

# RECONHECIMENTO E SOLIDARIEDADE

## RECOGNITION AND SOLIDARITY

ALESSANDRO PINZANI  
(UFSC / Brasil)

### Resumo

Este artigo se propõe refletir sobre a possibilidade de uma teoria do respeito social e da solidariedade cívica. Para este, serão utilizados três conceitos introduzidos ou desenvolvidos por vários autores: o conceito de sofrimento socialmente evitável desenvolvido por Barrington Moore jr., a idéia de sociedade decente de Avishai Margalit e, finalmente, o conceito de capability assim como o utilizam Amartya Sen e Martha Nussbaum. Este último será posto em relação a uma teoria da autonomia moral que servirá de base para uma teoria da solidariedade cívica que pretende ser um complemento das teorias da justiça tradicionais, não uma alternativa a elas.

**Palavras-chave:** Margalit – Sen – Nussbaum – reconhecimento – respeito – autonomia moral – capability – solidariedade

### Abstract

This paper aims at reflecting on the possibility of a theory of social respect and of civic solidarity. To this end, three concepts, which were introduced and developed by various authors, will be used: Barrington Moore jr.'s concept of socially avoidable suffering, Avishai Margalit's idea of a decent society and, finally, Amartya Sen and Martha Nussbaum's capability approach. The latter will be connected to a theory of moral autonomy that will lay the groundwork for a theory of civic solidarity, which aims at complementing traditional theories of justice, without representing an alternative to them.

**Key-words:** Margalit – Sen – Nussbaum – recognition – respect – moral autonomy – capability – solidarity

## 1. O outro da justiça

Nos últimos anos difundiu-se aparentemente um certo descontentamento perante teorias da justiça que se concentram exclusiva ou principalmente em direitos de indivíduos ou grupos. Não se trata de pôr em questão o valor prático e o significado teórico do conceito de direitos individuais ou coletivos; antes, procura-se ampliar a perspectiva a partir da qual podem ser enfrentadas questões de justiça. Considero a teoria do reconhecimento de Axel Honneth como sendo uma expressão deste descontentamento, mas há outros autores que receiam que ao focalizar os direitos individuais ou coletivos as questões de justiça acabem sendo reduzidas a questões meramente jurídicas. Os seres humanos possuem – esta é a crítica – necessidades que vão além da necessidade de direitos; as teorias convencionais, porém, não dispõem de uma linguagem na qual tais necessidades possam ser formuladas como exigências de justiça ou ser entendidas como tais. Isto não significa que qualquer exigência humana possa tornar-se legitimamente objeto de uma exigência de justiça, já que isto significaria abrir uma caixa de Pandora. A idéia é antes a de encontrar um ponto de vista teórico

que nos permita ampliar o espectro das exigências de justiça legítimas além das meras pretensões jurídicas, sem por isso ampliar o conceito de justiça a ponto de torná-lo sem sentido prático – isto é, sem abrir a caixa de Pandora.

Não se trata, então, de substituir as tradicionais teorias da justiça, mas de integrá-las por meio de uma maior atenção a experiências ou fenômenos de injustiça que não podem ser descritos apropriadamente na linguagem dos direitos. O debate acerca do reconhecimento – não somente no sentido de Honneth, mas também na versão oferecida por vários teóricos do multiculturalismo – vai parcialmente nesta direção, embora freqüentemente prevaleça a dimensão do reconhecimento jurídico. Também o debate acerca de recursos que não podem ser criados ou garantidos juridicamente, como por ex. a solidariedade, aponta para uma preocupação com aqueles aspectos da vida social que não podem ser objetos de direitos, contudo são necessários quer para uma sociedade íntegra, quer do ponto de vista moral – conforme se observem tais recursos de uma perspectiva funcionalista, que se preocupa principalmente com questões de integração social, ou da perspectiva das meras relações inter-humanas. Para continuar no nosso exemplo, a solidariedade é considerada da primeira perspectiva uma força que permite e garante integração social, e da segunda perspectiva uma atitude que os indivíduos são obrigados moralmente a assumir perante os outros. De forma nenhuma pode, porém, tornar-se objeto de um direito, já que ninguém possui direito à solidariedade dos outros. As duas perspectivas não se excluem reciprocamente, antes podem integrar-se mutuamente e apontam para o caráter peculiar da solidariedade, que pode ser por um lado uma força de integração social e por outro uma atitude moralmente vinculante.

