmo princípios, seria o melhor caminho para a resolução de alguns problemas práticos complexos. Por exemplo, para garantir a fundamentação adequada da democracia, seria necessário conectar coerentemente as virtudes da integridade e autonomia com as virtudes da razoabilidade e tolerância. Também, que os cidadãos deveriam possuir igualmente *aidôs* e *dikê* como laço de aproximação entre os homens e como princípio ordenador das cidades, para a garantia tanto da estabilidade pessoal quanto coletiva, bem como um gestor competente precisaria possuir a virtude da integridade aliada com a responsabilidade social.

Veja-se que essa complexidade normativa da qual quero chamar a atenção parece estar intimamente ligada com uma compreensão muito particular de agência moral, de forma que as teorias tradicionais tomariam os agentes como podendo agir, diferentemente, e que estariam isentos de sorte moral, sem determinações causais, constitutivas e circunstanciais, como uma das bases de seu raciocínio moral, tomando a decisão ética como um ato exclusivamente individual e voluntário. Alternativamente, a concepção de agência moral defendida aqui considerará como relevantes os aspectos aleatórios à vontade do sujeito, a identidade coletiva, a intencionalidade

comum e o conhecimento moral como intersubjetivo para melhor levar em consideração vários aspectos relevantes da responsabilidade moral, que é individual, por um lado, mas que é coletiva, por outro, ao se pensar em determinados problemas complexos como o da responsabilidade pelos erros do passado, como a escravidão e o sexismo, pela responsabilidade com as gerações futuras, com o uso moderado dos recursos naturais ou com a determinação de uma poupança adequada, além do problema de como justificar a relatividade ética e a sorte moral.

Como minha proposta é a de desenvolver uma teoria moral e política mista, que possa conectar diferentes critérios normativos, tanto em primeira pessoa quanto em segunda pessoa, é necessário um esclarecimento inicial sobre o papel e o escopo de uma teoria moral. Em minha interpretação, o papel inicial de uma teoria moral e política é esclarecer para os agentes como eles mesmos julgam moralmente as atitudes e o caráter dos sujeitos, isto é, através de juízos de aprovação e desaprovação das ações e dos comprometimentos, elogiando aquelas que se aprova e censurando as que se desaprova e apontar para as possíveis contradições identificadas nesses julgamentos. Por exemplo, um agente censura um ato de corrupção pública, mas não censura tão fortemente um ato de corrupção privado, sendo até leniente com esse tipo de ação que leva em conta o autointeresse. Identificando a contradição, o papel da teoria seria o de oportunizar um método para que as pessoas pudessem revisar seus juízos morais. A ideia básica é que uma teoria moral possa oferecer certos critérios normativos, tais como princípios ou mesmo virtudes morais, para o agente poder utilizá-los como referência prescritiva; para poder corrigir ou revisar suas crenças morais, e isso a partir de um entendimento adequado do próprio fenômeno moral. Por isso, o método do equilíbrio reflexivo terá destaque nessa proposta, bem como os exemplos. Também, é importante frisar que uma teoria normativa, como uma teoria moral contratualista das virtudes ou uma teoria político-liberal comunitarista, deve ser esclarecida por pressupostos metaéticos, tais como o ontológico, o epistemológico, o semântico e o psicológico, bem como deve servir para resolver certos problemas práticos. Em minha proposta, tento conectar uma ontologia de segunda natureza, um cognitivismo “contextualista”, uma epistemologia “coerentista” e uma psicologia moral razoável, e

isso para melhor enfrentar certos problemas práticos, tais como o da fundamentação da democracia e dos direitos humanos e a justificação da punição legal.

Outra característica relevante dessa teoria é que ela tomará como interligados os domínios da vida prática, tais como o ético, o político, o jurídico, o econômico, o psicológico, o religioso, etc. A ideia é que é mais produtivo ver as conexões entre esses diferentes domínios ao invés de procurar ressaltar suas diferenças específicas. Deixem-me dar um exemplo do que estou falando, observando a relação entre a ética e o direito. É comum tomar esses domínios como estritamente diferentes, e isso porque a ética remeteria os agentes a uma esfera de valores, que seria puramente subjetiva, interna, enquanto o direito remeteria os indivíduos a uma esfera das leis, que seria fatural, externa e tomada como objetiva. Mas, veja-se que, para além dessa interpretação positivista de separação radical entre fatos e valores, pode-se identificar uma série de valores morais nas decisões jurídicas, tais como os valores de razoabilidade, liberdade, igualdade, transparência, publicidade, etc., da mesma forma que se pode reconhecer um caráter objetivo nas decisões morais, de forma a tomar a crueldade e o sofrimento como errados, bem como considerando a tolerância como correta e condenando algumas formas de discriminação, tais como a discriminação racial e de gênero, e isso sem assumir uma posição jusnaturalista. Creio que a Declaração Universal dos Direitos Humanos mostra muito bem essa realidade, sendo tomada não apenas como um código legal, mas que ofereceria, também, uma forte proteção moral aos cidadãos, garantindo seus direitos. É importante notar que, apesar de reconhecer-se a autoridade exclusivamente coercitiva do direito em contraposição a uma autoridade internalista (voluntária) da moralidade, tanto a ética quanto o próprio direito podem ser compreendidos como possuindo uma autoridade normativo-interpessoal, uma vez que as suas regras sociais, que orientam o comportamento humano, com o objetivo de harmonizar seriam validadas intersubjetivamente ao invés de validadas de forma objetiva, como nas ciências duras, que precisariam contar com uma forte dimensão “verificacionista”.

Creio que um dos grandes problemas para se reconhecer o importante papel e a relevância da ética, contemporaneamente, seja pensar no raciocínio moral em termos de tudo ou nada. Quer dizer,

ou o agente deveria saber de forma objetiva o que seria o certo e o errado, o bom e o mau, o justo e o injusto, e agir sempre de forma a aplicar esses critérios em suas ações cotidianas, sem hesitação, ou esse conhecimento seria tomado como impossível e irrealizável, de forma a não se reconhecer a existência mesma de verdades morais objetivas, sendo toda decisão humana perpassada pelas emoções dos agentes, que, claramente, apontariam para uma dimensão subjetiva da moralidade. Mas, serão essas as únicas interpretações possíveis? Não creio, uma vez que se pode compreender o raciocínio moral em termos de graus e relacionado ao fenômeno de progresso moral. Por exemplo, no passado, era comum que os julgamentos morais dos agentes levassem em consideração apenas seu próprio grupo e, internamente ao grupo, aos que teriam mais poder, não aplicando os critérios normativos de certo e errado ou justo e injusto aos outros indivíduos, isto é, as outras etnias ou povos, às mulheres e mesmo a outras espécies. Exemplos desse “tribalismo” seriam: a escravidão, a discriminação religiosa e sexual, o genocídio, a tortura e até mesmo a não consideração com o sofrimento dos animais não humanos. Mas, note-se que parece ter ocorrido uma expansão do círculo moral ao longo da História da humanidade, com uma exigência de maior “inclusividade”, de maneira a se cobrar maior consistência dos juízos morais dos agentes, com a remoção das restrições arbitrárias que impediam que fossem levados em conta os outros na avaliação normativa. Exemplos dessa expansão do círculo moral podem ser encontrados na garantia dos direitos básicos para as mulheres e os afrodescendentes, atualmente, bem como com a crescente preocupação com os direitos dos animais não humanos.

Outro equívoco ainda ligado a essa compreensão do raciocínio moral como tudo ou nada é que ela parece desconsiderar as próprias características da agência humana, tais como as epistemológicas e psicológicas, pois, muitas vezes, o agente parece saber aquilo que seria o correto, mas não mostra ter força motivacional suficiente para realizar a ação. Chama-se a isso de *acrasia* ou fraqueza da vontade, de forma que alguém teria conhecimento do que seria o certo a se fazer, como, por exemplo, sabendo que o correto seria agir moderadamente, não comendo ou bebendo em demasia e fazendo exercícios físicos regulares, mas não teria a disposição apropriada para realmente fazer exercícios e não comer e beber em excesso.

Veja-se que, em uma concepção intelectualista, como a socrático-platônica, o conhecimento do bem deveria obrigar, necessariamente, os agentes à ação. Mas, a questão não parece ser assim tão simples como pretendida pelo intelectualismo, uma vez que se pode reconhecer até mesmo como legítima certa limitação “disposicional”, de forma a, geralmente, sentir-se compaixão pelos acráticos ao invés de censurá-los severamente. Não é esse o caso de pessoas com adição a drogas? Embora saibam que seu vício é errado, geralmente não conseguem parar de consumir certa substância, tal como cocaína, heroína ou mesmo *crack*. O ponto ao qual quero chamar a atenção é que a forma como a comunidade moral reage frente a casos de acrasia não é o de uma censura total ao agente, mas, ao contrário, haveria certa compreensão da dificuldade em sempre se agir, a partir do conhecimento de certas razões morais.

Veja-se que, em casos de acrasia invertida, o agente é até mesmo elogiado, como no exemplo de Huckleberry Finn, protagonista da obra homônima de Mark Twain, que ajuda Jim a fugir da escravidão, mas não considera correto ajudar um escravo a fugir. Em casos de acrasia invertida, o agente age racionalmente e até mesmo moralmente, mas o que ele faz seria contrário ao seu melhor julgamento. Mas, o que esse fenômeno parece revelar? Creio que isso já aponta para certo reconhecimento das limitações da agência humana, de forma a se poder relevar, moderadamente, a fraqueza da vontade dos agentes e até mesmo certos tipos de ignorância moral, como no caso de se poder desculpar os antigos donos de escravos ou mesmo os machistas do século XVIII por ignorarem que a escravidão e o sexismo eram atos errados, uma vez que se poderia tomar esse tipo de ignorância como uma limitação epistêmica da agência, para se conhecer o certo e errado sem nenhuma referência ao contexto. Seria diferente no caso de alguém, hoje em dia, não saber que a escravidão e o sexismo são errados. Essa ignorância seria legitimamente censurada, e isso porque a existência e o reconhecimento de certos padrões normativo-morais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos ou mesmo as Constituições nacionais democráticas, por exemplo, possibilitariam o contexto apropriado para o agente poder identificar que o desrespeito à dignidade humana, bem como a desconsideração da liberdade e igualdade às mulheres deve ser tomado como algo errado.



© papel das virtudes públicas

JASON BRENNAN, EM SEU LIVRO *CONTRA A DEMOCRACIA* (*AGAINST democracy*, 2016), afirma que a participação política tende a nos corromper, ao invés de melhorar nosso caráter intelectual e moral e nos torna inimigos uns dos outros. Ele inicia o primeiro capítulo da referida obra fazendo uma contraposição entre Mill e Schumpeter. Diz que Mill defendia que o envolvimento político tornaria os cidadãos mais inteligentes, preocupados com o bem comum, melhor educados e nobres, oportunizando que as pessoas adotassem uma perspectiva de maior alcance, deixando de só pensar nos seus interesses imediatos. Por sua vez, para Schumpeter, o cidadão típico tem uma performance mental baixa no campo político; tem por foco apenas seu interesse, tornando-se primitivo novamente com a participação política. Diz, também, que, atualmente, a maioria das formas comuns de engajamento político não apenas falha em tornar as pessoas mais educadas ou virtuosas, como tendem a tornar as pessoas estúpidas e corruptas. Como elas não se preocupam com a política, sendo, inclusive ignorantes sobre certos temas, quando não absolutamente irracionais, a saída não seria aumentar a participação política, mas, antes, restringi-la (2016, p. 1-3). No último capítulo, conclui a obra dizendo que a política tende a nos fazer odiar uns aos outros e ver os membros do grupo adversário como inimigos, não favorecendo a amizade cívica (2016, p. 231-232).

Olhando certos fatos da política brasileira e mundial, tais como o tensionamento nas redes sociais a respeito da disputa presidencial no Brasil e a guerra da Rússia contra a Ucrânia, que teve início em fevereiro de 2022, por exemplo, é difícil não ficar balançado com sua posição.

O argumento de Brennan parece concluir que devemos nos afastar da política, porque ela tanto favorece a estupidez, a irracio-

nalidade e a ignorância, como nos torna inimigos uns dos outros e, como não se pode ter estabilidade social sem amizade cívica – o que significa concidadãos se “verem engajados em um empreendimento cooperativo para vantagem mútua” –, devemos evitar “a política tanto quanto possível” (2016, p. 234-235). Esse argumento parece estar relacionado tanto com a concepção de Brennan de conhecimento político como de tudo ou nada, bem como relacionado à sua concepção de política como jogo de soma zero. Mas, ao contrário, se tomarmos o conhecimento como expressão de certas virtudes intelectuais que se adquire com o hábito, através de exercícios repetidos, e se tomarmos a política não como apenas reduzida às disputas eleitorais, mas como uma possibilidade de se alcançar consensos normativos básicos, então, tanto o conhecimento político, que pode ser visto como prudência (sabedoria prática), como a amizade cívica só serão possíveis com o engajamento político e não com sua restrição, uma vez que não se pode adquirir nenhuma virtude sem exercício e que as virtudes públicas só podem ser adquiridas na própria esfera política. É difícil imaginar um cenário em que virtudes públicas, tal como a justiça ou a tolerância, por exemplo, seriam cultivadas exclusivamente na esfera privada.

Ao invés de tomar Schumpeter como referência, parto do argumento educacional de Mill, como apresentado em *Considerations on representative government* (Oxford University Press, 1975), como forma de compreender como o engajamento político pode desenvolver as virtudes tanto morais como intelectuais dos agentes. Mill considera que a atividade política e civil requer que os cidadãos julguem a partir de uma visão imparcial dos interesses dos outros e busquem o bem comum. Isto requer um pensamento de longa duração, bem como o engajamento em questões morais e de ciência social. Se for isso, então, a atividade política tenderá a aumentar as virtudes cívicas e tornar os cidadãos melhor informados. O argumento de Mill destaca que o engajamento político desenvolveria as habilidades de pensamento crítico dos cidadãos e aumentaria seu conhecimento. Defende corretamente que o envolvimento em política levaria os cidadãos a terem uma perspectiva mais imparcial dos problemas, os levando-os a terem maior empatia com os concidadãos e desenvolverem uma forte preocupação com o bem comum (MILL, 1975, p. 196-197).

O problema levantado por Brennan com o argumento educacional de Mill é que ele precisaria apresentar dados empíricos de que a participação política de fato enobrece e educa os agentes. E, a partir de dados sociológicos negativos sobre a democracia deliberativa e dados psicológicos dos vieses cognitivos, Brennan conclui que o argumento educacional não é sólido e, por isso, devemos evitar a participação política (2016, p. 60-73). O problema é que esta abordagem está pretendendo dizer como é a natureza humana e a natureza das relações sociais, e que elas seriam inalteráveis, o que revela uma visão um tanto essencialista. Por isso é interessante refletir sobre a especificidade das virtudes, que podem ser vistas como uma segunda natureza, uma vez que elas são adquiridas pelo hábito. No que segue, abordo as virtudes públicas da prudência e da amizade cívica, que precisarão do engajamento político para sua aquisição. Para tal, parto de uma definição destas virtudes e procuro analisar sua importância. Por fim, reflito sobre o processo de sua aquisição.

A prudência (*phronesis*) é definida, classicamente, como uma disposição para encontrar os meios mais adequados para realizar um fim bom. Para Aristóteles, ela é vista como uma capacidade de deliberar bem sobre o que contribui para a vida boa. Isto implica estar relacionada com uma capacidade de apreender os fins que são bons e, mais especificamente, a uma capacidade deliberativa para chegar a um resultado bem-sucedido, escolhendo os meios mais eficientes para a realização do fim (*Ética Nicomaqueia*, 1143b21-25). É uma virtude que parece essencial para a política, uma vez que esta atividade, em geral, implica identificar os meios necessários para alcançar um fim. Imaginando que o fim de um Estado seja alcançar prosperidade econômica aos seus cidadãos, bem como garantir sua segurança, não seria prudente adotar uma política econômica que excluísse a maior parte dos agentes de certos bens como educação, saúde e emprego, por exemplo. Um político prudente poderia identificar mais facilmente que uma política de bem-estar social seria mais adequada para o fim almejado. Não é à toa que Aristóteles considera como um paradigma de agente prudente Péricles, um político grego que foi muito importante para assegurar tanto a prosperidade como a paz em Atenas, em razão de sua capacidade em identificar o bem comum, sendo esta uma capacidade fundamental para governar bem.

A sua importância estaria ligada, em primeiro lugar, com a capacidade de identificação dos meios adequados para se chegar ao fim bom, como já referido. Muitos desejam a paz e a prosperidade econômica, mas nem todos conseguem identificar os meios mais adequados para realizar esse fim, isto é, identificar as políticas públicas mais eficientes. Dessa forma, esta seria uma virtude central para um agente público, tal como um legislador ou membro do Executivo. Além dessa perspectiva, penso que a prudência é também muito importante para os cidadãos em geral. E isso porque o agente prudente poderia assumir mais facilmente suas responsabilidades com os outros, de forma a levar em conta as consequências de seus atos, assumindo mais facilmente seus deveres de civilidade, tal como respeitar as leis de trânsito, seguir as normas sociais, jurídicas e políticas, bem como atribuir o mesmo peso aos interesses de todos, demonstrando bom julgamento para decidir pelo bem-estar dos concidadãos.

A amizade cívica (*politike philia*), por sua vez, é uma virtude pública fundamental para garantir a unidade das sociedades e auxiliar no seu cuidado. É uma disposição que implica uma preocupação mútua em relação ao caráter virtuoso dos cidadãos, isto é, significa desejar o bem do outro pelo próprio bem do outro. Como bem dito por Aristóteles, na *Política*, a amizade cívica é uma aspiração comum em relação a um padrão e excelência para todos os concidadãos (1295b1-3). Diferentemente da amizade pessoal, o conhecimento íntimo e a proximidade emocional não estão presentes. Com isso, os traços comportamentais são expressos no reconhecimento de normas sociais no que diz respeito ao como devemos tratar as pessoas, isto significa conhecer a natureza da Constituição e suas qualidades, o nível de apoio entre a população, no que é publicamente esperado do agente em sociedade, o que são seus deveres comuns, entre outros.

A partir desta definição de amizade cívica fica mais claro ver qual seria sua importância. Ela pode ser tomada como condição necessária para a justiça em uma sociedade, uma vez que, sem amizade cívica dificilmente se obterá a estabilidade social. E isso porque, mesmo que uma sociedade tenha regras de justiça, que garantam liberdade, igualdade, dignidade aos cidadãos, sem essa disposição para desejar o bem dos outros, compartilhar valores, objetivos e um senso de justiça, dificilmente os agentes seguirão estas regras

de justiça que possibilitariam uma vida em comum. E isso parece relevante, mesmo quando pensamos em um estado liberal contemporâneo, que faz a distinção entre a esfera privada e pública, mas que exige dos cidadãos certas virtudes políticas, tais como a disposição à civilidade, tolerância, razoabilidade, etc.

Agora, a questão mais relevante é refletir sobre o processo de aquisição destas virtudes públicas de prudência e amizade cívica. Adquirimos as virtudes por um processo de habituação, em que exercícios repetidos formam o caráter do agente, o revestindo de uma segunda natureza. Nem a coragem, a moderação ou a generosidade são traços de caráter naturais. Elas são adquiridas por um processo de afastamento dos extremos. Por exemplo, na coragem, do afastamento em relação à temeridade, que é o subestimar os perigos, e a covardia, que é superestimá-los. Esse processo se inicia com a disposição do agente, a partir de sua aspiração em ser melhor, é certo, mas há um importante papel social, e isto porque as virtudes são critérios normativos socialmente mediados. É o grupo em uma sociedade que elogia certo tipo de comportamento e censura outro. Por exemplo, elogia geralmente atos corajosos, moderados, generosos e justos e censura em geral atos covardes, intemperantes, egoístas e injustos. Assim, podemos dizer que adquirir virtudes é um empreendimento coletivo.

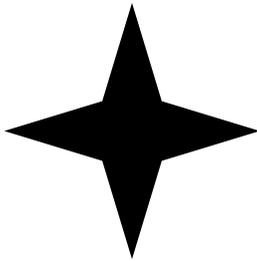
Com isso em mente, não é difícil imaginar que o processo de aquisição das virtudes se dará no campo educacional, tanto na educação familiar como na educação escolar. Além do processo educativo, podemos apontar, também, para o importante papel das instituições políticas e jurídicas. As virtudes dos cidadãos em muito são devedoras das virtudes das instituições públicas de uma sociedade. Sendo elas justas, por exemplo, existirá uma grande possibilidade de os agentes também se tornarem justos. Agora, e a participação política? Ela teria alguma relevância na aquisição destas virtudes em tela? Penso que sim. Tomando a política como não reduzida a uma disputa eleitoral, em que teríamos sempre um ganhador e um perdedor, podemos considerar que o engajamento político favorecerá a aquisição tanto da prudência como da amizade cívica. Vejamos.

Imaginem uma assembleia constituinte. Nela, os cidadãos votam para eleger os legisladores constituintes, que terão a tarefa de realizar a Constituição. Depois de eleitos, estes constituintes ouvem parcelas

significativas da sociedade, como empresários, professores, comerciantes, agricultores, pecuaristas, sem-teto, sem-terra, ecologistas, grupos LGBTQIA+, etc. A partir destas consultas e trabalhando em comissões, vão apresentando o texto como está sendo formulado. Ele sofre críticas de uns, pressões de outros, elogios de muitos e, por fim, a Constituição é promulgada. A participação nesse processo constituinte, penso, favorece o surgimento de amizade cívica, uma vez que o texto que será a referência normativo-política, central, para aquela sociedade teve o envolvimento de todos. Imaginem se um determinado grupo fosse impedido de participar deste processo constituinte, talvez pela razão de ser ignorante e irracional. Como o grupo se sentiria? Provavelmente esta restrição geraria ressentimento ou até mesmo raiva contra aqueles que o impediram de participar. Essa situação de assimetria, provavelmente, seria determinante para uma baixa autoestima. Mas, fundamentalmente, essa restrição poderia criar uma inimizade cívica.

Vejam os outro exemplo. Imaginem uma sociedade “epistocrática” em que os cidadãos não elegem os legisladores e membros do Executivo, da mesma forma em que sociedades democráticas não elegem os juízes, e, considerando que estas autoridades públicas têm as mesmas funções que em democracias contemporâneas, isto é, fazer as leis, executar e julgar, mas ao invés de serem eleitos, eles são selecionados por concurso. Mesmo considerando que estas autoridades sejam competentes para garantir o bem-estar de todos, provavelmente os cidadãos teriam bastante dificuldade em reconhecer seus deveres comuns, isto é, sua responsabilidade política e social, como não fazer ações que coloquem o outro em perigo. Como adquirir a virtude da prudência, isto é, da sabedoria prática, estando alheio ao engajamento político? Como a prudência tem uma característica muito peculiar, sendo uma virtude intelectual, mas que é condição de possibilidade tanto para as outras virtudes intelectuais como para as virtudes morais, parece que ela só será cultivada plenamente no domínio público, não sendo suficiente para seu total florescimento o domínio privado. Será que, se Péricles não tivesse podido se engajar politicamente, ele teria se tornado um exemplo de agente prudente, isto é, como aquele que tanto consegue identificar o fim bom como conhece os meios adequados para sua realização, pensando especialmente no bem comum? Creio que dificilmente.

A partir do que foi visto, penso que não temos uma razão conclusiva para defender a restrição na participação política. Ao contrário, talvez fosse adequado considerar que um aumento desta participação produzisse ainda mais bem-estar e justiça.





© erro da flexibilidade moral

APÓS MAIS DE DOIS MESES DO INÍCIO DA INVASÃO MILITAR DA Rússia à Ucrânia, que teve início em 24 de fevereiro de 2022, quero refletir sobre o perigo da flexibilidade moral, sobretudo em seu uso indiscriminado no domínio da política. Escrevo após a visita do secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU) à Ucrânia. Em 28 de abril de 2022, o secretário-geral da ONU, António Guterres, se encontrou com o Presidente Volodymyr Zelenskyy e visitou as cidades de Borodyanka, Bucha e Irpan, no norte de Kiev, onde ele disse: “A guerra é má. E quando se vê essas situações, nosso coração, é claro, fica com as vítimas”. Quando ele voltou para Kiev, um míssil russo teria atingido os andares inferiores de um edifício residencial de 25 andares, ferindo pelo menos dez pessoas e matando uma, segundo as autoridades ucranianas. O Ministro das Relações Exteriores da Ucrânia, Dmytro Kuleba, chamou os ataques de mísseis russos em Kiev de um “ato hediondo de barbárie”.

