
Justiça e igualdade no contratualismo simétrico de Ernst Tugendhat

Justice and equality in symmetrical contractualism of Ernst Tugendhat

Bruno Amaro Lacerda¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo expor a concepção de Ernst Tugendhat sobre a justiça e a igualdade, tendo por pano de fundo os debates atuais envolvendo redistribuição e discriminação positiva. A proposta de Tugendhat, que define a moral como um sistema normativo de exigências recíprocas baseado em sentimentos de culpa e de indignação, resgata o contratualismo como fundamentação da justiça e postula a simetria como exigência ética fundamental do nosso tempo, abrindo uma via para a compreensão da igualdade como um valor decorrente da intersubjetividade.

Palavras-chave: Contratualismo. Justiça. Simetria. Tugendhat.

Abstract: This article aims to explain the theory of Ernst Tugendhat on justice and equality, with the backdrop the current debates about redistribution and positive discrimination. The theory of Tugendhat defines morality as a normative system based in mutual

1 Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

feelings of guilt and indignation, rescue contractualism as a basis of justice and establishes symmetry as fundamental ethical imperative of our time, opening a pathway to understanding the equality as a value resulting from the intersubjectivity.

Keywords: Contractualism. Justice. Symmetry. Tugendhat.

1. Introdução

Parte considerável dos debates políticos e jurídicos atuais versa sobre a ideia de justiça e sua aplicação a problemas sociais diversos. Palavras como “distribuição”, “discriminação” e “desigualação” aparecem com frequência nessas discussões, suscitando soluções não raro divergentes para os problemas em questão. Esse fato liga-se à perpétua dificuldade de delimitação das relações entre justiça e igualdade.

Que o justo *consiste no igual* é algo que se diz frequentemente, desde a Grécia antiga. A simbologia tradicional da justiça, cujo elemento principal é a balança com dois pratos nivelados, também remete a essa associação. Quando, porém, tenta-se determinar *o que é a igualdade e em quais situações ela está de fato sendo realizada*, surgem inúmeras dificuldades. Assim, é certo que todos recebam a mesma quantidade de bens sociais? É justo discriminar pessoas em situações específicas, quando existam boas razões para fazê-lo? O que deve ser levado em consideração pela justiça: o mérito pessoal ou as necessidades urgentes? Estas são apenas as questões gerais postas comumente nesses debates, cada vez mais profícuos em novos argumentos, conceitos e distinções.

Este artigo, levando isso em consideração, pretende abordar o pensamento do filósofo tcheco-alemão Ernst Tugendhat sobre a justiça e a igualdade, por ele vistas como elementos de uma teoria da moral como consenso ou acordo,

em busca de subsídios para esclarecimento do que está em disputa nesses debates. A proposta se justifica por duas razões: mostrar que o contratualismo, na versão apresentada pelo autor, pode ser um interessante fundamento para a *moralidade da justiça*, e que a igualdade só faz sentido quando pensada a partir de uma perspectiva de *simétrica justificação das escolhas de uma sociedade*.

2. A moral: um sistema normativo de exigências recíprocas

Tugendhat aborda a questão de como deve ser entendida a moral, oferecendo para ela uma resposta baseada na *reciprocidade* ou *intersubjetividade*. Ele parte do conceito da Etnologia, que entende a moral como a “totalidade daquelas regularidades no agir que dependem da pressão social”.² A moral, nessa perspectiva, constitui-se em um conjunto de normas que disciplinam a ação dos indivíduos ao longo de toda a vida, diferenciando-se dos sistemas de regras oriundos dos jogos sociais. A estes, pode-se escolher aderir ou não. Perante a moral, diferentemente, que restringe a liberdade dos indivíduos, ou se está ou não se está. Ademais, como as regras de um jogo são aceitas previamente pelos seus participantes, não necessitam de fundamentação, ao passo que a moral, justamente por ser um fato social independente da vontade daqueles que sob ela vivem, necessita sempre ser justificada.

Toda moral possui um conceito de *pessoa boa*, que é aquela que age como o sistema normativo o exige, ou seja, segundo aquilo que os membros da comunidade moral desejam. Essas exigências expressam-se em sentenças de dever (regras) que instituem a pressão social no sentido etnológico.