A justiça só pode ser entendida como justiça social, já que ela sempre implica uma dimensão social. Contudo, podem-se distinguir duas perspectivas a partir das quais ela pode ser considerada. A primeira, que por simplicidade chamarei de moral, mas que deveria ser denominada mais apropriadamente de sócio-moral ou de político-moral, já que se trata de uma ética social, diz respeito a deveres incondicionados ou perfeitos, segundo a classificação tradicional dos deveres. Denominarei a segunda de cívica, também por simplicidade. Objeto de uma teoria da justiça cívica não são os deveres incondicionados que as instituições políticas possuem perante os membros (por ex., os estados perante os cidadãos), nem os que os sujeitos morais possuem reciprocamente, mas os deveres que não possuem caráter incondicionado, porém são relevantes politicamente. Um deles é, por ex., o dever de ser solidário com os concidadãos, não por um sentimento geral e indistinto de solidariedade, mas por um sentimento de solidariedade cívica (este conceito será explicado em seguida).

A distinção entre justiça moral e cívica serve a esclarecer melhor as pretensões das teorias integrativas da justiça. Para este fim é importante distinguir o respeito social, considerado central pelas teorias do reconhecimento, do respeito moral. Este último é algo que devemos a todos os seres humanos independentemente das suas ações, do seu gênero, do seu caráter, do seu *status* social etc. O respeito social, pelo contrário, está ligado normalmente a determinadas prestações realizadas pelos

indivíduos ou a determinadas propriedades ou a papéis sociais (como por ex. no caso de um chefe de Estado). Podemos dizer que o respeito moral é uma atitude *moralmente* obrigatória, enquanto o social é uma atitude *eticamente* definida, já que o temos perante alguém por causa de determinadas visões sobre a vida boa, sobre ações louváveis, sobre atitudes exemplares, dignas ou honrosas etc. Se não tributarmos a alguém o respeito moral devido, estaríamos sem dúvida cometendo uma injustiça contra ele; contudo, isso não vale no caso em que não estejamos tributando-lhe o respeito eticamente devido. Podemos perder o respeito social por um criminoso sem escrúpulos, mas não podemos negar-lhe respeito moral. Isto é relativamente pouco problemático. Diversamente estão as coisas no caso em que tributamos a alguém o respeito moralmente devido, mas lhe negamos respeito social embora ele o mereça. Neste caso seria difícil falar de injustiça – a não ser que se entenda esta última num sentido muito amplo e vago. Teorias como a de Honneth se ocupam justamente com estas experiências de injustiça que não têm a ver com respeito moral ou com direitos (isto é, com a justiça *stricto sensu*): seu objeto é o “outro da justiça”, para utilizar a expressão de Honneth.

O enfoque de Honneth foi acusado de representar uma psicologização da justiça e da injustiça que torna difícil distinguir uma injustiça real de uma meramente sentida como tal (esta é entre outras a crítica de Nancy Fraser em FRASER/HONNETH 2003). Além disso, tal enfoque não opera “nenhuma diferenciação entre a referência a instituições sociais e a pessoas” (GOSEPATH 2004, 105). Tais objeções são legítimas. Portanto, tentarei em seguida oferecer um outro enfoque sobre a questão do reconhecimento e sobre a possibilidade de uma teoria do respeito social.

A fim de formular tal enfoque, servir-me-ei de três conceitos introduzidos ou desenvolvidos por vários autores. Trata-se do conceito de sofrimento socialmente evitável desenvolvido por Barrington Moore jr. (MOORE 1972 e 1978), da idéia de uma sociedade decente de Avishai Margalit (MARGALIT 1996) e, finalmente, do conceito de *capability* assim como o utilizam Amartya Sen e Martha Nussbaum (NUSSBAUM e SEN 1993, NUSSBAUM 1990 e 1995).