Deixando de lado as complexas questões políticas e econômicas que fazem parte da realidade de qualquer guerra, e das diversas narrativas antagonicas em disputa, quero pensar sobre os limites morais de um conflito bélico, de forma a considerar se não seria condenável atingir alvos civis em grande escala para alcançar a vitória, com bombardeio a edifícios residenciais, teatros, maternidades, escolas ou mesmo hospitais, ou se a finalidade de ganhar a guerra justificaria qualquer ação? Outro ponto que parece muito relevante é considerar se, não fazer críticas ao governo russo em razão deste seu comportamento “injusto” na guerra, não poderia implicar flexibilidade moral, que seria um tipo de ceticismo ético, de forma que não se condenaria este comportamento imoral, por razões ideológicas ou contextuais (históricas). E o problema aqui é que parece que só com muita flexibilidade moral para não se condenar definitivamente

te os responsáveis por essa violência, e isso independentemente de nossas simpatias “tribalistas”. Mas, deixem-me antes explicar o significado da expressão *flexibilidade moral*.

Deparei-me com a expressão, pela primeira vez, assistindo a um interessante filme estadunidense, “Thank you for smoking” (*Obrigado por fumar*), lançado em 2006 e dirigido por Jason Reitman, que acompanha a vida profissional e pessoal de um porta-voz das grandes empresas de tabaco norte-americanas. O personagem central, Nick Naylor, interpretado por Aaron Eckart, é um lobista que representa um conglomerado de indústrias do tabaco, ganhando a vida defendendo os direitos dos fumantes e é um especialista em argumentação retórica. Ele diz, repetidamente, que apenas faz o que faz para pagar as contas, mas começa a questionar seu papel como pai, à medida que seu filho Joey se mostra interessado em sua profissão. Seu problema é como defender uma indústria que é culpada pela morte de milhares de pessoas diariamente e, concomitantemente, ser responsável pela educação de seu filho? Em uma conversa ele diz a Joey que uma das habilidades centrais para exercer bem sua profissão de lobista é ter flexibilidade moral. Indagado sobre se ele é moralmente flexível, ele diz: – Imagine que você vire um advogado e tem que defender um assassino de crianças. A lei diz que todos têm direito a um julgamento justo. Você o defenderia? – pergunta Nick. E Joey responde: – Sim, se todos devem ter o direito a uma defesa justa. Então Nick explica que o trabalho de um lobista é ser o advogado das corporações multinacionais.

No contexto do filme, esta flexibilidade faz com que Nick se sinta bastante à vontade em fazer uma série de atos errados, como subornar um produtor cinematográfico para devolver ao cigarro o *glamour* do passado, ridicularizar os opositores em um debate, ensinar ao filho que o importante em uma discussão não é estar certo, mas sim provar que o opositor está errado e, ainda, dar uma maleta de dinheiro a um antigo “homem Marlboro”, que está à beira da morte. A partir disso, podemos compreender a flexibilidade moral como uma capacidade de deixar os padrões éticos de lado para julgar as ações cotidianas, de maneira a não tomar o termo “correto” ou “justo” como padrão normativo para avaliar as ações corriqueiras. Pode ser vista como um tipo de ceticismo moral, ou melhor, como um caso específico de cinismo, uma vez que o agente sabe que exis-

tem as regras morais, mas não as usa, geralmente pensando em seu próprio proveito, “para pagar as contas”, no registro do filme. Vi, recentemente, que este conceito está sendo usado na área da Gestão e *Compliance*, significando a condição do agente que não tem autonomamente o desejo de agir de forma correta, respeitando os valores organizacionais ou por medo da punição ou por estar inserido em uma cultura ética sólida.

Utilizei esse filme em aulas de Ética durante alguns anos para refletir sobre a pertinência da flexibilidade moral, pensando em que medida ela é necessária e de que maneira ela se torna nefasta. Por exemplo, no domínio da economia, ela parece necessária quando se faz um julgamento pela eficiência econômica, da mesma forma que, no domínio jurídico, ela parece adequada para permitir a defesa de todos os acusados, inclusive dos culpados, por exemplo, bem como para melhor reconhecer a especificidade das obrigações jurídicas, que independem da vontade ou da disposição do agente; entretanto, no domínio privado ela parece prejudicial, sobretudo, no que diz respeito à integridade pessoal. Mas, creio que é no domínio político que esta flexibilidade em tela é mais requerida, uma vez que esse campo não é plenamente moral. Em muitas circunstâncias políticas, consideramos adequado mentir sobre certas medidas que serão tomadas para não gerar ampla reprovação ou pânico na população, da mesma forma que consideramos acertado ou não muito censurável o não cumprimento de certa promessa feita em campanha ou a deslealdade com um partido, com a desfiliação e o ingresso em outro mais competitivo. Também, pensamos ser apropriada a autodefesa, o que pode implicar ter de matar adversários, em uma guerra, por exemplo.

Entretanto, mesmo considerando pertinente a ideia de não reduzir a política à ética, creio que a ausência absoluta de padrões morais colocaria em xeque a própria legitimidade da política. Por exemplo, matar um adversário para ganhar as eleições, bem como pagar parlamentares, sistematicamente, em troca de apoio político não abalaria a própria legitimidade deste poder, que tem por base a aceitação dos cidadãos em forma de voto? E a perseguição sistemática aos opositores poderia ser vista como adequada ou, antes, seria vista como uma violação de certos direitos, como o direito à liberdade de expressão e associação? E, no contexto de uma guerra,

seria correto torturar os opositores, cometer genocídio com a população em conflito, ou mesmo criar campos de concentração para aprisionar e matar os oponentes? Se não, então, parece que estamos de acordo com o fato de que o campo político não pode ser absolutamente imoral, de forma que o mal não seria puramente banal, como mentindo, sendo desleal, descumprindo promessas ou matando em uma guerra, mas radical, tornando a crueldade e o descaso com a vida humana, sobretudo de inocentes, algo natural. Assim, como uma extrema injustiça não seria direito, pensando na famosa fórmula de Radbruch, creio que uma extrema imoralidade bloquearia similarmente a legitimidade do Poder Político.

Com isso em mente, deixem-me comentar particularmente o caso da guerra da Rússia contra a Ucrânia. O Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH) verificou um total de 2.988,00 civis mortos, durante o ataque militar russo, destes 210 eram crianças, e mais 3.235,00 pessoas feridas, estimativa feita em 28 de abril. Entretanto, o ACNUDH especifica que o número real pode ser mais alto. Além disso, essa guerra já obrigou mais de cinco milhões de ucranianos a saírem de seu país. Mas, o mais relevante é que há uma série substancial de denúncias a respeito do comportamento antiético das tropas russas. Por exemplo, a Ucrânia acusa a Rússia de bombardear um hospital infantil e uma maternidade em Miriupol, enterrando muitas pessoas em seus escombros (09/03) e bombardear um teatro também em Mariupol, onde cerca de mil civis estavam abrigados (16/03). “A única palavra que descreve o que aconteceu hoje é genocídio”, afirmou o prefeito de Mariupol, Vadym Boychenko. A Ucrânia também acusa as tropas russas de cometerem crimes de guerra, depois que uma vala com corpos de pessoas baleadas à queima-roupa foi encontrada na cidade de Bucha (3-4/04), bem como culpa a Rússia por um ataque com mísseis a uma estação de trem em Kramatorsky, o qual matou pelo menos 52 pessoas (8/04). Dmytro Kuleba, ministro do Exterior da Ucrânia, classificou o incidente como “mais um crime de guerra horrendo” e disse que era impossível que os russos não soubessem que se tratava de um alvo civil.

É importante fazer referência que a Assembleia Geral da ONU já repudiou a ofensiva militar da Rússia contra a Ucrânia. Ela aprovou em 2 de março deste ano, em sua primeira sessão emergencial

desde 1997, uma resolução deplorando a ofensiva militar russa. O texto recebeu 141 votos a favor, 35 abstenções e apenas cinco votos contra. Além da própria Rússia, votaram defendendo Moscou apenas Belarus, governado há mais de 20 anos por Alexander Lukashenko, que se apoia no Kremlin para seguir no poder; a Síria, governada por Bashar Al-Assad, apoiado pela Rússia para suprimir uma rebelião que quase o tirou do poder; a Coreia do Norte e a Eritreia, com quem a Rússia tem aumentado cooperações econômicas e militares.

Mesmo considerando esse conjunto significativo de evidências, é decepcionante perceber que ainda não houve uma condenação vigorosa desta guerra pelo Brasil, sobretudo se pensarmos nos dois principais grupos que estão disputando o poder atualmente. Por um lado, há o comportamento errático do governo, que desde o início do confronto expressou solidariedade ao povo russo e declarou uma atitude de “neutralidade”, manifestando uma clara hesitação pública em condenar as ações de Putin. Além do mais, no mesmo dia que votou pela condenação dos russos no Conselho de Segurança da ONU, o governo brasileiro evitou assinar a declaração da OEA criticando a invasão da Ucrânia, bem como se recusou a assinar o comunicado do Mercosul que tinha o mesmo teor condenatório. Se por um lado o governo e seus seguidores não fazem uma condenação ao comportamento das tropas russas na condução da guerra, talvez por simpatizar com os valores de nacionalismo, religiosidade e autocracia que caracteriza a política russa atualmente, muitos partidários da esquerda também não se manifestam veementemente contrários a este conflito bélico, talvez pela simpatia ao passado comunista e a contraposição à hegemonia dos Estados Unidos.

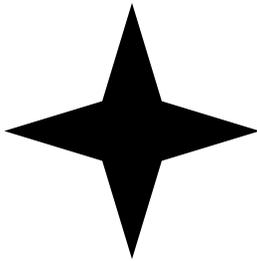
O problema com esse tipo de atitude é que ela se mostra como contraditória, pois tanto os defensores do governo como a oposição defendem a liberdade dos agentes, a autodeterminação dos povos, o respeito aos direitos humanos e condenam atos de barbárie. Agora, como se pode defender esse conjunto de valores e princípios e não se posicionar, contrariamente, aos ataques sistemáticos aos civis que estão sendo perpetrados? Não parece ser um caso explícito de flexibilidade moral, de forma que se saberia que matar civis é errado na guerra, mas, nesse caso, por certos comprometimentos ideológicos, se suspende a avaliação moral com uma declaração de neutralidade ou com um silêncio estratégico?

E veja que eu nem estou falando dos critérios que fariam uma guerra justa, isto é, os seus motivos, me concentrando especificamente nos critérios da condução da guerra, para garantir sua legitimidade. Essa distinção é bem conhecida nas teorias da guerra justa já desde Agostinho, distinguindo entre o *jus ad bellum* e *jus in bello*, isto é, entre a justiça da guerra e a justiça na condução da guerra. E, a partir de Hugo Grotius, em *Ius Belli ac Pacis*, de 1625, este direito de guerra passou a desenvolver-se em direito preventivo da guerra (*jus ad bellum*) e direito da situação ou estado de guerra (*jus in bello*), destinado a regular as ações dos combatentes. Mas foi a partir do Iluminismo que se afirmou uma doutrina humanista, com a consideração de que a guerra deve se limitar aos militares e poupar os civis. Tendo por expoentes Rousseau e Vattel, pôs-se um fim à tese da justificação da guerra decorrente da razão soberana dos Estados e, assim, nem tudo, portanto, se justificaria pela soberania.

Contemporaneamente, Michael Walzer, em *Guerras justas e injustas* (2003), faz uma importante reflexão sobre a necessidade de exigirmos uma condução justa na guerra. Ele defende uma posição deontológica, considerando a vida e a liberdade como valores universais, que são melhores protegidos pelas comunidades (2003, p. xxii). O *bellum justum*, portanto, tem o intuito de garantir uma paz justa e duradoura, tendo os Direitos Humanos como base da atuação política. Sua posição é que, mesmo em uma guerra, onde as situações são extremas, deve existir uma moralidade no campo de batalha. Tanto que, para ele, os soldados contemporâneos devem se espelhar na forma como os fidalgos se comportavam, a saber, com honradez e cavalheirismo, sendo a violação sempre um crime que põe em causa o direito de a vítima ser tratada como pessoa e não obedece sequer a qualquer forma de necessidade militar.

Se tomarmos o genocídio como errado, bem como o assassinato de civis como um ato hediondo de barbárie, então, somos obrigados a condenar o governo russo por desrespeitar os direitos humanos na condução desta guerra, considerando que as evidências fornecidas pela ONU e prestigiados veículos jornalísticos, como a *BBC*, *CNN*, *El País* e *Deutsche Welle*, estão expondo a verdade. E não tenho dúvida de que só com muita flexibilidade moral para não se responsabilizar os autores dessa violência que está ocorrendo em pleno século XXI. E o perigo que se corre é o de se ter que viver em um Estado de

natureza, em que o poder seria conquistado e mantido apenas pela violência, sem a utilização de critérios morais e políticos para proteger, normativamente, os cidadãos. E, talvez, quando os que hoje silenciam se derem conta disso já seja muito tarde para reivindicar a justiça como padrão civilizatório, para se opor ao mal radical. E como já sabemos pelo Conselheiro Acácio, “as consequências vêm sempre depois, nunca antes”.





Sobre a liberdade de expressão

UM CASO RECENTE DA POLÍTICA BRASILEIRA ME DEIXOU BASTANTE dividido por revelar uma espécie de paradoxo da democracia. Refiro-me à anulação da cassação do deputado Fernando Destito Francischini (União Brasil – PR) feita pelo Ministro do STF (Supremo Tribunal Federal), Nunes Marques, e a posterior decisão da 2ª Turma do STF, restabelecendo a cassação do mandato do deputado bolsonarista. Por um lado, senti um tipo de contentamento com a reafirmação da cassação, pois considero que é importante defender certos limites à liberdade de expressão, de forma que um sistema democrático não deve tolerar discursos que visem destruí-lo e que tenham potencial para tal. Mas, por outro, fiquei bastante preocupado, pois pondero que seria uma ameaça à própria democracia, se a liberdade de expressão não for defendida com todas as nossas forças, e se certos critérios formais não forem respeitados em um Estado Democrático de Direito, tal como a não retroatividade da lei, em casos de decisões judiciais.

Mas, entendamos melhor o caso antes de investigarmos esse problema em maior detalhe.

Na quinta-feira, dia 2 de junho de 2022, o Ministro Nunes Marques do Supremo Tribunal Federal derrubou a decisão colegiada do TSE (Tribunal Superior Eleitoral) que cassou o mandato de Francischini por divulgar notícias falsas sobre as eleições, sendo o caso emblemático, pois tratou-se da primeira cassação por *fake news* eleitoral. É importante recordar que o referido político foi cassado pelo TSE, em 28 de outubro de 2021, em razão de sua afirmação nas redes sociais durante o primeiro turno das eleições de 2018 – sem apresentar prova –, que as urnas eletrônicas tinham sido adulteradas para impedir a eleição do Presidente Jair Messias Bolsonaro. O TSE decidiu cassar o mandato do parlamentar por propagar informações

falsas sobre a urna eletrônica e o sistema de votação durante as referidas eleições, considerando que a conduta de propagar desinformação configura uso indevido dos meios de comunicação e abuso de Poder Político.

Acontece que, no dia 7 de junho/22, terça-feira, a 2ª Turma do STF decidiu – por 3 votos a 2 – derrubar a decisão do Ministro Nunes Marques, restabelecendo a cassação do mandato do deputado em tela. E o principal argumento apresentado para tal, especialmente o defendido por Gilmar Mendes, foi o de que o discurso de ataque sistemático às urnas eletrônicas, mais notadamente no dia das eleições, não pode ser tolerado em um Estado Democrático de Direito, no qual se propugna o sufrágio universal como direito fundamental considerado como cláusula pétrea. Inclusive, ao refletir sobre os limites da liberdade de expressão, disse: “Nós temos que construir a ideia de uma democracia defendente, que repugna esse tipo de ato. E acho que a Justiça eleitoral é um bom exemplo nesse caso”.

Do lado oposto, o argumento dos Ministros Nunes Marques e André Mendonça destacou o problema da retroatividade da lei e da não preservação da vontade democrática dos eleitores. O ponto é que não haveria no TSE uma jurisprudência consolidada que equiparasse a internet e as redes sociais aos meios de comunicação tradicionais, como o rádio e a televisão. Seu uso indevido pode desequilibrar a disputa e, assim, a Justiça Eleitoral não poderá aplicar novo entendimento para punir o deputado de forma retroativa. Além disso, não identificaram gravidade suficiente na *live* de Francischini para justificar sua cassação, como exige a lei, pois não haveria prova de que a transmissão tenha feito diferença para sua vitória, considerando que ele foi o deputado mais votado no Paraná, com 427.749 votos e, assim, que seria imperativo preservar a vontade democrática dos eleitores. É forçoso reconhecer, embora a contragosto, que essa linha de argumentação é bastante coerente com as premissas básicas de um sistema político, que tem, no direito, sua força normativa central para a resolução dos conflitos, como é o nosso.

Veja-se que o problema para o sistema democrático que esse caso nos apresenta é que, por um lado, parece legítimo o combate às *fake news* eleitorais que atacam a credibilidade do próprio sistema eleitoral, uma vez que, em uma democracia, o Poder Político é expresso e exercido, representativamente, mas, por outro, parece

excessiva e até autoritária na medida em que não respeita a liberdade de expressão dos agentes, considerando que este tipo de liberdade é constitutivo em uma democracia, da mesma forma que o é a segurança jurídica. Por mais que eu discorde do conteúdo veiculado pelo deputado a respeito da insegurança das urnas eletrônicas, penso que ele deve ter o direito de manifestar sua convicção, desde que isto não cause danos às pessoas e às suas instituições mais centrais, é claro. Lembrando uma famosa frase atribuída a Voltaire, poderia dizer: “Não concordo com uma palavra do que dizeis, mas defenderei até a morte o direito de dizê-la”. Até porque, se não for assim, teríamos que contar com uma instituição pública de censura para distinguir o verdadeiro do falso e punir os culpados. Mas com uma instituição deste tipo, ainda teríamos uma democracia ou, antes, já estaríamos imersos em um sistema autocrático ou mesmo ditatorial?

É claro que não estou defendendo que a liberdade de expressão não pode ser limitada. Ao contrário, minha preocupação é que, com o afã de se salvar a democracia, se use meios antidemocráticos para tal, o que no fim das contas pode inviabilizar o próprio sistema que se pretende defender. Lembremos da Lava-Jato, que, com o objetivo de combater a corrupção – o que foi certamente louvável –, não respeitou as garantias jurídico-constitucionais que são direitos assegurados aos cidadãos brasileiros, trazendo por resultado uma forte sensação de insegurança jurídica – o que claramente é censurável. Assim, creio que uma reflexão mais cuidadosa sobre o papel da liberdade de expressão, em nossa sociedade, é fundamental, até porque estamos enfrentando atualmente novos problemas como o das *fake news* e os discursos de ódio propagados nas redes sociais e não mais na mídia tradicional.

Em primeiro lugar, é importante considerar que a liberdade de expressão é um direito fundamental assegurado por nossa Constituição de 1988. Diz no inciso IV e IX do art. 5º, IV: “É livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato”; e “IX – É livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença”, o que significa que, no Brasil, todos têm o direito de expressar suas ideias, opiniões e seus sentimentos de variadas formas, sem que essa expressão seja submetida a um controle prévio, seja pela censura ou pela licença estatal. Entretanto, embora essa liberdade de expressão

seja um direito garantido, a mesma Constituição determina que a liberdade de um indivíduo não pode ferir a liberdade de outro. O inciso X, do art. 5º, por exemplo, determina que não se pode ferir a intimidade, privacidade, honra e imagem de outra pessoa, o que significa que não se pode usar o argumento da liberdade de expressão para ferir outros direitos garantidos.

Em segundo lugar, é imperativo reconhecer que a liberdade de expressão é um dos direitos fundamentais em democracias liberais contemporâneas, que seguiram uma tradição iluminista em oposição ao absolutismo. E seu ponto central é a defesa da igualdade de todos os cidadãos, igualdade perante a lei e, mais, a igualdade de opiniões, de forma que todas as convicções, mesmo divergentes, serão igualmente levadas em conta no contexto social, de forma a se respeitar a autonomia dos agentes. Stuart Mill, por exemplo, defendeu que sem a plena liberdade não se poderia assegurar progresso científico, jurídico, econômico ou mesmo político. A ideia básica defendida é que a livre discussão das ideias concorre para a evolução das sociedades. Na sua obra *On liberty* (1989), Mill defendeu que a liberdade de expressão das ideias tanto verdadeiras como falsas, não deve ser temida, e que o direito de opinião não pode ser suprimido nem cerceado por razões econômicas ou morais, mas somente quando causa um dano injusto. E essa defesa da liberdade de expressão é uma forma bastante eficiente para se proteger de possíveis governos corruptos e/ou tirânicos. Como bem percebido por Mill, a opinião que se tenta suprimir pela autoridade pode ser verdadeira, uma vez que esta autoridade (Política) não é infalível (1989, p. 20-21).

Esse me parece um critério relevante para limitar a liberdade de expressão, a saber, quando causa um dano injusto. Se a opinião de alguém causar um (possível) dano a outra pessoa ou mesmo a uma instituição fundamental para esta sociedade, então se poderia cercear essa liberdade. Exemplos disso seriam as opiniões defendidas recentemente de que tomar cloroquina e ivermectina seria o tratamento adequado contra a Covid-19 e de que se estaria implantando *chip* nas pessoas pela vacina, pois essas opiniões poderiam causar a morte de muitos cidadãos, considerando que a ciência – através de diversos organismos, como a Anvisa, Laboratórios farmacêuticos, OMS, etc. – comprovou a eficácia das vacinas contra a pandemia em tela. Como também defendido por outro importante autor liberal

em sua famosa obra *A theory of justice* (1971), a liberdade dos agentes só deve ser restringida pelo interesse geral na segurança e ordem pública, isto é, quando há suposições razoáveis de que não fazê-lo ameaçará a segurança dos cidadãos e das suas instituições (RAWLS, 1971, Seções 35 e 36). E, assim, seria possível ser intolerante com o intolerante havendo uma ameaça concreta, assim como afirmado por Popper em *A sociedade aberta e seus inimigos* (1998, p. 289-290). Agora, não sei em que sentido as opiniões de desconfiança sobre as urnas eletrônicas e o sistema de votação colocariam em risco a própria instituição das eleições, até porque isto de fato não alterou o resultado eleitoral e, também, em muitos países com democracias consolidadas no mundo usam o sistema de votação em cédula. Por mais improvável que pareça essa opinião do deputado bolsonarista, poderia ser o caso de ela ser verdadeira. Se não quisermos assumir o ônus de ter que conviver com uma autoridade político-jurídica infalível, que deverá contar com um tipo de “Ministério da Verdade”, como na obra 1984 de George Orwell, penso ser melhor conviver com a diversidade de opiniões e considerar a possibilidade de que as crenças que temos sejam falsas, sendo uma forma de lidar com a falibilidade a que todos nós invariavelmente estamos sujeitos.

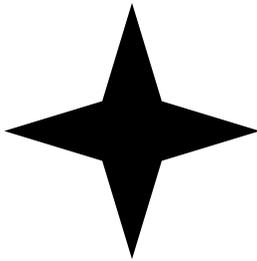
Para terminar, deixem-me fazer uma importante distinção entre duas perspectivas da liberdade de expressão, a saber, a objetiva e a subjetiva. A perspectiva subjetiva da liberdade de expressão é aquela voltada para o indivíduo e tem como referências centrais John Milton e John Stuart Mill, por exemplo. Para ambos, a verdade – que tem uma natureza objetiva – só pode ser alcançada através da livre discussão de ideias, mesmo que erradas, pois estas seriam naturalmente rechaçadas e ajudariam na revelação da verdade. Atualmente, um dos defensores da liberdade de expressão, na perspectiva subjetiva, é Ronald Dworkin. Na sua conhecida obra *Levando os direitos a sério*, Dworkin estabelece limites ao direito da coletividade interferir na liberdade de expressão do indivíduo, pois, como todos os direitos fundamentais, a liberdade de expressão deve ser “levada a sério”, mesmo que isso implique ter que conviver com a pornografia e o discurso de ódio. Partindo do conceito de direito como integridade, defende que a liberdade de expressão deve ser entendida como um princípio moral baseado na equidade, na justiça e no devido proces-

so legal, sendo essencial para que a democracia seja garantida de forma plena.

Por outro lado, a perspectiva objetiva da liberdade de expressão se volta para a sociedade. Nesse âmbito, deve atuar como instrumento para a pluralidade de expressão e debate de ideias e, conseqüentemente, como suporte da democracia deliberativa. Foi nessa perspectiva que se deu a primeira emenda da Constituição norte-americana, por exemplo, que assegura a liberdade de religião, expressão, reunião e petição aos governos. Para James Madison, só seria possível existir liberdade de expressão, quando houvesse a possibilidade de coexistência entre diversos pontos de vista relacionados aos assuntos de interesse público. Este direito fundamental em questão cumpriria, assim, uma dupla função na democracia. Primeiro, cumpriria uma função informativa pela qual o livre fluxo de informações possibilita o melhor conhecimento e a melhor avaliação dos assuntos de relevância pública. Dessa forma, os cidadãos estariam mais preparados para tomar decisões adequadas ao regime democrático. A segunda função seria a crítica, pela qual a liberdade de expressão asseguraria aos cidadãos a faculdade de criticar o Poder Político, as instituições estabelecidas e os agentes públicos.