2 TUGENDHAT, 2002a, p. 26.

Desse modo, o dever, constituído por meio de exigências recíprocas, é garantido por sanções de *culpa* e *indignação*. A pessoa que viola o dever moral e age em desconformidade com o esperado reciprocamente pelos membros da comunidade, culpa-se por isso, do mesmo modo que se indigna quando o descumpridor do dever é outro membro da coletividade. A culpa, assim, é uma antecipação pessoal da indignação coletiva, uma espécie de “indignação internalizada”. Isso demonstra, segundo Tugendhat, que o que chamamos comumente de moral está sempre ligado a um *nós*, a certas restrições da liberdade que nos impomos mutuamente,³ que geram essa pressão que se traduz nos sentimentos morais de culpa e indignação. Por isso é que ele define a moralidade como “um sistema de obrigações intersubjetivas”.⁴

Em resumo, uma moral é sempre um “sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever”.⁵ O dever, também conhecido como “obrigação moral”, esteia-se nos sentimentos morais que geram em cada sistema normativo específico um conceito de pessoa boa. O fundamental, para o autor, é que, por limitar o espaço de liberdade de cada indivíduo, todo sistema moral precisa ser justificado para todos os membros da comunidade moral, pois apenas essa justificação pode fornecer a integração completa ao sistema.

Tugendhat enfrenta duas objeções ao seu conceito de moral. À primeira, que afirma que sua posição é demasiado sociológica, redutora de toda complexidade moral à adaptação social, ele responde que é impensável uma moralidade desvinculada do socialmente dado. Assim, mesmo os reformistas das moralidades vigentes não apresentam uma moral

3 TUGENDHAT, 2003, p. 16.

4 TUGENDHAT, 2003, p. 13.

5 TUGENDHAT, 2002a, p. 27.

completamente nova para colocar no lugar da antiga, mas, ao contrário, tentam canalizar os sentimentos de indignação e culpa dos seus contemporâneos a outros objetos, mostrando que, dessa maneira, eles estariam mais bem justificados. A *autonomia* da moral não provém da sua derivação exclusiva da razão individual, mas da necessidade de ser *justificada* perante todos os seus destinatários. Os deveres racionais não justificados intersubjetivamente são chamados por Tugendhat de “máximas privadas”.⁶ Estas são deveres oriundos da mente de só um indivíduo, mas uma moral só se instala socialmente quando é aceita e internalizada por todos os indivíduos que compõem a comunidade dos sujeitos racionais.

A outra objeção refere-se ao fato de o seu conceito aparentemente distanciar-se do *comportamento altruísta*, que muitos associam à moralidade. Isso é relevante, pois certos atos altruístas (e Tugendhat parece admiti-los inclusive no mundo animal) parecem ser completamente independentes de uma obrigação. Assim, se existe comportamento altruísta não normativo, o seu conceito de moral não seria insuficiente ou mesmo impreciso? Tugendhat explica que altruísmo e sistemas normativos de exigências recíprocas são conceitos diferentes, que estão em uma relação de parcial sobreposição. Ele reconhece que existem comportamentos reciprocamente exigíveis que não são altruístas e atos altruístas que não são normativamente fundados, mas afirma que “ficamos mais próximos do entendimento costumeiro da palavra, se caracterizamos como moral apenas aquilo que tenha um caráter de obrigação”.⁷ Mas também admite que, embora a moralidade explique-se pela reciprocidade, o altruísmo espontâneo integra-a e termina por fortalecê-la.⁸

6 TUGENDHAT, 2002a, p. 28.

7 TUGENDHAT, 2002a, p. 29.

8 TUGENDHAT, 2002a, p. 49.

3. A justificação da moral

Por ser a moral um sistema intersubjetivo baseado em exigências recíprocas, não pode prescindir de justificação. Tugendhat explica que, como sistema de normas, uma moral não pode ser justificada como se fosse um enunciado assertivo. As regras da moral, como imperativos recíprocos, não têm pretensão de verdade, mas somente de validade em determinado contexto social. Elas só podem ser justificadas, assim, com referência àqueles seres humanos aos quais elas se dirigem, objetivando mostrar-lhes que há uma *razão* relevante para se submeterem às suas exigências. Desse modo, as pessoas podem ser convencidas de que, ao aceitarem aquela norma ou sistema normativo, estarão canalizando bem seus sentimentos de culpa e de indignação:

E se não é apenas um único imperativo, mas uma norma estabelecida, então a justificação consiste em mostrar que para cada um há uma razão para *submeter-se* à norma, quer dizer, para conferir-lhe força – perante os outros e perante a si mesmo –, e isso na disposição para ter os sentimentos de indignação e de culpa relativamente ao conceito de bom definido mediante tal norma.⁹