## 2. Sofrimento e humilhação

Na sua análise sobre as causas sociais do sofrimento humano (MOORE 1972 e 1976) Barrington Moore constata que não dispomos de uma definição geralmente aceita de felicidade, mas temos critérios seguros para definir o sofrimento – particularmente quando se trata de sofrimento socialmente evitável. Com esta expressão, Moore indica um sofrimento cujas causas não são naturais (como, por ex., a velhice, a doença, catástrofes naturais etc.), mas resultam do agir humano; e que diz respeito não tanto às relações interpessoais imediatas, mas às relações sociais gerais (trata-se, em suma, não de atos que provocam dor, como a traição no amor ou a violência física entre particulares, mas de causas de sofrimento como a guerra, a pobreza, a exploração etc.). Daí seu caráter social e seu caráter evitável, já que ele poderia ser evitado se não fossem praticadas as ações ou criadas as

situações que o provocam. Ao salientar o caráter social do sofrimento, deveria ser possível atribuir a responsabilidade por ele a instituições ou a pessoas, de modo que eventualmente poderia surgir um correspondente dever de reparação.

Contudo, às vezes as causas sociais do sofrimento humano não são observáveis e identificáveis imediatamente. Elas podem encontrar-se num passado longínquo, a tal ponto, que a questão da responsabilidade pelo sofrimento fica sem resposta. Ou elas podem ser profundamente enraizadas na estrutura de uma sociedade (pensem na escravidão na Antiguidade ou nas Américas). Nestes casos se pode afirmar que o sofrimento foi institucionalizado. Quem o provoca não são já indivíduos através dos seus atos, mas instituições. Aqui se torna útil o conceito de sociedade decente de Avishai Margalit (MARGALIT 1996). Margalit distingue uma sociedade decente de uma civilizada. A primeira se caracteriza pelo fato de que suas instituições não humilham os indivíduos; a segunda pelo fato de que seus membros não se humilham reciprocamente. O conceito de sociedade decente é, portanto, um conceito macro-ético, já que se refere à sociedade como um todo, enquanto o de sociedade civilizada é um conceito micro-ético, já que diz respeito às relações interpessoais privadas. Esta distinção de um âmbito macro- e de um micro-ético nos permite diferenciar vários e crescentes níveis de solidariedade. No mais estreito podemos pensar na solidariedade entre membros de uma família, então numa solidariedade familiar; o âmbito da comunidade solidária pode depois ser ampliado para círculos mais amplos que, contudo, permanecem na dimensão local; esta é superada por uma solidariedade entre cidadãos, que pode, portanto, ser chamada de solidariedade cívica ou cidadã; finalmente, podem ser identificados dois tipos de solidariedade que vão além dos confins nacionais: a primeira é aquela entre membros de grupos transnacionais (das comunidades religiosas a grupos que se definem pela orientação sexual ou pelo gênero: uma mulher pode, por ex., se solidarizar com mulheres oprimidas no mundo), a segunda pode ser chamada de cosmopolita e diz respeito à solidariedade que se pode sentir com os seres humanos em geral e que se mostra particularmente quando se trata de aliviar o sofrimento de indivíduos em outros países (por ex. depois de uma catástrofe natural). Neste contexto me interessa somente a solidariedade cívica.

Margalit define a humilhação como um comportamento ou uma situação que oferecem a um indivíduo boas razões para afirmar que seu respeito de si foi ferido (IBID., 9). Margalit insiste na circunstância de que é irrelevante se alguém se sente de fato humilhado; relevante é antes o fato de que ele possui boas razões para sentir-se humilhado. Desta maneira, Margalit julga estar oferecendo uma definição normativa de humilhação que deveria evitar qualquer psicologismo (incluído o de que é acusada a teoria do reconhecimento de Honneth).

Cabe salientar que a humilhação em questão se torna relevante somente quando as circunstâncias que a provocam dependem de ações ou omissões de outros atores. Fica excluído, portanto, o caso em que podemos sentir-nos humilhados por causa do nosso próprio agir ou em que acabamos numa situação percebida como humilhante por circunstâncias exteriores (por ex. por uma doença ou um acidente). Desta maneira, a responsabilidade da humilhação pode ser atribuída a determinados

atores (indivíduos ou instituições) e podemos, portanto, exigir deles que deixem de agir de maneira a provocá-la ou que eliminem as circunstâncias humilhantes.

Graças a Margalit dispomos agora de um critério negativo de justiça (a saber, o da não-humilhação) que deveria permitir-nos desenvolver uma teoria “fraca” da justiça social, segundo a qual uma sociedade é injusta quando humilha seus membros; de outra forma, ela é meramente decente, mas não necessariamente justa num sentido mais forte. Esta modéstia teórica não deve enganar sobre quão ambiciosa é a meta de eliminar as causas sociais que os membros de uma sociedade podem considerar com boas razões como humilhantes. Se a teoria permanece modesta nas suas pretensões, a correspondente práxis se põe finalidades muito ambiciosas.