Como vimos, na dimensão subjetiva, a liberdade de expressão é um direito fundamental da pessoa, sendo a mais imediata manifestação da personalidade humana em sociedade. Na dimensão objetiva, por sua vez, este direito é tido como um valor central da ordem jurídico-democrática, representando o instrumento imprescindível para a livre formação da opinião pública e para a troca de ideias entre os cidadãos. Com isso em mente, podemos concluir que um sistema democrático deve tanto respeitar a dignidade humana, representada pelas convicções dos agentes, como deve respeitar a pluralidade de crenças existentes na sociedade. E, sendo assim, não seria razoável limitar a liberdade de expressão dos cidadãos sem uma clara justificativa dos riscos que certas opiniões poderiam causar tanto aos cidadãos como às suas instituições. É claro que devemos sempre estar atentos aos ataques à democracia, mas não ao custo de uma ingenuidade epistêmica que advogaria pela infalibilidade. No fim das contas, sendo a democracia um regime político orientado pelos valores de liberdade e igualdade e pelos direitos de participação e

contestação, o pluralismo não deveria ser visto como um problema, mas, antes, como sua natureza.





© paradoxo do liberalismo

COMO LIDAR COM O PLURALISMO DE VALORES EM UMA DEMOCRACIA contemporânea? Deveríamos afirmar certo padrão de perfeição como forma de pautar a conduta humana e as políticas públicas, visando o bem comum, ou, alternativamente, deveríamos nos contentar apenas em encontrar um “equilíbrio precário”, para usar uma expressão de Berlin, como forma de tornar o desacordo sobre os valores o mais pacífico possível? Veja-se que este problema parece ser o seguinte: ao se adotar um padrão de perfeição em uma sociedade pluralista, se correria o risco de restrição às liberdades individuais, como a religiosa, de pensamento, de expressão, dentre outras, além do risco de o Estado ter que oprimir seus cidadãos, paternalisticamente, para impor esse padrão na conquista da estabilidade social; por outro lado, ao se adotar um padrão de neutralidade de valores, de forma que o Estado não impusesse um padrão normativo monístico aos seus membros, ter-se-ia o respeito às liberdades dos agentes e não se correria o risco da opressão estatal, é claro, mas com o ônus de que isso possa conduzir a uma situação de desagregação social, uma vez que as ações conduzidas “livremente” não, necessariamente, levam ao bem comum.

Lembremos do contexto da pandemia de Covid-19, para ilustrar esse problema. Desde o início da pandemia em 2020, as nações no mundo todo adotaram medidas sanitárias para conter a disseminação do vírus, como a obrigatoriedade de isolamento social, *lockdowns*, o uso de máscaras em espaços fechados e, posteriormente, a obrigatoriedade da vacina para a entrada em vários lugares. Além disso, este poder estatal fez uso, inclusive, da linguagem das virtudes para cobrar um comportamento virtuoso dos cidadãos, exigindo prudência, solidariedade, resiliência e até mesmo justiça em oposição à ganância. O problema é que, em democracias libe-

rais, como a que vivemos, em razão do pluralismo valorativo, não estamos acostumados a viver em um mundo social em que o Estado determina o comportamento correto. Apenas pune quando os cidadãos desrespeitam as leis, como as do Código Penal. Penso que por isso essas medidas foram vistas por muitos como autoritárias, pois elas restringiram o direito de ir e vir em razão da defesa da saúde dos demais, impedindo até a reunião familiar e de culto, de forma similar como, no passado, o Estado passou a limitar o consumo de tabaco em locais fechados, com o objetivo de preservar a saúde dos não fumantes.

Esse problema é conhecido em filosofia política como a oposição entre liberalismo e perfeccionismo. Grosso modo, o modelo liberal pode ser explicado como uma defesa intransigente da neutralidade valorativa estatal, contrapondo-se ao perfeccionismo, que teria o paternalismo como principal consequência negativa. Com a perda do fundamento religioso da política, a partir da modernidade, os liberais defenderam a distinção entre as esferas privada e pública da vida, significando que o Estado só poderia obrigar os indivíduos no âmbito político, assegurando os direitos à vida, propriedade, integridade e liberdade, para ilustrar, enquanto que, na esfera privada, como a religiosa e moral, eles deveriam exercitar sua autonomia. Isto implicou uma distinção entre os deveres perfeitos, como o de não matar e roubar, que podem ser exigidos pela lei via punição, e os deveres imperfeitos, como ser caridoso e moderado, que devem ser decididos individualmente. Isso é assegurado pelo princípio do dano, como formulado por Mill no *On liberty*, que excluiria qualquer intervenção estatal no que diz respeito ao próprio bem dos cidadãos, permitindo o uso do poder coercitivo apenas para evitar o dano aos outros. Questões comportamentais, como o consumo de cigarro e bebidas alcoólicas e mesmo o comportamento sexual, deveriam ser decididas individualmente.

Contemporaneamente, autores liberais como Rawls, Larmore e Quong, dentre outros, defendem que o liberalismo se contrapõe claramente ao perfeccionismo, pois ele desrespeitaria o princípio da neutralidade, enquanto autores como Raz, Sher e Wall, para citar alguns, ao contrário, defendem que não haveria de fato essa oposição. John Rawls, por exemplo, em sua teoria da justiça como equidade, defende um tipo de liberalismo antiperfeccionista, e isso em razão

do receio de que a adoção de um padrão de perfeição, como base de um princípio de justiça, tivesse por consequência a retirada das liberdades individuais e a opressão estatal. Na obra *A theory of justice* (1971), Rawls contrapõe seu contratualismo ao perfeccionismo, dizendo que as partes na posição original, sob o véu da ignorância, recusariam um princípio de perfeição como forma de defender suas liberdades e adotariam um princípio que assegurasse a maior liberdade igual possível, consistente com uma liberdade semelhante aos outros, o que implicaria a afirmação de uma igualdade ontológica de valores e, assim, uma neutralidade estatal (1971, p. 325-332). Por outro lado, Joseph Raz, em *The morality of freedom* (1986), advoga que uma teoria liberal poderia ser pensada, sem essa defesa enfática do antiperfeccionismo, podendo o Estado favorecer certas atitudes dos cidadãos e mesmo intervindo em certas questões controversas, visando facilitar atitudes consideradas positivas, no espaço político, a exemplo da defesa da autonomia pessoal como um componente essencial do bem-estar e que seria coerente com uma concepção pluralista e “objetivista” de bem (1986, p. 369-401).

Mas, então, o que fazer para enfrentar este problema que pode ser tomado como um paradoxo das sociedades democráticas atuais?

Creio que uma estratégia interessante seja afirmar certo padrão de perfeição para pautar a conduta humana e as políticas públicas, visando o bem coletivo, sem implicar paternalismo, mas podendo contar com uma recomendação da sociedade e até do Estado, no que diz respeito ao comportamento correto dos cidadãos, a partir de uma distinção do âmbito da moralidade privada e pública e observar quando existe uma relação intrínseca entre elas e quando não, podendo-se adotar uma recomendação social-estatal no domínio privado-público da moral, mas interditando esta interferência em seu domínio puramente privado, bem como contanto com a coerção legal no domínio da moralidade pública, conciliando, assim, o liberalismo com um perfeccionismo de tipo moderado.

Creio que essa estratégia seja relevante para evitar os principais erros cometidos tanto pelo liberalismo antiperfeccionista como pelo perfeccionismo abrangente ou extremo. De forma geral, o erro da posição liberal, como a posição defendida por Rawls, é fazer uma separação quase irreconciliável entre a esfera pública e privada da vida, defendendo certos valores e/ou princípios políticos de forma

independente das concepções morais dos agentes, afirmando um tipo de neutralidade em relação às concepções de bem controversas. Acontece que estes valores e/ou princípios já são eles próprios uma afirmação moral controversa, ou não seria controversa a defesa de que a cooperação social e o senso de justiça sejam virtudes obrigatórias aos cidadãos? Por outro lado, o erro do perfeccionismo, como o proposto por Raz, parece ser o de tentar apagar toda esta distinção, reduzindo a esfera pública à sua dimensão privada, subjugando, assim, a política à moral pela fundamentação do justo no bem, o que pode anular toda a pluralidade valorativa, que se mostra central em democracias. Minha proposta é distinguir dois aspectos da moral, um público e um privado, e defender a necessidade de sua separação, mas identificando uma conexão orgânica entre eles. Mas, deixam-me retomar o caso da pandemia de Covid-19, para explorar melhor esse paradoxo e esclarecer com mais detalhes o que tenho em mente.

Durante esta pandemia, várias medidas sanitárias foram adotadas pelas autoridades estatais – tais como isolamento social, *lockdowns*, obrigatoriedade do uso de máscara e de vacinas em certos contextos –, para salvar a vida das pessoas, tendo por foco o bem comum em contraposição ao bem individual, o que implicou exigir um conjunto de virtudes dos agentes, como prudência, solidariedade e benevolência, entre outras, condenando ações egoístas e gananciosas, por exemplo, punindo aqueles que desobedeceram essas obrigações através de leis *ad hoc*. Acontece que, em democracias liberais, o Estado não costuma exigir um comportamento virtuoso de seus cidadãos, apenas pune quem descumpra a lei, leis geralmente restritas aos deveres perfeitos, que condenariam assassinato e roubo, mas não o egoísmo e a ganância, e isso para respeitar a pluralidade de valores. Talvez por essa razão, estas medidas foram vistas como autoritárias e até mesmo arrogantes e ofensivas por muitos, uma vez que elas restringiram as liberdades individuais. Mas, é importante notar que, em uma situação de exceção, como em uma guerra ou no enfrentamento de uma pandemia, se precisa contar com um conjunto de virtudes dos cidadãos, para se obter sucesso. O problema é que as virtudes são conquistadas em um processo de habituação, mediante educação, com ações repetidas. Mas, como o Estado não

defende um ideal de vida boa, ele não pode ensinar e exigir essas virtudes. Assim, como sair desse paradoxo?

Creio que a primeira parte da solução seja afirmar certo padrão de perfeição para pautar tanto a conduta dos agentes como as principais políticas públicas, visando o bem comum, de forma não paternalística, a partir de uma distinção entre a moralidade pública e privada e sua conexão específica. Assim, o Estado só poderá punir as ações que descumprem as regras da moralidade pública, desrespeitando os deveres perfeitos, que são os que têm direitos correspondentes, isto é, em casos em que o erro é determinado, publicamente, como através de leis como a Constituição, o Código Penal e outras legislações, o que parece respeitar o princípio liberal do dano. Na dimensão da moral privada, o Estado não teria legitimidade para coagir os agentes ou promover certo padrão de conduta. Mas, poderia ser o caso de o Estado promover certos valores, como certas virtudes que são importantes para a garantia do bem comum, sobretudo pensando em sua conexão com a sociedade civil. Essa seria uma dimensão em que a moralidade privada parece conectada com a moralidade pública.

Mas, com isso, o Estado não estaria obrigando ilegitimamente os cidadãos, uma vez que haveria um desacordo razoável sobre os ideais de vida boa? Penso que não, sobretudo se identificarmos não haver muita controvérsia a respeito dos bens de agência e os bens prudenciais, bem como não parece haver muita disputa a respeito de um juízo comparativo local sobre uma forma de vida virtuosa e outra inteiramente viciosa, no interior de uma comunidade política. Imaginem a seguinte situação comparativa. Durante a pandemia, Augusto respeitou todos os decretos estatais e as recomendações médicas, além de demonstrar solidariedade com os vizinhos e parentes. Beto, por sua vez, não respeitou o isolamento social, participando de aglomerações em vias públicas e de festas clandestinas, além de não ter usado a máscara muitas vezes. Creio que seja consensual afirmar que uma vida imprudente e puramente egoísta, como a demonstrada por Beto, seja pior do que uma vida prudente e solidária como a de Augusto. Parece que nenhuma pessoa razoável iria disputar o julgamento de que uma vida responsável socialmente seria mais valiosa do que uma vida socialmente irresponsável. E, sendo assim, qual seria a ilegitimidade para o Estado e a sociedade afirmarem este

ideal específico de vida boa, exigindo um comportamento virtuoso dos agentes, quando se trata do bem comum?

A segunda parte da solução é defender que é possível evitar o paternalismo estatal, que é sempre indesejado em contextos de incomensurabilidade de valores, e, ainda assim, poder contar com a promoção de certas virtudes privadas importantes para assegurar a estabilidade social feita pela sociedade civil e mesmo pelo Estado. Aqui é importante distinguir a punição estatal da promoção social. Também, que essa promoção não precisa estar restrita a ações estatais, mas que pode ser executada pelas diversas associações que compõem a sociedade civil. Assim, o Estado, em parceria com a sociedade, não promoveria esses bens de forma coercitiva, mas, ao contrário, criaria um ambiente social que conduzisse à promoção desses bens, sobretudo a partir de um projeto de educação que contemple a importância de certas virtudes cidadãs.

Isso quer dizer que tanto o Estado como, sobretudo, a sociedade, poderiam recomendar certo tipo de comportamento virtuoso, seja através de campanhas, políticas públicas e, especialmente, através do processo educativo, sem recair em paternalismo ou opressão estatal, pois não haveria o elemento coercitivo. Ser incentivado a ser prudente não é o mesmo que ser coagido para ser prudente, para exemplificar. É importante frisar que a promoção de certas virtudes, que são chave para o bem comum, não precisa ser nem arrogante nem ofensiva, mas pode estar circunscrita apenas aos deveres comuns em democracias, tais como: a curiosidade intelectual, a modéstia e a mente aberta, ilustrando.

Em último comentário, penso que é enganador dizer que, em sociedades democráticas, o Estado não interfere na moral dos agentes, pois o faz, por exemplo, quando exige prudência e civilidade no trânsito e tolerância e razoabilidade no trato com os outros, até porque o desrespeito a esses critérios normativos implicará punição, como seria o caso da punição por matar alguém em um acidente de trânsito por estar em alta velocidade ou a punição pela discriminação racial ou sexual. E, se essa exigência não é paternalista, por que seria paternalista a promoção de certo padrão de perfeição cidadã?



Glossário

A

⚔ Absolutismo

Sistema político europeu do período moderno (sécs. XVI-XVIII) que defendia o poder absoluto do monarca, em razão de um fundamento religioso. Defendia a soberania do rei, a hereditariedade e a unificação do poder, significando a não separação e independência do Poder Executivo, Legislativo e Judiciário. Teóricos absolutistas foram: Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Jean Bodin e Jacques-Bénigne Bossuet, etc.

⚔ Ações afirmativas

São políticas públicas focais voltadas para grupos que sofrem discriminação étnica, racial, de gênero, religiosa. São exemplos de ações afirmativas: cotas em diversos níveis de ensino e concursos públicos, redistribuição de terras, preferência em contratos públicos, bolsas e auxílios, estímulo à contratação de indivíduos de grupos sociais discriminados.

⚔ Acrasia

Do grego *akrasia* (*a* significa negação e *kratein* significa controlar) e do latim *incontinentia*, é um conceito que define a falta de controle de um agente, isto é, a fraqueza da vontade que alguém experimenta, quando escolhe fazer algo que se contrapõe ao seu melhor juízo. Situação em que o agente sabe que é correto fazer tal coisa e não a realiza por questões motivacionais. Exemplo: saber que se deve ser solidário, querer ser solidário, mas não conseguir fazer atos de solidariedade regularmente.

☞ **Agência humana**

É a capacidade de um agente intervir no mundo. Capacidade de os seres humanos fazerem escolhas e imporem estas escolhas ao mundo. É normalmente contraposta por forças da natureza, as quais são causas que envolvem somente processos deterministas não conscientes.

☞ **Aidôs**

Deusa grega da vergonha, modéstia, do respeito e da humildade. Como qualidade, é um sentimento de reverência que afasta as pessoas do erro. Sentimento de pudor. Virtude da humildade.

☞ **Amizade cívica**

Virtude pública fundamental para garantir a unidade das sociedades e auxiliar no seu cuidado. É uma disposição que implica uma preocupação mútua em relação ao caráter virtuoso dos cidadãos, isto é, significa desejar o bem do outro pelo próprio bem do outro.

Como afirmado por Aristóteles, a amizade cívica (*politique philia*) é uma aspiração comum em relação a um padrão de excelência para todos os concidadãos (*Política*, 1295b1-3). É distinta da amizade pessoal, de forma que o conhecimento íntimo e a proximidade emocional não estão presentes neste tipo de amizade. Constitui-se como um dos alicerces da comunidade política, na medida em que fortalece o vínculo entre os agentes na procura por uma vida boa e feliz.

☞ **Antropocentrismo**

Forma de pensamento comum a certos sistemas filosóficos e crenças religiosas, que atribui ao ser humano uma posição de centralidade em relação a todo o Universo, seja como um eixo ou núcleo em torno do qual estão situadas espacialmente todas as coisas. A visão antropocêntrica defende que o mundo, assim como todas as coisas que nele existem, é de benefício maior dos seres humanos. O antropocentrismo surgiu na Europa, sendo que o heliocentrismo de Copérnico e o Humanismo foram dois de seus marcos centrais.

⚡Aporofobia

Termo criado pela filósofa espanhola Adela Cortina, professora de filosofia moral, na Universidade de Valença, que significa a aversão ou fobia ao pobre. De acordo com ela, há casos em que o ódio a imigrantes ou refugiados, por exemplo, não decorre da condição de estrangeiros, mas, antes, da situação de miséria em que essas pessoas se encontram. Como dito por ela, aporofobia é uma “*sistêmica rejeição à pobreza e às pessoas sem recursos*”. Ver seu livro *Aporofobia: a aversão ao pobre, um desafio para a democracia* (2020).

⚡Argumento compensatório

Considera a ação afirmativa uma solução para remediar as injustiças do passado. Como no caso de se usar um sistema de cotas para remediar as injustiças sofridas pelos afrodescentes, mulheres e desfavorecidos economicamente. A ideia geral é que as minorias devem ter preferência para compensar a história de discriminação.

⚡Argumento da correção dos testes padronizados

Considera a ação afirmativa como uma solução para corrigir os testes padronizados. Algumas pesquisas mostram que estudantes negros e latinos, nos EUA, normalmente se classificam abaixo da média obtida pelos estudantes brancos nos testes padronizados. No Brasil, isso pode ser visto nos Vestibulares, em que a população negra e a população mais pobre em geral têm médias mais baixas que os estudantes brancos e de classe média ou alta.

⚡Argumento da diversidade

Considera que a ação afirmativa promove a diversidade e a promoção da diversidade promove o bem comum e, sendo assim, a promoção do bem comum possibilita a estabilidade social. Defende que uma sociedade só terá unidade e prosperidade, quando todos os segmentos sociais estiverem equitativamente representados.

⚡Argumento da relatividade

Argumento metaético apresentado por John Mackie em *Ethics: inventing right and wrong* (1977), que afirma que para existir verdades morais objetivas ou fatos morais objetivos deveria existir uma unidade moral, isto é, uma concordância entre juízos morais de primeira

ordem; mas, dado que existe uma ampla relatividade moral ou desacordo ético, as verdades morais objetivas não existiriam.

Argumento de Eutífron

Na obra *Eutífron*, Platão apresenta um argumento que questiona o fundamento religioso da regra ética. Ele é apresentado da seguinte maneira: se um ato X fosse injusto (impiedoso) apenas porque Deus julga que X é injusto, a justiça dependeria exclusivamente da vontade divina, o que seria arbitrário. Assim, nos resta a alternativa de considerar que Deus julga que X é injusto porque de fato X é injusto (*Eutífron*, 10b-10c).

Argumento do milagre

Argumento apresentado por Hilary Putnam, que afirma que apenas o realismo poderia explicar o progresso científico na forma de ele não ser entendido como um acaso. Na obra *Mathematics, matter, and method* (1975, p. 73), ele diz: “[...] o argumento positivo para o realismo consiste em que ele é a única explicação teórica que não faz do sucesso da ciência um milagre”.

Argumento educacional de Mill

Em *Considerations on representative government* (1975), Mill defende que o engajamento político desenvolveria as habilidades de pensamento crítico dos cidadãos e aumentaria seu conhecimento. Logo a participação política deve ser aumentada e não diminuída. Mill defende corretamente que o envolvimento em política levaria os cidadãos a terem uma perspectiva mais imparcial dos problemas, levando-os a terem maior empatia com os concidadãos e desenvolverem forte preocupação com o bem comum (1975, p. 196-197).

Autodomínio

Disposição para a ação comedida, com prudência, sem exageros. É ter controle sobre as paixões e os instintos. Em grego, *enkrateia*, virtude central para Sócrates e para os estoicos, significando o poder sobre si mesmo, sendo equivalente a ter autocontrole. É a disposição para evitar os excessos em seus apetites, desejos e vontades. Está ligado à virtude da temperança que nos auxilia na regulação emocional, em relacionamentos pessoais e na conquista diária por nossa

saúde física e mental. Similar à resiliência, que é a capacidade de um organismo de retornar ao estado anterior, depois da exposição a uma situação de tensão. Assim, é a capacidade de o indivíduo sobrepor-se positivamente frente às adversidades.

Autonomia

Virtude moderna por excelência e síntese do movimento Iluminista. Como virtude intelectual, ela é uma disposição para investigar de forma independente, sendo uma capacidade de pensar por si mesmo, implicando a coragem em usar a própria razão sem heterorregulação. Como virtude moral, é a capacidade de dar leis a si próprio; é uma disposição para agir por vontade própria, sendo guiado por princípios morais. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant defende a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, sendo o princípio da autonomia o não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (Imperativo Categórico).

Autoritarismo

Sistema político em que o líder tem poder absoluto, sem questionamento, de forma a programar suas regras e decisões com um poder centralizado e com repressão das liberdades individuais. Forma de governo caracterizada pela obediência total à autoridade. São exemplos de governos autoritários as ditaduras militares no Brasil, o governo Franco na Espanha e o governo Salazar em Portugal.

B

Bem comum

Define os benefícios que podem ser compartilhados por várias pessoas que pertencem a uma determinada comunidade. Não é o mesmo que a soma de todos os bens individuais. Ligado a um ideal de progresso coletivo, como sinônimo de igualdade social e econômica dos agentes. Como defendido por M. Sandel em *Justiça: o que é fazer a coisa certa* (2011), podemos imaginar uma organiza-

ção política que leve a sério as questões morais e espirituais, mas que as aplique aos interesses econômicos e cívicos e não apenas às questões comportamentais e de costumes, como questões ligadas ao sexo e ao aborto.

Benevolência ou solidariedade

Vem do latim *benevolens* que, separadamente, significa *bene*, que é bom ou bem, e *volens* que significa vontade. É uma virtude que uma pessoa comumente possui porque é um indivíduo muito bom e generoso. É uma disposição para fazer o bem a outras pessoas, revelando altruísmo e empatia e boa vontade em relação aos outros. Qualidade de quem manifesta afeto e estima em relação aos outros. Virtude cristã por excelência. Característica básica de um comportamento benevolente é que o agente tem que sacrificar coisas, sendo capaz de dar dinheiro para pessoas que precisam dele, dar tempo e energia para caridade, assim como construir casas para os necessitados, por exemplo.

Bioética

Parte da Ética aplicada que tem por objeto a correção das ações ligadas à vida humana. Estudo sistemático da conduta humana na esfera das ciências da vida e da saúde, considerando tal conduta à luz de certos valores e princípios morais. Exemplos de questões bioéticas são: aborto, eutanásia, suicídio assistido, melhoramento humano, clonagem, fertilização *in vitro*, pesquisa com células-tronco, dentre outros.

Budismo

Religião oriental, fundada na Índia, em VI a.C., por Siddhartha Gautama, o Buda (*o Desperto* ou *o Iluminado* em sânscrito). A doutrina budista é guiada pelos ensinamentos de Buda, que conduzem o indivíduo a uma felicidade plena, através das práticas meditativas, do controle da mente e da autoanálise de suas ações diárias. É a quarta religião mais praticada no mundo, com uma estimativa de 500 milhões de seguidores.

C

Caráter moral

Caráter significa uma qualidade distinta, índole, gênio e dignidade. Caráter moral é o conjunto de qualidades boas ou más (virtuosas ou viciosas) de um indivíduo que determinam sua conduta. Traço comportamental (permanente), no que diz respeito aos padrões éticos de um indivíduo que é elogiável ou censurável. É a questão básica para a ética das virtudes.

Censura moral

Fenômeno social de repreensão a um agente por seu mau comportamento ou atitude errada, ou caráter vicioso. Em geral, o agente é censurado porque é tomado como responsável moralmente. Uma das formas de explicar a censura moral é tomá-la como uma atitude reativa, em que o agente sente ressentimento ou indignação ou mesmo culpa (atitude autorreativa), em razão de tomar o outro como responsável.

