

O DIREITO É UM FUNDAMENTO ÉTICO DA VIDA DEMOCRÁTICA?*

IS THE LAW AN ETHICAL GROUND FOR DEMOCRATIC LIFE?

Rafael Lourenço Navarro**

RESUMO

Este artigo parte da premissa de que a busca por um padrão de correção na forma de um arranjo institucional que estabilize expectativas constitui o Direito como patologia social. No contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente. Argumenta-se que o fundamento da anomia resultante dessa busca se constitui na epistemologia formalista que facilita a recusa da reserva institucional e põe em risco o modo de vida democrático. Como resposta a esse perigo, propõe-se entender o Direito como uma questão ética, e não como um dilema moral. Isso implica uma compreensão da Justiça como regra constitutiva da vida social que constitui o modo de vida democrático. Essa compreensão da Justiça recorre à definição clássica na qual Platão converte a *Dike* tradicional dos gregos em *Dikaiosyne* e sua adequação conceitual com o entendimento da neurociência moderna sobre a consciência humana por Antonio Damásio.

PALAVRAS-CHAVE: justiça; democracia; ética; direito.

ABSTRACT

This article starts with the premise that the search for a standard of correction in the form of an institutional arrangement that stabilizes expectations constitutes Law as a social pathology. In the context of social theory, we can speak of ‘social pathology’ whenever we relate it to social developments that lead to a notable deterioration in the rational capacities of members of society to participate in social cooperation competently. It is argued that the foundation of the anomie resulting from this search is constituted in the formalist epistemology that facilitates the refusal of institutional reserve and endanger the democratic way of life. As a response to this danger, it is proposed to understand Law as an Ethical issue, rather than a Moral dilemma. This implies an understanding of Justice as a constitutive rule of social life that constitutes the democratic way of life. That understanding of Justice resorts on the classical conversion made by Plato of *Dike* to *Dikaiosyne* and its definition and the its conceptual adequacy with modern neuroscience understanding about human consciousness by Antonio Damasio.

KEYWORDS: justice; democracy; ethic; law.

* Artigo recebido em 31/10/2023 e aprovado para publicação em 15/03/2024.

** Doutor em Teoria do Direito pela PUC Minas e graduado em Filosofia pela mesma Universidade. E-mail: kendernavarro@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Propõe-se a ideia de que a democracia se efetiva como forma-de-vida livre de anomias por conta da coerência normativa dependente de atitude do sujeito membro de uma sociedade. A proposta parte da inversão da formulação clássica do contratualismo. Ao invés de sermos obrigados a agir somente de um modo que possa ser universalmente endossado, em uma sociedade o indivíduo está intitulado a agir de qualquer modo que não seja razoavelmente rejeitável.

Essa inversão é produto do debate Ético em um âmbito no qual o discurso Moral foi esvaziado exatamente por não conseguir se sustentar. O discurso Moral demanda uma adequação entre a ação e os valores substantivos determinados de uma dada comunidade ou tradição, e a exigência dessa adequação com padrão previamente estabelecido cria uma situação de anomia por meio da exclusão daqueles que possuam valores morais distintos do padrão comunitário. O discurso Ético, por sua vez, precisa se validar a cada caso em sua singularidade, apresentando razões próprias a cada agente. Enquanto a Moral pleiteia validação transcendental¹, a Ética se constitui por meio da relação intersubjetiva entre pessoas interessadas. O valor moral deve ser um valor comum que a pessoa assume como “nosso valor comunitário”; já o valor ético demanda uma fundamentação apropriada e, portanto, só pode se dar como um valor próprio, presente, singular e intersubjetivo.

O Iluminismo reivindica ter tornado a humanidade livre, ou pelo menos ter oferecido os elementos conceituais para tanto. O projeto Iluminista se estabelece “como primariamente uma tarefa, a tarefa de alcançar uma condição na qual seres humanos pensam por si mesmos ao invés de se submeterem às prescrições de alguma autoridade” (MacIntyre, 2006, p. 172). Tal projeto foi concebido como demandando instituições justas cujos papéis são familiares: uma democracia representativa na qual indivíduos potencialmente autônomos podem expressar suas preferências políticas; uma economia de livre mercado na qual os indivíduos possam expressar suas preferências como consumidores e empreendedores; um sistema jurídico que garanta as liberdades necessárias para a autonomia da pessoa humana; a expansão e distribuição das tecnologias que concebem os meios organizacionais e materiais para o

¹ Na Escolástica o termo Transcendental significa aquilo que se aplica a todos os casos, independentemente das circunstâncias e contingências. Já Kant (2008), na *Crítica da razão pura*, declara entender por Transcendental o conhecimento que não se preocupa com o conteúdo, mas com as formas de conhecer, e se isso é possível *a priori*. Assumo a premissa de que uma validação transcendental, em qualquer dos dois sentidos, é contrária a uma fundamentação ética.

exercício dessas liberdades e a expressão daquelas preferências; e um sistema educacional acessível a todos e que prepare os jovens a participarem dessas instituições.

Por isso, uma questão importante é levantada por MacIntyre (2006, p. 173) quando ele pergunta: “fosse o caso que o trabalho conjunto dessas instituições sistematicamente alcançou e alcança resultados muito diferentes das expectativas do Iluminismo, por de fato frustrar ou diminuir a autonomia e escolhas dos indivíduos, quanto *isto* importaria para o destino ulterior do projeto Iluminista?” Propõe-se buscar a resposta desta pergunta, analisando os elementos do projeto Iluminista que ainda se encontram como determinantes na concepção do Estado de Direito.

O esvaziamento do discurso moral também afetou o Direito e, por meio dele, adquiriu força coercitiva convertendo a promessa democrática em dispositivo de dominação. No Direito o efeito desse esvaziamento consiste na busca por uma justiça procedimental pura que abre brecha para dilemas deontológicos. Esses dilemas se constituem em situações nas quais um mesmo sistema normativo apresenta, segundo seus próprios critérios, duas ou mais opções contraditórias para a mesma questão, sendo ambas corretas. Essa situação decorre da busca pela resposta correta em acordo com o estabelecido por sistema fechado ou metalinguagem. Por conta de o Direito se estabelecer como um parâmetro da vida social, dilemas deontológicos no sistema jurídico constituem patologias sociais. “No contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (Honneth, 2015, p. 157).

Numerosas são as teorias do Direito que alimentam essa patologia ao buscar o correto como o critério de validação jurídica. O que é lícito é permitido, o ilícito não é permitido. Contudo, dilemas deontológicos impossibilitam ao indivíduo titular do Direito saber quais os limites de sua liberdade. Pois, se a validação do Direito se identificar com o correto, e o correto se apresentar como positivo e negativo ao mesmo tempo, o Direito se torna fonte de anomia. “*Anomia* [consiste em] uma forma de privação, de perda da condição de membro das instituições e modos sociais, nos quais as normas estão expressas, incluindo as normas da racionalidade constituída pela tradição” (MacIntyre, 1991, p. 395). Assim, se o Direito for compreendido em base deontológica, então ele se dá como uma patologia social, uma atividade que gera disfuncionalidade institucional em uma democracia, ao invés de cumprir sua promessa de melhoria de vida das pessoas. A razão dessa característica do Direito é a anomalia normativa de se tratarem questões éticas como meros dilemas morais.

Entretanto, se se reconhece que o correto não é suficiente ao Direito, passa-se a buscar a Justiça. Por determinar um padrão avaliativo que legitime e fundamente a licitude à Justiça, como uma *virtude* que sempre tem por finalidade o *bem de um outro*, é capaz de livrar o sujeito democrático da situação de anomia. Pois a Justiça não é um dilema moral, mas uma questão ética. E uma questão ética se apresenta como a determinação de regras constitutivas de forma-de-vida e, conseqüentemente, a formação de uma subjetividade e a construção de personalidade social do cidadão democrático.