A tarefa principal duma tal teoria modesta deveria ser em primeiro lugar a de oferecer uma definição mais precisa de “humilhação”. Embora Margalit se esforce em evitar o psicologismo, não é fácil compreender onde estaria exatamente a diferença entre o sentimento meramente subjetivo da humilhação e a presença de “boas razões” para provar tal sentimento. Como podemos detectar objetivamente um caso de humilhação?

### 3. O “capability approach” de Sen e Nussbaum

Uma possibilidade de formular uma definição objetiva poderia dar-se recorrendo ao conceito de *capability*, que traduzirei aqui por “capabilidade”, já que não indica meramente uma capacidade, como veremos. Tal conceito foi introduzido notavelmente por Amartya Sen e retomado com importantes modificações por Martha Nussbaum. Sen distingue entre *functioning* e *capability*. Um exemplo de *functioning*, que traduzirei por “funcionamento”, é andar de bicicleta. Andar de bicicleta significa estar desempenhando uma atividade (neste caso por meio de um instrumento, a bicicleta). Não importa agora se o ciclista está andando de bicicleta em razão de trabalho ou por prazer, se ele gosta ou não de fazê-lo etc. Sen estende a noção também a ações não intencionais e ao estado mental que acompanha a atividade em questão. Por exemplo, no caso da alimentação, o conceito de *funcionamento* pode ser aplicado à decisão de comer, ao ato de comer, ao prazer (ou desprazer) em comer, ao processo de digestão, ao fato de a comida em questão ser (ou não) nutritiva etc. Segundo Sen, certos *funcionamentos* possuem um valor intrínseco e independente: por ex., a saúde corpórea. Nussbaum salienta como em muitos casos tais funcionamentos, além de serem intrinsecamente valiosos, representam uma base para agir livremente: por ex. somente quem tenha um certo nível de habilidade em ler pode decidir deixar de ler ou melhorar tal capacidade (CROCKER 1995, 157).

Já o conceito de capabilidade é utilizado pelos nossos autores de maneira diferente. Para Sen não podemos pensar numa capabilidade como sendo algo isolado, mas devemos considerá-la sempre com referência a um conjunto de capacidades. Uma pessoa dispõe sempre de um conjunto

de capacidades que lhe permitem realizar um determinado conjunto de funcionamentos. Não há, contudo, uma relação necessária entre as primeiras e os segundos: duas pessoas podem ter os mesmos conjuntos de capacidades e escolher diferentes conjuntos de funcionamentos ou, pelo contrário, possuir diferentes capacidades e compartilhar certos funcionamentos. O exemplo que ele oferece é o de um refugiado somali que não está encontrando comida e o de um ativista irlandês que está fazendo greve de fome. Ambos estão passando fome, isto é, estão compartilhando um funcionamento. Mas no caso do refugiado, não houve uma livre escolha entre várias opções, enquanto o ativista podia escolher um funcionamento alternativo. Podemos até dizer que a possibilidade de escolher jejuar faz parte do bem-estar do ativista, se definirmos bem-estar como a possibilidade de escolher livremente entre um amplo leque de opções. Na visão de Sen as capacidades são, portanto, possibilidades ou oportunidades de funcionamento. Não se trata de meras capacidades: dizer que alguém possui a capacidade de mover-se livremente não significa, segundo Sen, referir-se à sua capacidade de deslocar-se, mas às opções que a pessoa possui concretamente. Neste sentido, as capacidades têm a ver não somente com habilidades, mas também com estados nos quais uma pessoa se encontra (como no caso da saúde) e com circunstâncias externas. E, como já disse, só podem ser pensadas em conjunto, não separadamente. Para dar um exemplo: podemos dizer que uma mulher pobre que vive no sertão e passa fome tem a opção de ir para uma grande cidade e buscar aí melhor sorte. Sen nos convidaria a considerar se de fato esta é uma opção disponível para ela, considerando tudo o que uma tal ação implicaria, como por ex. abandonar o lugar onde ela nasceu, sua família, uma rede de relações e afetos, um mundo cujo código simbólico e de valores ela entende e compartilha, um determinado clima e estilo de vida, e trocar tudo isso por um lugar desconhecido, hostil, no qual estará sozinha, marginalizada, incapaz de entender os códigos da cidade etc. Não é suficiente, então, dizer que uma pessoa tem a capacidade para escolher uma determinada atividade (neste caso, emigrar), se não considerarmos as outras capacidades envolvidas em tal escolha.