Ceticismo

A palavra *ceticismo* vem do grego *sképsis*, significa “exame”, “investigação”. Escola filosófica que defende que não se pode alcançar nenhuma certeza a respeito da verdade ou do conhecimento, resultando em um procedimento intelectual de dúvida constante e no abandono de uma visão metafísica, religiosa ou absoluta do real. Exemplos de filósofos céticos são Pirro, Sexto Empírico, Montaigne, Hume e Oswaldo Porchat, dentre outros.

Coerentismo

Como uma teoria sobre os critérios que determinam o que é ou não verdade, o coerentismo é uma alternativa à teoria da correspondência. Sinteticamente, os coerentistas afirmam que nossas crenças são verdadeiras, na medida em que participam de um conjunto de crenças coerentes, enquanto que as teorias da correspondência estabelecem relações entre o que queremos saber se é falso ou não e fatos ou estados de coisas, a saber, estados nos quais o mundo se encontra ou suas qualidades objetivas. Do ponto de vista de uma teoria

da justificação, defende que a única opção de justificação de nossas crenças é através de uma relação de coerência com outras crenças, contrapondo-se ao fundacionismo. Essa proposta surge como tentativa de resposta ao problema do regresso infinito, e consiste em abandonar a ideia de que as crenças que justificam, ultimamente, nossas crenças mais comuns, possam ser básicas ou “fundacionais”, ou seja, que sejam capazes de justificar a si mesmas – o que seria a única opção para impedir o regresso. Podemos interpretar a totalidade do que acreditamos como um conjunto de crenças que mantêm entre si apoio mútuo, assemelhando-se a uma estrutura circular, pois, em algum momento, na cadeia de explicações de alguma crença, podemos nos deparar com alguma razão oferecida anteriormente. Alguns representantes do coerentismo são: Otto Neurath, Keith Lehrer, Nicolas Rescher e Paul Thagard, dentre outros.

Cognitivismo (moral)

Posição metaética que defende que existem verdades morais objetivas e que se pode ter conhecimento moral. Contrapõe-se ao não cognitivismo, que nega a existência de verdades morais objetivas, negando, assim, a possibilidade do conhecimento ético. Exemplos de verdades morais objetivas: a crueldade é errada; a escravidão é injusta; o estupro fere a dignidade humana; não se deve matar pessoas inocentes, etc.

Colonialismo

Política para exercer o controle ou a autoridade sobre um território ocupado e administrado por um conjunto de indivíduos com poder militar superior. Implica a exploração dos recursos naturais dos territórios ocupados, incluindo, às vezes, a perseguição ou mesmo a aniquilação de sua população. Exemplos desta política são a exploração das Américas, o colonialismo britânico e a colonização da África, etc.

Compaixão

Deriva do latim *compassio, onis*, que significa sofrimento coletivo. Sentimento de piedade com o sofrimento do outro. Sentimento de pesar, de tristeza, causado pela tragédia alheia e que desperta a vontade de ajudar, de confortar quem dela padece. Ter compaixão é

a virtude de compartilhar o sofrimento do outro. Não significa aprovar suas razões, sejam elas boas ou más. Segundo Leonardo Boff, a compaixão é a mais humana das virtudes, pois ela “implica assumir a paixão do outro. É transladar-se ao lugar do outro para estar junto dele, para sofrer com ele, para chorar com ele, para sentir com ele o coração despedaçado”. Ver sua obra *O princípio da compaixão & cuidado* (2009).

Compatibilismo

Compatibiliza o argumento “determinista” e “libertista”, dizendo que todo evento tem uma causa, uma vez que antecedentes e leis físicas determinam todas as ações humanas, mas isso é compatível com a liberdade da vontade, o que implica dizer que a ação é feita porque o agente quer (ação é produto do caráter, da sua decisão, etc.) e, assim, se pode assumir responsabilidade moral pelas ações realizadas mediante o querer do agente. Os “compatibilistas” argumentam que o comportamento humano é determinado por causas naturais, como quer o determinista, mas alegam que ainda assim temos a liberdade necessária para sermos moralmente responsáveis por aquilo que fazemos. Desse modo, somos, concomitantemente, livres e determinados. São exemplos de filósofos compatibilistas, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume e John Stuart Mill, dentre outros.

Compliance

Termo utilizado, sobretudo, na área da Gestão e Negócios, que significa estar em acordo com as leis, os padrões éticos e regulamentos internos e externos existentes em uma sociedade. A origem da palavra vem do verbo em inglês *to comply*, que significa “obedecer a uma ordem, procedimento”. É o guia de comportamento de uma organização perante o mercado em que atua, objetivando estar em conformidade com as obrigações legais da empresa, isto é, com a governança corporativa, bem como com os padrões éticos de conduta e com os controles internos.

Comunismo

Ideologia política e socioeconômica que pretende estabelecer uma sociedade igualitária, por meio da abolição da propriedade

privada, das classes sociais e do próprio Estado, tendo por base o materialismo histórico e o materialismo dialético, que explica a realidade social, política e econômica pelo mote da luta de classes; a partir do capitalismo, a contraposição se dá entre burgueses e proletários. Também conhecido como “socialismo científico” ou marxismo ou marxismo-leninismo. Nesta teoria, o socialismo representaria a fase intermediária entre o fim do capitalismo e a implantação do comunismo. Seus principais formuladores são Karl Marx e Frederick Engels, tendo grande contribuição, também, de Vladimir Lênin, intelectual e importante liderança da Revolução Russa. Modelo político e econômico implementado na URSS e China, entre outros lugares, que estatizou a economia e implementou um partido único, além de estabelecer forte perseguição aos opositores. Principais líderes são: Vladimir Lênin, Josef Stálin, Mao Tse Tung, Fidel Castro, etc.

Comunitarismo

É uma corrente teórica que emerge durante a década de 80, do século XX, e tem por objetivo resgatar a importância da ideia de comunidade (especialmente nas discussões acerca dos fundamentos filosóficos da política e da ética). Ideologia que não é contrária ao liberalismo, mas centra seus interesses nas comunidades e na sociedade e não no indivíduo; opõe-se ao individualismo do liberalismo e defende os interesses comunitários e o bem comum, estabelecendo a prioridade do bem sobre o justo e buscando identificar o bem com o próprio padrão da vida comunitária. Seus principais representantes são: Charles Taylor, Michael Sandel, Robert Bellah, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer.

Conhecimento moral

Tradicionalmente, o conhecimento é tomado como sinônimo de crença, verdadeira e justificada. Como já aparece no *Teeteto* de Platão, o conhecimento é a opinião verdadeira acompanhada da explicação racional (*alethes doxa meta logou*). No domínio moral, entretanto, o conhecimento seria chegar a crenças morais verdadeiras, sendo equivalente a saber o que é certo e errado, justo e injusto, bom e mau. Entretanto, isso é questionado pelo argumento cético que duvida a possibilidade de se saber o que é o certo e errado de forma absoluta.

Confucionismo

Corrente filosófica e ética baseada nos ensinamentos de Kung-Fu-Tzu, o Confúcio. Até o início de século XX, por mais de dois mil anos, foi a principal doutrina da China. Dentre as preocupações do confucionismo estão a moral, a política, a pedagogia e a religião. Prega que os seres humanos têm que possuir cinco virtudes essenciais que são: (1) amar o próximo, (2) ser justo, (3) ter comportamento adequado, (4) ter consciência da vontade dos céus, (5) cultivar a sabedoria e a sinceridade.

Conselheiro Acácio

Personagem de Eça de Queiroz (1845-1900) no romance *O primo Basílio* (1878), que representa a mediocridade dos políticos e burocratas portugueses do fim do século XIX. Expressa-se sempre com chavões e frases rebuscadas e vazias, além de citar muito. Deu origem ao termo *acaciano*, designação utilizada para tais figuras ou para seus ditos.

Conservadorismo

Corrente do pensamento político-liberal surgida na Inglaterra, final do XVIII, com Edmund Burke (*Reflexão sobre a revolução na França*, 1790), com a defesa da hierarquia, tradição e do clericalismo. Defende os valores universais, tais como a ordem divina do cosmos e a natureza humana permanente, bem como defende instituições, tais como: a família, Igreja, comunidade local. Defende, também, a responsabilidade individual à propriedade privada. Do ponto de vista econômico, considera que a economia deve ser pautada nos valores imutáveis da lei natural, sendo os principais aspectos defendidos à propriedade privada, o protecionismo alfandegário, o desenvolvimentismo e o nacionalismo. São exemplos de Conservadores contemporâneos: Roger Scruton e Michael Oakeshott.

Contrato social

Teoria política que defende que a legitimidade do Poder Político se dá em um acordo entre os agentes, na forma de um contrato. Ao invés de buscar o critério normativo na ordem natural ou na vontade ou razão divina, o “contratualismo” apela para a ideia de justifica-

ção pela aceitabilidade social. Quer dizer que as normas morais encontram legitimidade em sua capacidade de obter o acordo, sobre determinadas condições apropriadas, entre aqueles sob os quais as normas serão aplicadas. Seus principais defensores são: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e, contemporaneamente, John Rawls.

Controle de direcionamento

Tese defendida por Fischer e Ravizza em *Responsibility and control* (1998), localizando a responsabilidade moral dos agentes no controle, sob a sequência efetiva de eventos que levam a uma ação. O controle de direcionamento, assim, é distinto do controle regulador, que é a habilidade de agir de outra maneira. Defendem que o agente tem responsabilidade por poder responder a razões: tendo uma regularidade para reconhecer às razões morais e uma capacidade moderada para responder a essas razões.

Coragem

Uma das virtudes cardeais na Grécia e Roma antiga. Vem do latim *cor* que significa coração. Assim é, porque os romanos consideravam que a coragem tem mais a ver com o coração do que com a razão. É uma força, uma força da alma. Disposição para enfrentar os perigos e não hipervalorizar sua própria segurança. Para Aristóteles, é uma mediedade (*mesótes*) entre a temeridade, que é não ter medo de nada, e a covardia, que é ter medo de tudo.

Cosmopolitismo

Pensamento filosófico que discorda das fronteiras geográficas impostas pela sociedade, considerando que a humanidade segue as leis do Universo (*cosmos*). Considera que os seres humanos devem formar uma única nação, sem separatismos culturais e avaliando o mundo na possibilidade de ser uma só pátria. É a ideia ocidental de que todas as pessoas, independentemente de quaisquer afiliações ou cidadania, devem ser tratadas com igual respeito. Em outras palavras, acredita no mundo como uma aldeia global em que todos possuem os mesmos direitos, destacados de sua nacionalidade. A origem da palavra está no idioma grego, no qual aparece como *kosmopolit*, ou seja, cidadão do mundo. A difusão deste conceito ampliou-se com

a globalização, as práticas políticas, a cultura, as acepções morais e a economia compartilhadas em uniformidade ao redor do mundo.

Crise ética brasileira

Expressão usada amplamente por jornalistas e formadores de opinião ao analisar os problemas brasileiros, destacando a corrupção generalizada, sobretudo, na política e nas corporações, e pelos atos de desonestidade que são descobertos diariamente. Resultado de uma pesquisa feita pelo Instituto de Ética Concorrencial (ETCO), em parceria com o Datafolha, constatou que para 73% dos entrevistados, jovens entre 14 a 24 anos, a sociedade brasileira é pouco ou nada ética, sendo a classe política a mais mal-avaliada, com nota 2,2, refletindo o desgaste de imagem com as acusações de corrupção por todo o país. A pesquisa Datafolha ouviu 1.048 pessoas, de 14 a 24 anos, em 130 municípios, entre os dias 7 a 13 de março de 2017.

Cultura do estupro

O termo tem sido usado desde os anos 70, do século XX, época da chamada segunda onda feminista, para apontar comportamentos tanto sutis, quanto explícitos que silenciam ou relativizam a violência sexual contra a mulher. A palavra “cultura” na expressão “cultura do estupro”, reforça a ideia de que esses comportamentos não podem ser interpretados como normais ou naturais, mas, antes, como criados, o que implica a expectativa de uma mudança comportamental.

Curiosidade

Virtude intelectual, significando uma disposição para compreender o funcionamento das coisas e sua serventia. Vem do latim *curiositatas, atis*. Virtude central da modernidade no contexto do desenvolvimento científico e tecnológico. Disposição para apreciar não instrumentalmente, isto é, em si mesmos, os bens epistêmicos, tais como o conhecimento, a justificação e o entendimento.

D

Declaração Universal dos Direitos Humanos

Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, logo após o final da Segunda Guerra Mundial, o documento estabelece a proteção universal dos direitos humanos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, religião, etc. É composta por 30 artigos que asseguram os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais para todos os membros da família humana. É um documento-marco na história mundial, que estabeleceu, pela primeira vez, normas comuns de proteção aos direitos da pessoa humana, a serem seguidas por todos os povos e todas as nações. Diz no final de seu preâmbulo: “[...] a Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade tendo sempre em mente esta Declaração, esforce-se, por meio do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Países-Membros quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição”.

Democracia

Sistema político em que os cidadãos elegem seus dirigentes por meio de eleições periódicas. Democracia representativa. Regime político em que a soberania é exercida pelo povo e é caracterizado pela separação e alternância de poder, sufrágio universal (um cidadão, um voto), liberdade de consciência, de expressão, liberdade religiosa e de organização, respeito às minorias e busca pela equidade. Vem da palavra grega *demokratía*, que significa o poder (*kratos*) do povo (*demos*) e, como dito por A. Lincoln, “é o governo do povo, pelo povo, para o povo”.

Deontologismo

Modelo ético caracterizado pelos deveres universais. Determina o que é correto ou o que se deve fazer por certas regras que valem

universalmente, devendo-se levar em conta as qualidades da ação em si mesma e não considerar apenas as consequências. Exige o cumprimento da promessa, que se fale a verdade, etc., exigindo, também, que se trate todos os seres humanos como seres dignos de respeito e não como objetos, como meros meios de outros fins. Ideias básicas do modelo deontológico: 1 – Um Juízo Moral deve ser respaldado por razões plausíveis ou conclusivas (razões morais); 2 – Se você aceitar qualquer consideração como uma razão plausível em um caso, você deve aceitá-la também como uma razão plausível em outros casos similares; 3 – A consciência exige regras morais que não admitem exceções; 4 – Se o sujeito Pode agir racionalmente (respeitando a universalidade da ação e a dignidade humana), então, ele Deve respeitar a universalidade da ação e a dignidade humana.

Desacordo moral

É o mesmo que relatividade ética. Fenômeno caracterizado pela discordância a respeito do que seria o certo e o errado. Essa discordância pode se dar em tempos históricos distintos, como constatando que, no século XVIII, a escravidão era tida como correta e é vista como errada atualmente; em sociedades com culturas diferentes, como a islâmica e a cristã, de forma que a poligamia é certa para os islâmicos, mas é errada para os cristãos, que são monogâmicos e em sociedades nacionais complexas como as atuais. Nas sociedades contemporâneas é normal o desacordo moral sobre diversos temas, tais como aborto, eutanásia, suicídio assistido, cotas, direito dos animais, comportamento sexual, entre outros.

Dikê

Deusa grega da justiça, filha de Zeus e Têmis. *Dikê* é a palavra grega que significa decisão justa e que se distingue de *nómos*, a norma legal. Como virtude, é uma disposição para saber o que seria o devido aos outros, sendo o mesmo que senso de justiça. Como virtude pública, é o princípio ordenador das cidades, determinando tanto a distribuição dos bens como a punição (a retribuição do dano cometido).

Dilema de Heinz

Dilema formulado pelo psicólogo Lawrence Kohlberg na década de 60, que simula uma situação em que se deve escolher entre deixar a esposa morrer de câncer ou roubar o medicamento do farmacêutico para salvar sua vida e era aplicado aos jovens de escolas americanas. Entrevistou 72 garotos de 10, 13 e 16 anos dos arredores de Chicago. Metade era de classe média alta e a outra metade, da classe média trabalhadora. Acompanhou longitudinalmente alguns dos sujeitos por cerca de 20 anos. O objetivo era classificar os agentes em um dos seis estágios da consciência moral. Dilema: uma mulher estava sofrendo com um tipo especial de câncer. Havia um medicamento que, segundo pensavam os médicos, podia salvá-la. Era uma forma de *radium* que um farmacêutico, na mesma cidade, descobrira, recentemente. A manipulação do medicamento era cara, mas o farmacêutico cobrava dez vezes mais do que o preço do custo. Pagava \$ 200,00 pelo *radium* e cobrava \$ 2.000,00 por uma pequena dose de medicamento. O marido da senhora doente, Heinz, recorreu a todas as pessoas que conhecia para pedir o dinheiro emprestado, mas só reuniu \$ 1.000,00 que era apenas metade do custo. Disse ao farmacêutico que sua mulher estava morrendo e pediu-lhe para vendê-lo mais barato ou se podia pagá-lo mais tarde. Mas, o farmacêutico disse “não, descobri o medicamento e vou fazer dinheiro com ele”. Então, Heinz fica desesperado e pensa em assaltar a loja do homem e roubar o medicamento para sua mulher. Seria errado fazê-lo?

Direito (P/ Hart)

Sistema formado por regras sociais, constituído por regras primárias e regras secundárias e não pode ser reduzido a ordens coercitivas do soberano, como em Austin. As regras primárias de obrigação exigem que se faça ou se abstenha de fazer certas ações, impondo deveres sobre a conduta, como as regras que restringem o uso da violência e condenam o homicídio. Já as regras secundárias são caracterizadas como as de reconhecimento, alteração e julgamento, que assegurariam que as pessoas possam criar novas regras primárias, extinguir ou mesmo modificar as regras antigas. As regras de reconhecimento, por exemplo, possibilitam o reconhecimento da fonte de autoridade das regras primárias e são legisladas por um órgão específico. Por exemplo, no Brasil, a Constituição Federal é

a regra de reconhecimento última, pois estabelece que ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer algo senão em virtude da lei e, assim, não haverá crime, nem pena, salvo quando previamente previsto em lei. Como isso, temos que uma regra primária de obrigação existirá no Brasil: (i) sempre que estiver contida em texto aprovado pelo Congresso Nacional e (ii) tiver conteúdo que não divirja de alguma regra da própria Constituição.

☛Direito natural (truísmos)

Posição de Hart que defende um conteúdo mínimo presente no direito, que deriva de princípios de comportamento universalmente reconhecidos, com base no que aceitamos como truísmos da natureza humana e do mundo, a saber: (1) a vulnerabilidade humana; (2) a igualdade aproximada; (3) o altruísmo limitado; (4) os recursos limitados, e (5) a compreensão e a força de vontade limitadas. Concede ao Jusnaturalismo, aceitando que há no Direito um núcleo de bom senso, o que parece refinar seu positivismo jurídico.

E

☛Efeito Halo (ou Auréola)

No contexto da psicologia social, refere-se à tendência que temos de expandir nossa avaliação de uma característica particular de uma pessoa – ser alta e bonita – para outras características – como ser inteligente e produtiva, características que não estão, necessariamente, relacionadas às primeiras. Em 1920, Edward Lee Thorndike descreveu o que designou por “efeito de halo”, ou seja, criada uma primeira impressão global sobre uma pessoa, temos a tendência para captar as características que vão confirmar essa mesma impressão. A primeira impressão vai afetar as nossas avaliações em relação à pessoa observada. Exemplo: o chefe considera um funcionário competente por nunca chegar atrasado. No âmbito da estratégia e gestão, este fenômeno foi caracterizado e analisado por Phil Rosenzweig, em *The halo effect... and the eight other business delusions that deceive managers* (2007).

☞Efeito Mateus

Termo cunhado pelo sociólogo Robert Merton em 1968, que tira o nome da parábola dos talentos, no Evangelho de Mateus, que diz: “A todos aqueles que têm mais lhes será dado, e eles terão em abundância; mas, para aqueles que nada têm, até mesmo isso lhes será tomado”. A referência dessa passagem bíblica é especificamente à riqueza, mas Merton compreende que a mesma regra se aplica ao sucesso de forma geral. Quer dizer, o sucesso logo no início da carreira de alguém lhe confere certas vantagens estruturais que tornam os próximos sucessos mais prováveis, independentemente das aptidões intrínsecas. Analisando o fenômeno, no âmbito da ciência, por exemplo, tem-se que cientistas eminentes, frequentemente, recebem mais crédito do que um pesquisador comparativamente desconhecido, mesmo se seu trabalho for similar; também significa que o crédito irá usualmente para pesquisadores que já são famosos.

☞Emotivismo

Teoria metaética não cognitivista que argumenta que não é possível ter crenças morais verdadeiras nem conhecimento moral. Afirma que os juízos morais não expressam proposições, mas atitudes emocionais, como sentimentos ou emoções, tais como ressentimento, indignação, gratidão, rancor, culpa, etc. Assim, os juízos morais expressariam apenas a aceitação ou reprovação de certas formas de conduta ou qualidade de caráter dos agentes. Seus principais representantes são: A. J. Ayer e C. L. Stevenson.

☞Empatia

Capacidade de se colocar no lugar de outra pessoa, buscando agir ou pensar da forma como ela pensaria ou agiria, compreendendo o ponto de vista do outro. Pode ser visto como uma aptidão para se identificar com o outro, sentindo o que ele sente, desejando o que ele deseja, aprendendo da maneira como ele aprende, ou imaginando o que o outro sente, deseja e pensa. Do ponto de vista psicológico, é a identificação de um sujeito com outro, a saber: quando alguém, através de suas próprias especulações ou sensações, se coloca no lugar de outra pessoa, tentando entendê-la.

Epistocracia

Regime político em que o governo é exercido pelos sábios, ou *experts* e não pelo povo de forma geral. Termo criado por David Estlund, em 2003, a partir das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento científico ou verdadeiro, e *krateia*, que significa governo ou poder. Este conceito já pode ser encontrado em Platão, que defendia a chamada “sofocracia”, isto é, o governo baseado na virtude da moderação resultante da contemplação do Bem, que era exclusiva dos sábios e cujo modelo só foi assumido, parcialmente, com os poderes que a aristocracia teve ao longo dos séculos. Do ponto de vista contemporâneo, a “epistocracia” é um sistema político (proposto) que pretende distribuir o poder na proporção do conhecimento ou da competência, podendo assumir a forma de sufrágio restrito – isto é, restringindo o voto dos ignorantes, votos adicionais para os mais competentes, sorteio e processo de formação destes eleitores, veto epistocrático, de forma que os mais competentes poderiam vetar certas leis, ou mesmo votos com pesos diferentes entre os que sabem e os que ignoram temas políticos.

Equidade

Deriva do latim *equitas, atis*, que significa julgamento justo. É sinônimo da virtude da justiça. Virtude de quem manifesta senso de justiça, imparcialidade e respeito à igualdade de direitos. Correção no modo de agir ou de opinar, em que há lisura, honestidade, igualdade. Disposição para reconhecer a imparcialidade do direito de cada indivíduo.

Para Tomás de Aquino, por exemplo, é próprio do ato de justiça dar a cada um o que lhe pertence. Numa proporção de equidade, deve-se dar a cada pessoa o que lhe pertence, de acordo com o que lhe é devido.

Equilíbrio reflexivo

Método que surgiu com Nelson Godman, no livro *Fact, fiction, and forecast*, em 1955, com a abordagem da justificação das regras de lógica indutiva ou dedutiva. A ideia central é que se pode justificar as regras inferenciais em lógica, colocando-as em equilíbrio com o que julgamos serem inferências aceitáveis em um conjunto signifi-

cativo de casos. Tinha o objetivo de se contrapor ao fundacionismo, evitando a justificação dos princípios em crenças autojustificadas. Em filosofia moral, o método foi usado (e batizado) por John Rawls, especialmente em *A theory of justice* de 1971, de forma a justificar as crenças morais a partir de sua coerência com um sistema coerente de crenças, formado por princípios morais e crenças factuais, isto é, testando os princípios morais (de justiça) com base na coerência com nossos juízos ponderados e com as teorias de fundo, em um equilíbrio coerente. É um método para se saber, objetivamente, o que devemos fazer em caso de incerteza ou dúvida.

☛ **Erewhon**

Comunidade hipotética, criada por Philip Pettit, no livro *The birth of ethics* (2018), em que as pessoas têm linguagem e interação pessoal, mas não fazem juízos morais. O nome é referência a uma novela homônima do século XIX, escrita por Samuel Butler, e é um anagrama de *nowhere*, isto é, lugar nenhum, e pode servir como o alerta de uma natureza não histórica da comunidade em que a narrativa deve iniciar. Como apontado por Pettit, a tarefa é identificar o desenvolvimento naturalístico entre os residentes de Erewhon da introdução e mobilização dos conceitos de “desejabilidade” e “responsabilidade”.