1 O DIREITO COMO QUESTÃO ÉTICA

Porque nossas ações não são determinadas pelas coisas, mas pelo nosso conhecimento delas, o argumento sustentado se fundamenta na concepção de liberdade na qual um sujeito é obrigado normativamente pela sua compreensão das regras. Entretanto, por conta da força coercitiva que é inerente ao Direito, por meio da atividade jurídica uma teoria da justiça mal concebida pode destruir vidas. Pois o conceito de justiça se apresenta como garantia da legitimidade da compreensão da regra e uma ação jurídica que seja qualificada como justa será tomada como apropriada.

Parte-se da premissa de que é impossível seguir uma regra de modo solipsista e alterando-a a cada vez. Seguir uma regra consiste em estabelecer critérios para que outro sujeito possa entender sua ação ao se referir à regra em questão. Desse modo, seguir uma regra é uma atividade realizada intersubjetivamente. Um indivíduo que não reconheça a alteridade das demais subjetividades em meio às quais está corrompe a realidade ao reduzi-la às suas próprias projeções. E sem uma alteridade a reconhecê-la, uma subjetividade é incapaz de determinar uma identidade a si mesma e, portanto, se constitui enquanto subjetividade que atua no mundo.

O recurso à alteridade como elemento que permite inteligibilidade a uma dada atividade é expandido aqui como hipótese para a compreensão da prática jurídica. Segundo essa hipótese, a atuação do Direito em uma sociedade, especialmente em uma democracia, faz-se inteligível por conta dos efeitos gerados nos demais âmbitos sociais. Com isso, demarca-se radicalmente que a análise do Direito *somente* pelo Direito é idiota, em um

sentido rigoroso do termo idiota². Pois, ao necessariamente se reportar a um conjunto de regras, a atividade jurídica não é capaz de se tornar inteligível referindo-se apenas ao Direito, sendo necessário o debate com razões metajurídicas. Portanto, a compreensão do Direito requer fundamentação Ética. Afinal, se o Direito não gerar eficácia social ele já não poderá ser compreendido como Direito. E se for fonte de eficácia social, então sua influência na vida das pessoas precisa ser justificada; caso contrário, a coerção decorrente será violência sem razão. O Direito não é intitulado a tratar o restante da sociedade como *ceteris paribus*.

Portanto, o Direito demanda uma concepção de correção alheia a si mesmo para poder se legitimar. Afinal, um sistema jurídico que opere sem considerar as razões apresentadas pelos demais sistemas sociais não é capaz de legitimar sua autoridade. Sem tal concepção, qualquer ação jurídica não pode se distinguir de violência sem sentido. Para tanto, é preciso uma análise do uso e conteúdo de conceitos, pois “o significado de expressões linguísticas e os conteúdos de estados intencionais, aliás, a própria percepção, deve ser entendida, para começar, em termos de exercer um papel distinto na *fundamentação racional*” (Brandt, 2001, p. 1). Fundamentar é estabelecer relações entre conceitos inteligíveis.

O conceito de justiça estabelece o caminho da ação ética e democrática. Para fundamentar uma ação ética, um agente irá buscar, a cada ocasião, o bom. Se sua ação for realmente ética, então ele será capaz de oferecer razões para qualificá-la como tal, se solicitado. Se democrática, então o agente deve oferecer razões anterior e explicitamente a outrem, pois o terreno da ação democrática é a intersubjetividade. Dessa maneira, o conceito de Justiça jamais resulta de uma subjetividade solipsista. Isso implica que o dissenso próprio da democracia e resultante das diferentes concepções do bem precisa ser reconhecido e tratado como tal se se pretende reconhecer a autoridade dos vários agentes em um Estado democrático.

Se tratado em termos de mera mediação de conflito, o Direito se apresenta apenas como um dispositivo de dominação social. Entretanto, teorias que proponham questões Éticas indicando que um dado agente precisa escolher entre uma gama de opções disponíveis não propõem uma *questão* Ética, mas um *dilema* Moral.

Um dilema Moral é constituído silogisticamente, e as doutrinas conflitantes se estabelecem como premissas maiores que limitam e condicionam o escopo das conclusões. Enquanto questões éticas, sendo modais e partindo da singularidade do caso concreto,

² “*Idios*” em grego refere-se ao que é mais próprio de algo, como quando usado como radical de idiossincrático, mas também ao referir-se ao autocentrismo do idiota.

proporcionam inferências de matérias fortes e muito mais apropriadas a resguardar a liberdade democrática do que um dilema Moral sequer pode ter pretensão de alcançar. Pois “o significado da comunicação intermediada pelo Direito é equivocado em razão de tais unilateralidades [dos dilemas Morais], pois já não se vê que devem ser garantidas apenas as oportunidades de recusa temporária de deveres intersubjetivos de ação, mas não de alternativas de conformação de vida individual” (Honneth, 2015, p. 159-160).

Mas, se “é comum a todos os significados de princípios o fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido” (Aristóteles, 2005, 1013a17), então o Direito é o princípio de uma sociedade. Enquanto conjunto totalizante de regras constitutivas³, o Direito determina que o indivíduo social não pode ser excluído, como acontece com a pessoa à margem de uma comunidade. “As normas chamadas constitutivas, não prescrevem um ato determinado nem regulam um estado de coisas preexistente, mas fazem elas mesmas existir aquele ato ou estado de coisas” (Agamben, 2014, p. 78). São tais regras constitutivas que distinguem uma sociedade de uma comunidade, e segui-las só é possível eticamente, em vez da adequação Moral de um ato singular a um padrão valorativo determinado pelo bem comum.

Assim, fazer parte de uma sociedade constitui uma forma-de-vida democrática vinculada ao Direito. “Uma forma-de-vida seria, por conseguinte, o conjunto de regras constitutivas que a definem. [Mas] não se poderia dizer antes, e com a mesma verdade, que é a forma-de-vida [do cidadão] que cria suas regras?” (Agamben, 2014, p. 79) Por isso, não é o Direito ou a Moral que estabelecem a forma-de-vida que as pessoas podem viver em uma sociedade, pois *a letra da lei não serve como fundamentação para a ação jurídica*. Mas a Ética, responsável por um bem apropriado, dá vida ao Direito que “se trata de uma escritura em si inerte, que deve ser ‘**posta em uso**’ pela leitura” (Agamben, 2014, p. 85, grifo nosso). Pôr o Direito em uso implica conferir-lhe potência ao vinculá-lo à compreensão de regra do indivíduo membro da sociedade democrática. Ao contrário do poder que conserva e limita o padrão comportamental de uma comunidade, a potência é capaz de fundamentar o dinamismo social composto pelo conjunto de ações sociais, que produzem e são produzidas por regras constitutivas de forma-de-vida.

³ O exemplo de Wittgenstein é o das peças do jogo de xadrez, que não existem anteriormente ao jogo, mas são constituídas pelas regras do jogo. “O bispo é a soma das regras pelas quais é movido.” (Philosophische Bernerkungen, p. 325-6. *In*: Agamben, 2014, p. 78)

Em uma Democracia, o Direito é um sistema que intitula as pessoas a certos tipos de ações e práticas. Pois “quando um compromisso é atribuído a um interlocutor, por definição, intitlamento é atribuído também a este interlocutor” (Brandson, 1994, p. 177). Ora, um agente é responsável pelo fim estabelecido para sua ação e pelos meios empregados para alcançar esse fim. A ação será ética, ou seja, livre de anomia e atribuída singularmente a um agente normativamente coerente, se a finalidade for fundamentada por uma justificativa que não seja razoavelmente refutável. O agente será moralmente repreensível se os meios escolhidos não condizem com os fins ou se lhe for demonstrado que outros meios seriam mais adequados ao fim estabelecido. Afinal, escolher um fim para sua ação é escolher também os meios que levam até ele.