Contrariamente a Sen, Nussbaum tende a considerar capacidades antes como traços pessoais ou do caráter individual. Ela distingue por um lado capacidades internas, que são condições (corpóreas, mentais ou do caráter) que tornam um indivíduo capaz de escolher entre vários funcionamentos que ele considera valiosos, e, por outro lado, capacidades externas, que dizem respeito às condições materiais e sociais externas que tornam de fato disponíveis determinadas opções (NUSSBAUM 1990, 228). Isso faz com que para Nussbaum as capacidades possam possuir diferentes graus de desenvolvimento e vão de meras potencialidades a capacidades que podem ser de fato exercidas no correspondente funcionamento.

Também Sen institui uma classificação entre as capacidades, mas diferente, já que ele tem um conceito diferente delas. Não analisarei agora tal classificação e limitar-me-ei a lembrar um aspecto dela: é possível classificar as capacidades (e os funcionamentos) com base na sua importância. Há capacidades que representam a condição para a existência de outras (a saúde física e mental, por ex.), há funcionamentos que são mais fundamentais para o bem-estar de um indivíduo

do que outros etc. Neste contexto, interessa-me principalmente o conceito de *basic capabilities*, isto é, daquelas *capabilidades básicas* que um indivíduo deve desenvolver a fim de levar uma vida digna e de possuir respeito de si. Nussbaum oferece um elenco não definitivo, já que ela não pretende oferecer uma imagem “metafísica” ou “externalista” do ser humano (por isso, ela evita falar em “natureza humana”). Trata-se de um elenco estabelecido com base nos traços comuns que podemos encontrar nos relatos que as mais diferentes culturas fazem do que seria uma vida boa ou, mais simplesmente, uma vida normal. Portanto, é um elenco histórico, empírico e corrigível, que vai das condições mínimas de saúde física e da satisfação de necessidades básicas até a possibilidade de desenvolver um plano de vida autônomo passando pelo desenvolvimento de faculdades cognitivas (Nussbaum 1995, 76 ss.). Ao dispor destas *capabilidades*, o indivíduo consegue assumir a responsabilidade pela própria vida. Há uma relação estreita entre a falta destas *capabilidades básicas* e a humilhação: quem não disponha delas possui boas razões para sentir-se humilhado, como diria Margalit. Cabe salientar que este estado de humilhação não é imputável às pessoas humilhadas, que não são responsáveis por ele: na maioria dos casos elas nascem nele ou foram colocadas forçosamente nele por circunstâncias exteriores não controláveis por elas.

Deste ponto de vista, a humilhação institucional tem a ver com o fato de que (1) os cidadãos de um Estado não podem desenvolver suas *capabilidades básicas* e de que (2) as instituições estatais são diretamente responsáveis por tal situação ou poderiam modificá-la, mas não fazem nada. Isto deve ser distinguido dos deveres incondicionados que um Estado possui perante seus cidadãos. Um Estado deve, por ex., oferecer aos cidadãos uma educação primária gratuita e pública e não pode deixar os cidadãos mais pobres num analfabetismo que não lhes permitiria sair de sua pobreza. Contudo, a mera alfabetização não é ainda uma condição suficiente para melhorar o próprio *status* social: em sociedades industrializadas ou em via de industrialização, isto é, em sociedades nas quais o que se procura são primeiramente trabalhadores *qualificados*, a falta de uma educação e de uma formação superior à mera alfabetização significa para os indivíduos em questão não somente a exclusão do mercado central de trabalho, mas também a exclusão social, já que ela leva ou ao desemprego crônico, ou à aceitação de trabalhos não qualificados e mal pagos que garantem a simples sobrevivência. Ora: enquanto a alfabetização da população representa um dever incondicionado do Estado, a oferta de uma formação qualificante nem sempre é considerada um dever deste tipo. Pode-se dizer que um Estado que não ajude seus cidadãos a melhorar sua condição social através de uma educação e formação adequadas está humilhando-os? Com certeza, não se trata de uma humilhação direta. Por outro lado, é evidente que um tal Estado não está minimamente interessado nas *capabilidades* dos seus cidadãos (ou de certas categorias de cidadãos), e isso representa uma forma de humilhação.