Para Tugendhat, a moral pode ser justificada de um modo *autoritário* e de um modo *autônomo*. O primeiro, também chamado de *vertical*, consiste em atribuir a criação e a validade do sistema normativo a uma autoridade determinante por si mesma (Deus, por exemplo). É o que acontece na moral religiosa, para a qual as regras não passam de mandamentos divinos justificados por um ato de fé. Essa forma de justificação, contudo, não prescinde de razões, ao contrário do que se poderia pensar. Afinal, se alguém perguntasse “o sistema moral é bom porque Deus o ordena ou Deus o ordena porque ele é bom?”, obterá como resposta que “é bom

9 TUGENDHAT, 2002a, p. 30.

porque Deus o ordena” (o que o levaria a considerar Deus um tirano que agride a liberdade humana) ou que “Deus ordena apenas o que é bom”. Neste caso, diz Tugendhat, “isso significará que aquilo em que consiste uma boa pessoa tem de poder ser justificado independentemente da autoridade divina”.¹⁰ Com efeito, para a segunda resposta, Deus exige um determinado sistema normativo como válido *porque é bom para nós*, para a determinação normativa plena das nossas relações intersubjetivas. Caberia, então, perguntar: “mas por que é bom para nós?”. Vê-se que mesmo a justificação vertical termina por exigir uma justificação de caráter intersubjetivo ou *horizontal*.

A justificação horizontal deixa de lado a existência ou não de um Deus (ou qualquer outra autoridade transcendente) e procura fixar-se nos interesses dos membros da comunidade. A questão, assim, está em aberto: uma vez estabelecido que a moral é um sistema normativo que institui exigências recíprocas, calcadas nos sentimentos de culpa e de indignação, para quais comportamentos canalizaremos essas afeições? Quais atos devem ser estimulados e quais devem ser socialmente vedados, de modo a proteger os interesses dos participantes da sociedade moral? Antes de buscar uma resposta, Tugendhat faz críticas às concepções utilitarista e kantiana.

O utilitarismo, segundo ele, reivindica como evidente o princípio de que uma pessoa age moralmente quando aumenta o montante total de bem no mundo, produzindo mais bens que males (princípio da maximização do bem). Disso, contudo, decorrem algumas incertezas: há alguma diferença entre causar o bem e não causar o mal? Uma vez alcançado o conjunto total de bens, como se deve distribuí-lo entre as pessoas que compõem a sociedade? Estas duas perguntas

10 TUGENDHAT, 2002a, p. 31.

mostram que os utilitaristas não definem corretamente o que é a ação reciprocamente exigível, nem tampouco dão conta do problema da justiça distributiva. Além disso, eles reduzem tudo a um “nós” único, quando o objeto da obrigação moral são os indivíduos concretos e não uma sociedade abstrata.

Kant, por sua vez, ao pretender derivar o seu imperativo categórico da ideia de razão prática, fracassou justamente por desprezar nessa determinação a empiria. Ao perguntar “que máxima desejo que seja seguida por todos?”, Kant tinha em mente que esse “eu” seria qualquer um e não um indivíduo concreto. Para Tugendhat, o imperativo kantiano não deriva da razão pura, mas de uma pergunta inevitavelmente empírica: “o que é, pois, que de fato querem os homens uns dos outros?”, e a resposta é que “não querem nunca ser tratados como simples meios, mas sempre e ao mesmo tempo como fins”. Dessa *circunstância*, e não da razão prática pura, é que resulta a norma que nos impõe a exigência de sermos tratados reciprocamente como fins. Contrapondo-se a Kant, Tugendhat reafirma sua tese: a moral não é autônoma por decorrer da razão solipsista, mas por derivar de uma exigência intersubjetivamente fundada, baseada no fato de cada indivíduo dar à vontade dos demais uma importância tão grande quanto dá à sua própria (fato que ele chama de “autonomia recíproca”).

Após rejeitar o utilitarismo e o kantismo, Tugendhat procura aproximar sua posição do contratualismo, concepção que ele considera a única natural para uma moral autônoma. Como a moral consiste em um sistema de exigências recíprocas, ela só será autônoma quando os indivíduos se perguntarem quais são as exigências recíprocas que eles podem justificar uns perante os outros sem recorrerem a uma autoridade transcendente ou a uma razão pura.