Aceita-se na atual argumentação a concepção de que a sociedade se organiza em um conjunto de instituições, e que as pessoas são intituladas a agir em qualquer sistema institucional do qual façam parte. “Intitlamento é, a princípio, um status social que uma performance ou compromisso possui dentro de uma comunidade” (Brandson, 1994, p. 177 tradução nossa). Porém, a tese de que as instituições se manifestam enquanto sistemas autopoieticos regulados segundo suas próprias regras operatórias demanda que os indivíduos que operam os sistemas se reportem à autoridade cognitiva das razões dadas e pedidas pelas pessoas afetadas pela eficácia social do sistema. Afinal, “ações são distinguíveis de performances comportamentais geralmente por meio de sua responsabilidade para com o escrutínio e deliberação a respeito das responsabilidades inferencialmente articuladas em que elas incorrem e que elas quitam” (Brandson, 1994, p. 336). Negar isso implica assumir que o modelo de organização social moderno só é capaz de se manifestar como patologia social. Se um dado sistema ou instituição for concebido apenas como um conjunto de comportamentos de operadores anônimos, então não há nenhuma possibilidade de crítica coerente. Pois “é em virtude da capacidade de alguém em adotar atitudes deonticas práticas, em assumir ou tratar algo como possuidor de autoridade cognitiva, que alguém pode contar como se movendo no espaço de dar e pedir razões” (Brandson, 1994, p. 215). Por isso, sistemas como o Direito são regulados por meio da abertura simbólica que requer a um agente institucional se apropriar das razões oriundas de outros sistemas como premissas e finalidade pretendida de sua ação.

Dessa forma, sempre que o Direito se valer apenas de seus próprios argumentos, a ação jurídica estará reproduzindo a situação anômala de uma patologia social. A atuação de um operador, de alguém que apenas exerce uma função em um sistema, é incapaz de se estabelecer como uma ação ética, pois não é singularizável em sua repetição desinteressada.

E, exatamente por não poder ser ética, tal ação será repreensível. Agir apenas segundo máximas que possam ser universalizáveis não é um meio capaz de gerar o bem humano. A *boa ação* e a ação *Moral* são duas coisas muito diferentes⁴.

Portanto, somente se um sistema for concebido como constituído por *pessoas singulares* poderá ele ter qualquer pretensão de ser uma instituição ética. Críticas éticas se aplicam somente a criaturas racionais, pois apenas estas são capazes do tipo de autogoverno reflexivo em questão. Além disso, aplicam-se a elas apenas a respeito de suas atitudes sensíveis a julgamento: isto é, aquelas atitudes que, em uma criatura racional, devem estar sob o controle da razão. E em uma democracia, nenhuma outra área demanda mais o controle da razão do que a prática jurídica. A pretensão de legitimar a força coercitiva que lhe é inerente atribui uma obrigação normativa irrevogável ao Direito. Que o controle da razão seja um controle exercido pela razão, com a demanda de fundamentos intersubjetivamente consistentes e que não sejam razoavelmente rejeitáveis. Afinal, conhecimento objetivo necessita de variedade de opiniões.

Mas também um controle da razão para que os vicários estatais não se fechem paroquialmente em razões que só eles podem conceber, já que viés e preconceitos são encontrados pelo contraste, não pela análise. A autoridade do Direito é exercida como forma-de-vida, não como júzo determinante segundo uma lei geral. Logo, quanto mais próximo da ação concreta e mais longe da formalidade da letra da lei ou de uma suposta vontade do legislador, mais real é o Direito. Por isso, *o intérprete legítimo do Direito em uma democracia é qualquer pessoa com a responsabilidade decorrente do compromisso de dar e pedir razões.*

Para a filosofia política em geral e para o Direito em particular não é suficiente tratar a verdade como um conteúdo descritivo, pois o Direito não busca *descrever* a sociedade, mas *regulá-la*. E “para se apreciar a importância da estratégia fenomenalista do pragmatismo, deve-se primeiro considerar o desenvolvimento da ideia fundamental de que locuções de verdade são indicadores-de-força, ao invés de especificadores-de-conteúdo” (Brandson, 1994, p. 296). Assim, a verdade jurídica é de caráter normativo, e seu conteúdo possui força

⁴ Na Introdução à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (2009) faz questão de deixar esse ponto muito claro. Considero extremamente significativo que Kant, um pietista, oponha sua Moral Deontológica às eudaimônicas. Quando o filósofo alemão declara, em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que uma ação pode ser boa sem ser Moral (penso no exemplo de ajudar um mendigo), e que só a ação Moral serve de pauta para a conduta humana, ele tenta fundamentar filosoficamente sua Fé. A doutrina pietista da predestinação postula que Deus já escolheu os eleitos ao paraíso, e que a ação humana é incapaz de modificar os desígnios de Deus. Portanto, agir visando a Eudaimonia seria um erro, pois a ação humana seria incapaz de conquistar por si mesma a Beatitude que só Deus pode conceber.

normativa inferencial. Esta é a diferença entre reagir à declaração “o sinal está vermelho” afirmando que a luz emitida pelo semáforo possui uma dada frequência de ondas que corresponde ao que metalinguisticamente tenha-se determinado como “vermelho” e reagir à mesma declaração freando e parando o carro que se está conduzindo por saber que “sinal vermelho” implica em “sinal fechado”.

Essa diferença decorre da “premissa fundamental da semântica inferencialista, na qual uma reação que tenha conteúdo *conceitual* é uma reação que exerça uma função no jogo *inferencial* de fazer vindicações⁵, dar e pedir razões” (Brandom, 2001, p. 48). Isso porque “a semântica inferencialista é resolutamente *holística*. Em uma abordagem inferencial do conteúdo conceitual, alguém não pode possuir *qualquer* conceito a menos que possua *vários* conceitos” (Brandom, 2001, p. 15). Em um entendimento de verdade como força normativa das razões dadas, um sujeito sabe o que *significa* o sinal estar vermelho em razão de saber a *função* inferencial normativa de ter de reagir parando o carro. À representação descritiva da realidade é somado o indicativo expressivo da força normativa do conteúdo conceitual.

Pode-se afirmar que “a noção de inferências formalmente válidas é definida de modo natural a partir daquelas materialmente corretas, enquanto que não há rota inversa” (Brandom, 2001, p. 55), a função de inferências materiais é propiciar uma racionalidade *expressiva* na qual é tornado *explícito*, de um modo que se possa pensar ou dizer, o que está *implícito* no que é feito. Afinal, com o uso de termos e expressões condicionando o significado desses termos e expressões, tem-se a primazia da pragmática em relação à sintaxe na determinação da semântica. Consequentemente, por meio das inferências materiais da lógica expressiva pode-se ampliar o Direito para que ele se relacione com a sociedade quando esta recorrer a ele para suprimir injustiças, pois conteúdos conceituais são determinados por inferências, e inferências expressivamente explícitas são aquilo que nos permite expressar qualquer conteúdo conceitual que seja. Porque dizer qual é o conteúdo de uma lei significa dizer como esse conteúdo será usado como premissa em inferências e nas ações do sujeito.