Na opinião de Nussbaum, uma “sociedade decente” deveria garantir a dignidade dos seus membros não somente de forma negativa, omitindo ações diretamente humilhantes, mas também de forma positiva. Ela deveria criar um “ambiente” que possibilitasse o desenvolvimento do respeito de

si (NUSSBAUM 2004, 282). Nussbaum apresenta o exemplo da miséria, que em muitas sociedades é considerada uma situação humilhante. Isto leva freqüentemente à condenação moral dos próprios pobres, como se eles fossem responsáveis pela sua situação – por falta de vontade, por preguiça, por corrupção moral etc. Nussbaum é da opinião de que uma sociedade decente deveria equipar seus membros com um conjunto mínimo de *capabilidades*. Em particular, a filósofa salienta uma delas: Cada indivíduo deveria possuir “as bases sociais do respeito de si e da não-humilhação a ponto de ser tratado como um ser digno, cujo valor é igual ao dos outros” (ibid., 283). Já que um tal conjunto de *capabilidades* possui uma base econômica, esta última deveria ser garantida institucionalmente, quando não haja a possibilidade de satisfazer de outra forma as exigências básicas dos indivíduos. Medidas como a concessão de ajudas econômicas, a introdução de uma renda básica mínima ou a implementação de programas governamentais como, por ex., o Bolsa-Família brasileiro deveriam ser vistos como tentativas de ajudar os indivíduos a desenvolver suas *capabilidades* quando eles não dispõem de outras possibilidades para fazer isso autonomamente. Ao mesmo tempo, tais medidas representam tentativas de ajudar estes indivíduos a sair de uma situação humilhante como a pobreza extrema. É interessante notar como seja possível fundamentar a necessidade de tais medidas apelando para os motivos mais diversos. Poder-se-ia apelar ao interesse do próprio Estado em possuir cidadãos autônomos capazes de assumir suas responsabilidades e de tomar sua vida em suas próprias mãos. Neste sentido, tais medidas poderiam ser justificadas até de uma ótica neoliberal. Ou se poderia, como fazem Sen e Nussbaum, assumir uma outra perspectiva, que considera estas medidas como resultantes da obrigação moral de eliminar uma situação injusta e humilhante.

#### 4. Capabilidades e autonomia

Agora podemos acrescentar um elemento positivo àquele negativo obtido pela teoria de Margalit: uma sociedade decente não deve simplesmente omitir ações humilhantes ou corrigir situações humilhantes, mas acima de tudo promover ativamente o respeito de si de seus membros por meio de políticas que visem um duplo objetivo, a saber, elas devem por um lado liberar os cidadãos mais pobres da miséria e, por outro lado, oferecer-lhes aquele mínimo de independência (econômica) necessário para o desenvolvimento do respeito de si.

Cabe salientar a relação entre independência econômica, respeito de si e autonomia moral. Para este fim, definirei primeiramente esta última.

Atribuímos autonomia moral a um sujeito quando ele for capaz de agir conforme um projeto pessoal de vida boa (projeto que, contudo, pode ser inspirado por modelos pré-existentes) e de considerar a si e a outros sujeitos como capazes de estabelecer relações de direitos e deveres (em outras palavras: quando for capaz de ver a si e aos outros como titulares de direitos e possuidores de deveres). Esta definição se refere àquele que podemos chamar de grau mínimo de autonomia moral, já que esta última é uma qualidade que pode ser possuída de forma maior ou menor: a autonomia