Tugendhat imagina uma criança perguntando a seus pais porque ela deve cumprir uma determinada norma moral. Se a resposta vertical (porque Deus exige) não for utilizada ou, caso seja, fracasse, o que restaria para a argumentação dos pais? Eles poderiam dizer à criança que aquela regra vale justamente porque, como qualquer pessoa, ela *deseja* a norma, pois a alternativa seria a falta de regra e, portanto, o arbítrio. Eles poderiam, assim, como de fato acontece nessas situações, mostrar que a norma é importante porque garante os interesses de todos e que, por isso, todos desejam que ela exista. A estrutura da moral, como se pode ver por esse exemplo, é baseada em interesses, pois cada um só se dispõe a aceitar suas regras quando os outros demonstram idêntica disposição. A força da moral baseada nos interesses comuns tem, então, um inegável fundamento egoísta para todos os membros da comunidade. O que faz com que a moral, como sistema normativo de exigências recíprocas, tenha uma feição claramente contratualista.

Embora seja hoje mais associado à obrigação política, o contratualismo originário era também uma moral. A teoria de Hobbes, por exemplo, articula Estado e moralidade: o primeiro existe para proteger a aplicação das normas morais fundamentais ao convívio social, pactuadas originariamente pelos homens na passagem do estado de natureza para o estado civil. James Rachels, abordando o contratualismo, define assim a moral contratual: “A moralidade consiste em um conjunto de regras, as quais governam como as pessoas devem tratar umas às outras, (e que) as pessoas racionais concordarão em aceitar, pois há benefício mútuo, sob a condição de que os outros também sigam essas regras”.¹¹

Mas quais são as vantagens de retomar a fundamentação contratualista nos dias atuais? Segundo Stemmer, são

11 RACHELS, 2006, p. 147.

quatro: a) o contratualismo enxerga a moral como algo criado pelas pessoas e não por alguma autoridade transcendente, dispensando a fé como requisito para a moralidade; b) a teoria apresenta a moral não como um peso ou fardo, mas como algo que é do interesse dos indivíduos, pois mostra que a restrição da liberdade é desejada em função da expectativa de que todos arquem com as mesmas restrições; c) oferece uma explicação melhor para a normatividade moral, referindo-se aos seus destinatários como artífices da moralidade à qual se sujeitam; d) por fim, o contratualismo oferece um bom critério para distinguir uma ordem moral de uma coação extorsiva: “um ordenamento moral é legítimo se e somente se ele provém de um contrato. E ele é legítimo somente para aqueles que tomam parte no contrato”.¹²

Tugendhat adverte, porém, que o contrato que gera o consenso moral não deve ser confundido com um contrato usual. Pelo consenso moral, as pessoas concordam em louvar e repreender as mesmas ações, partilhando sentimentos morais de culpa e indignação em relação às mesmas situações e normas. A moral pressupõe, assim, um conceito *comum* de bem, pelo qual todos irão louvar-se e repreender-se mutuamente em função das mesmas exigências. Em um contrato usual isso não acontece, pois os contraentes trabalham com o “bom para A” e “bom para B”, mas não pretendem estabelecer um conceito comum de bom, válido para a comunidade como um todo. Em um contrato usual, aparece no máximo um conceito circunstancial de “bom”, estando ausentes quaisquer sentimentos morais como o louvor e a repreensão.¹³

Um contrato usual é também um ato único, que se exaure no tempo da sua consumação, “ao passo que o acordo

12 STEMMER, 2002, pp. 205-206.

13 TUGENDHAT, 2003, p. 21.

moral é algo que está implícito em nossa vida intersubjetiva de modo duradouro”.¹⁴ Ademais, um contrato usual é fruto de uma negociação ou ao menos de uma aceitação, o que não ocorre com o consenso moral. A diferença essencial entre ambos, então, é que no consenso moral as pessoas não concordam com um “bom” relativo, mas “com algo com o que todos devem poder concordar ser *bom*, com o que todos conjuntamente *aprovam*”.¹⁵

4. A simetria

Por entender que a moral não deve ser equiparada a um contrato normal, Tugendhat distingue sua posição das defendidas por outros autores contratualistas, como David Gauthier. Este autor sustenta que a simples consideração de interesses seria suficiente para o estabelecimento de uma moral e para a justificação do dever de cumpri-la. Segundo Herrero,¹⁶ o mérito de Gauthier está em ter mostrado que um indivíduo age racionalmente quando pactua normas com os outros indivíduos, pois todos terão mais vantagens obedecendo a regras comuns do que se comportando de maneira arbitrária. Se Kant partia da ideia de que o homem é um ser racional e que a razão impõe o respeito universal, Gauthier parte da ideia de que a razão é a capacidade de maximização do nosso próprio interesse e, sendo assim, é mais racional cooperar com os demais seres humanos do que entrar em conflito com eles. Fixando regras morais, os homens limitam sua liberdade, mas com a expectativa de que os outros também o farão, o que trará benefícios maiores em longo prazo.