Ao se fazer uma assertiva, designa-se ao conteúdo asseverado a autoridade do falante, licenciando outros a assumir um compromisso correspondente para usá-la como premissa em

⁵ Vindicação é a escolha para traduzir o termo técnico *Claim* de Robert Brandom. A escolha de uma palavra pouco usual na língua portuguesa se dá no intuito de indicar que um *Claim* não é mera enunciação, pois vincula o falante aos compromissos (*commitment*) da vindicação. Além disso, a forma que seria mais comum, reivindicação, aponta para uma nova instância, um novo evento de linguagem, por meio do prefixo “re”. Porém, se o autor é intitulado (*entitlement*) a recorrer ao Direito para corrigir uma situação injusta, então ele não pode se prender ao que já foi vindicado e apenas re-invidicar, mas deve ser capaz de decidir a partir de si próprio qual direito possui e como este lhe é devido.

seus raciocínios. Assim, um aspecto essencial desse modelo de prática discursiva é *comunicação*: “herança interpessoal e intraconteudística de intitlamento para compromissos” (Brandom, 2001, p. 165). Uma assertiva sempre é acompanhada da responsabilidade de dar razões de modo a fundamentar a vindicação e justificar a autoridade de fazer a assertiva. “Logo, outro aspecto essencial deste modelo de prática discursiva é *justificação*: a herança intrapessoal e interconteudística do intitlamento para compromissos” (Brandom, 2001, p. 165).

O Bem não é uma única propriedade substantiva que nos dá razões para promover ou preferir as coisas que a possua. Ao invés, chamar algo de bom é declarar que esta coisa possui outras propriedades (diferentes a cada caso) que fornecem tais razões. Logo, o Bem é apropriado, ao invés de criado a partir do nada. O modo de pensar a respeito do bem proposto aqui demanda tratar o Bem como conteúdo *de re*, como aquilo *sobre* o que se trata o discurso. A definição do bem, por ser simplesmente conteúdo *de dicto* pode variar livremente, desde que compreendidos em termos da interação inferencialmente articulada entre *autoridade* e *responsabilidade*.

Logo, **vindicar um bem e não se responsabilizar por ele invalida a vindicação**. Para se vindicar um bem é preciso que se possua alguma sapiência sobre a ideia de *melhor*. O agir humano se fundamenta exatamente em se apropriar da verdade de que não há melhor opção do que esta que meu interesse produz⁶. Essa verdade se dá como uma elocução cujo conteúdo conceitual consiste em um paradigma holisticamente consistente, e o compromisso daquele que vindica o bem em questão deve ser tal que sirva de razão suficiente para a eficácia social desejada pelo autor da elocução e como premissas em inferências materiais de seus interlocutores. A posição defendida aqui toma julgamentos de certo e errado como vindicações a respeito de razões – mais especificamente sobre a adequação de razões para se aceitarem ou rejeitarem princípios sob determinadas condições.

Um bem apropriado só pode ser algum bem tornado próprio por um sujeito singular. E por isso, a demanda de aceitação universal é extremamente coercitiva ao determinar o juízo moral como um silogismo cuja premissa maior seja um valor comunitário. Raciocínios éticos, por outro lado, são modais e dependentes-de-atitude. Logo, no modo de se fundamentar a ação ética proposto é permitido aquilo que não se mostre razoavelmente rejeitável e de que se

⁶ *Inter-esse* ser em meio a, *pro-ducere* trazer à tona diante de. Com isso quero evitar a interpretação de que “meu interesse produz” signifique meramente uma autoprojeção de um sujeito determinando, a partir de si e sem se reportar ao objeto em questão, do valor daquilo a que se dirige sua intencionalidade.

assume a responsabilidade. E o elemento distintivo de uma democracia é que todo cidadão é intitulado, pelo simples fato de ser uma pessoa vivendo em uma democracia, a demandar razões que atendam à responsabilidade assumida. Afinal,

[...] compromissos *consequenciais* podem não ser reconhecidos; nem sempre reconhecemos nossos compromissos para todas as consequências dos compromissos que reconhecemos. Eles são compromissos mesmo assim. Pois o único modo com que um *status* normativo conta para a especificação da avaliação de práticas assertivas é como objeto de uma *atitude* normativa (Brandt, 1994, p. 194).

Assim, a premissa que permite o que não pode ser razoavelmente rejeitado confere ao indivíduo autoridade para agir de acordo com suas próprias razões. Todavia, tal autoridade é diretamente ligada à responsabilidade do sujeito que reivindica a autoridade. Esse argumento permite a promoção da liberdade, enquanto o mero agir pelo dever comunitário tolhe as possibilidades de se determinar a própria forma-de-vida. Seguindo Brandt, respeitamos o princípio semântico de Frege, de que boas inferências nunca levam de premissas verdadeiras a conclusões que não são verdadeiras. E qualificando o que podemos *dizer, pensar e acreditar* como a apropriação das regras normativamente preservada por boas inferências, pode-se determinar uma forma-de-vida livre de anomias por conta da coerência normativa dependente de atitude do sujeito democrático.

2 JUSTIÇA COMO SOLUÇÃO DA QUESTÃO

A qualquer defensor do fechamento operativo decorrente da juridicidade do Direito enquanto sistema formal pode ser proposta a pergunta: “Pode haver uma compreensão satisfatória de ética em geral e da justiça em particular que confina sua atenção a algumas pessoas e não a outras, presumindo – pelo menos implicitamente – que algumas pessoas são relevantes enquanto outras não são?” (Sen, 2011, p. 117) Esta é uma questão fundamental para uma democracia efetiva.

Contudo, uma imparcialidade “fechada”, como proposto por Rawls em sua posição original, gera dificuldades na busca pela justiça. As inferências de Rawls sobre a deliberação racional a partir da posição original demandam que os interlocutores decidam sob um “véu de ignorância” para que não saibam quais são os seus interesses específicos no debate. Ele nomeia uma justiça decorrente do debate na posição original de *Justiça Procedimental Pura*. Essa proposta aponta a uma organização política representativa em moldes que valorizam a

organização institucional e estabilidade em detrimento do bem individual. Mas, quando um debate público exige que os interlocutores ignorem seu interesse e proponham apenas soluções para o bem comum, aquela parcela da sociedade que não é comum aos debatedores é excluída e tratada como não relevante⁷. Sem o interesse determinado de um sujeito singular, nenhum procedimento pode levar a um fim interessante para a ação jurídica. Pois “uma teoria da justiça que sirva como base da racionalidade prática deve incluir modos de julgar como reduzir injustiças e avançar a justiça” (Sen, 2009, p. IX) e as injustiças são medidas pela perspectiva do indivíduo que as sofre, em vez de ser pela adequação ou não a um quadro institucional perfeito ou estável. Afinal, para suprimir uma injustiça não é necessário saber qual é o arranjo institucional da justiça perfeita. E saber quais são os atributos da sociedade perfeitamente justa não é suficiente para efetivá-los.

Rawls propõe sua teoria em oposição ao seu entendimento do Utilitarismo. E para sustentar sua crítica ao Utilitarismo ele recorre à tradição kantiana, que entende que o valor moral da ação humana estabelece-se de modo transcendental, sem profundas considerações pelo valor pragmático da ação ética. Portanto, a Justiça, apresentada como *Fairness*, é para Rawls algo que vale por si mesma. Para ele *Justice as fairness* é requisito para que todos os cidadãos possam gozar de bens básicos. Rawls fundamenta sua argumentação em uma “posição original”. Sobre esta, ele escreve:

A posição original é o *status quo* apropriado que garante que os consensos fundamentais alcançados são equânimes. Este fato possui o nome ‘justiça como equidade’ [*justice as fairness*]. Fica claro, então, que eu quero dizer que uma concepção de justiça é mais razoável do que outra, ou justificável com respeito a isso, se pessoas racionais na situação inicial escolheriam estes princípios sobre aqueles outros para o papel da justiça. Concepções de justiça serão classificadas pela sua aceitabilidade pelas pessoas afetadas (Rawls, 1971, p. 17).