moral de um sujeito se torna maior (1) quanto mais ele constrói seu projeto de vida boa de forma independente dos modelos fornecidos pelo seu ambiente mais próximo (a família, o âmbito social mais restrito, sua cultura etc.) e (2) quanto mais ele atribui (a si e aos outros) direitos e deveres com base em princípios universais e não locais ou sociais. Enquanto no caso (1) uma maior autonomia moral é relevante somente para o próprio sujeito, já que se trata de ampliar as possibilidades de vida boa dele (este conceito pode ser aproximado ao de *capabilidades* de Sen), no caso (2) ela se torna relevante para os outros também. Assim, um indivíduo capaz de imaginar para si modelos de vida condenados pelo seu ambiente social mais próximo (por ex. uma mulher proveniente de uma família tradicional e machista que resolva viver sozinha, à custa de transferir-se para outra cidade) aumenta suas chances de viver uma vida boa; um indivíduo que passe a considerar outros indivíduos de maneira diferente daquela em que o seu ambiente os considera e lhes atribua mais direitos (por ex. um irmão da mulher acima mencionada que passe a considerar moralmente legítima uma escolha de vida como a da irmã e atribua às mulheres direitos que os outros membros da sua família ainda lhes denegam com base em suas visões machistas), contribui para criar um ambiente mais favorável a estes outros indivíduos e aos seus planos de vida. Deste ponto de vista, o desenvolvimento de uma maior autonomia moral neste segundo sentido poderia até ser considerado objeto de uma obrigação moral seja por parte do próprio indivíduo, seja por parte das instituições sociais e políticas. Naturalmente, as próprias instituições representam na maioria das vezes o principal obstáculo para o desenvolvimento deste segundo tipo de autonomia moral nos sujeitos e, às vezes, até do primeiro tipo de autonomia moral: famílias, clãs, comunidades religiosas, igrejas, castas, grupos políticos antiliberais, etc. oferecem ao indivíduo elementos fundamentais de orientação moral fornecendo valores e modelos, mas freqüentemente o prendem numa visão rígida e restrita do mundo e das categorias morais de lícito e de ilícito. Caberia, neste sentido, falar do peso da cultura e do ambiente social, em particular sobre as mulheres, mas não farei isso neste contexto.

Um ulterior obstáculo ao desenvolvimento da autonomia moral é representado pela falta de bens primários no sentido rawlsiano (daquelas que Nussbaum considera condições materiais e sociais externas para o desenvolvimento e o exercício das capacidades internas), e primariamente de bens materiais essenciais para a sobrevivência física do sujeito e para uma vida minimamente saudável: uma alimentação variada, uma moradia digna e assistência sanitária básica gratuita fazem parte destes bens materiais essenciais.

Neste contexto é preciso operar uma distinção importante. Programas governamentais de luta contra a pobreza através da redistribuição direta de renda são criticados por serem assistencialistas. Somos da opinião de que há aqui uma confusão teórica entre dois diferentes conceitos: o de medida assistencialista e o de medida assistencial. Definimos assistencialista uma medida que, em presença de uma situação de falta, visa a fornecer às pessoas uma ajuda material direta, isto é, fornecendo os bens em falta. Este seria o caso se o governo distribuísse diretamente aos pobres ou aos miseráveis alimentos, roupa, material escolar, remédios etc. Desta maneira ele estaria agindo

de forma paternalista, à medida que se pusesse no lugar dos indivíduos na identificação das necessidades a serem satisfeitas e fornecesse diretamente os bens correspondentes sem deixar que os indivíduos escolhessem quais bens resolveriam suas necessidades. Uma medida assistencialista não respeita, portanto, a autonomia moral dos indivíduos. Uma medida assistencial, pelo contrário, visa a fornecer assistência numa situação emergencial sem que, contudo, o ator que oferece assistência assuma uma atitude paternalista. Assim, um programa que repasse a famílias carentes uma renda fixa em dinheiro, e não diretamente bens de consumo, faria com que os beneficiários do programa mantivessem sua autonomia na identificação de suas necessidades e prioridades e na escolha dos meios para satisfazê-las.<sup>1</sup>

Portanto, a pobreza deve ser considerada a partir de uma perspectiva que não é somente aquela econômica da falta de fontes de renda ou de renda insuficiente. Existem aspectos da pobreza que podemos chamar de éticos e que concernem ao respeito de si das pessoas e às chances que elas têm não somente para sair da miséria (isto significaria observar as coisas de uma ótica econômica), mas para desenvolver suas capacidades e chegar a possuir autonomia moral, isto é, para seguir um plano de vida livremente escolhido, conforme a definição acima.

## 5. Solidariedade cívica

A teoria que esbocei até agora se ocupa principalmente com o nível institucional, isto é, com as medidas que deveriam ser tomadas pelo Estado para que se possa falar de sociedade decente. Permanece aberta a questão de se uma sociedade decente deve tornar-se também civilizada e isso nos leva para a dimensão individual. Trata-se, em suma, da questão se também os indivíduos possuem um dever não incondicionado de ajudar seus concidadãos a sair de uma situação objetivamente humilhante do tipo acima mencionado (isto é, socialmente evitável). Não se trata, então, do respeito moral que todos nos devemos reciprocamente, mas da acima mencionada solidariedade cívica ou cidadã, que pode ser caracterizada também como a disponibilidade de ajudar os concidadãos no desenvolvimento das suas *capabilidades básicas* e, portanto, do seu respeito de si. Como se expressa tal solidariedade?