14 TUGENDHAT, 2002a, p. 41.

15 TUGENDHAT, 2002a, p. 41.

16 HERRERO, 2004, p. 156.

Tugendhat pensa que a posição de Gauthier é uma maneira de entender a moral como um contrato usual e não como um consenso reciprocamente fundado. Para ele, Gauthier reduz a moral a um “bom para A” e “bom para B”, não se interessando por um conceito comum de bom. Em um contrato usual, não está em jogo o que os contraentes *coletivamente aprovariam*, mas somente o que, em relação àquela situação específica, estão dispostos a concordar. Tugendhat, recusando a interpretação de Gauthier, pensa que a moral só será efetivamente autônoma quando todos estiverem preocupados com o que seria justificado para todos, isto é, com o bom no sentido de que “bom é o que é bom em igual medida para todos”.¹⁷

Se o consenso, por gerar uma moral reciprocamente exigível, precisa ser justificado perante todos, então não é possível aceitá-lo sem aderir à *simetria* a ele subjacente. Pois, *se todos contam igualmente nas nossas justificações*, ninguém tem um peso maior do que os demais nas relações comunitárias. A simetria, portanto, é uma decorrência lógica da manifestação de uma moral autônoma.

Em uma sociedade de castas, onde as normas são menos estritas em relação a algumas pessoas, é impossível que todos cheguem a um consenso sobre os mesmos sentimentos morais de culpa e indignação, pois o que é considerado lícito para alguns é para outros terminantemente vedado. Uma sociedade como essa, baseada em uma *dissimetria*, nunca terá para Tugendhat a unidade de uma comunidade moral.¹⁸ Assim, uma moral que se pretenda autonomamente justificada tem de necessariamente ser *simétrica*, isto é, baseada no princípio de que os interesses de todos contam *igualmente*. Tem de ser uma moral *igualitária* ou do *respeito igual*:

17 TUGENDHAT, 2002a, p. 42.

18 TUGENDHAT, 2003, p. 21.

Estamos aqui em um ponto central. A razão por que a palavra “igualmente” aparece aqui é que a moral tem que ser justificada reciprocamente ou, o que equivale à mesma coisa, porque uma sociedade moral só se constitui, se os seus membros podem ter os mesmos sentimentos morais em relação às mesmas normas e podem louvar e repreender os mesmos comportamentos. Isso significa que a origem da desigualdade moral se encontra no fato dos sentimentos morais serem sentimentos compartilhados.¹⁹

Aqui já existe uma aproximação da ideia de igualdade. Se a moral é um sistema de exigências recíprocas oriundo de um consenso moral que abrange todos os sujeitos de uma comunidade, então algo só pode ser determinado como moralmente correto e gerar um conceito de “pessoa boa” quando não ferir a simetria, que impõe a consideração dos interesses de todos. Assim, por exemplo, a regra de uma sociedade que impede o trabalho feminino, quando este é desejado pelas próprias mulheres, não pode receber o rótulo de “moral” porque os interesses levados em conta não são os de todos, mas somente os de parte dela, que não deseja o trabalho feminino.

Poder-se-ia perguntar: por que a simetria e não o desequilíbrio? Por que a busca pela igualdade de consideração de todos os membros de uma comunidade? Tugendhat responde que o que está em jogo não é um ideal, mas a “bifurcação fundamental de como alguém se pode compreender na relação com outros”.²⁰ Essa bifurcação consiste nos dois caminhos que socialmente se pode escolher: considerar, juntamente com o interesse próprio, também os interesses alheios, ou considerar exclusivamente os próprios interesses, de modo a explorar os outros em busca de vantagens próprias. É a alternativa entre moral e poder, enfim, que se apresenta à escolha humana.

19 TUGENDHAT, 2003, p. 22.

20 TUGENDHAT, 2002a, p. 48.

A tese da simetria termina por fornecer à sua teoria um argumento fundamental: não agimos moralmente simplesmente porque *é correto* ou *porque existe uma moralidade social*, mas porque de outra maneira nós nos despreziaríamos, pois terminaríamos por ver o outro não como um fim em si mesmo, mas como um mero meio para a nossa satisfação de poder.