Da posição original de *A theory of justice*, são derivados dois princípios de Justiça em *Political liberalism*. O primeiro indica que “cada pessoa tem um igual direito a um pleno esquema adequado de liberdades básicas que é compatível com um esquema similar de liberdade para todos” (Rawls, 2011, p. 291). O esquema de liberdades para todos é organizado a partir de um “véu de ignorância”. A proposta rawlsiana de *Justice as fairness* requer cálculos impessoais nos quais aqueles que deliberam não sabem qual é sua posição na sociedade que organizam. Rawls afirma (1971, p. 408) que “o plano racional para uma pessoa

⁷ Ver o capítulo 6: Closed and Open Impartiality em *The idea of justice* de Amartya Sen (2011). Para este tópico, especialmente *Inclusionary Incoherence and Focal Group Plasticity* (p. 145 et seq.).

determina o bem para ela”; concluindo que “se este plano for racional, então eu devo dizer que a concepção de bem da pessoa também é racional [...] neste caso o bem real e o aparente coincidem”. Esse raciocínio busca legitimar as escolhas dos que deliberam, pois estes decidem racionalmente e não a partir de desejos e preferências pessoais concretas na vida social. O fim almejado é um esquema otimizador da igualdade de condições dos membros de uma sociedade. Entretanto, equidade de condições está dentre as maiores e mais incertas empreitadas da humanidade. Pois, quanto mais equânimes são as condições, menores serão as explicações para as diferenças que existem efetivamente entre as pessoas, e assim ainda mais desiguais indivíduos e grupos se tornam.

Pode ser defendida a posição de que equidade seja condição necessária. Mas, se este é o caso, certamente não é uma condição suficiente. Tratar os diferentes como iguais é injusto; afinal, se todos fossem absolutamente iguais não haveria razão para políticas afirmativas, esse é o ponto do *Capability approach* de Amartya Sen⁸. Equidade deve ser tratada como o que alguém consegue realizar e não como quais recursos, sejam eles quais forem, são igualitariamente distribuídos em uma dada sociedade.

O erro da posição original de Rawls e de qualquer uma com a estrutura de justiça procedimental é seu formalismo lógico. Em seu modelo, o raciocínio é formal e os conceitos atômicos; um termo singular concebido como uma representação e não um conteúdo conceitual. Daí a conclusão de que não faz diferença quais bens básicos são designados a quem, ou em qual quantidade, desde que seja equânime a distribuição, quando na verdade isso faz toda a diferença. O individual não pode se perder em um sistema de universais. Rawls tenta lidar com essa insuficiência com o segundo princípio de justiça em *Political liberalism*, que rege:

Desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. Primeiro, elas devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos sob condições justas e equânimes de oportunidade; e Segundo, elas devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade (Rawls, 2011, p. 291).

⁸ It is important to distinguish capability – representing freedom actually enjoyed – from both (1) primary goods (and other resources), and (2) actually chosen lives (and other realized results). To illustrate the first distinction, a person who has a disability can have more primary goods (in the form of liberties, income, wealth, and so on) but less capability (owing to the handicap). To take another example, this time from poverty studies, a person may have more income and more nutritional intake than another person, but less freedom to live a well-nourished existence because of a higher basal metabolic rate, greater vulnerability to parasitic diseases, larger body size, or pregnancy. Similarly, in dealing with poverty in the wealthier countries, we have to take note of the fact that many of those who are poor in terms of income and other primary goods also have characteristics – age, disability, disease-proneness, and so on – that make it more difficult for them to convert primary goods into basic capabilities, for example, the ability to move about, to lead a healthy life, and to take part in the life of the community. Neither primary goods nor resources, more broadly defined, can represent the capability a person actually enjoys (Sen, 1990, p. 116).

Mas, para esse princípio ser adequadamente holístico, ele deve reconhecer que o bem apropriado é plurívoco. A questão da justiça se converte então em como se pode saber que se está produzindo o bem apropriado ao princípio da diferença, pois, se se propõe como resposta que a justiça demanda a promoção do bem comum, opõe-se a questão de quem seria capaz de se beneficiar *propriamente* desse bem. Afinal, somente de um bem que seja próprio a alguém pode-se dizer que é um bem *apropriado*.

Questões éticas são mais bem respondidas por meio de vindicações individuais do que por valores universais abstratos. Na questão ética da justiça é de vital importância que a pessoa possa se dedicar à busca de um bem apropriado. A determinação desse bem certamente variará de acordo com o que é próprio de cada pessoa, mas a capacidade para realizar a busca é um elemento necessário. Nesse sentido, é importante a qualificação da pobreza como debilidade de capacidade oferecida por Amartya Sen, pois o objetivo do presente argumento é fornecer uma concepção da justiça que permita o *melhoramento* da vida das pessoas. E se a melhor vida pode ser concebida como aquela em que o sujeito tenha capacidade de buscar seu bem apropriado, então a redução da pobreza consiste em promoção da justiça.

De pronto é preciso reconhecer que “a identificação da pobreza com baixa renda é bem estabelecida, mas já existe, a essa altura, uma literatura substancial sobre sua inadequação” (Sen, 2011, p. 254). Assim, o que se busca é ressaltar os elementos que permitam a efetivação da liberdade social. Aponta-se aqui para a característica promoção da liberdade decorrente da justiça. Nesse caso a liberdade promovida é uma que promove a capacidade das pessoas em perseguir o bem que lhe seja apropriado. A liberdade social, em sua eticidade, consiste no uso de autoridade fundamentada na responsabilidade de se suprimirem as injustiças identificadas. Responsabilidade é atribuída em relação ao fim almejado da ação ou aos meios empregados para se alcançar este fim. E no caso de uma injustiça ter sido identificada, a definição de um fim qualquer à ação que não seja a supressão dessa injustiça poderá ser razoavelmente refutável. A autoridade fundamenta o Direito, e a responsabilidade se manifesta nos direitos, compreendidos como limitações do Direito na busca por consequências desejáveis.

3 SOPHROSYNE OU DIKAIOSYNE?

A filosofia moral de Kant e conseqüentemente de todos aqueles que se autodeclaram herdeiros dele, como Habermas, Rawls e Alexy, identifica *Sophrosyne* e *Dikaiosyne*. O

Imperativo Categórico e os Deveres de Direito e Virtude (e suas versões análogas como o “véu de ignorância” ou “as condições ideais do discurso”) possuem uma finalidade clara de oferecer um procedimento para se alcançar o bem comum. Entretanto, enquanto a busca de um bem comum pode partir da autocracia do sujeito moral, a justiça precisa reconhecer heterogeneidades pessoais, diversidades no ambiente físico e social e diferenças em perspectivas relacionais para que o bem promovido seja o do outro e não uma mera projeção do bem do agente.

A *Sophrosyne*, assim como o agir moral para Kant, demanda restrições impostas às emoções pela razão. Tais restrições teriam como objetivo o respeito aos direitos do outro, promovendo a fraternidade. Como a justiça, *sophrosyne* é uma virtude arquetônica ou holística que avalia o conjunto. Porém, *sophrosyne* é mais como consenso (senso de comunidade) que as outras duas virtudes cardeais (sabedoria e coragem). O sentido de lealdade comum é da essência da *sophrosyne* enquanto que apenas um atributo consequente da sabedoria e da coragem.

É possível reconhecer o dever de se agir em reverência a uma lei universal do Imperativo Categórico na *Sophrosyne*. Afinal, o fundamento da deontologia de matriz kantiana consiste em uma espécie de “anti-individualismo”, no qual o valor moral de uma comunidade deve se impor frente às demandas dos cálculos de utilidade individualistas.

Todavia, a Justiça obtém a unidade do todo enfatizando a diversidade das partes, enquanto *sophrosyne* obtém a mesma unidade enfatizando sua harmonia. Justiça aborda o todo através das partes; *sophrosyne* aborda as partes em termos de sua relação com o todo. Logo, a concepção deontológica é incapaz de produzir justiça, pois ela pensa no todo preocupando-se com o indivíduo somente enquanto parte desse todo. A virtude da comunidade manifesta-se como a Moral, e o indivíduo é engolido pelo todo. Eis o perigo do equívoco resultante da identidade entre *Sophrosyne* e *Dikaiosyne*.