Em primeiro lugar como a disponibilidade a manifestar respeito (não moral) aos indivíduos também quando ainda não realizaram nenhuma prestação particular, isto é, ainda que não tenham feito nada para merecê-lo. O respeito em questão pode ser descrito como reconhecimento da igualdade cívica de todos os cidadãos e, portanto, pode ser denominado de respeito cívico. Ele se distingue do respeito ético acima mencionado pelo fato de não depender de prestações ou qualidades particulares; antes, devemos tê-lo por todos os nossos concidadãos na expectativa de que eles possam desenvolver suas *capabilidades* e realizar prestações em conformidade com elas. Nesta indeterminação ela se parece com o respeito moral devido a todos os seres humanos, contrariamente a este, porém, ela não é incondicionada, mas representa uma atitude de confiança que pode ver-se

confirmada ou não. Assim, não podemos negar de antemão a alguém por causa da sua origem, do seu gênero ou da sua classe social a faculdade de desenvolver suas *capabilidades* e de tornar-se um indivíduo responsável e um bom cidadão. Contudo, esta confiança é condicional e pode ser usada incorretamente por outros – como no caso extremo do criminoso acima mencionado, mas também no caso menos grave do “carona” social (isto é, do indivíduo que goza das vantagens da vida social sem fazer seu papel e contribuir para a manutenção de tais vantagens: o clássico exemplo é o sonegador fiscal).

Este respeito cívico representa uma primeira forma de solidariedade cívica ou cidadã que, porém, pode tomar também outras formas. Ela pode ser exercida diretamente através da participação em projetos sociais para o melhoramento das *capabilidades* de cidadãos menos favorecidos ou indiretamente através do apoio de medidas políticas correspondentes e dos governos que as tomem.

Uma solidariedade deste tipo não pode ser exigida: não lhe correspondem direitos por parte dos indivíduos que a recebem. Ela obriga somente *lato sensu* e não pode, portanto, ser objeto de uma teoria da justiça *stricto sensu*. Por outro lado, uma teoria da solidariedade cívica como a esboçada aqui evita a armadilha do psicologismo na qual cai a teoria do reconhecimento de Honneth. Ela não apela para um vago sentimento de solidariedade, nem para uma filantropia “patológica”, para usar o termo kantiano (neste sentido ela se distingue também de qualquer patriotismo sentimental). Uma teoria da solidariedade cívica pretende ser um complemento das teorias da justiça tradicionais, não uma alternativa a elas. Ao mesmo tempo, ela evita as dificuldades que surgem habitualmente quando se tente fundamentar direitos sociais. Finalmente, ela pode ser ampliada para uma teoria da solidariedade cosmopolita, conforme a distinção feita acima entre os vários níveis de solidariedade. Contudo, permanece ainda aberta a questão se no nível global é possível fundamentar deveres ou obrigações institucionais *lato sensu*.

### **Notas**

<sup>1</sup> Georg Simmel já tinha apontado para a dimensão emancipatória do dinheiro no seu livro *Filosofia do dinheiro*, mas não seguirei agora esta linha de pensamento (cf. SIMMEL 1989, IV Kap., III. Teil).

## Referências

- CROCKER, D. A. Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics, Part 2. In.: NUSSBAUM, M. C.; GLOVER, J. (orgs.). *Women, Culture, and Development. A Study on Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press, 1995, 153-198.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London e New York: Verso, 2003
- GOSEPATH, S. *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- MARGALIT, A. *The Decent Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996.
- MOORE jr., B. *Reflections on the Causes of Human Misery*. London: Penguin, 1972 [1ª edição: London: Allen Lane, 1970]
- \_\_\_\_\_. *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. London: MacMillan, 1978.
- NUSSBAUM, M. Aristotelian Social Democracy. In.: DOUGLASS, R. B.; MARA, G. R.; RICHARDSON, H. S. (orgs.). *Liberalism and the Good*. New York e London: Routledge, 1990, 203-252.
- NUSSBAUM, M; GLOVER, J. (orgs.). *Women, Culture, and Development. A Study on Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press, 1995
- NUSSBAUM, M.; SEN A. (orgs.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.