5. Justiça, igualdade e discriminações

Em suas *Lições sobre Ética*, Tugendhat enfrenta o grande desafio das teorias contemporâneas da justiça desde Rawls: a justiça distributiva. Para ele, o ponto fundamental em jogo refere-se ao *como* deve ser encarada a distribuição: todas as pessoas merecem a mesma quantidade de bens a serem distribuídos? Opõem-se duas posições que tentam resolvê-lo, a igualitária e a que ele chama de “aristotélica”. Enquanto a primeira sustenta que os bens sociais devem ser distribuídos igualmente, a segunda admite desigualdades em função de méritos desiguais presentes na situação concreta. Entre elas, no entanto, há concordâncias: o defensor da posição igualitária concorda com o aristotélico que, se duas pessoas merecem o desigual, seria injusto dar-lhes o igual. Nega somente que, ao contrário do que creem os aristotélicos, “pessoas diferentes tenham um mérito desigual”, diferenciando-se decisivamente em termos de distribuição. Por outro lado, o aristotélico parece disposto a admitir que se não existem razões suficientes para se promover uma distribuição desigual, os bens devem então ser igualmente distribuídos.

Com isso, Tugendhat conclui que o aristotélico pressupõe a igualdade como *fundamento* e, assim, “a distribuição igual é, também para ele, justa, se não há razões que depo-

nham contra ela".²¹ Deste modo, a posição que dispensa justificação em um primeiro momento é a igualitária, cabendo o *ônus da prova* ou *dever de fundamentar* à posição aristotélica, que estabelece situações de mérito desigual.

O autor ilustra a questão com o exemplo da torta. Imaginando uma torta que tivesse que ser dividida entre quatro crianças, como deveria ser efetuada essa repartição? A mãe, por exemplo, deveria dar um pedaço do mesmo tamanho às quatro crianças ou alguma delas poderia *merecer* um pedaço maior que as demais? Uma criança poderia alegar que merece um pedaço maior por estar com mais fome; a segunda poderia dizer que ela é que merece, porque a mãe lhe prometera uma maior fatia; a terceira poderia falar que, na verdade, é ela que se faz merecedora, por ter ajudado a fazer o bolo; e, por fim, a última criança poderia pretender invalidar os argumentos anteriores e obter o maior pedaço simplesmente dizendo que é a primogênita. Esse exemplo simples traz quatro critérios de desigualação, nessa ordem: a necessidade (mais fome), o direito adquirido (a promessa), o mérito em sentido estrito (desempenho no preparo da torta) e a primogenitura (o mais velho vale mais que os mais novos).

Tendo em vista que o dever de fundamentação está com a posição aristotélica, o exemplo suscita a seguinte questão: há razões para limitar a concepção igualitária, *distribuindo desigualmente*, ou devemos mantê-la, entregando a mesmíssima fatia a cada criança? Neste ponto, Tugendhat estabelece uma distinção fundamental entre discriminação primária e discriminação secundária.

A discriminação primária estabelece uma distinção prévia de valor entre as pessoas, como no exemplo da primogenitura. A criança mais velha, simplesmente por essa condição, alega valer mais que os irmãos e, por isso, merecer

21 TUGENDHAT, 1997, p. 402.

um pedaço maior da torta. Discriminações como essa foram comuns ao longo da história humana, como quando se dizia que “os homens valiam mais que as mulheres” ou que “os brancos valiam mais que os negros”. Hoje, porém, elas “não mais parecem possíveis, eliminados os pressupostos fundamentados de modo tradicionalista”.²² A nossa época parte do postulado ético de que todas as pessoas *são iguais*, têm o mesmo valor e, por isso, discriminações primárias não podem mais ser toleradas. A consequência é que os argumentos sobre justiça e merecimento não podem mais se amparar nela.

A discriminação secundária, por sua vez, consiste em qualquer forma de distribuição desigual *que não desrespeite a ideia de que todos possuem o mesmo valor*. Uma comunidade moral, mesmo partindo da ideia de que seus membros possuem valor igual, pode desigualá-los em certas circunstâncias, desde que fundamentada em boas razões *aceitas por todos*, uma exigência da moral como sistema recíproco. Essas razões vinculam-se com frequência aos critérios da necessidade, do direito adquirido e do mérito em sentido estrito, como no exemplo da torta.