A Justiça como questão ética é proposta por Platão (2002) na *República* primeiramente apresentando as concepções tradicionais para refutá-las ou adaptá-las. Ao longo do livro I são tentadas várias definições de Justiça. O rico Céfalo afirma que a justiça [*dike*] consiste em ser verdadeiro e pagar suas dívidas. E nesse ponto já há um aspecto digno de nota, Sócrates pergunta se *Dikaiosyne* se resume a isso de modo a implicar que *Dike* e *Dikaiosyne* devem ter a mesma função inferencial em premissas práticas. Ocorre que *Dike* tradicionalmente era tomada apenas como o resultado de um procedimento. Assim, a terminologia socrática defende que a Justiça deveria ser tratada como uma forma-de-vida.

Polemárcos segue a discussão com várias tentativas de definir a Justiça: 1- “significa dizer coisas verdadeiras e devolver o que se tenha pegado de outrem” mantendo a resposta de Céfalo (331d2); 2- “é aquela técnica que permite dar benefícios aos amigos e prejuízos aos inimigos” (332d5); 3- “[justiça] é útil para os contratos” (333a12); 4- é útil para o caso particular em que “dinheiro será emprestado e deve ser mantido em segurança” (333c7). Em todas essas tentativas, a Justiça ainda é qualificada mirando-se os seus efeitos. Aqui ela é um bem *somente* se for útil. Sócrates, na sequência dessas respostas, oferece a sua primeira tentativa (335d11-336a8), que já aponta a posição platônica: *significa evitar o mal para qualquer um, incluindo os inimigos*. A definição socrática é a primeira que não se limita à utilidade da Justiça e, por isso, apesar de ser coerente com sua teoria do bem (608d8-609a), ela é um paradoxo para a tradição helênica.

Apesar do paradoxo, essa primeira definição socrática mantém “Justiça” como uma regra de comportamento social. Isso não muda quando Trasímaco entra na discussão oferecendo sua definição de “interesse do mais forte”. A referência continua sendo ao efeito procedimental e externa ao agente. A “Justiça” de Trasímaco⁹ se identifica ao Direito estabilizador de relações de dominação enquanto mediador de conflitos. É difícil apresentar alguma diferença entre intérprete autêntico de Kelsen e o “mais forte” cujo interesse determina a justiça de Trasímaco.

Entretanto, o argumento do sofista foi capaz de alterar a referência do discurso sobre a Justiça das definições *de dicto* para a busca do conceito alcançado como um conteúdo *de re*. Isso decorre da oposição entre justiça e injustiça e da pretensa utilidade de se guiar por inferências práticas fundamentadas na injustiça. Contudo, quando Sócrates pergunta a Trasímaco se ele “nomeia uma delas excelência [*arete*] e a outra iniquidade [*kakia*]” (348c2 e 353b2), o debate deixa de se referir ao resultado determinado de um procedimento e passa a se referir à oposição entre uma forma-de-vida justa e uma injusta.

A posição trasimaquiana é a de que um indivíduo terá uma vida melhor se for injusto, mas não for encarado como tal pela sociedade, do que se possuir uma forma-de-vida justa. A utilidade de ser injusto, neste argumento, se dá pela posse de um status normativo de pessoa justa sem ter de atender à responsabilidade da dependência-de-atitude que acompanha tal status. E como justiça e injustiça foram concebidas como práticas sociais, pode-se colocar que a utilidade de se ser injusto é poder gozar dos benefícios sociais sem ter de arcar com os

⁹ *República* (338e1, 341b5 e 8, 342e7, 343b5, 344a7, 345d6, 346e4, 351b1).

custos e responsabilidades vinculadas a tal autoridade. Argumentar que cada indivíduo deve buscar ao máximo seu próprio benefício pode ser uma formulação defensável de tal princípio. Contudo, Derek Parfit (1979, p. 534) propõe a pergunta “Quando uma teoria moral é autorrefutável?”, respondendo que “uma teoria moral será autorrefutável se nos convenceremos de que devemos fazer aquilo que irá resultar em nossos objetivos morais serem alcançados de modo pior do que poderiam ser”.

A teoria sofista da utilidade da vida injusta requer que na sociedade haja pelo menos dois diferentes objetivos morais, o do justo de ter uma vida justa e o do injusto de ter uma vida injusta. Suponhamos que cada um, justo e injusto, possa então: 1) agir de modo a promover seu próprio objetivo moral ou; 2) agir de modo a promover o objetivo moral alheio. Nesse caso, o injusto poderia agir em favor próprio (1) e ainda receber ajuda do justo (2) e este seria o cenário no qual o injusto teria o melhor dos mundos justificando sua tese.

Entretanto, uma teoria moral será *diretamente coletivamente autorrefutável* quando for certo que, se todos obedecerem às premissas da teoria moral, os objetivos dessa teoria serão alcançados de modo pior do que de outra maneira. Parfit (1979, p. 535-536) declara que esse é o caso sempre que: “(a) nossas teorias morais dão a cada um objetivos morais diferentes; (b) o sucesso do objetivo de cada pessoa depende parcialmente do que outras pessoas fazem e; (c) o que cada pessoa faz não irá afetar a ação destas outras pessoas”.

Assim, somente em uma sociedade composta por pessoas com projetos de vida que promovam a injustiça uma proposta de forma-de-vida injusta poderia se viabilizar. Em uma comunidade na qual todos fossem tomados como absolutamente iguais, diferenciar-se pelo desrespeito das normas poderia gerar uma vantagem por meios escusos. Todavia, em um grande grupo de pessoas, como uma democracia, essa premissa só poderia se sustentar se se pudessem prever plenamente as ações dos demais indivíduos, como no ideal do Direito como controlador de expectativas. Por isso ações políticas e jurídicas fundamentadas na mera manutenção de uma ordem institucional são injustas.

Porém, em uma democracia, a justiça se dá pela *supressão de injustiças*, um grande grupo de pessoas com forma-de-vida justa suplantaria a tentativa do injusto. Quando as instituições se dedicam a suprimir injustiças em vez da estabilização de expectativas, elas fazem da condição de possibilidade da utilidade da vida injusta a razão que torna impossível tal utilidade. No modelo comunitário de agregação de pessoas, o elemento vinculante se dá pela diminuição das possibilidades comportamentais por meio da adequação da ação do indivíduo a um padrão moral coletivamente endossado. Já em uma associação de agentes, os

sócios aumentarão suas capacidades de acordo com o respeito próprio à normatividade que os vincula.

Todavia, se alguém promove um bem público de sua comunidade, demarcando a comunidade como beneficiada, o círculo de interesse do agente se determina pela identidade na semelhança entre o indivíduo e a comunidade beneficiada. Nesse caso, não é produzido o bem de um outro, mas é perseguido um benefício próprio, ainda que transvestido de mútuo. Nessa situação, a doutrina Moral que daria razão a essa atividade é *diretamente coletivamente autorrefutável*, que é o caso quando “é certo que, se todos ao invés de nenhum obedecerem a [doutrina Moral] com sucesso, o efeito será que os objetivos da [doutrina Moral] sejam alcançados de modo pior” (Parfit, 1979, p. 535). Mas, sendo uma sociedade composta por diversas comunidades, é possível perguntar:

[é legítimo que] eu deva tentar dar [à minha comunidade] certos tipos de benefícios. Qual deve ser meu objetivo aqui? Deveria ser simplesmente que ela receba estes benefícios, ou deveria ser, ao invés, que ela receba estes benefícios *de mim*? Poderei eu estar certo em insistir que seja eu quem beneficia [minha comunidade], se eu sei que isto será pior para ela? [Meu objetivo] deveria simplesmente ser que o resultado fosse o melhor para a minha comunidade (Parfit, 1979, p. 537).