☛ **Escravidão**

Regime de trabalho no qual homens e mulheres são forçados a executar tarefas sem receber qualquer tipo de remuneração. Além disso, as pessoas escravizadas têm suas liberdades tolhidas, pois são consideradas propriedades de seus senhores, podendo ser vendidas ou trocadas como mercadorias. Prática social recorrente desde a Antiguidade, em que um ser humano assume os direitos de propriedade sobre outro, designado por escravo, e é imposta por meio da força. Em algumas sociedades, desde os tempos mais remotos, os escravos eram legalmente definidos como uma mercadoria ou como despojos de guerra, variando os preços conforme as condições físicas, habilidades profissionais, idade, procedência e destino. No Brasil, essa instituição violenta e desumana existiu durante mais de trezentos anos, desde o período colonial até pouco antes do fim do Império, e foi responsável pela escravização de milhões de indíge-

nas e africanos. Foi oficialmente abolida com a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. Sobre o tema, ver o excelente trabalho de Laurentino Gomes, *Escravidão*, volumes I, II e III (2019, 2021, 2022).

Espectador imparcial

É um procedimento para saber o que é certo e errado, que se encontra na teoria moral de Adam Smith, apresentada na obra *Teoria dos sentimentos morais* (1759). É um processo imaginativo para identificar os sentimentos de gratidão e ressentimento nos outros que serão a base para a aprovação ou desaprovação da ação, sendo a base do mérito e demérito do agente e a base do respectivo prêmio e da punição. Pode representar as atitudes sociais estabelecidas de aprovação/reprovação, isto é, a voz da sociedade. Smith explica o espectador imparcial como o homem dentro do peito, o grande árbitro ou a consciência. É a capacidade autorreflexiva de enxergar nossa situação através dos olhos dos outros.

Estado de Bem-Estar Social

Tipo de organização política, econômica e sociocultural que coloca o Estado como agente da promoção social e organizador da economia. Nesta orientação, o Estado é o agente regulamentador de toda a vida e saúde social, política e econômica do país, em parceria com empresas privadas e sindicatos, cabendo garantir serviços públicos e proteção à população, como a garantia de saúde, educação, auxílio desemprego, aposentadoria e diversos tipos de proteção, como a maternal, infantil e senil. O Estado de Bem-Estar Social moderno nasceu em 1880, na Alemanha, com Otto von Bismarck, como alternativa ao liberalismo econômico e ao socialismo.

Ética

O mesmo que filosofia moral. Parte da filosofia que trata da determinação dos critérios normativos de certo e errado, bom e mau, justo e injusto, e isto para pautar as ações humanas. Ética é a tentativa de alcançar um entendimento sistemático da natureza da moralidade e do que ela exige de nós. Já em Sócrates, ela é o entendimento de como deveríamos viver e por quê. Na tradição da

filosofia analítica, a disciplina Ética é dividida em ética normativa, metaética e ética aplicada.

Ética aplicada

Parte da ética que trata de questões morais particulares da vida privada e pública. Além da ética médica, incluem-se em seu campo de investigação a bioética, a ética da ciência e da tecnologia, a ética econômica e empresarial, a ética ambiental, a neuroética, a ética social e política, a ética da informação e da comunicação social, a ética animal, dentre outros temas.

Ética das virtudes

Teoria ética que toma as virtudes como critérios normativos centrais para ação, virtudes tais como justiça, lealdade, honestidade, solidariedade, prudência, dentre outras. É claro que para esta teoria as questões centrais da ética se relacionam com o caráter e não com a ação correta. Mas, se pode identificar que um ato correto é o que é realizado por um agente virtuoso, que é quem busca um fim bom (felicidade) e delibera sobre os meios adequados para esse fim. Teoria ética mais influente na Antiguidade e medievo, perdendo sua hegemonia a partir da modernidade. Teve sua retomada a partir da década de 50 e 60 do século XX. Seus principais representantes clássicos são: Sócrates, Platão, Aristóteles, estoicos, Agostinho, Tomás de Aquino. Alguns representantes contemporâneos são: Anscombe, Nussbaum, McIntyre, Slote, Foot, dentre outros.

Éticas “principalísticas”

Teorias éticas que estabelecem princípios normativos para saber como devemos agir. As mais conhecidas são o utilitarismo e o kantismo. No utilitarismo, o ato é correto se ele maximiza o bem-estar dos envolvidos. No kantismo, o ato é correto se desejamos que nossa máxima seja universalizada e se ele não instrumentaliza ninguém, isto é, não trata as pessoas apenas como meio. Foram criadas na modernidade e claramente influenciadas pelo desenvolvimento das ciências e pelo crescente laicismo-secularismo.

Eugenismo

Movimento que defende a eugenia. Eugenia é um termo criado por Francis Galton (1822-1911), significando “bem-nascido”, e que se difundiu em diversos países no começo do século XX, especialmente nos Estados Unidos e na Alemanha. Apesar da roupagem científica em torno do termo, o movimento eugenista foi essencialmente social, visando à exclusão de elementos indesejados da sociedade, a fim de purificar geneticamente a população. Para isso, teorizava que era preciso “cruzar” pessoas com boas características genéticas. O tema passa a ser muito controverso, sobretudo após o surgimento da eugenia nazista, que se tornou a pedra fundamental da ideologia de “pureza racial” que culminou no Holocausto, isto é, o assassinato de milhões de pessoas, dentre elas judeus e deficientes.

F

Fábula das abelhas

Obra de Bernard Mandeville, publicada originalmente em 1714, com o título *Fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*, que defende a necessidade do vício como fundamento de uma economia capitalista emergente. A fábula conta, de forma irônica, como os vícios de cada abelha, em particular, eram vitais para a prosperidade econômica de toda a colmeia. Existia todo tipo de vícios na colmeia como: inveja, orgulho, avareza, ganância. Todos os vícios individuais traziam algum benefício coletivo. Para sustentar a ganância de uma abelha, por exemplo, eram necessárias várias outras abelhas trabalhando em diversas áreas e construindo tudo aquilo que os grandes vícios de uma abelha desejava. Não fossem esses vícios, não haveria a justiça (não haveria quem defender, quem acusar ou quem julgar), o avanço tecnológico não faria sentido, não haveria competição, e a economia não circularia. A tese central defendida é que o bem comum não seria produto da virtude das pessoas, mas sim dos seus vícios individuais, isto é, seria resultado do interesse próprio dos agentes.

Fairness

Termo técnico usado por John Rawls em sua teoria da justiça, que significa “justiça” em um sentido comum, como seguir as regras, jogar limpo, etc. Não deve ser visto como o naturalmente justo, como o que seria um corretor do direito positivo associado a uma virtude pessoal, como o que apontaria para o critério normativo da igualdade em um sentido absoluto. No artigo “Justice as fairness”, publicado em 1958, Rawls explica que:

- (i) a justiça está aplicada às práticas, isto é, ela é tomada apenas como uma virtude das instituições sociais e não como uma virtude das ações particulares das pessoas;
- (ii) ela opera com um sentido usual de justiça, o que significa apenas a eliminação de distinções arbitrárias e o estabelecimento de um equilíbrio entre as reivindicações conflitantes;
- (iii) formula princípios morais públicos que pertencem a um modelo liberal de justiça que, por sua vez, está conectado com as convicções políticas socialmente compartilhadas.

Fascismo

Movimento político e filosófico, ou regime, como o estabelecido por Benito Mussolini na Itália, em 1922, que faz prevalecer os conceitos de nação e raça sobre os valores individuais, e que é representado por um governo autocrático, centralizado na figura de um ditador. É uma ideologia política ultranacionalista e autoritária, caracterizada pelo poder ditatorial, pela repressão da oposição por meio da força e forte arregimentação da sociedade e da economia. Posiciona-se na extrema direita do espectro político tradicional. No Brasil, este movimento foi representado pelo Integralismo, movimento e partido político liderado por Plínio Salgado, que defendia as principais ideias fascistas.

Fenômeno moral

Práticas de censura ou elogio sobre uma ação ou atitude, ou mesmo sobre as intenções dos agentes, a partir dos critérios normativos de certo e errado, bom e mau, justo e injusto. Por exemplo, alguém censura outra pessoa por esta estar contando uma mentira e traindo a confiança de um amigo, dizendo que é errado mentir e

que um amigo de verdade não deve trair a confiança das pessoas, devendo ser leal, etc.

Flexibilidade moral

Capacidade de deixar os padrões éticos de fora para julgar as ações cotidianas. Pode ser vista como um tipo de cinismo. O agente sabe que existem as regras morais, mas não as usa, geralmente pensando em seu próprio proveito. Avaliação caso a caso (*ad hoc*) sobre o certo e errado. O termo aparece no filme estadunidense “Thank you for smoking” (Obrigado por fumar), de 2006, dirigido por Jason Reitman. Em uma conversa de Nick Naylor, principal porta-voz das grandes empresas de cigarro, com o filho, ele diz que uma das habilidades centrais para exercer bem sua profissão de lobista é ter “flexibilidade moral”.

Fórmula de Radbruch

Gustav L. Radbruch (1878-1944) foi um jurista alemão, professor em Heidelberg, que propôs uma resposta ao problema do conflito entre direito positivo e justiça, e isso no contexto da consideração das leis nazistas pelos tribunais, no período do pós-guerra. Diz que, para que a norma jurídica tenha validade, ela não poderia ser extremamente injusta, de forma que uma extrema injustiça não poderia ser tomada como direito. No artigo “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht”, de 1946, diz que “o conflito entre justiça e certeza jurídica pode ser bem resolvido do seguinte modo: o direito positivo, assegurado pela legislação e pelo poder, tem prioridade, mesmo quando seu conteúdo é injusto e não beneficiar as pessoas, a menos que o conflito entre a lei e a justiça chegue a um grau intolerável, em que a lei, como uma lei ‘defeituosa’, deva clamar por justiça”.

Fundacionismo (ou “fundacionalismo”)

Tese epistemológica que explica o conhecimento como dependente da existência de crenças básicas. E as condições para uma crença ser básica são: que ela seja autojustificada e que todas as crenças justificadas dependem da autojustificação das crenças básicas. Um exemplo de crença básica seria “eu vejo alguma coisa móvel”.

Segundo S. Blackburn, no *Dicionário Oxford de Filosofia*, o fundacionismo é o “ponto de vista epistemológico segundo o qual o conhecimento deve ser concebido como uma estrutura que se ergue a partir de fundamentos certos e seguros”. Uma das críticas que se faz a este tipo de posição é que as crenças básicas são muito fracas para dar apoio à gama de coisas que nós, pelo menos aparentemente, conhecemos. Outra objeção é de arbitrariedade, já que, se o fundacionista tentar explicar porque uma determinada crença é básica, ela deixará de ser o que ele quer que ela seja.

Fundamentalismo religioso

Movimento pelo qual os partidários de certa religião (como cristianismo, judaísmo ou islamismo) buscam salvar sua identidade religiosa da absorção pela cultura ocidental moderna, que é, majoritariamente, laica e secular. O fundamentalismo volta aos princípios fundamentais ou vigentes na fundação de seu grupo, sua seita, facção ou seu segmento, mas refere-se aos demais grupos dissidentes como desviados, corrompidos que não se identificam intencionalmente com o grupo maior ou divergem de seus princípios, sendo hostis ou contraditórios à identidade original. Por esta razão, é visto como um tipo de antimodernismo, irracionalismo e fanatismo. São exemplos de fundamentalismo religioso o Estado Islâmico, Testemunhas de Jeová e Judeus Haredi, dentre outros.

G

Galileu e a inquisição

O processo movido pela Inquisição Católica Romana, em 1633 (segundo processo), contra Galileu Galilei por sua defesa do heliocentrismo. Em 1610 Galileu publicou *Sidereus nuncius*, descrevendo suas observações surpreendentes feitas com o novo telescópio das fases de Vênus e das luas de Júpiter. Com estas observações, divulgou a teoria heliocêntrica de Nicolau Copérnico. As descobertas iniciais de Galileu vieram em oposição à Igreja católica, e, em 1616, a Inquisição declarou o heliocentrismo como formalmente herético. Os livros heliocêntricos foram banidos e Galileu recebeu ordens para abster-se de manter, ensinar ou defender ideias heliocêntricas. Em

1633, foi julgado e condenado por continuar defendendo o heliocentrismo. Foi obrigado a renegar suas ideias através de uma confissão para não ser condenado à morte, queimando na fogueira. Apesar disso, ficou em prisão domiciliar até sua morte em 1642.

Ganância

Desejo exagerado de ter ou receber mais do que os outros. Ânsia por ganhos exorbitantes. Desejo imoderado de bens e riquezas. É tomada como um vício moral ou mesmo um pecado, sobretudo para o cristianismo. Entretanto, circunscrito a uma economia capitalista de livre-mercado, é vista até mesmo como uma virtude. Como já dito por Gordon Gecko, no filme “Wall street” (1987): *Greed is good* (A ganância é boa.)

Geocentrismo

Teoria do astrônomo grego Claudio Ptolomeu que considera a Terra (planeta) fixa no centro do Universo, com todos os outros corpos celestes orbitando ao seu redor, e que ela seria imóvel. Teoria amplamente aceita na Antiguidade e período medieval. Passa a ser questionada na modernidade com os avanços tecnológicos, como com a utilização do telescópio, e é superada pela teoria heliocêntrica defendida por Nicolau Copérnico.

H

Heliocentrismo

Teoria do astrônomo e matemático polonês Nicolau Copérnico, apresentada na obra *Da revolução das órbitas celestes* (*De revolutionibus orbium coelestium*), de 1543, que defendia que a Terra e os demais planetas se movem ao redor de um ponto vizinho ao Sol, sendo este o verdadeiro centro do Sistema Solar e sendo a sucessão de dias e noites uma consequência do movimento de rotação da Terra sobre seu próprio eixo. A teoria Heliocêntrica foi aperfeiçoada e comprovada por Galileu Galilei, Kepler e Isaac Newton. Atualmente, é a mais aceita entre a comunidade científica.

¶ Heteronormatividade

Posição de que apenas os relacionamentos entre pessoas de sexos opostos são normais ou corretos. Enxerga a homossexualidade como norma numa sociedade e, por extensão, marginaliza todas as outras orientações distintas da heterossexual. Considerando a História da humanidade, pode-se identificar que ela sempre foi heteronormativa. Apenas mais recentemente, na contemporaneidade, esse padrão está sob questionamento.

¶ Holismo

Conceito filosófico associado à “totalidade sistêmica”. O termo vem do grego *holos* e significa “todo, inteiro, conjunto” de forma que se apoia na teoria da compreensão integral. Ou seja, o todo está em cada parte, e cada parte se encontra no todo. Essa vertente filosófica determina que as coisas precisam ser vistas de forma global e não de forma isolada. Posição que se opõe ao método cartesiano, na medida em que este afirma que a análise das partes é suficiente para compreender o todo. Sendo, portanto, um método não reducionista, o holismo defenderá que o todo possui características que não podem ser adequadamente compreendidas pela simples análise das partes, mas apenas por uma análise sistêmica de toda a estrutura, já que as partes formam um organismo com características e configurações próprias.

¶ Homofobia

Aversão irreprimível, uma clara repugnância aos homossexuais, às lésbicas, aos bissexuais e transexuais. Pode ser entendida como uma série de atitudes e sentimentos negativos, discriminatórios ou preconceituosos, em relação a pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo ou gênero, ou são percebidas como tal. As definições para o termo referem-se à antipatia, ao desprezo, preconceito, à aversão, ao medo irracional.

¶ Homossexualidade/bissexualidade/transexualidade

Homossexualidade é definida como atração por e/ou relação amorosa e/ou sexual entre indivíduos do mesmo sexo. Bissexualidade, por sua vez, é a atração por e/ou relação amorosa e/ou sexual que alguém tem tanto por homens como por mulheres, ou por mais de

um sexo ou gênero. Já a transexualidade é melhor compreendida pela condição do indivíduo cuja identidade de gênero difere daquela designada no nascimento.

Humildade

Virtude moral ou epistêmica que se contrapõe à vaidade e arrogância. Tomada geralmente como uma virtude que consiste em reconhecer as próprias limitações e fraquezas e agir a partir dessa consciência. Tem forte relação com a qualidade moral dos agentes que não procuram se projetar sobre as outras pessoas, nem tentam parecer superiores a elas. Em termos epistemológicos, a humildade tem a ver com o modo como nós nos relacionamos com a verdade ou racionalidade de nossas próprias crenças.

Humilhação

Ato que busca diminuir o valor de uma pessoa. Ação de rebaixar o valor do outro. Pode ser visto como um rebaixamento moral, uma afronta ou diminuição. Já a humilhação social é um fenômeno político e psicológico que desencadeia afetos negativos em uma parcela mais pobre da população de uma sociedade, marcada pelas desigualdades sociais e econômicas. E as formas deste desencadeamento podem se dar, através de lágrimas, emudecimento, protesto confuso, ação violenta e até crime.

I

Identidade coletiva

Compartilhamento de certos laços culturais e emocionais de um grupo. Pensando em um povo, por exemplo, seria o compartilhamento de uma língua, valores culturais e morais e, em muitos casos, uma mesma religião ou alguma religião semelhante, laços estes que assegurariam o caráter reconhecível de um povo.

Ignorância moral

Fenômeno que ocorre quando um agente *S* comete um ato errado *A* do qual é responsável, sendo um alvo apropriado de censura *C*, sendo que *S* está no controle da ação, isto é, sabe o que está

fazendo, mas não sabe que tal coisa é errada, desconhecendo certos fatos ou normas que envolvem A, o que pode anular a censura C atribuída a S por A.

Iluminismo

Movimento intelectual que surgiu na Europa no século XVIII, marcado por valorizar a razão e tecer críticas ao absolutismo e ao mercantilismo e por confiar na capacidade humana de reorganizar a sociedade com princípios racionais, possibilitando a superação dos preconceitos que eram vistos como causas da opressão. Como explicado por I. Kant, o Iluminismo ou esclarecimento seria “[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, menoridade definida como a incapacidade de se usar o próprio entendimento, ficando submetido aos dogmas e às fórmulas da autoridade religiosa ou política, sendo a coragem de saber – *Sapere aude* – seu lema (“Resposta à questão: o que é Esclarecimento?”, 1784). Voltaire, Diderot, D’Alembert e Rousseau, por exemplo, importantes representantes do Iluminismo francês, tinham como pauta a defesa da ciência para melhorar a vida humana, a rejeição dos privilégios de classe e da tirania, a defesa dos direitos naturais de vida, liberdade e igualdade e a universalização do conhecimento. Estas ideias, reunidas na *Encyclopédie*, são reconhecidas como a base da Revolução Francesa de 1789, que acabou com os privilégios da nobreza e do clero e instituiu a República.

Iluminismo escocês

Movimento caracterizado pela busca do progresso social, vendo o sectarismo e o fanatismo como corruptores dos sentimentos morais e tomando a ciência e a filosofia como “o grande antídoto ao veneno do entusiasmo e da superstição”. Aplicação da metodologia das ciências naturais às ciências humanas e sociais, tendo por foco a defesa do cosmopolitismo, a tolerância religiosa e o progresso econômico e social. Principais representantes do Iluminismo escocês foram D. Hume, F. Hutcheson e A. Smith.

Imperialismo

Política de expansão e domínio territorial, cultural e econômico de uma nação dominante sobre outras. Os primeiros exemplos de

imperialismo, como política de expansão territorial, são o Egito Antigo (estado Hitita), a Macedônia, Grécia e o Império romano. Mais tarde, na Idade Média, os Turcos e o Islão foram grandes potências imperialistas.

O imperialismo europeu demonstrou sua força ao dominar muitos países, principalmente na África e Ásia, a exemplo do imperialismo britânico que dominou vastas partes da Ásia, da África e da Oceania, buscando, sobretudo, matéria-prima, mercado consumidor e mão de obra barata. Suas principais ideias são o eurocentrismo, o racismo e o darwinismo social.

¶ Infidelidade

Do latim *infidelitāte*. Tomada como um vício moral, caracterizada pela falta de fidelidade, deslealdade e traição. É a violação da confiança ou dos compromissos assumidos com alguém. É uma violação de regras e limites mutuamente acordados em um relacionamento.

¶ Inimizade cívica

Vício público que leva à instabilidade social. É a ausência de disposição para ter uma preocupação mútua com o bem-estar do outro no domínio público.

¶ Injustiça epistêmica

Termo citado por Miranda Fricker, no livro *Epistemic injustice* (2007), que identifica um fenômeno em que aspectos discriminatórios arbitrários influenciam no domínio do conhecimento ou, em outros termos, quando o preconceito identitário influencia as nossas práticas epistêmicas, como originando um déficit de credibilidade no testemunho de um agente (injustiça testemunhal) ou dificultando a compreensão da realidade social, em razão da ausência de certos conceitos centrais (injustiça hermenêutica). A injustiça testemunhal ocorre quando o preconceito a certa identidade causa no ouvinte um nível deflacionado de credibilidade ao que foi afirmado pelo falante. Para exemplificar, seria uma situação em que um policial, um juiz ou mesmo um júri não acredita no que diz um agente apenas por ele ser negro. E a injustiça hermenêutica ocorre em um estágio anterior, acontecendo quando uma lacuna nas fontes interpretativas coletivas coloca alguém em uma situação de desvantagem arbitrária no con-

texto das experiências sociais. Um exemplo seria a de uma mulher que sofre assédio sexual em uma cultura que não possui o conceito de “assédio sexual” e parece estar sofrendo de uma desigualdade hermenêutica, uma vez que a ausência do conceito pode dificultar o reconhecimento da violência da qual ela está sendo vítima.

Intencionalidade coletiva

Segundo Searle, em *The construction of social reality* (1995, p. 23-26), ela é uma capacidade natural de não apenas se engajar em algum comportamento cooperativo, mas, também, de compartilhar estados intencionais, tais como crenças, desejos e intenções. Exemplos deste fenômeno seriam jogadores de futebol jogando em equipe e músicos de uma orquestra tocando juntos. Note-se que, nesses casos e noutros similares, o comportamento coletivo não seria redutível a uma mera soma dos comportamentos individualizados dos membros do grupo, tal como observado em treinos e práticas individuais.

Integridade

Do latim *integritate*, significa a qualidade ou o estado de algo, ou de alguém que é íntegro ou completo. Virtude moral, pessoal e epistêmica. Como virtude moral, é uma disposição para a honestidade, coerência, o equilíbrio, a imparcialidade e, também, a previsibilidade e retidão de caráter. Parece indicar uma atitude de perfeição moral, tal como um agente ser incorruptível. No âmbito da integridade pessoal, é tomada como uma atitude coerente com os valores mais profundos do agente, como no caso de um pacifista que se recusa a lutar numa certa guerra, com a aceitação da pena de prisão, como consequência de sua objeção de consciência. E como virtude epistêmica, é uma disposição do agente em perseguir a verdade. Isso tem relação com defender certos valores e crenças como verdadeiros e coerentes entre si, e agir a partir do que se toma por verdadeiro.

Intemperança

Do latim *intemperantia*, é tomada como um vício classicamente. Ausência de temperança, sem moderação, em que há descomedimento, imoderação. Descomedimento no comer e beber. O mesmo que desregramento e incontinência. Contemporaneamente, não é

mais avaliada tão negativamente como no passado, uma vez que o mundo atual é bastante marcado pelo exagero. Segundo Renato Janine Ribeiro, “a intemperança é um desses excessos; é o exagero – tipicamente moderno, hiper-moderno, talvez pós-moderno (mas somente se entendermos o pós-moderno como a continuação, e não a negação, do moderno) –, do consumo individual, em especial daquilo que se converte em droga, em adição. Os atos de comer, beber, fazer amor podem conviver com a temperança; mas, quando se tornam excessivos, ou se constituem em obsessão ou compulsão, compõem o cerne da intemperança” (*Intemperança*, 2009).

Interpretativismo

Teoria jurídica defendida por Ronald Dworkin que afirma que o direito é uma prática interpretativa, porque seu significado enquanto prática social normativa é dependente das condições de verdade das práticas argumentativas que o constituem. Ele envolve uma complexa teia de articulações de práticas de autoridade, legitimação e argumentação. Dworkin começa a construir sua teoria interpretativa do direito nos ensaios publicados entre seus livros *Levando os direitos a sério* (1977) e *Uma questão de princípio* (1985). Em *O império do direito* (1986), Dworkin recapitula seus argumentos sobre objetividade e interpretação e os desenvolve de forma mais sistemática, numa formulação do *direito como integridade*. Ao contrário das ideias defendidas pelo paradigma positivista, modelo hegemônico na modernidade jurídica, que acenam à discricionariedade do intérprete judicial, o “interpretativismo” de Dworkin defende a conexão entre direito e moral e a objetividade interpretativa, mesmo diante dos valores.

Intuicionismo

Teoria metaética que defende que existe uma faculdade genuinamente moral, a intuição, que apreende as propriedades morais tais como bondade, correção, justiça, etc. Afirma uma concepção particular sobre a forma como chegamos a determinar quais ações são corretas e quais incorretas, em razão de que aprendemos os princípios morais por intuição. Principais defensores do intuicionismo são: G. E. Moore, H. Sidgwick e D. Ross.