Assim, as discriminações primárias (que são o que a linguagem corrente designa propriamente como “discriminação”) estabelecem uma diferença *prévia* de valor entre as pessoas, independentemente de qualquer circunstância (exemplo: as mulheres são menos inteligentes que os homens e, por isso, devem receber salários menores). Elas são, diz Tugendhat, como “um anjo que circulasse entre os homens, marcando, arbitrariamente, com cruces, uma parte deles”.²³ A metáfora indica que as pessoas atingidas por essas discriminações não se veem simplesmente como tendo sofrido um

22 TUGENDHAT, 1997, p. 404.

23 TUGENDHAT, 2002b, p. 68.

prejuízo, mas como vítimas de algo racionalmente incompreensível. As discriminações secundárias, ao contrário, partem da ideia de que *não há distinção prévia de valor entre as pessoas* e, por isso, requerem sempre razões *intersubjetivamente válidas*.

A distinção de Tugendhat pode ser equiparada à que se faz atualmente entre discriminação *positiva* e discriminação *negativa*, que surgiu nos Estados Unidos em meados dos anos 60 para explicitar as duas dimensões do direito fundamental à igualdade, em especial no contexto das discussões ligadas à redistribuição e às ações afirmativas.²⁴ Ela tem sido hoje também bastante invocada no Brasil. Como exemplo, registre-se esta passagem:

Simplificadamente, diremos que há uma dimensão negativa e outra positiva do princípio da igualdade. A primeira exprime-se por meio de uma proibição à discriminação indevida e, por isso, tem em mira a “discriminação negativa” (ou apenas “discriminação”, o sentido usual do termo, que encerra um sentimento ruim). A segunda exprime-se por meio de uma determinação de discriminação devida e, por isso, tem em mira a assim chamada “discriminação positiva” (ou “ação afirmativa”).²⁵

A discriminação negativa equivale à definida por Tugendhat como primária, ao passo que a positiva refere-se à secundária. Pode-se concluir que a igualdade possui uma dupla face: ao mesmo tempo em que exige um tratamento igual em decorrência de uma dignidade ou respeito igual, exige também que certas desigualdades (as discriminações secundárias ou positivas) ocorram para assegurar o nivelamento social, desde que haja boas razões para isso. Por isso, ao falar da proscrição internacional das discriminações, Danti-Juan afirma: “Entretanto, isto não significa necessariamente que todas as discriminações são vedadas, mas somente aquelas

24 MAGUAIN, 2006, p. 152

25 ROTHENBURG, 2008, p. 81.

que não repousam sobre justificações objetivas e razoáveis”.²⁶

A exigência de justificação e a dupla face da igualdade remetem à ideia moral geral de Tugendhat. Toda moral, para ele, possui um conceito de “justo” que se liga “ao aspecto respeitante ao equilíbrio entre os indivíduos”.²⁷ Em todo sistema normativo moral, o equilíbrio entre as pessoas precisa ser assegurado. Na moral religiosa isso é feito com o recurso à autoridade transcendente, mas, em uma moral do respeito igual, baseada em exigências normativas recíprocas, esse equilíbrio só pode ocorrer com o recurso à simetria, pois a cada um se atribuirá valor igual em quaisquer considerações. Em uma moral do valor igual, os interesses de todos precisam ser considerados, mesmo que os critérios de determinação da justiça em uma situação dada estejam constantemente em aberto.

Retomando a ideia de simetria, pode-se dizer que as discriminações primárias não são mais aceitas porque ofendem a paridade das pessoas, que em uma moral autonomamente justificada merecem sempre idêntico respeito. Essa igualdade de valor, contudo, não deve conduzir a um igualitarismo, mas ao reconhecimento de que as desigualdades ou discriminações secundárias são necessárias para manter o equilíbrio social. Assim, em se tendo *boas razões*, uma distribuição desigual pode ser preferível a uma distribuição igual. A tese da simetria, portanto, reclama também a desigualdade ou discriminação secundária: “A particularidade da tese da simetria está em que ela não apenas reclama a igualdade, mas que com a igualdade introduz ao mesmo tempo a desigualdade e coloca ambas em uma relação adequada no tocante à questão do que corresponde a cada um”.²⁸