Em uma sociedade é válido contar que, referente aos vários serviços capazes de melhorar a vida humana, sempre haja alguém mais capacitado do que eu para exercer a atividade que beneficiará a minha comunidade ou a mim (exceto, provavelmente, aquela atividade que fundamenta minha forma-de-vida). E é razoável considerar também que, referente à atividade que fundamenta minha forma-de-vida, eu sou capaz de beneficiar mais um dado indivíduo do que alguém da comunidade dele que não se dedique como eu a tal atividade. Por exemplo, se sou um arquiteto e meu filho precisa de assistência jurídica e você um advogado e seu irmão pretende reformar a casa, eu tenho mais capacidade de beneficiar seu irmão que você, e você possui mais capacidade de beneficiar meu filho do que eu. Assim, se ao invés de ajudar seu irmão eu ajudar meu filho e você agir de modo análogo, nós dois estaremos gerando menos benefícios às pessoas do nosso círculo de interesse do que poderíamos fazer de outro modo.

Esse outro modo consiste em eu ajudar você a realizar sua forma-de-vida e você me ajudar a fazer o mesmo. O exemplo, simplificado aqui para a relação entre duas pessoas, deve ser ampliado a grupos inteiros em uma sociedade, com o adendo de que como não temos

como obrigar a ação um do outro, será mais vantajoso para os outros indivíduos de nossos círculos de interesse que beneficiemos a sociedade.

Logo, uma teoria moral que defenda que devemos dar primazia ao nosso grupo em detrimento de outros para obter o maior benefício será pelo menos *indiretamente autorrefutada*. Derek Parfit (1979, p. 534) qualifica esse estado de uma teoria moral dizendo que “[uma teoria moral será] *indiretamente autorrefutada* quando for verdade que, se nós tentarmos alcançar os objetivos dados por nossa teoria moral, estes objetivos serão alcançados de um modo pior do que de outro modo”.

Tal posição pode ser lida na célebre definição da Justiça apresentada na *República* (432b2-434a2). Ali, Sócrates conclui que o princípio de que cada pessoa se dedique a suas próprias atividades é razão potente para causar o dinamismo social garantidor da harmonia na República. Com este fundamento se pode contar com que *o que precisa ser feito será feito do melhor modo pelo mais excelente*. Disso resulta que *cada um deve poder se dedicar à sua forma-de-vida e não se deve impedir que os outros façam o mesmo*. Esses são elementos fundamentais para que uma sociedade possa promover as capacidades das pessoas que a compõem.

4 FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E FORMA-DE-VIDA DEMOCRÁTICA

Antônio Damásio apresenta três elementos para a compreensão da subjetividade humana que nos serão bastante úteis para entender a constituição de uma forma-de-vida justa em uma democracia. Estes elementos são a consciência central, a consciência expandida e a noção de subjetividade na forma de um Eu narrativo ou autobiográfico.

A consciência central pode ser concebida como uma operadora atuando com vista a manter a homeostasis de um organismo. Sua função é exercida principalmente ao lidar com emoções de primeira ordem: medo, raiva, tristeza, repugnância, surpresa e alegria; e com sentimentos “no plano de fundo” [*background feelings*] como fadiga, energia, excitação, sentimento de bem-estar ou doença, tensão, relaxamento, harmonia, discordância, equilíbrio, desequilíbrio etc. A consciência central é a parte do organismo encarregada em dar respostas rápidas a situações de risco e conflito imediato, como luta/fuga, aproximar/afastar, prazer/dor e afins. Assim, a consciência central constitui um canal pelo qual um organismo se apropria

de um Evento¹⁰. “Consciência central atende ao âmbito inteiro de pensamentos que podem se tornar conscientes, o escopo completo de coisas a ser conhecidas. Consciência central é um recurso central” (Damásio, 1999, p. 123). Assim, nossos pensamentos decorrem das emoções que sentimos.

Entretanto, emoções não são características imutáveis da mente. Emoções são sentidas sempre atualmente em resposta a um dado estímulo eventual, e *não dependem de representações cognitivas*, apesar de se beneficiarem delas. Assim, pelo menos a princípio, a consciência central lida com emoções “hypertextualmente”, cada estímulo produzirá uma emoção de acordo com a homeostasis atual do organismo em questão, ao invés de ser condicionada a uma regularidade determinada pelo estímulo. Por exemplo, o cheiro de sabonete pode gerar um sentimento de conforto se for sentido ao se entrar no banho após um longo dia de trabalho, gerando uma resposta de aproximação, mas gerará um sentimento desconfortável se for sentido vindo do prato de lasanha que se está prestes a comer, produzindo uma resposta de afastamento.

Por isso “consciência central não é o mesmo que manter uma imagem ao longo do tempo, um processo conhecido como memória efetiva – o senso de *self* e de saber é tão breve e abundantemente produzido que não há necessidade de mantê-lo ao longo do tempo para que seja efetivo” (Damásio, 1999, p. 122). O produto de uma memória funcional [*working memory*] é a regularidade dos sentimentos ontológicos (sentir em primeira pessoa que se é quem se é) formadores de um Eu narrativo, ou autobiográfico, que permitem também uma regularidade nas respostas emocionais aos estímulos recebidos por um organismo. A identificação de tal regularidade é a causa de uma Sabedoria Idiótica, o saber que se é uma pessoa singular diferente dos outros indivíduos. Com a formação de um Eu narrativo um sujeito poderá sentir as chamadas emoções *secundárias* ou *sociais*, como vergonha, ciúmes, culpa ou orgulho, que não são diretamente ligadas à sobrevivência do organismo.

A consequência da extensão de valoração emocional a objetos que não são biologicamente prescritos para serem emocionalmente carregados é que a variedade de estímulos que podem potencialmente induzir emoções é infinito. [...] Emoção, e o maquinário biológico subjacente, são acompanhamentos obrigatórios do pensar sobre si ou sobre seu entorno (Damásio, 1999, p. 58).

¹⁰ Refiro-me aqui àquilo que Heidegger (2012) chama de *Befindlichkeit* em *Ser e tempo* e *Stimmung* em vários outros textos, por exemplo “A essência da verdade”.

Assim, um *comportamento* pode ser determinado reportando-se às respostas da consciência central aos estímulos recebidos pelo organismo. Essa é a fonte de informação das análises sociais funcionalistas e o campo de atuação habitual da neurolinguística. Pois análises formais demandam a identificação de um padrão de atividade universalizável, no caso da análise social este padrão se dá como a regularidade na operação de um dado sistema dentro de uma oposição binária. Porém, para que uma sociedade possa identificar e propor soluções às anomalias sociais, é preciso recorrer à consciência expandida e demarcar a diferença entre o mero comportamento que delimita a vida nua e as *ações* que em seu conjunto constituem uma forma-de-vida.

Quando Sócrates diz que não é meramente a vida, mas a vida boa que deve ser tratada como o maior dos bens (*Críton* 47e), ele está demandando que um sujeito desenvolva sua consciência expandida, pois “se consciência central é fundamento indispensável da consciência, consciência expandida é sua glória” (Damásio, 1999, p. 195). Uma consciência expandida desenvolve-se de uma sabedoria idiótica que seja capaz

[...] de manter ativa, simultaneamente e por um período de tempo substancial, as várias imagens que coletivamente definem o Eu autobiográfico e as imagens que definem o objeto. Os componentes reiterados do Eu autobiográfico e o objeto são banhados no sentimento de saber que surgem na consciência central (Damásio, 1999, p. 198).

É o interesse de um sujeito que permite, por meio da apropriação de eventos e a consequente valoração emocional, à consciência expandida emergir da central.