J

JoJo

Exemplo dado por Susan Wolf em “Sanity and the metaphysics of responsibility” (1987, 2003), para questionar sobre o que faz um agente ser responsável moralmente por sua ação. JoJo é filho de Jo Primeiro, um ditador sádico de um país pequeno e subdesenvolvido, que comete uma série de crueldades. Como JoJo é amado pelo pai, a ele é dada uma educação especial e é permitido que ele acompanhe Jo Primeiro em sua rotina diária. À luz desse treinamento, não é surpreendente que o pequeno JoJo tome seu pai como um modelo e adquira valores muito similares aos dele. E, quando adulto, passa a se comportar como seu progenitor, mandando prender as pessoas ou torturá-las ou mesmo mandando matá-las. O ponto levantado por Wolf é se seria apropriado tomar JoJo como moralmente responsável por suas ações cruéis, uma vez que os valores adquiridos por ele não estavam em seu pleno controle.

Jusnaturalismo

Teoria que defende que o direito é algo natural e anterior ao ser humano, devendo seguir sempre aquilo que condiz aos valores da humanidade (direito à vida, à liberdade, à dignidade, etc.) e ao ideal de justiça. Desta forma, as leis que compõem o jusnaturalismo são tidas como imutáveis, universais, atemporais e invioláveis, pois estão presentes na natureza do ser humano. É a doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um Direito Natural (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta que se tem como universais e imutáveis e que são independentes da vontade humana. Exemplos de jusnaturalistas são Tomás de Aquino, Hugo Grócio, John Locke e John Finnis, dentre outros.

Justiça

Reconhecida como uma das mais importantes virtudes morais, com a especificidade de ser uma virtude pública. Para Hart, por exemplo, ela é a mais jurídica das virtudes e a mais pública delas. Como já identificado pela tradição, a virtude da justiça tem uma relação intrínseca com o outro, sendo um traço de caráter, estabelecido

pelo hábito, para dar às pessoas aquilo que lhes é devido, seja em termos de bens a serem distribuídos, seja na forma de uma punição por um ato errado/ilegal. Aristóteles, por exemplo, adota a definição de justiça como a disposição da alma para fazer o que é justo, agir justamente e desejar o que é justo. É importante destacar que uma pessoa justa não poderia ser ambiciosa, isto é, não poderia querer mais do que aquilo a que tem direito. Assim, é frequentemente considerada a virtude moral mais destacada, pois é a virtude perfeita em relação ao próximo, sendo uma virtude que se efetiva nas relações que um indivíduo mantém com a comunidade.

Justiça como equidade

Teoria contratualista de John Rawls, apresentada sobretudo em *A theory of justice* e *political liberalism*, que defende que a justiça é a virtude central da estrutura básica da sociedade (principais instituições políticas, sociais e econômicas), de maneira que as partes (representantes dos cidadãos) escolheriam dois princípios de justiça, a partir de uma situação de simetria, chamada de posição original, sob o véu da ignorância, isto é, a partir de um desconhecimento da situação particular, como classe social, gênero, etnia, etc. Os princípios escolhidos seriam os de igual liberdade, de igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença.

K

Kantismo

Teoria ética deontológica defendida por Immanuel Kant (1724-1804) e apresentada, sobretudo, na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), que defende a existência de regras morais absolutas na forma de imperativos categóricos. Parte de três premissas: (1) a ação com valor moral é a realizada por Dever; (2) uma ação praticada por Dever tem seu valor moral, não no propósito que quer atingir, mas na Máxima que a determina, sendo a Máxima um Princípio subjetivo do querer; (3) dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Assim, são duas as principais formulações destes imperativos que nos oportunizam dois princípios morais, a saber:

- I– “Age apenas segundo a máxima pela qual possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (*FMC* 53). 1ª Formulação do Imperativo Categórico: Princípio da “Universalizabilidade”. Aqui a ideia é que só podemos querer as regras que podem ser universalizadas, o que implica que elas não admitem exceções.
- II– “Age de tal maneira a considerar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como meio” (*FMC* 66). 3ª Formulação do Imperativo Categórico: Princípio da dignidade humana ou da Humanidade. Aqui a ideia é que as pessoas têm valor intrínseco, isto é, têm dignidade, o que implica que devemos tratar as pessoas com respeito.

O exemplo da falsa promessa é relevante para entendermos essa teoria ética. Kant pergunta se devemos fazer uma falsa promessa (a um amigo) para se obter um empréstimo? Se sim, sua máxima seria: Se você precisar de um empréstimo, prometa devolvê-lo, mesmo sabendo que não poderá devolver o dinheiro. A questão é saber: O agente pode querer que essa máxima (regra) se torne uma lei universal? E a resposta é negativa, pois ela seria autodestruidora, na forma de que se tornando universal, ninguém mais iria acreditar em tais promessas e ninguém mais faria tais empréstimos. Além do mais, tomaria o amigo só como um meio e não como um fim em si mesmo.

Keynesianismo

Teoria econômica desenvolvida pelo economista britânico John Maynard Keynes (1883-1946), que propunha a intervenção do Estado na economia. Defende a intervenção do Estado, falando de mercados livres capitalistas, para garantir o controle da inflação e a redução do desemprego. Suas principais características são: (1) defesa da intervenção estatal na economia; (2) defesa de ações políticas voltadas para o protecionismo econômico; (3) contraposição ao liberalismo econômico, que defende a tese do mercado livre; (4) defesa do papel fundamental do Estado para estimular as economias em momentos de crise e recessão econômica. Ficou conhecido, também, como “Estado de Bem-Estar Social”, tendo sido originalmente adotado pelas políticas econômicas inauguradas por Roosevelt, como *New*

Deal, que respaldaram, no início da década de 30, do século XX, a intervenção estatal na economia, com o objetivo de tentar reverter uma crise social e econômica que ficou conhecida como a crise de 1929.

L

Lealdade

Disposição para ser fiel aos compromissos assumidos. Respeito aos princípios e às regras que norteiam a honra e a probidade. Capacidade de ser plenamente confiável, manter sua retidão moral, honestidade e honrar compromissos. Também encontrado como sinônimo de fidelidade, dedicação e sinceridade. Do latim *legalis*, que remete para o conceito de lei. Inicialmente, designava alguém em quem era possível confiar e que cumpria suas obrigações legais, ou seja, alguém que não falha com seus compromissos, demonstrando responsabilidade, honestidade, retidão, honra e decência.

Liberalismo

Doutrina política, social e econômica que tem por base a defesa das liberdades individuais e a igualdade dos seres humanos. Iniciou nos séculos XVII-XVIII, nos períodos pré e pós-revolucionário (Revoluções Gloriosa – 1688, Americana – 1776 e Francesa – 1789), e se constitui, ainda, como uma das principais teorias que influenciam as tendências político-econômicas contemporâneas. Contraposição ao Absolutismo e ao Mercantilismo no séc. XVII-XVIII, ao Conservadorismo no século XIX e ao Fascismo e o Comunismo (Marxismo-Leninismo), a partir do século XX. A ideia básica defendida é que devemos tomar a liberdade e a igualdade como os valores normativos centrais para garantir a legitimidade do Poder Político, a justiça social e a eficiência econômica. As principais bandeiras desta doutrina são a democracia representativa, o Estado de Direito, a separação dos poderes, os direitos civis, políticos e econômicos, o constitucionalismo, os direitos humanos, o secularismo, laicismo, a igualdade racial e de gênero, o internacionalismo, a liberdade de expressão, a religiosa e de imprensa, o capitalismo, livre-mercado e a equidade na distribuição de oportunidades e recursos. Seus princi-

pais representantes são John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill, Immanuel Kant, dentre outros.

Liberdade de expressão

Está ligada ao direito de manifestação do pensamento, possibilitando ao indivíduo emitir suas opiniões e ideias ou expressar atividades intelectuais, artísticas, científicas e de comunicação, sem interferência ou eventual retaliação do governo. É considerada um direito fundamental dos indivíduos pelas Constituições das sociedades democráticas e é garantido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. É o direito que permite que os agentes manifestem suas opiniões, sem medo de interferências. Similarmente, autoriza que as informações sejam recebidas por diversos meios, de forma independente e sem censura. Em ditaduras e governos autoritários, esta liberdade não é considerada um direito e geralmente é violada.

Libertarismo

Também conhecido como “libertarianismo”. Doutrina e posição política que defende a liberdade como valor fundamental e o direito à liberdade como princípio. Pode ser descrito como a visão moral de que agentes individuais inicialmente possuem a si mesmos totalmente e possuem certos poderes morais para adquirir direitos de propriedade a coisas externas, especialmente os frutos de seu trabalho. Defendem que indivíduos são normativos e ontologicamente mais básicos em relação ao estado, a grupos ou qualquer associação, o que significa uma primazia do indivíduo sobre as instituições; que direitos naturais como a liberdade, a vida e a propriedade são inalienáveis; que a liberdade só pode ser garantida com a manutenção dos direitos de propriedade e liberdade econômica consistente; que o único propósito do governo é a proteção da liberdade individual, de modo que os governos, na História da humanidade agiram de modo inadequado, utilizando a coerção para pilhar e agredir os indivíduos, entendendo que o único uso justificado da coerção é para proteger a liberdade individual contra aqueles que buscam agredir outros, ou para reparar um erro ou agressão. No sentido operacional, defendem o capitalismo de livre-mercado e os direitos de propriedade privada, como terra, infraestrutura e recursos naturais, as liberdades civis, o

direito natural e uma reversão do Estado de Bem-Estar Social. Seus principais representantes são: Murray Rothbard, Frederic Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman, Ayn Rand, dentre outros.

¶Libertismo

É uma concepção filosófica do problema do livre-arbítrio, que defende que algumas das ações do ser humano são livres, não estando causalmente determinadas. Considera, deste modo, que o ser humano é dotado de autodeterminação, pois a mente está acima da causalidade do mundo natural. Contrapõe-se ao Determinismo e ao Compatibilismo, podendo ser tomado por “incompatibilismo”. Também é uma concepção filosófica do problema da responsabilidade moral, que defende o seguinte argumento: para uma pessoa ser responsável por uma ação ela precisa ser livre. E, como as pessoas, de fato, possuem livre-arbítrio, isto é, liberdade, o que significa poder agir diferentemente, então, se pode atribuir responsabilidade moral às ações das pessoas. Seus principais defensores são: Thomas Reid, Peter van Inwagen e Robert Kane.

¶Livre-arbítrio

Possibilidade de decidir, escolher em função da própria vontade, isenta de qualquer condicionamento, motivo ou causa determinante. Capacidade metafísica de agir de outra maneira, isto é, capacidade do agente em agir diferentemente do que de fato agiu. Por exemplo, ter a capacidade de fazer uma ação A, implicando a capacidade de fazer $\sim A$. No âmbito da filosofia, se opõe ao determinismo, que defende que todos os acontecimentos são causados por fatos anteriores, isto é, são causados por leis da natureza ou por outras causas e, assim, não se pode responsabilizar as pessoas por seus atos.

¶Livre-mercado

Sistema econômico em que os agentes atuam de forma livre, com mínima intervenção do Estado, e as atitudes dos indivíduos respeitam a transferência de dinheiro, bens e serviços de maneira voluntária. Modelo econômico que se baseia na liberdade de escolha das pessoas e das empresas e que é determinado pela lei da oferta e demanda. Também conhecido por Capitalismo de Livre-mercado,

que é o sistema econômico onde trocas comerciais entre indivíduos e instituições podem acontecer sem a interferência do Estado.

M

Machismo estrutural

É a construção, a organização, a disposição e a ordem dos elementos que compõem o corpo social, dando sustentação à dominação patriarcal. É um preconceito, expressado por opiniões e atitudes que são opostos à igualdade de direitos entre homem e mulher, cuja inclinação é o favorecimento do homem em detrimento da mulher. O machismo estrutural é cultural e inerente a diversos aspectos de uma sociedade, tendo sido normalizado por muitas décadas. Entretanto, os movimentos sociais e feministas deram lugar de fala àquelas que, por si só, estavam em papel de desigualdade e inferioridade.

Mercantilismo

Conjunto de ideias e práticas econômicas, executado pelos Estados absolutistas europeus, durante a Idade Moderna, posterior ao período do Feudalismo. É caracterizado por efetivar a intervenção do Estado sobre a economia, criando uma série de processos protecionistas, que garantiam o enriquecimento com base na quantidade de capitais armazenados nos seus cofres. A política mercantilista está baseada na ideia de que a riqueza e desenvolvimento do país eram proporcionais à quantidade de metais preciosos (ouro e prata, principalmente) que tinham em seu poder. Quanto maior o acúmulo dessas riquezas, maior seria o prestígio e respeito que o país teria entre as outras nações. Intensificou-se a partir do século XV, com o início das grandes explorações marítimas e entrou em declínio em meados do século XVIII, com o surgimento do liberalismo.

Meritocracia

Sistema ou modelo de hierarquização e premiação baseado nos méritos pessoais de cada indivíduo. Explica o sucesso e o fracasso das pessoas a partir dos talentos pessoais e do esforço, permitindo mobilidade social. É uma contraposição à Aristocracia, em que a hierarquização e premiação são baseadas na hereditariedade. Termo

criado pelo escritor e político inglês Michael Young, usado em seu livro *The rise of meritocracy* (1958) de uma forma crítica. A obra, que é uma ficção despótica, pretende alertar contra os perigos de um sistema social baseado em medições padronizadas de capacidade, em que a palavra meritocracia carrega um conteúdo negativo, pois a história trata de uma sociedade futura, na qual a posição social de uma pessoa seria determinada pelo seu quociente de inteligência e pelo seu esforço.

Metaética

Parte da ética que estuda a natureza das propriedades éticas, tais como correto e bom, se podemos conhecê-los e o significado e estatuto mental dos juízos morais. Geralmente é dividida em ontologia, epistemologia, semântica e psicologia moral. A questão fundamental da metaética pode ser formulada da seguinte maneira: ou há fatos ou propriedades morais que garantam a natureza cognitiva dos juízos morais, isto é, sua objetividade e verdade, ou não há. Se há, então, a dificuldade é especificar o estatuto ontológico destes fatos morais e explicar sua possibilidade, isto é, como podemos conhecê-los. Mas, se não há, então o problema é compreender por que falamos cotidianamente como se tais fatos morais existissem, e explicar de que forma a moralidade não seria ameaçada por sua eventual inexistência.

Método científico

Refere-se a um aglomerado de regras básicas dos procedimentos que produzem o conhecimento científico, quer um novo conhecimento, quer uma correção (evolução) ou um aumento na área de incidência de conhecimentos anteriormente existentes. Na maioria das disciplinas científicas, consiste em juntar evidências empíricas verificáveis baseadas na observação sistemática e controlada, geralmente resultantes de experiências ou pesquisa de campo e analisá-las com o uso da lógica. Em geral, emprega o método “indutivista”, que passou a ser usado a partir da modernidade. Trata-se de partir da observação dos fatos, fazer a inferência dos dados para, depois, chegar a certas conclusões. Como dito por F. Bacon no *Novum organum* (1620), “[...] a outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar,

em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado” (Aforismo XIX).

☛ **Milgram (experimento)**

Experimento idealizado e conduzido pelo psicólogo Stanley Milgram, realizado em 1961, na Universidade de Yale, tinha por objetivo mostrar como as pessoas possuiriam uma tendência em obedecer a certas regras em razão de uma autoridade externa. Os participantes eram levados a acreditar que estavam assistindo a um experimento inovador, em que eles deveriam aplicar choques elétricos a um aprendiz, para facilitar o aprendizado. Acontece que apenas os que faziam o papel dos professores é que estavam sendo testados, uma vez que os aprendizes eram atores que fingiam sentir dor, da mesma forma que os responsáveis pelo experimento eram acadêmicos envolvidos na pesquisa. Os dados foram desconcertantes: 65% dos participantes continuaram até o nível máximo de 450 volts, sendo que todos foram até 300 volts.

☛ **Mitos sobre o estupro**

São crenças estereotipadas ou preconceituosas sobre as razões do estupro, estupradores e vítimas do estupro. Alguns exemplos: estupradores são pessoas esquisitas, psicóticas e solitárias e não pessoas normais que nós conhecemos; as vítimas de estupro estavam pedindo por isso, então não se constituiu nenhum dano; estupros são cometidos por estranhos que geralmente usam uma arma e/ou batem em suas vítimas; se a mulher não resiste, ela deve ter desejado ser estuprada.

☛ **Moderação**

Virtude moral, também chamada de Temperança. Uma das quatro virtudes cardeais da Antiguidade e do Medievo. Comportamento ou característica de quem evita excessos; comedimento, prudência. Disposição para permanecer na exata medida, sendo uma mediania entre a intemperança e a insensibilidade.

☛ **Moral**

Conjunto de regras, costumes e formas de pensar de um grupo social, que define o que devemos ou não devemos fazer coletivamente.

te. Do latim *Morales*, cujo significado é o “relativo aos costumes”. Como um termo técnico em filosofia, é o mesmo que Ética (Éthika em grego), isto é, uma investigação teórica (filosófica) sobre a moralidade ou sobre os costumes (*moris*) de certo e errado.

✦ Privada

Conjunto de regras e princípios (ou virtudes) que orientam as decisões particulares dos agentes, no que diz respeito ao erro e acerto das ações e atitudes humanas. Exemplos de moral privada são: a respeito da mentira, da lealdade, fidelidade, do cumprimento da promessa, dentre outros.

✦ Pública

Conjunto de regras e princípios (ou virtudes) que orientam as decisões dos agentes no que diz respeito ao erro ou acerto das ações e atitudes humanas no domínio coletivo. Exemplos de moral pública são: a respeito da moralidade do aborto, da eutanásia, mutilação genital feminina, ou mesmo sobre a justiça ou injustiça de uma dada guerra.

N

Nacionalismo

Consiste em uma ideologia e movimento político, baseados na consciência da nação, que exprimem a crença na existência de certas características comuns em uma comunidade, nacional ou supranacional, e o desejo de modelá-las politicamente. É uma ideologia surgida no século XIX, quando se afirmavam Estados-Nação na Europa. No século XX, teve dois momentos centrais: o surgir de ideias nacionalistas em conjunto com teorias racistas, como na Alemanha (nacional-socialismo), na Itália (fascismo) e no Japão; e o nacionalismo que surgiu nos países colonizados, após a Segunda Guerra Mundial, que se liga com o que atualmente se manifesta no Terceiro Mundo.

Narrativas (Virada Narrativa)

A expressão “virada narrativa” é a mudança de paradigma científico que critica as metodologias mais tradicionais de pesquisa,

com base na formalização, experimentação e quantificação, pautadas em modelos das ciências exatas, passando a usar os modelos das ciências humanas, com base na qualificação e interpretação. Sustenta que a complexidade envolvida nos fenômenos sociais não pode ser atingida com o aparato metodológico tradicional. O início da “virada narrativa” se dá na década de 60, do século XX, como um movimento que veio desafiar o modelo positivista de investigação e sua epistemologia realista. Movimentos identitários, como aqueles presentes em grupos de pessoas marginalizadas, como, por exemplo, homossexuais, mulheres e negros, dentre outros, contribuíram de forma especial para tal virada, assim como a cultura terapêutica daquela época, que se voltava para histórias pessoais em terapias de diversos tipos.

☞ **Naturalismo moral**

Visão metaética que afirma que sentenças éticas expressam proposições, sendo que algumas dessas proposições são verdadeiras e, assim, essas proposições são feitas verdadeiras por características objetivas do mundo, independentemente da opinião humana. Estas características morais do mundo são redutíveis a um conjunto de características não morais, como é o caso de explicar a propriedade moral de “bem” como “prazer” (hedonismo). Isso faz com que o naturalismo ético seja uma forma de realismo moral, que por sua vez é uma forma de cognitivismo. O Naturalismo ético está em oposição à ética não naturalista, que nega que termos morais referem-se a qualquer coisa diferente de propriedades morais irredutíveis, bem como todas as formas de antirrealismo moral, incluindo o subjetivismo ético (que nega que as proposições morais referem-se a fatos objetivos), teorias de erro (que negam que quaisquer proposições morais são verdadeiras), e não cognitivismo (que nega que as sentenças morais expressam proposições).

☞ **Nazismo**

Ideologia ligada a Adolf Hitler e ao Partido Nazista ou Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, no contexto da Segunda Guerra Mundial (1939-1954), que defendia um nacionalismo extremo, o antissemitismo, o anticomunismo e o eugenismo. É uma forma de fascismo que despreza a democracia liberal e o sistema

parlamentar. O termo relacionado “neonazismo” é aplicado a outros grupos de extrema-direita, com ideias semelhantes que se formaram após o colapso do regime nazista.

¶Necropolítica

Conceito filosófico que faz referência ao uso do poder social e político para decretar como algumas pessoas podem viver e como outras devem morrer; ou seja, na distribuição desigual da oportunidade de viver e morrer no sistema capitalista atual. Termo explorado pelo filósofo Achille Mbembe, sendo frequentemente relacionado ao conceito de “biopoder”, tal como usado por Michel Foucault, para referir-se ao uso do poder social e político, para controlar e disciplinar a vida das pessoas. Na visão de Mbembe, a necropolítica é mais do que o direito de matar (*droit de glaive*), sendo também o direito de expor outras pessoas (incluindo os próprios cidadãos de um país) à morte. Sua visão da necropolítica também inclui o direito de impor a morte civil ou social, o direito de escravizar outrem, e outras formas de violência política.

¶Negacionismo/obscurantismo

Prática de negar uma realidade como meio de escapar de uma verdade desconfortável, se opondo às evidências científicas e costumando se fortalecer quando a sociedade se encontra em situação de instabilidade. O negacionismo parte sempre de teorias conspiratórias, supostamente trazendo informações reais de um determinado assunto. Essas “teorias” afirmam trazer a “verdade oculta” e alegam que essa verdade foi escondida por uma grande conspiração, que tem como objetivo esconder tal realidade das pessoas. Exemplos disto são: negação das mudanças climáticas, negação da eficácia das vacinas, negação do holocausto, negação da esfericidade da Terra. E, para além de negar certos fatos, estes movimentos atuais pretendem erradicar o próprio modo de vida baseado na razão, ciência e nos valores humanísticos, por isso o termo obscurantismo pode ser usado como sinônimo de “negacionismo”.



Obrigações morais

Obrigação ou dever moral   uma exigência que leva o indivíduo a fazer ou não fazer alguma coisa. O mesmo que razões morais. Expressões semânticas de obrigação são: eu tenho, eu devo, eu sou obrigado. A ideia-chave é que dever implica poder. Por exemplo, se faço uma promessa, como a de fazer uma conferência em São Paulo, tenho o dever de cumpri-la, a não ser que haja alguma impossibilidade física para tal, como no caso de e todos os voos para a cidade estarem cancelados em razão do mau tempo. As obrigações morais engajam nossa vontade, sendo que a necessidade não   física, mas lógica e psicológica.

✦ Perfeitas

Geram direitos. Exemplos: obrigação de não cometer homicídio, não roubar e não sequestrar.

✦ Imperfeitas

Não geram direitos. São como a es super-rogor rias. Exemplos: obrigação de ser caridoso, de ser leal e de buscar a própria felicidade.



Paradigma

Termo utilizado por Thomas Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas* (1962), para compreender o progresso da ciência. Para ele, um paradigma é composto de suposições teóricas gerais e de leis e técnicas para sua aplicação, adotadas por uma dada comunidade científica. Exemplos de paradigmas são o geocentrismo copernicano, a mecânica newtoniana e mesmo a psicanálise de Freud. O ponto central é entender a ciência como progredindo através de uma revolução, o que implica o abandono de um paradigma (estrutura teórica) e a substituição por outro, que   incompatível com a anterior, como foi o caso da substituição do geocentrismo ptolomaico pelo geocentrismo copernicano. Para Kuhn: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante

algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2007, p. 13).

Paradoxo da democracia

Um dos três paradoxos apontados por Karl Popper, em sua obra *A sociedade aberta e seus inimigos*, originalmente publicada em 1945, que seriam características do sistema democrático. O paradoxo da democracia ou “princípio da maioria” aponta que através de um processo democrático a maioria pode escolher ser governada por um tirano. Já o paradoxo da liberdade afirma: “A liberdade, como vimos, derrota a si mesma, se for ilimitada”, significando que um forte é livre para agredir um fraco e roubar a liberdade deste. E, ainda o paradoxo da tolerância diz que “a tolerância ilimitada leva ao desaparecimento da tolerância”.

Paternalismo estatal ou político

Regime político baseado na autoridade paterna. Sistema de relação entre governantes e os governados que segue uma concepção paternal da autoridade. Tal significado permite compreender que o paternalismo está atrelado à ideia segundo a qual certo sujeito, que se considera possuidor de maior conhecimento e capacidade, toma decisões em lugar de outrem, cujo bem-estar e/ou interesses se pretende resguardar. Em geral, o paternalismo estatal implica moralismo jurídico, o que significa que aquilo que é tomado como algo errado ou mau, no domínio moral, é motivo suficiente para a punição dos agentes. Por exemplo, se considera a homossexualidade errada e, assim, se pune os atos homossexuais como uma dada pena. É o mesmo com a questão do aborto, da eutanásia e do consumo de drogas, na forma de penalizar esses atos por eles serem errados. O paternalismo se contrapõe ao liberalismo, que defende a liberdade individual dos cidadãos nessas questões.