26 DANTI-JUAN, 2004, p. 341.

27 TUGENDHAT, 2003, p. 24.

28 TUGENDHAT, 2002b, p. 64.

Neste sentido, ele fala também em “duas partes” da tese da simetria. A primeira afirma a equiparação dos direitos, tendo em vista a igualdade de valor entre as pessoas. A segunda, na sequência, limita a primeira, admitindo a desigualdade, “mas apenas se todos a aprovam”, uma vez que isso é consequência inescapável “do fato de que as normas morais devem ser justificadas frente a todos igualmente”.²⁹ Isso mostra que a ideia de igualdade, aparentemente simples, termina por ser extremamente complexa, como nota D’Agostino: “na lógica da justiça a igualdade não é apenas *aritmética*, referida à identidade, mas também *geométrica*, referida à simetria e à paridade de tratamento”.³⁰

Tendo estabelecido que as discriminações secundárias, ao contrário das primárias, são aceitáveis, desde que bem justificadas, quando (em quais situações) é válido reconhecer ou distribuir direitos *desiguais* no interior de uma comunidade moral?

Embora reconheça a importância dos critérios acima elencados (necessidade, direito adquirido e mérito em sentido estrito) nas discussões a respeito dessa questão, chegando inclusive a discorrer sobre eles, Tugendhat afirma que em uma moral que não se pendura na razão pura nem em uma autoridade transcendente, mas que procura se justificar em exigências normativas recíprocas, não pode haver uma solução final e definitiva e, portanto, “parece natural que os homens sempre vão brigar sobre o âmbito da moral”, pois “deixaríamos de ser homens, se essa disputa se pudesse decidir de uma maneira definitiva”.³¹

Não é possível, entendendo a moral como *obra humana* e como *normatividade recíproca*, deduzir da razão as

29 TUGENDHAT, 2002b, p. 87.

30 D’AGOSTINO, 2006, p. 33.

31 TUGENDHAT, 2003, p. 30.

regras de justiça válidas universalmente, pois isso geraria uma contradição com o que o autor defende. Os conteúdos da moral autônoma estão abertos à discussão e, portanto, sua determinação só pode ficar a cargo dos sujeitos morais livres de determinada comunidade. O justo e garantidor da igualdade é sempre o que for considerado simétrico por uma comunidade que busca a realização do respeito igual, em atenção tanto à identidade de valor (dignidade igual) quanto à busca social por um maior nivelamento e equilíbrio.

6. Considerações finais

O contratualismo simétrico de Ernst Tugendhat apresenta alguns elementos interessantes para a compreensão dos conceitos de justiça e igualdade. Sua teoria oferece uma explicação para o fato de a justiça ser uma exigência *intersubjetiva*. A intersubjetividade não é encarada simplesmente como o estado relacional das pessoas, mas como um nível *normativo* que apenas se apresenta verdadeiramente quando se instala uma *autonomia recíproca* que impõe o *respeito igual* e, por isso, afasta das considerações sobre o justo e o injusto quaisquer discriminações primárias.

A moral, ademais, vista como sistema normativo fundamentado reciprocamente e não como fenômeno transcendente ou solipsista, apresenta a vantagem de remeter as questões envolvendo as discriminações secundárias, importantes para a busca do equilíbrio situacional da sociedade, à uma *discussão racional* que se justifica e, ao mesmo tempo, decorre da tese da simetria, integrando de modo inclusivo todos os membros da comunidade moral.

Referências

- D'AGOSTINO, Francesco. *Giustizia: elementi per una teoria*. Milano: San Paolo, 2006.
- DANTI-JUAN, Michel. Discrimination. In: CADIET, Loïc (Org.) *Dictionnaire de la justice*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 340-343, 2004.
- HERRERO, Francisco Javier. O "ethos" atual e a ética. In: *Síntese*, v. 31, n. 100, pp. 149-161, 2004.
- MAGUAIN, Denis. Discrimination positive: un bilan des expériences américaines et européennes. In: *Revue Française d'Économie*, v. 21, n. 2, pp. 147-193, 2006.
- RACHELS, James. *Os elementos da filosofia da moral*. Trad. Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.
- STEMMER, Peter. Contratualismo moral. Trad. Marcelo de Araújo e Dario Teixeira. In: *Ethica*, v. 9, pp. 203-226, 2002.
- TUGENDHAT, Ernst. *Diálogo em Leticia*. Trad. Maria Clara Dias e Ana de Resende. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TUGENDHAT, Ernst. *Não somos de arame rígido*. Org. Valério Rohden. Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da ULBRA, 2002a.
- TUGENDHAT, Ernst. *O problema da moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- ROTHENBURG, Walter Claudius. Igualdade material e discriminação positiva. In: *Novos Estudos Jurídicos*, v. 13, n. 2, pp. 77-92, 2008.

Recebido em 15/06/2012.

Aprovado em 06/07/2012