O segredo da consciência expandida é revelado no seguinte quadro: memórias autobiográficas são *objetos*, e o cérebro trata-as como tais, permitindo a cada uma delas se relacionar ao organismo na maneira descrita para a consciência central e assim permitindo a cada uma delas gerar um pulso de consciência central, um senso de autoconhecimento (Damásio, 1999, p. 196-197).

Assim, enquanto locuções podem ser produzidas diretamente pela consciência central lidando com as emoções, a atribuição de uma intencionalidade, da conversão de uma locução em ilocução, só é viável para uma consciência expandida. “Quando consciência está disponível, sentimentos provocam seu impacto máximo e indivíduos estão também aptos a rejeitar e a planejar. Eles possuem um meio para controlar a tirania penetrante da emoção: o nome disso é razão” (Damásio, 1999, p. 58).

Desse modo, é por meio da consciência expandida que o comportamento de um agente pode ser compreendido como uma ação e constituir um ato de fala performativo ilocucionário. “Ações são justamente performances para as quais é apropriado oferecer razões, e oferecer uma razão é fazer uma assertiva. Então, ações não são inteligíveis enquanto tais, exceto em um contexto que inclui oferecer razões assertivamente” (Brandom, 1994, p. 171). A composição do Eu narrativo demanda apenas uma coerência mnemônica que um comportamento regular é capaz de oferecer. Mas, para a constituição de uma forma-de-vida, o sujeito precisa recorrer às regras que decidiu seguir de acordo com seu próprio entendimento. Por isso não pode haver uma forma-de-vida separada da liberdade.

É a capacidade de se seguir uma regra, conferida pela consciência expandida, que propicia à multiplicidade de estímulos emocionais a possibilidade de serem apropriados por uma subjetividade.

Consciência expandida é a capacidade para ser ciente de uma larga gama de entidades e eventos, ou seja, a habilidade de gerar um senso de perspectiva pessoal, pertencimento e agência, ao longo de larga gama de conhecimento inspecionado na consciência central. O senso do Eu autobiográfico para o qual esta larga gama de conhecimento é atribuída inclui informação biográfica única (Damásio, 1999, p. 198).

Assim, a consciência expandida é o estrato biológico da sapiência que determina holisticamente os estímulos emocionais, harmonizando-os com o Eu narrativo gerado pela forma-de-vida. Sem a consciência expandida os estímulos emocionais seriam recebidos atômicamente, sem relação possível com a temporalidade, e um indivíduo nessas condições estaria preso no aqui e agora.

Consciência expandida vai além do aqui e agora da consciência central, tanto para trás quanto para frente. O aqui e agora ainda está lá, mas é flanqueado pelo passado, tanto quanto for preciso para iluminar o aqui e agora efetivamente, e, tão importante quanto, é flanqueada pelo futuro antecipado (Damásio, 1999, p. 195).

E é exatamente ao se estabelecer como sujeito de um Evento determinado no tempo que um indivíduo pode constituir uma subjetividade justa. Justiça refere-se a uma excelência e, portanto, uma teoria da justiça coerente precisa lidar com o fato de que “excelente” é um distintivo que não pode ser demandado do mediano. Assim, seria irreal exigir que os critérios de rigor e racionalidade estivessem presentes em toda e qualquer situação da vida democrática.

CONCLUSÃO

Pessoas não são determinadas por essências e, portanto, ser excelente não caracteriza uma qualidade que se possa atribuir a alguém de modo absoluto. Ao contrário, ser excelente é uma possibilidade sempre presente a toda e qualquer pessoa. Afinal, qualquer ação pode ser executada de modo excelente ou não, e o padrão avaliativo se reporta ao evento em questão que constitui o caso concreto e singular. Desse modo, alcançar a excelência não é o efeito de um padrão comportamental, ou um hábito, mas conseguir fundamentar a ação particular demonstrando que se realiza a melhor opção possível.

Portanto, a justiça enquanto forma-de-vida democrática pode ser concebida do seguinte modo. Um dado indivíduo é sujeito aos eventos nos quais está inserido, e esses eventos produzem estímulos emocionais com os quais sua consciência central lida a cada vez. Os sentimentos produzidos pelo modo como a consciência central lida com esses estímulos, se bem sucedidos em sua tarefa de manutenção da homeostasis do organismo, são apropriados como bens, que um Ego autobiográfico possui razão em buscar. Desse modo, uma pessoa atua com razões, os bens apropriados pela consciência central e conservados por meio da memória efetiva por seu Ego autobiográfico.

Se a sociedade se organiza por meio de instituições e estas se constituem pelo sentido atribuído por um discurso legitimador que lhes confere critérios para a atividade institucional, então o sujeito que atua nessas instituições e por meio delas compõe a sociedade possui um padrão objetivo ao qual tem de se reportar para dar sentido à sua própria ação. Com isso, a determinação de um padrão comportamental do indivíduo deve se referir ao discurso legitimador institucional. Sem tal referência, não será possível estabelecer sequer uma regularidade que defina a relação entre o meio escolhido e o fim alcançado. Dessa maneira, um Ego autobiográfico é constituído em relação com os discursos legitimadores das diversas instituições sociais, que delimitam quais são os critérios para a manutenção da homeostasis do organismo no ambiente social. A ação humana busca o bem, mas quando a determinação desse bem é deixada a cabo da consciência central conforme o leque oferecido pelo Ego autobiográfico, o bem imediato que mantém homeostasis pode se mostrar como ignorância.

Mas quem é capaz de ver o todo trata o saber como um bem, quem não é capaz da visão ampla da teoria trata o saber como um empecilho à “prática”. Assim, a sapiência característica da consciência expandida permite à pessoa agir não somente com razões, mas por razões. E, desse modo, um discurso legitimador que se manifeste como uma anomalia

normativa, apesar de poder ser uma razão com a qual um indivíduo age para a manutenção da homeostasis, será rejeitado por razões teóricas que identifiquem esta anomalia.

Portanto, um indivíduo só pode exercer autoridade quando, ao se reconhecer como sujeito, assumir a responsabilidade decorrente desse reconhecimento. O comportamento individual é responsabilizável pelos meios empregados para a efetivação da ação, a razão com a qual o indivíduo age. Mas, além disso, um sujeito é responsável ainda pelo fim de sua ação, a razão pela qual ele age. Assim, a importância de uma argumentação consiste em sua capacidade de criticar as razões oferecidas e permitir à pessoa se tornar sujeito do evento por razões apropriadas, ao invés de se sujeitar ao evento pelas razões impostas institucionalmente.

Esperançoso de ter apresentado elementos que permitam ao Direito se manifestar de modo justo ao operar por razões apropriadas, indico aqui o limiar de meus argumentos, sabendo que o Direito efetivo estará para além deles enquanto o ator social não se apropriar da autoridade conferida ao sujeito democrático.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2005. (Edição bilíngue).

BRANDOM, Robert B. **Articulating reasons an introduction to inferentialism**. Cambridge: Havard University Press, 2001.

BRANDOM, Robert B. **Making it explicit reasoning, representing & discursive commitment**. Cambridge: Havard University Press, 1994.

DAMASIO, Antonio. **The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciuosness**. London: Harcourt Brace & Company, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp, 2012. (Edição bilíngue).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2009.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and politics selected essays**. Volume 2. New York: Cambridge University Press, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

PARFIT, Derek. Is common-sense morality self-defeating? **The Journal of Philosophy**, Nova Yorke, Columbia University, v. 76, n. 10, p. 533-545, Out. 1979.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Nova York: Havard University Press, 1971.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

SEN, Amartya. **Justice: means versus freedoms**. **Philosophy & Public Affairs**, Nova Jersey, Wiley v. 19, n. 2, p. 111-121, Spring, 1990.

SEN, Amartya. **The idea of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.