Patriarcado

Sistema social baseado em uma cultura, estruturas e relações que favorecem os homens, em especial o homem branco, cisgênero e heterossexual. O termo é uma combinação das palavras gregas *pater*, que significa pai, e *arkhe*, que significa origem ou comando,

traduzindo-se literalmente como a autoridade do homem representada pela figura do pai.

O termo foi utilizado por muito tempo para descrever um tipo de família dominada por homens, ocorrendo principalmente em sociedades agrícolas que levavam em consideração o gênero. Atualmente, o termo também é usado para se referir à dominação masculina e ao poder dos homens sobre as mulheres, não apenas no âmbito doméstico. Isso caracteriza o sistema pelo qual as mulheres são mantidas subordinadas de várias maneiras, em diversos espaços sociais.

Πéricles

Político e militar grego (495 a.C. – 429 a.C.), tomado como exemplo de agente prudente para Aristóteles, que foi muito importante para assegurar tanto a prosperidade como a paz em Atenas no séc. V a.C. Foi um célebre e influente estadista, orador e estrategista (general) da Grécia antiga e um dos principais líderes democráticos de Atenas no período. Viveu durante a Era de Ouro de Atenas, mais especificamente, durante o período entre as Guerras Persas e a Guerra do Peloponeso.

PIR – Potencial de Integridade Resiliente

Ferramenta de gestão e desenvolvimento humano oferecida por S2 Consultoria, especializada em prevenir e tratar atos de fraude e assédio nas organizações, que analisa a postura ética de candidatos, funcionários e até mesmo fornecedores. É chamado de Potencial de Integridade Resiliente (PIR). A ideia básica é que uma vez identificada a divergência entre a integridade individual apresentada e a esperada pela organização, a plataforma tecnológica contribui com o desenvolvimento para a diminuição da distância apresentada por meio de programa de treinamento interativo, discutindo e analisando casos próximos da realidade do profissional, possibilitando sua vivência de forma prática e direta. A ferramenta adota uma “integridade inteligente”, que não impõe que os interesses pessoais sejam coibidos completamente, mas que eles sejam mitigados conforme as circunstâncias concretas de uma maneira pragmática.

Plutocracia

Exercício do poder ou do governo pelas classes mais abastadas da sociedade. Conceito sociológico em que o governo é exercido ou influenciado pela classe mais rica da população. O termo vem do grego e é a junção de *plouto* – riqueza e *kratos* – poder ou governo. Assim seria o “governo dos ricos”, tal qual a democracia é o “governo do povo”.

Esta concentração de poder nas mãos da elite econômica seria acompanhada de profunda desigualdade de renda e baixo grau de mobilidade social.

Posição original

Procedimento usado por John Rawls em sua teoria da justiça como equidade e apresentado na obra *A theory of justice* para a construção dos princípios morais que regerão a sociedade. É como a situação de Estado de Natureza nas doutrinas modernas do contrato social, apenas que mais abstrato. É um acordo hipotético e a-histórico entre as partes, representantes de cidadãos que fazem o acordo, para o estabelecimento dos princípios de justiça, que orientarão a estrutura básica da sociedade, isto é, as principais instituições políticas, sociais e econômicas. Representa um ponto de vista social, em que as partes devem abstrair as contingências do mundo social em sua escolha. É um artifício de representação. Segundo Rawls, no *Political liberalism*, podemos entrar na posição original a qualquer momento, argumentando em favor dos princípios de justiça em consonância com as restrições do véu da ignorância, assim como podemos representar um papel em uma peça teatral, tal como *Macbeth*.

Positivismo

Corrente filosófica surgida na França no início do século XIX, proposta por August Comte, que aposta na ordem e na ciência para a obtenção de progresso social. O positivismo é uma corrente teórica inspirada no ideal de progresso contínuo da humanidade. Defende a ideia básica de que o conhecimento científico é o único conhecimento verdadeiro, podendo-se afirmar apenas que uma dada teoria é correta, se ela foi comprovada com métodos científicos válidos, isto é, via provas factuais e observáveis. No campo jurídico, defende

a tese de que os requisitos para verificar se uma norma pertence ou não a um dado ordenamento jurídico têm natureza formal, quer dizer, independem de critérios de mérito externos ao Direito, decorrentes de outros sistemas normativos, como a moral ou a política. Alguns representantes do positivismo jurídico são Austin, Hart, Kelsen e Raz, dentre outros. No campo lógico, defende a tese “verificacionista”, isto é, de que apenas as declarações verificáveis através da observação direta ou da prova lógica são significativas. Alguns representantes do positivismo lógico são Schilick, Ayer, Tarski, Wittgenstein (*Tractatus*), dentre outros.

🌀 Pós-modernismo

Também conhecido por pós-modernidade, ou ainda movimento pós-industrial. É um processo contemporâneo de mudanças significativas nas tendências artísticas, filosóficas, sociológicas e científicas. Surgiu após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e o movimento modernista. Esse conceito foi introduzido a partir dos anos 60 e veio acompanhado dos avanços tecnológicos da era digital, da expansão dos meios de comunicação, da indústria cultural, bem como do sistema capitalista (lei de mercado e consumo) e da globalização. Suas principais características são a ausência de valores e regras universais, imprecisão, individualismo, pluralidade, mistura do real e do imaginário (hiper-real), produção em série, espontaneidade e liberdade de expressão. Definido por uma atitude de ceticismo, ironia ou rejeição, em relação ao que descreve como as grandes narrativas e ideologias associadas ao modernismo, muitas vezes criticando a racionalidade do Iluminismo e concentrando-se no papel da ideologia na manutenção do Poder Político ou econômico, principalmente na filosofia pós-moderna do pós-estruturalismo. Alguns representantes do pós-modernismo são: Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida e Fredric Jameson, dentre outros.

🌀 Preconceito identitário

O preconceito é uma opinião formulada sem a devida reflexão ou exame crítico. Geralmente, desprovida de qualquer fundamento racional, essa opinião acaba influenciando modos de pensar e agir, podendo determinar atos de intolerância contra pessoas ou grupos sociais. Do caso do preconceito identitário, o alvo compõe certos

grupos marginalizados da sociedade, como negros, mulheres, indígenas (povos originários) e homossexuais. É a discriminação injusta que certos grupos sociais minoritários sofrem.

Prescritividade

É o mesmo que normatividade, que se contrapõe ao puramente descritivo ou explicativo. Toma-se a ética como prescritiva, porque ela teria o papel de dizer o que devemos fazer ou como devemos viver, ao invés de puramente explicar ou descrever por que agimos de tal e tal maneira. A normatividade exerce uma autoridade incontestável na direção da ação do agente.

Preventivismo

Teoria da punição que considera que a justificação da instituição punição, bem como da pena, se daria pela eficácia social, isto é, pela prevenção. Ligado ao modelo ético utilitarista e tem um olhar para o futuro. Ela quer prevenir futuros atos errados e alcançar estabilidade social. A punição se justificaria, então, por seus resultados sociais de prevenir futuros crimes, uma vez que ela teria um papel inibidor, além de querer propiciar uma sensação de segurança aos cidadãos. Assim, as boas consequências sociais é que seriam uma condição necessária e suficiente para justificar a punição. Contrapõe-se ao “Retributivismo”. Na posição “retributivista”, nenhuma pessoa pode ser punida a menos que seja culpada, isto é, que tenha descumprido a lei. A crítica central ao “preventivismo” é que ele poderia punir o inocente para o benefício da sociedade, ou mesmo poderia punir demasiadamente o culpado ou até não puni-lo, se isso trouxer maior eficácia social. Seus principais defensores são David Hume, Cesare Beccaria, Jeremy Bentham e John S. Mill.

Princípio conservador (Burke)

Princípio formulado a partir do conservadorismo político defendido por Edmund Burke em *Reflexões sobre a revolução na França* (1790), que diz que se você não sabe direito o que colocar no lugar do modelo antigo, então, é melhor conservá-lo, o que não impede que reformas sejam feitas. Burke (1729-1797) foi um filósofo, teórico político e membro do parlamento britânico pelo partido Whig (liberal). Foi grande crítico da Revolução Francesa de 1789 e dos

ideais iluministas, e definiu a política como um exercício em que é preciso respeitar “um princípio seguro de conservação e um princípio seguro de transmissão, sem excluir um princípio de melhoria”. Conservação, transmissão e melhoria, portanto, seguiriam uma ordem lógica, e não arbitrária.

Progressismo

Doutrina, cujas medidas econômicas e sociais – impulsionadas em especial pela ciência e tecnologia – são fundamentais para a melhoria da condição humana. Está relacionado, também, com a ruptura de padrões sociais tradicionais, que por sua vez promoveriam valores como liberdade e igualdade, possuindo uma forte ligação com o Iluminismo. Tem um caráter fortemente reformista e secular e, por isso, acaba se contrapondo ao conservadorismo. É o que afirma Bobbio, em seu *Dicionário de política* (1998, p. 243): “[...] *na relação que se estabelece entre “progressismo” e conservadorismo, este é sempre apresentado como negação, mais ou menos acentuada, daquele; aparece como tal, mostrando assim seu caráter alternativo; [o conservadorismo] existe só porque existe uma posição progressista*”.

Progresso científico

Movimento de alargamento gradual dos limites contingentes do conhecimento científico e aperfeiçoamento das teorias científicas que trouxe avanço significativo para a qualidade de vida das pessoas, em razão de uma expansão tecnológica, isto é, pela produção significativa de novas tecnologias. Exemplos dessa expansão tecnológica são: a medicina baseada em evidências científicas, que produz vacinas, penicilina, vários tipos de medicamentos e realiza cirurgias complexas; os meios de transporte mais eficientes, como automóvel, trem, avião; assim como os novos meios de comunicação, como telefone celular, computadores, televisão e internet. Essa transformação científico-tecnológica, por exemplo, elevou a expectativa de vida de 29 anos em 1780 para 71,4 em 2015.

Progresso moral

É a expansão do círculo moral, passando a incluir na preocupação ética os outros povos, pessoas de outras etnias, as mulheres, os animais não humanos e mesmo a natureza de forma geral. Pode

ser visto como o desenvolvimento de nossos julgamentos morais, corrigindo suas distorções, de forma a existir uma convergência entre nossas crenças morais e o padrão normativo do que seria o correto e o justo ao longo da História da humanidade. No passado, não eram raras certas práticas excludentes e “tribalistas” que nos horrorizariam hoje, como as práticas de genocídio e escravidão, que eram tomadas como corretas desde que direcionadas aos “outros”. Características desse progresso no campo da moralidade são: a erradicação da escravidão e a redução da discriminação racial em muitos países; a expansão na participação dos direitos políticos para todos os cidadãos adultos e reconhecimentos dos direitos da comunidade LGBTQIA+; aumento de reconhecimento e institucionalização dos direitos das mulheres; melhor tratamento para os animais não humanos; abolição das punições mais cruéis; disseminação do Estado de Direito; redução dramática nas taxas de homicídios; criação de normas internacionais proibindo a guerra agressiva, *apartheid* e colonialismo; aumento de liberdade religiosa e liberdade de expressão.

Prudência

Virtude intelectual ou epistêmica, do grego *phrônesis* e do latim *prudencia*. Uma das quatro virtudes cardeais da Antiguidade e do Medievo. Disposição para identificar os meios mais adequados para realizar um fim bom. Disposição que permite deliberar corretamente sobre o que é bom ou mau para os agentes, não em si, mas no mundo tal como é, não em geral, mas em uma determinada situação, e agir em consequência deste conhecimento. É o que se pode chamar de bom senso, mas que estaria a serviço de uma boa vontade, ou de inteligência, mas que seria virtuosa. Santo Tomás mostrou corretamente que, das quatro virtudes cardeais, a prudência é a que deve reger as outras três: a temperança, a coragem e a justiça; sem ela, não saberiam o que se deve fazer, nem como; seriam virtudes cegas ou indeterminadas, de forma que o justo amaria a justiça sem saber como, na prática, realizá-la, e o corajoso não saberia o que fazer de sua coragem, etc., assim como a prudência. Sem elas, seria vazia ou não seria mais que uma habilidade. Para Andre Comte Sponville, em seu *Pequeno tratado das grandes virtudes* (1999), a prudência tem o papel de iluminar a própria humanidade. Em suas palavras: “Vimos que a prudência levava em conta o futuro: é que seria perigoso e

imoral esquecê-lo. A prudência é essa paradoxal *memória do futuro* ou, para dizer melhor (pois que a memória, enquanto tal, não é uma virtude), essa paradoxal e necessária *fidelidade ao futuro*”.

Punição comunicativa (Duff)

Teoria da punição defendida por R. A Duff, em *Punishment, communication, and community* (2001), pensando a punição como uma penitência secular, de forma que a censura ao criminoso objetiva persuadi-lo a arrepender-se do seu erro, bem como possibilita seu comprometimento com a correção de seu próprio caráter. Essa concepção é um modelo de comunicação moral que é endereçada aos ofensores tomados como agentes morais autônomos. O objetivo básico não é coagi-los a agir em conformidade com a lei, mas apelar ao seu entendimento moral, constituindo-se como uma resposta legítima ao seu erro, deixando-o livre para continuar não persuadido, respeitando sua liberdade. Está restrita ao aspecto público da vida dos agentes, respeitando sua privacidade e visa a reconciliação dos ofensores e das vítimas, por isso, defende o uso de práticas punitivas adequadas para alcançar esse objetivo, a saber, serviços comunitários, práticas de mediação e livramento condicional.

R

Racismo

Preconceito, discriminação ou antagonismo por parte de um indivíduo, comunidade ou instituição contra uma pessoa ou pessoas pelo fato de pertencer a um determinado grupo racial ou étnico, tipicamente marginalizado ou uma minoria. No contexto brasileiro, este preconceito é direcionado geralmente para a população negra e também indígena, e isso claramente ligado à instituição da escravidão, que vigorou no país por mais de trezentos anos. O racismo no Brasil é crime previsto na Lei n. 7.716/1989. É inafiançável e não prescreve, ou seja, quem cometeu o ato racista pode ser condenado, mesmo anos depois do crime.

Racismo reverso

Também conhecido por racismo inverso. É uma expressão usada para designar a existência de racismo de minorias étnicas contra grupos étnicos dominantes. Seria o caso, por exemplo, do preconceito de negros em relação às pessoas brancas. Mas, no Brasil, isso é um oxímoro

, pois a existência de racismo pressupõe uma discriminação social que só é possível mediante o estabelecimento de relações de poder e diferenças hierárquicas. E, em termos históricos, os grupos negros não detêm poder em relação os brancos e, assim, não poderia haver uma situação de opressão.

Razoabilidade

Há dois sentidos básicos da palavra razoável: ela é usada geralmente para caracterizar coisas ou situações logicamente plausíveis ou racionais, aceitáveis pela razão, como equivalente ao bom senso, mas também é usada para se referir ao que não é excessivo, isto é, que estaria entre quantidades moderadas. Veja-se que, cotidianamente, somos demandados pelos outros a nos comportarmos de certa maneira. Por exemplo, exigem que sejamos moderados, que ponderemos as razões ao agir, que sejamos sensatos, justos, racionais, coerentes, que levemos os outros em consideração, inclusive, no sentido jurídico. Essas, entre outras, são exigências de razoabilidade. Para ilustrar, chegar 30 ou 40 minutos atrasado em um compromisso não é razoável em situações regulares, bem como não seria razoável nunca cumprir as promessas ou acordos celebrados. Também, não seria razoável agir sem nenhuma consideração ao meio ambiente, por exemplo, desperdiçando água, ou sem consideração aos direitos políticos e econômicos das pessoas, como defendendo a volta da escravidão, ou mesmo não se abalando por uma terrível ameaça proferida. Como uma virtude pública, é uma disposição para abrir mão de seus desejos individuais e prestar atenção nos interesses dos outros, buscando certo equilíbrio entre as razões, a do próprio agente e as dos outros. Por exemplo, uma pessoa razoável provavelmente respeitaria uma decisão de alguém que fosse contrária a sua, como certa posição sobre o aborto e a eutanásia ou sobre uma dada política de cotas.

Resiliência

Propriedade que alguns corpos apresentam de retornar à forma original após terem sido submetidos a uma deformação elástica. No sentido psicológico (do comportamento humano), é a capacidade de se recobrar facilmente ou se adaptar à má-sorte ou às mudanças, sendo uma capacidade de enfrentar e superar adversidades. Assim, uma pessoa resiliente é aquela que se mostra capaz de voltar ao seu estado habitual de saúde (física e mental), após passar por uma experiência difícil. Nesse sentido, é uma virtude central para assegurar a felicidade do agente.

Responsabilidade

É a obrigação de responder pelos atos próprios ou alheios ou, ainda, por uma coisa confiada. Vem do latim *respondere*, que significa “responder, prometer em troca”. Desta forma, uma pessoa que seja considerada responsável por uma situação ou por alguma coisa, terá que responder se alguma coisa corre de forma desastrosa.

✦ Epistêmica

É a obrigação de acreditar com base em provas suficientes. Um agente tem uma crença responsabilmente, quando tem boas provas, mesmo que tenha tido azar epistêmico e afinal a crença seja falsa. Do ponto de vista da epistemologia das virtudes, é a obrigação de possuir certas virtudes intelectuais e agir em decorrência delas, tais como integridade, curiosidade, humildade, autonomia, prudência, sabedoria, dentre outras. Por exemplo, a virtude da autonomia capacita o agente a investigar de forma autorregulada, evitando a heterorregulação irresponsável; a humildade o capacita a reconhecer os limites do conhecimento, evitando a arrogância e vaidade, assim como a mente aberta o capacita a levar em conta os argumentos e as provas contrários aos seus, evitando o dogmatismo.

✦ Legal

É a obrigação do cidadão de cumprir as leis, isto é, um conjunto de normas públicas legitimadas pelo acordo. Ao agir em desacordo com as leis, está sujeito a penalidades, como pode ser a reparação dos danos causados, através de indenizações financeiras, ou até mesmo, por meio de detenção. Também chamada de responsabilidade objetiva, pois há uma responsabilidade pelo dano que pode ser

causado aos outros, independentemente das intenções que o agente tenha. É a responsabilidade advinda da prática de um ilícito ou de uma violação ao direito de outrem que, para ser provada e em juízo, independe da aferição de culpa, ou de gradação de envolvimento, do agente causador do dano.

✦ Moral

É a obrigação de seguir certas regras morais ou se comportar a partir de certas virtudes – agindo em conformidade com as regras ou virtudes –, de forma a não ser censurado pela comunidade. Obrigação esta intrinsecamente ligada à consciência do agente, sendo uma obrigação em primeira pessoa. E as condições principais da responsabilidade moral, então, estão ligadas à ausência de coerção, seja interna, como uma doença de cleptomania, seja externa, como no caso do agente ser hipnotizado e a um tipo de controle que o agente deve possuir para decidir de forma não determinada, pois somente admitindo que o agente pode decidir é que se pode responsabilizar seus atos.

Retributivismo

Teoria da punição que considera que a justificação da instituição punição, bem como da pena particular é justificada pela culpa do agente em cometer um ato errado, enquanto a quantidade específica da pena é dada, proporcionalmente, ao erro. A ideia básica é que a pessoa que age erroneamente mereceria sofrer em proporção ao seu erro. Como tem por base a culpa, essa teoria foca-se no passado e tem por pressuposto o livre-arbítrio dos ofensores. Nessa concepção, se toma as atitudes reativas de censura e punição com base no (de) mérito e a base do mérito é a culpa do ato errado, sendo a punição proporcional ao ato errado culpável. O aspecto positivo é que justifica a prática de punição pela existência da culpa e, assim, não pode punir o inocente; entretanto, trata de maneira ingênua o livre-arbítrio que é pressuposto aos agentes. No “retributivismo” negativo, o sofrimento não é razão necessária nem suficiente para a justificação da punição. Seus principais defensores são Immanuel Kant, George W. F. Hegel e Michael Moore.

Revolta de Atlas (Aynd Rand)

Romance escrito pela filósofa e escritora norte-americana Aynd Rand, de origem judaico-russa, publicado em 1957, de título original *Atlas Shrugged*, que defende claramente o egoísmo como um valor positivo. No romance em tela, a autora mostra os valores morais fundamentais de sua filosofia, que nomeia de Objetivismo. Os valores éticos positivos são apresentados pelos personagens heroicos da trama, e os negativos ficam por conta de seus antagonistas. Francisco D’Anconia, Dagny Taggart, Hank Rearden e o personagem principal, John Galt, representam os valores que Rand considera o ideal ético para a humanidade: racionalismo, egoísmo, coragem e liberdade individual, e os antagonistas são personagens que, por algum motivo, negam e não possuem estes valores.

Romantismo

Movimento artístico, intelectual e filosófico que surgiu na Europa, no final do século XVIII. Na maioria dos locais, atingiu seu ápice na metade do século XIX, e se caracterizou pela ênfase nas emoções, no individualismo e na exaltação da natureza. Por essas razões, o movimento é entendido como uma reação ao racionalismo e ao materialismo difundidos pelo Iluminismo e pela Revolução Industrial. Movimento que fez prevalecerem como princípios estéticos o sentimento sobre a razão, a imaginação sobre o espírito crítico, a originalidade subjetiva sobre as regras estabelecidas pelo Classicismo, as tradições históricas e nacionais sobre os modelos da Antiguidade, bem como a imaginação sobre o racional. Alguns representantes do romantismo são Goethe, Schelling, Lord Byron, Victor Hugo, Almeida Garret e José de Alencar.

S

“Saber como” e “Saber que”

Distinção entre um saber prático, que está ligado às experiências, como é o conhecimento nos campos da ética, política e do direito, por exemplo, e um saber teórico, que é um saber proposicional, como é o conhecimento nas ciências naturais e exatas. Por exemplo,

saber que a água é composta de H₂O é um saber proposicional ou teórico, enquanto saber como se deve agir moralmente em dadas circunstâncias, por exemplo, não mentindo ou sendo leal ou não sendo injusto, é um saber prático, em que a experiência é chave, bem como a deliberação dos agentes.

Secularismo/laicismo

Princípio e prática política estabelecida a partir da modernidade que limita a influência da Igreja e da religião na esfera pública do Estado, considerando que os assuntos religiosos devem pertencer somente à esfera privada do indivíduo. O conceito defende a liberdade de acreditar ou não em uma religião, garantindo o livre exercício de todos os cultos, o que também implica que ninguém pode ser obrigado a respeitar dogmas ou normas religiosas. Esse princípio passa a ser constitutivo nas democracias liberais, a partir das revoluções burguesas, como a Revolução Gloriosa (1688-1689), a Americana (1776) e a Francesa (1789).

Sentimentos morais

Aspecto natural da ética. É o sentimento que condiz com a moralidade, de acordo com os valores éticos de bem e mal, certo e errado, justo e injusto, presentes em uma determinada sociedade. Do ponto de vista filosófico, eles são consequências desencadeadas a partir de ações ou percepções interpretadas pelos conceitos de certo e errado, bem e mal, ou da felicidade e do sofrimento. Por exemplo, é normal sentir indignação ou mesmo raiva ao ver uma pessoa ser roubada, ou sentir tristeza ao ver uma criança abandonada na rua, bem como é normal sentir culpa, quando se acha que se fez algo errado. Esses são sentimentos que se manifestam com base nos valores morais vigentes socialmente, e que auxiliam na determinação do comportamento adequado. Exemplos de sentimentos morais são: a gratidão, o ressentimento, a indignação e culpa.

Sexismo

É o mesmo que discriminação de gênero. É o preconceito ou a discriminação baseada no gênero ou sexo de uma pessoa. O sexismo pode afetar qualquer gênero, mas é particularmente documentado como afetando mulheres e meninas. É normalmente associado à po-

sição que o machismo determina para as mulheres. Mas, também, pode ser referido ao tratamento preconceituoso dado pela sociedade aos homens, aos homossexuais, aos transgêneros, aos que não se identificam com nenhum dos gêneros, entre outras formas de representação de identidade sexual. Em geral, leva a uma ampla gama de comportamentos prejudiciais, desde atos de violência a comentários sutis que reforçam estereótipos, gerando um impacto negativo na sociedade.

Situacionismo

Teoria psicológica que defende que o caráter não é um móbil confiável para ação, uma vez que diversos fatos situacionais exercem forte influência na conduta moral dos agentes. É a teoria de que o comportamento humano é determinado pelas circunstâncias circundantes e não por qualidades pessoais. Esta teoria coloca ênfase nos fatores externos e situacionais na personalidade e no comportamento. Em vez de focar na importância dos traços inatos para influenciar a personalidade, os situacionistas acreditam que a situação atual e imediata é a mais influente, e isso porque os comportamentos mudam em diferentes cenários. Situacionistas, como John Doris, Gilbert Harman e Maria Merritt argumentaram que a psicologia moral situacionista – em oposição à psicologia moral aristotélica – é mais adequada ao objetivo prático de ajudar os agentes a agirem melhor. A explicação aristotélica, com sua ênfase em fatores individuais, concede muito ao risco de uma conduta moralmente má, na medida em que ignora o poder dos fatores situacionais que nos desviam. Os agentes morais geralmente estão melhor detectando e intervindo em fatores situacionais, para ajudar a si mesmos a agirem melhor.

Social-democracia

Ideologia política que apoia intervenções econômicas e sociais do Estado, para promover justiça social dentro do sistema capitalista, e uma política envolvendo o Estado de Bem-Estar Social, sindicatos e regulação econômica, assim promovendo uma distribuição de renda mais igualitária e forte compromisso com a democracia representativa. É uma ideologia política originalmente de centro-esquerda, surgida em fins do século XIX, que acreditava que a transição para

uma sociedade socialista deveria ocorrer sem revolução, mas com reformas graduais legislativas do sistema capitalista para torná-lo mais igualitário e justo. A social-democracia se distingue do liberalismo econômico, pois defende benefícios sociais diversos e ampla regulação econômica, enquanto o liberalismo apoia benefícios sociais pontuais e maior liberdade econômica.

Socialismo

Doutrina política, econômica e filosófica surgida no final do século XVIII e início do XIX, caracterizando-se pela ideia de transformação da sociedade através da tomada dos meios de produção e do controle dos recursos econômicos pela classe trabalhadora, bem como a gestão pública orientada pelo princípio da igualdade social. O socialismo surgiu durante a Revolução Industrial, como programa político das classes trabalhadoras, nascendo como uma reação às condições de vida dos operários nos grandes centros industriais da Europa, contrapondo-se ao liberalismo e ao individualismo e defendendo uma total reformulação da sociedade. Do ponto de vista econômico, contrapõe-se ao capitalismo e propõe uma economia baseada na necessidade coletiva, não no lucro. Seus principais representantes são Noël Babeuf, Robert Owen, Saint-Simon, Charles Fourier. É importante destacar que, “socialismo real” é uma expressão que designa os países que tentaram pôr em prática os ideais socialistas. No século XX, as ideias socialistas serviram de base para a construção de sistemas políticos, econômicos e sociais em diversos países, tais como União Soviética, China, Cuba, Nicarágua, Coreia do Norte, Alemanha Oriental, Vietnã e Iugoslávia, dentre outros, caracterizados pela forte presença do Estado, tanto na economia, com a coletivização dos meios de produção e planificação da produção, como na política, através da instituição do partido único e perseguição aos opositores.

Sócrates

Personagem central da maior parte dos diálogos de Platão, que representaria o próprio Sócrates histórico, que foi um filósofo ateniense caracterizado pela ironia, dizendo que “só sabia que nada sabia” e pelo método maiêutico, que se caracterizava por certas perguntas feitas ao interlocutor para tirar o conhecimento dele mesmo.

Foi julgado pelos cidadãos e condenado à morte por corromper a juventude e introduzir falsos deuses na cidade. Sobre o julgamento de Sócrates, ver a obra *Apologia de Sócrates*, de Platão.

Sorte legal

Fenômeno que ocorre quando um agente é corretamente tratado como objeto de um juízo legal, a despeito do fato de que aspectos significativos pelo qual ele é julgado dependem de fatores que estão além de seu controle.

Sorte moral

Fenômeno que ocorre quando um agente é corretamente tratado como objeto de um juízo moral, a despeito do fato de que aspectos significativos pelo qual ele é julgado dependem de fatores que estão além de seu controle.

✦ Causal

Toda forma de determinação que é causa da escolha e ação do agente.

✦ Circunstancial

Ocorre pelas circunstâncias aleatórias (históricas, econômicas, políticas, etc.), em que o agente se encontra para deliberar moralmente em casos “dilemáticos”.

✦ Constitutiva

Tem relação com a aleatoriedade das qualidades da personalidade e temperamento que o agente possui e que são centrais em suas decisões morais.

✦ Resultante

Ocorre em casos em que o *status* moral é determinado pela extensão do resultado do que alguém faz, resultado que é aleatório ao controle voluntário do agente.

Stalinismo

Período da história da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), em que o país foi governado por Josef Stálin e teve por características básicas a planificação e coletivização econômica e a perseguição aos opositores. Sinônimo de regime totalitário, ocorrido entre 1927 e 1953. Stálin, que era secretário-geral do Partido

Comunista, assume o controle e poder da URSS, após a morte de Vladimir Lênin, ex-líder do país, e da derrota de seu oponente político, Leon Trótski, que foi exilado do país. O Stalinismo era baseado na doutrina do “socialismo em um único país”. Dentre os principais objetivos de Stálin estava o desenvolvimento do poder industrial da União Soviética, transformando-a numa potência imperialista-militar, capaz de fazer frente aos Estados Unidos. Durante o regime stalinista, milhões de pessoas foram presas, exiladas e mortas.

T

Teoria da guerra justa

Teorias que contêm um conjunto de regras que definem em que condições uma guerra é uma ação moralmente aceitável. Tem origem no pensamento de Cícero, em *De Officiis*, e é desenvolvida por Agostinho (*De Civitate Dei*), Tomás de Aquino (*Summa Theologica*) e, sobretudo, por Hugo Grotius, em *De Iure Belli ac Pacis* de. Para Agostinho, por exemplo, a guerra é uma extensão do ato de governar, sem que com isto todas as guerras se justifiquem moralmente. Ele distinguia duas questões fundamentais: (i) quando é permissível travar uma guerra? (*jus ad bellum*) e (ii) quais as limitações na maneira de travar uma guerra? (*jus in bellum*). Hugo Grotius, por sua vez, dizia: “Se tudo o que alguém consegue dizer sobre a lei e a justiça é que se deve obedecer as leis de seu próprio país, então não há como decidir as disputas internacionais senão com a força”. Esta teoria foi desenvolvida por outros pensadores na modernidade, como Francisco Suárez, Francisco Vitória, Samuel Pufendorf e Christian Wolf, e ainda é defendida por autores contemporâneos, tais como John Rawls, Jürgen Habermas e Michael Walzer, dentre outros.

Teoria do desenvolvimento moral

Teoria desenvolvida pelo psicólogo estadunidense Lawrence Kohlberg (1927-1987), que relacionou o desenvolvimento moral ao desenvolvimento cognitivo da criança. Sua teoria foi bastante influenciada pela teoria do desenvolvimento cognitivo de Jean Piaget. Ele apontou que, por meio de um processo “maturacional” e interativo, todas as pessoas têm a capacidade de chegar à plena

competência moral, que seria, em seu entender, representada pelo estágio 6, de forma que os agentes refletiriam sobre as situações, a partir de princípios éticos universais. Em seu estudo principal, entrevistou 72 garotos e garotas de 10, 13 e 16 anos dos arredores de Chicago. Apresentava-lhes uma série de dilemas morais, os quais o explicavam como chegavam às soluções. Sua teoria apresenta três níveis de moralidade, cada um com dois estágios, a saber:

Nível 1 (Pré-convencional):

1. obediência à autoridade e prevenção da punição;
2. orientação pelo autointeresse (satisfação dos desejos);

Nível 2 (Convencional):

3. cultivo dos relacionamentos e da performance dos deveres dos papéis sociais próprios;
4. obediência à lei e manutenção do bem-estar do grupo;

Nível 3 (Pós-convencional):

5. apoio aos direitos básicos e valores sociais;
6. conformidade com princípios éticos universais.

Tolerância

Termo que vem do latim *tolerare* e que significa “suportar” ou “aceitar”. É o ato de agir com condescendência e aceitação perante algo que não se quer ou que não se pode impedir. Assim, é uma atitude fundamental para quem vive em sociedades democráticas que, por princípio, são plurais e diversificadas, sendo uma virtude política. Atitude que exige de nós o controle de certos sentimentos de contrariedade e desaprovação aos diferentes, isto é, ela exige que consigamos conviver com as pessoas que possuem diferenças crenças religiosas, culturais e políticas, dentre outras. É a disposição para admitir modos de pensar, de agir e de sentir diferentes dos nossos. Segundo define Thomas Scanlon em *The difficulty of tolerance* (2003, p. 187), “[...] a tolerância é a atitude ou prática tolerada que se encontra a meio-caminho entre a convicção e o repúdio, entre aquilo que é moralmente verdadeiro e aquilo que é inaceitável”.

Tribalismo

No contexto da ética normativa, tribalismo é um preconceito intergrupar que impede que se proteja “moralmente” os membros de outros grupos. Por exemplo, era comum no passado que os julgamentos morais levassem em conta apenas seu próprio grupo e, internamente ao grupo, os que teriam mais poder, não aplicando os critérios normativos de certo e errado ou justo e injusto aos outros indivíduos, isto é, às outras etnias ou povos, às mulheres e mesmo a outras espécies. Exemplos de tribalismo são a escravidão, a discriminação religiosa e sexual, o genocídio, a tortura e até mesmo a não consideração com o sofrimento dos animais.

Tribunal do Júri

No Brasil, o Tribunal do Júri, ou Tribunal Popular, é o tribunal formado por pessoas do povo em geral. É um colegiado de pessoas leigas, isto é, não constituído de juízes de direito (concurados), para julgar pessoas que cometem determinados tipos de crime. Conforme prevê a alínea “d” do inciso XXXVIII, do art. 5º da *Constituição Federal*, devem ser julgados pelo Tribunal do Júri os crimes dolosos contra a vida (tentado ou consumado), que são aqueles previstos nos arts. 121 a 126 do Código Penal, quais sejam: *Homicídio – art. 121, CP; Induzimento, instigação ou auxílio por terceiro ao suicídio – art. 122, CP; Infanticídio – art. 123, CP; Aborto provocado pela gestante ou com o seu consentimento – art. 124, CP; Aborto provocado por terceiro, sem o consentimento da gestante – art. 125, CP; Aborto provocado com consentimento da gestante – art. 126, CP.*

U

Utilitarismo

Teoria ética que determina que a ação correta é a que maximiza os melhores resultados, maximizando o bem-estar dos envolvidos, por exemplo. Como defendido por Jeremy Bentham (1748-1832) na obra *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), o objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando mais prazer do que dor, de forma que: (i) a ação correta é a que traz as melhores

consequências para todos os envolvidos; (ii) sendo as melhores consequências para todos as que maximizam a felicidade; e (iii) considerando que a maximização da felicidade implica garantir o maior saldo de prazer, tendo a felicidade de cada pessoa o mesmo valor. Já para John Stuart Mill, em *Utilitarismo* (1861), a maximização da felicidade deve ser considerada em longo prazo e não caso a caso, o que permite conciliar o princípio utilitarista com a liberdade como valor fundamental e com as ideias de caráter e desenvolvimento humano. Também, faz uma importante distinção entre os prazeres mais elevados (nobres) dos menos elevados (perversos), estabelecendo uma diferença qualitativa relevante. A principal vantagem dessa teoria é que ela não opera com regras abstratas ou religiosas, usando o padrão do benefício pessoal para saber o certo e errado, o que é muito relevante para tratar de casos de bioética, como os de aborto, eutanásia ou mesmo melhoramento humano, bem como para incluir os animais não humanos na preocupação moral, uma vez que os agentes morais são seres sencientes. Sua principal fraqueza é que parece incompatível com um ideal de justiça e com os direitos individuais dos agentes.

V

Véu da ignorância

Experimento mental criado por John Rawls e usado na obra *A theory of justice* (1971), que tem o objetivo de simular uma situação de simetria ou igualdade na escolha. Impede o conhecimento da situação particular do agente, tal como sua classe social, seu gênero, sua etnia, etc. A ideia é que as partes sujeitas a este véu farão escolhas baseadas em considerações morais, uma vez que não serão capazes de agir de acordo com seus interesses corporativos.

Viés de gênero

Também chamado de estereótipos de gênero. É o conjunto de crenças preconceituosas ou estereotipadas acerca dos atributos pessoais adequados a homens e mulheres, sejam estas crenças individuais ou partilhadas, que induzem a decisões tendenciosas e comportamentos prejudiciais. Essas características atribuídas ao

masculino e ao feminino não são apenas diferentes, mas tendem a ser opostas. Por exemplo, para alguém ser reconhecido como homem, as características são, basicamente, as de ser autoritário, excessivamente competitivo, ambicioso, dominante, combativo e frio. No oposto encontrar-se-iam as mulheres, com suas características de sensibilidade emocional, predisposição ao cuidado, submissão, altruísmo, modéstia, recato e acolhimento. Exemplos de vieses de gênero são: pensar que chorar não é coisa de homem, que rosa é cor de menina, que profissionais que são mães são menos comprometidas com o trabalho e que todos os *gays* são *promíscuos*.

☛ **Vieses cognitivos**

São distorções em nossos julgamentos. São atalhos mentais que levam a desvios de racionalidade e lógica. Ocorre porque criamos padrões, baseados nas nossas experiências e percepções prévias, que distorcem o nosso julgamento. Quando isso ocorre, nós não paramos para pensar e fazemos escolhas incongruentes com a realidade.

✦ Tribalismo

Tendência mental à animosidade aos grupos rivais, rejeitando tudo que vem deles, bem como uma tendência de aceitação de todo conteúdo do grupo a que pertence o agente.

✦ Confirmação

Tendência mental em aceitar apenas as evidências que comprovam nosso ponto de vista, rejeitando todas as evidências contrárias.

✦ Negatividade

Tendência mental em se atentar e recordar mais facilmente os fatos negativos em contraposição aos positivos.

✦ Disponibilidade

Tendência mental de tomar por base os exemplos mais recentes que se possui e decidir com base nisso.

☛ **Virtude**

Traço de caráter louvável (elogiável) manifestado em ações habituais que é bom para a pessoa possuir por garantir a felicidade, tanto do indivíduo como do grupo. Traço de caráter desejável por garantir uma vida boa. Exemplos de virtudes: autoconfiança, amizade, solidariedade, cooperação, cortesia, lealdade, paciência, confiança,

respeito, tolerância, civilidade, compaixão, equidade, generosidade, honestidade, razoabilidade, resiliência, dentre outras.

- ✦ **Virtudes cardeais:** coragem, moderação, prudência, justiça.
- ✦ **Virtudes teologais:** fé, esperança e caridade.

X

Xenofobia

Desconfiança, temor ou antipatia por pessoas estranhas ao meio daquele que as ajuíza, ou pelo que é incomum ou vem de fora do país. É o conceito que define as manifestações de aversão, hostilidade ou ódio contra pessoas que são estrangeiras ou são vistas como forasteiras. Esse preconceito social tornou-se mais comum em virtude do grande fluxo de migrações que acontece ao redor do mundo, atualmente.



Referências

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2013. part. I, II.
- ALMEIDA, Gabriela P. de; NOJIRI, Sérgio. Como os juízes decidem os casos de estupro? Analisando sentenças sob a perspectiva de vieses e estereótipos de gênero. *Rev. Bras. Polít. Públicas*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 825-853, 2018.
- ANNAS, Julia. *Intelligent virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 6.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. Transl. Terence Irwin. 2. ed. Indianápolis: Hackett, 1999.
- ARISTÓTELES. *Politics*. Transl. Ernest Barker, revised by Richard Stalley. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os pensadores).
- BENTAHM, Jeremy. *Princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).
- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Ed. de Henry Hardy e Roger Hausheer. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BRASIL. *Código Penal*. Decreto Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940. *Vade Mecum Penal e Processual Penal*. 3. ed. Niteroi, RJ: Impetus, 2012. p.162-223.
- BRENNAN, Jason. *Against democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- BRENNAN, Jason. *Contra e democracia*. Lisboa: Gradiva, 2017.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

- BOFF, Leonardo. *O princípio da compaixão & cuidado*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BUCHANAN, Allen; POWELL, Russell. *The evolution of moral progress: a biocultural theory*. New York: Oxford University Press, 2018.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.
- CALHOUN, Cheshire. Standing for something. *Journal of Philosophy*, XCII, p. 235-260, 1995.
- COITINHO, Denis. *Contrato e virtudes: por uma teoria moral mista*. São Paulo: Loyola, 2016.
- COITINHO, Denis. *Contrato e virtudes II: normatividade e agência moral*. São Paulo: Loyola, 2021.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- COPÉRNICO, Nicolau. *Da revolução dos orbes celestes*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO. *Inflatinobarómetro*. Santiago de Chile: Informe, 2018.
- CORTINA, Adela. *Aporofobia: a aversão ao pobre, um desafio para a democracia*. São Paulo: Contracorrente, 2020.
- CRAIG, Elaine. *Putting trials on trial: sexual assault and the failure of the legal profession*. Montreal, Québec: McGill-Queen's University Press, 2018.
- DUFF, R. A. *Punishment, communication, and community*. New York: Oxford University Press, 2001.
- DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- DWORKIN, Ronald. *Justice in robes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- ENOCH, David. Moral luck and the law. *Philosophy Compass*, v. 5, n. 1, p. 42-54, 2010.

ESTLUND, David. Why not Epistocracy? In: RESHOTKO, N. (ed.). *Desire, identity and existence: essays in honor of T. M. Penner*. Kelowna, B.C.: Academic Printing & Publishing, 2003. p. 53-69.

FISCHER, John Martin; RAVIZZA, Mark. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press, 1998.

FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power & the ethics of knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

GALILEI, Galileu. *Siderus nuncius: o mensageiro das estrelas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

GALTON, Francis. Hereditary talent and character. *Macmillan's Magazine*, v. 12, p. 157-166, 318-327, 1865.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v. I.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da Corte de Dom João ao Brasil*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021. v. II.

GOODMAN, Nelson. *Fact, fiction, and forecast*. 4. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 (1955).

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Florianópolis: Editora Unijuí, Fondazione Cassamarca, 2004. 2 v.

HARARI, Yuval. *Sapiens: a brief history of humankind*. New York: Harper, 2015.

HARARI, Yuval. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

HARMAN, Elizabeth. Does moral ignorance exculpate? *Ratio*, v. XXIV, p. 443-468, 2011.

HART, H. L. A. *The concept of law*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HART, H. L. A. *O conceito de direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

JUNGES, Cíntia. Após Lava Jato, teste de integridade ganha espaço como critério de seleção. *Gazeta do Povo*, 31 mar. 2017.

KANT, Immanuel. An answer to the question what is enlightenment? In: KANT, I. *Practical philosophy*. Trans. Mary G. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

- KOHLBERG, Lawrence. *Essays on moral development: the psychology of moral development: the nature and validity of moral stages*. San Francisco: Harper & Row, 1984. v. II.
- KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LOCKE, John. A letter concerning toleration. In: VERNON, Richard (ed.). *Locke on toleration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2017.
- MACKIE, John L. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Pelican Books, 1977.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MERRITT, Maria; DORIS, John M.; HARMAN, Gilbert. Character. In: DORIS, John M. (ed.). *The moral psychology handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 355-401.
- MERTON, Robert. The Matthew effect in science. *Science*, v. 159, n. 3810, p. 56-63, 1968.
- MILGRAM, Stanley. Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 67, n. 4, p. 371-378, 1963.
- MILL, John Stuart. *On liberty and other writings*. Ed. Stefan Collini. New York: Cambridge University Press, 1989.
- MILL, John Stuart. *Three essays: on liberty, representative government, and the subjection of women*. Edited by Richard Wollheim. New York: Oxford University Press, 1975.
- MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.
- NAGEL, Thomas. Moral luck. *Proceedings of Aristotelian Society*, v. 50, 1976. *Rep.* In: NAGEL, T. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 24-38.
- PETTIT, Philip. *The births of ethics: reconstructing the role and nature of morality*. New York: Oxford University Press, 2018.
- PINKER, Steven. *O novo Iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

- PINKER, Steven. *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism, and progress*. New York: Penguin Books, 2018.
- PLATÃO. Protágoras. In: *Platão Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém, Pará: Editora Universitária UFPA, 2002. p. 49-123.
- PLATO. *Five dialogues: euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*. 2. ed. Translation G. M. A. Grube. Rev. John Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2013.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies*. London: Routledge, 1945. v. I.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. 2 v.
- PUTNAM, Hilary. *Mathematics, matter and method*. Cambridge, MAS: Cambridge University Press, 1975.
- RADBRUCH, Gustav. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, Tübingen, v.1, n. 5, 1946.
- RAND, Ayn. *A revolta de Atlas*. São Paulo: Editora Arqueiro, 2021.
- RAZ, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- RAWLS, John Justice as fairness. *Philosophical Review*, v. 67, n. 2, p. 164-194, 1958.
- RAWLS, John *A theory of justice*. Original Edition. Cambridge, MAS: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John *Theory of justice*. Revised Edition. Cambridge, MAS: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- RAWLS, John *The law of peoples*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RAWLS, John *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RIBEIRO, Renato Janine. Intemperança. In: NOVAES, A. (org.). *Vida vício virtude*. São Paulo: Ed. do Senac, 2009. p. 253-283.
- ROSENZWEIG, Phil. *The halo effect... and the eight ther business delusions that deceive managers*. New York: Free Press, 2007.

- SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SANDEL, Michael. *A tirania do mérito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- SARTORIO, C. Ignorance, alternative possibilities, and the epistemic conditions for responsibility. In: PEELS, R. (ed.). *Perspectives on ignorance from moral and social philosophy*. New York: Routledge, 2017. p. 15-29.
- SCANLON, Thomas. The difficulty of tolerance. In: SCANLON, T. *The difficulty of tolerance: essays in political philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 187-201.
- SEARLE, John. *The construction of social reality*. New York: The Free Press, 1995.
- SINGER, Peter (ed.). *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.
- SLOTE, Michael. *Goods and virtues*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner; textual editor W. B. Todd. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith, Oxford: Oxford University Press, 1976. v. I, II.
- SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith. Oxford: Oxford University Press, 1976. v.1.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. v. I, II.
- THE NEW *Encyclopaedia Britannica*: micropaedia. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1986.
- THORNDIKE, Edward. A constant error in psychological ratings. *Journal of Applied Psychology*, v. 4, n. 1, p. 25-29, 1920.
- TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS, 2014.
- ZIMMERMAN, Michael. Taking luck seriously. *The Journal of Philosophy*, v. 99, n. 11, p. 553-576, 2020.
- ZIMMERMAN, Michael. Moral responsibility and ignorance. *Ethics*, v. 107, n. 3, p. 410-426, 1997.

WALKER, Margaret Urban. Moral luck and the virtues of impure agency. *Metaphilosophy*, v. 22, p.14-27, 1991. Rep. In: STATMAN, D. (ed.). *Moral luck*. Albany: SUNY Press, 1993. p. 235-250.

WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WILLIAMS, Bernard. Moral luck. *Proceedings of Aristotelian Society*, v. 50, 1976. Rep. In: WILLIAMS, B. *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 20-39.

WILLIAMS, Bernard. Postscript. In: STATMAN, D. (ed.). *Moral luck*. Albany: SUNY Press, 1993.

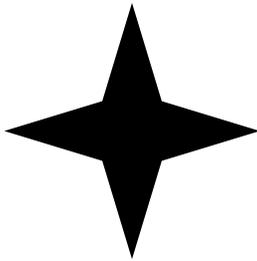
WITTGENSTEIN, Ludwig. A lecture on ethics. *The Philosophical Review*, v. LXXIV, n. 1, p. 3-12, 1965.

WOLF, Susan. Sanity and the metaphysics of responsibility. In: WATSON, Gary (ed.). *Free will*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 372-387.

WOOTTON, David. *A invenção da ciência: nova história da revolução científica*. Lisboa: Temas e Debates, 2017.

WRIGHT, Jennifer Cole. Humility as a foundational virtue. In: WRIGHT, Jennifer Cole (ed.). *Humility*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 146-174.

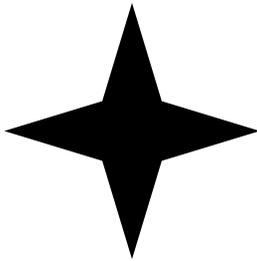
YOUNG, Michael. *The rise of meritocracy*. London: Routledge, 1994.

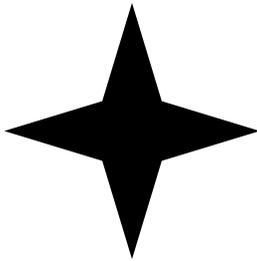




Dados do Autor

DENIS COITINHO É DOUTOR EM FILOSOFIA PELA PUCRS, PROFESSOR do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS e Bolsista de Produtividade do CNPq. Tem pós-doutorado no CEBRAP/SP, na *London School of Economics and Political Science* (LSE) e na Universidade de Harvard. É autor de *Justiça e Coerência* (Edições Loyola), *Contrato & Virtudes: por uma teoria moral mista* (Edições Loyola), *Contrato & Virtudes II: normatividade e agência moral* (Edições Loyola); *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles* (EDIPUCRS) e *Ensaio sobre Ética* (UFPel).







A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

Uma história de tradição

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 120 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

A universidade de hoje

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

A Editora da Universidade de Caxias do Sul

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1.500 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:



