

A PROPÓSITO DE ALGUMAS FALAS DO MERCADOR DE VENEZA

Julio Cesar Rodrigues Pereira¹

RESUMO:

O presente texto objetiva discutir o rompimento das relações entre ética, cidadania e política, partindo de algumas passagens do Mercador de Veneza de William Shakespeare. Em seguida argumentamos conceitualmente sobre como isso se dá na Modernidade. A parte final do texto argumenta que em Rawls tal abismo pode ser superado.

Palavras-Chave: Ética, Cidadania, Shakespeare, Rawls.

ABSTRACT:

This paper aims to discuss the disruption of relations between ethics, citizenship and policy, based on some passages from *The Merchant of Venice* by William Shakespeare. Then we argue conceptually about how it is in Modernity. The final part of the text in Rawls argues that this gap can be overcome.

Key-Words: Ethics, Citizenship, Shakespeare, Rawls.

Considerações Iniciais

Nas minhas leituras de férias costumo, em geral, dedicar-me antes ao prazer do que a obrigação. Nesse sentido, Shakespeare é sempre a melhor alternativa. Reli *O Mercador de Veneza* objetivando apenas o prazer da palavra, todavia, a imposição do conceito parecer ser, cada vez mais, inevitável².

A história da peça é simples. Um jovem, Bassânio, quer casar-se com uma linda e rica donzela, Portia. Para cortejá-la precisa de recursos financeiros. Recorre a um amigo rico, Antônio, que momentaneamente não pode ajudá-lo; todavia, esse dispõe-se a obter a soma necessária junto a um agiota judeu, Shylock, que o odeia. Shylock aceita emprestar o valor solicitado tendo por garantia uma libra de carne do corpo do próprio Antônio. Antônio, certo

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-RS. Membro do Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia da PUC-RS.

² Obviamente a temática da peça é bem mais rica do que me disponho aqui a comentar. Apenas a refiro por ter sido o mote inicial desse texto. Como não me atrevo a traduzir Shakespeare, as citações serão feitas em inglês.

de que nos três meses necessários para pagar à promissória irá dispor do dinheiro, aceita dar a caução. Bassânio consegue casar com Portia, mas os navios de Antônio naufragam e esse não consegue resgatar no prazo estipulado a promissória. Bassânio, agora rico, dispõe-se a pagar a Shylock três vezes o valor da caução, ainda que pouco depois do prazo. Shylock não aceita o acordo. Exige a caução: uma libra de carne de Antônio. Quando a questão é levada aos tribunais, todos reconhecem que a legalidade do pleito de Shylock, inviabiliza que esse seja legalmente contrariado: “It must not be; there is no power in Venice can alter a decree established; 'I will be recorded for a precedent, and many an error by the same example. Will rush into the state. It cannot be.” (SHAKESPEARE, 1992, Act IV, Scene I).

O Doge de Veneza pode, é claro, solicitar que o credor aceite receber um valor monetário como multa, ao que Shylock responde:

I have possess'd your Grace of what I purpose, and by our holy Sabbath have I sworn to have the due and forfeit of my bond. If you deny it, let the danger light upon your charter and your city's freedom. You'll ask me why I rather choose to have a weight of carrion flesh than to receive three thousand ducats. I'll not answer that, but say it is my humour: is it answer'd? What if my house be troubled with a rat, and I be pleas'd to give ten thousand ducats to have it ban'd? What, are you answer'd yet? Some men there are love not a gaping pig; some that are mad if they behold a cat; and others, when the bagpipe sings i' the nose, cannot contain their urine; for affection, mistress of passion, sways it to the mood of what it likes or loathes. Now, for your answer: as there is no firm reason to be render'd, why he cannot abide a gaping pig; why he, a harmless necessary cat; why he, a wailing bagpipe; but of force must yield to such inevitable shame as to offend, himself being offended; so can I give no reason, nor I will not, more than a lodg'd hate and a certain loathing I bear Antonio, that I follow thus a losing suit against him. Are you answered?” (SHAKESPEARE, 1992, Act IV, Scene I)

Disfarçada de advogado primeiro Portia exorta Shylock a aceitar o acordo em nome de valores morais:

PORTIA - Then must the Jew be merciful.

SHYLOCK. - On what compulsion must I? Tell me that.

PORTIA - The quality of mercy is not strain'd; it droppeth as the gentle rain from heaven upon the place beneath. It is twice blest: it blesseth him that gives and him that takes. 'Tis mightiest in the mightiest; it becomes the throned monarch better than his crown; his sceptre shows the force of temporal power, the attribute to awe and majesty, wherein doth sit the dread and fear of kings; but mercy is above this sceptred sway, it is enthroned in the hearts of kings, it is an attribute to God himself; and earthly power doth then show likest God's when mercy seasons justice. Therefore, Jew, though justice be thy plea, consider this, that in the course of justice none of us should see salvation; we do pray for mercy, and that same prayer doth teach us all to render the deeds of mercy. I have spoke thus much to mitigate the justice of thy plea, which if thou follow, this strict court of Venice must needs give sentence 'gainst the merchant there. (SHAKESPEARE, 1992, Act IV, Scene I)

Uma vez que não é bem sucedida em seu clamor moral, Portia derrota Shylock em seu próprio jogo: o judeu pode, tal como reza o contrato, cortar uma libra da carne de Antônio,

isso é justo. Foi livremente acordado, está escrito e assinado no documento de caução. Ninguém tem o direito de cobrar clemência ou qualquer outro tipo de comportamento eticamente mais digno com base em argumentos legais. Um tribunal arbitra sobre leis que nada mais são do que a materialização concreta de deliberações políticas. Que exija o agiota a sua reparação, desde que: a) seja exatamente uma libra de carne, nada mais ou nada menos e, ainda, b) que não seja derramada qualquer quantidade de sangue. O contrato previa tanto a precisão da medida, quanto não previa a existência do sangue.

A exceção de Shylock, tudo acaba bem. A astúcia jurídica de Portia venceu o jogo. O problema é que Shylock perdeu por falta de precaução. Se na caução tivesse sido estipulado algo do tipo: “entre uma e duas libras de carne, com todo o sangue que daí decorrer e, sem levar em conta qualquer consequência que possa advir, mesmo que essa seja a morte de Antônio”, Shylock teria legitimamente vencido.

Essa peça, ao que se sabe, data de 1594, e me parece cristalizar com perturbadora lucidez uma espinhosa questão do pensamento moderno: como estabelecer as relações entre a ética, a lei e a política?

“Pergunte aos clássicos”, foi um conselho que bem cedo ouvi nos bancos de graduação nos anos 80 na Faculdade de Filosofia da PUCRS. Um velho mestre nos ensinava: “os clássicos são aqueles que nada do que dizem pode ser inteiramente aplicado ao problema que nos preocupa, porém, nada do que dizem é completamente alheio a questão que nos aflige.”. Mais tarde descobri que essa “definição” de clássicos era de Merleau-Ponty, mas não importa, foi um dos bons conselhos que segui por causa do meu professor Ullman que recentemente nos deixou. Então vamos perguntar aos clássicos. O que Platão e Aristóteles têm a nos dizer a respeito do tema?

1. Breve Retorno aos Clássicos

No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles demarca uma especificidade que Rowe (1979) nos aponta de maneira precisa: para os gregos em geral e Aristóteles em particular, não estudamos ética para nos divertirmos com malabarismos meta-éticos:

The branch of philosophy we are dealing with at present is not purely theoretical like the others, because it is not in order to acquire knowledge that we are considering what virtue is, but to become good people - otherwise there would be no point in it. So we must consider the matter of our actions, and in particular how they should be

performed, since, as we have said, they are responsible for our states developing in one way or another. (ARISTOTLE, 2004, 1103 b – Book II – 2)

Estudamos ética para nos tornarmos homens melhores e homens somente podem ser pensados enquanto cidadãos. Schofield é categórico a esse respeito: “For us, ethics and politics signify two distinct, if overlapping, spheres. For Aristotle, there is just one sphere – politics – conceived in ethical terms.” (SCHOFIELD, 2006, p. 305). Nesse sentido a ética surge como um capítulo da política, uma política que tem por objetivo viabilizar o bem de modo a tornar os homens melhores cidadãos.

Modernamente um livro de filosofia política, salvo honrosas exceções, não se impõe uma tarefa desse porte. Apenas a guisa de exemplificação, uma autora como Carol Gould (GOULD, 1990) quanto ao seu próprio texto é categórica: “(...) it is not the intention here to produce a work in general ethics, that is, a general theory of right conduct or of the good, which would apply to all and any human actions. (...) *That is, the book is intended as a work in social and political philosophy.*” (GOULD, 1990, p. 28 – grifo nosso). Ética e política seriam assim, ao contrário do que queria Aristóteles, domínios bem distintos que, no máximo, tem em comum o fato de trabalharem com juízos normativos.

Cabe reconhecer que a exigência de Aristóteles não configura um ato isolado. Insere-se em uma tradição. Se retomarmos um dos textos fundantes da ética, o *Crítion* de Platão, já é possível encontrar assinalada a relação entre ética e política. Passemos a uma rápida exposição do texto. Obviamente não iremos reconstruir todo o diálogo, nem mesmo um argumento completo, apenas iremos expor alguns de seus pressupostos.

Tendo sido Sócrates condenado à morte de forma injusta, Crítion o visita em sua cela na noite em que antecede a execução. Encontra-o desfrutando um sono tranqüilo, tranqüilo demais para quem será executado no dia seguinte. Desperto, Sócrates é informado por Crítion de uma situação mais ou menos assim: “foste condenado de forma injusta, de modo que eu e seus amigos compramos a tua liberdade. No porto um navio o aguarda com tua família, junto com uma quantia em dinheiro suficiente para poderes viver de maneira confortável no exílio. Serás hóspede de um de teus inúmeros admiradores, e lá todos os teus amigos poderão te visitar. Vamos embora?” pergunta Crítion. “Vamos conversar a respeito?” Responde Sócrates. “Se você me convencer eu o acompanho, caso contrário, fico, e amanhã serei executado.”

Julgando ser simples vencer uma discussão como essa Crítion aceita a proposta. Sócrates propõe então que sejam acertados os parâmetros da discussão:

1. Racionalidade e Objetividade: somente argumentos podem fazer parte da discussão. A ética deve ser cognitivista e sustentar sua normatividade em razões objetivas, isto é, em razões que independam de sensações ou humores eventuais de um indivíduo ou de uma cultura. Suas conclusões sempre devem ser universais. É parte da filosofia e, como tal, se define entre outras notas pela universalidade com que aborda seus temas.
2. Negação do Consenso: o ‘certo’ e o ‘errado’ independem do consenso de maiorias eventuais, um bom exemplo disso é justamente o julgamento e a condenação de Sócrates.
3. Uma vez descoberto o que é correto, devemos executá-lo. O bem deve ser feito e o mal deve ser evitado. Para a ética grega quem erra o faz por falta de conhecimento. Ninguém escolhe o mal enquanto mal, apenas se equivoca, quase sempre por imediatismo, no que tange a natureza do bem.

Estabelecidos estes pressupostos, Sócrates apresenta o seguinte argumento: Atenas é uma democracia. Suas leis são fruto da deliberação dos seus cidadãos. Sócrates viveu toda a sua vida sob o império dessas leis; elas foram virtualmente seus pais, e bons pais, pois caso não as tivesse aprovado seria livre para deixar Atenas. Nunca o fez, ao contrário, chegou a pegar em armas para defender sua polis. Nesse sentido, a Sócrates foi proposto um acordo, e ele livremente o aceitou.

Platão formula agora o seguinte raciocínio: seria a sociabilidade possível se:

- Resolvêssemos desobedecer nossos pais e mestres a nosso bel prazer?
- Fosse lícito quebrar pactos livremente acordados porque sua estrita observância nos acarretaria más conseqüências subjetivas?

Sendo negativa a resposta, surge a questão: é possível a destruição da polis ser dita moralmente boa? Novamente a resposta será não; logo, o cidadão Sócrates, para não proceder de forma moralmente errada, não deve fugir da prisão. Ficar, beber cicuta, é a única ação moralmente correta que lhe cabe.

Nesse rápido passeio pelo *Críton*, que poderia ser complementado pela *República* ou pela *Ética a Nicômaco*, podemos constatar alguns elementos básicos. Em primeiro lugar, quando se fala em ‘Ética’ não se fala meramente em ações, mas sim que essas ações configuram convicções a respeito de valores, valores sobre os quais o agente fez uma livre opção. Partindo dessa livre opção o sujeito ético consciente propõe-se, enquanto indivíduo, nas suas relações intersubjetivas. É claro que não podemos ser ingênuos ao ponto de julgar

que os pares de Sócrates com ele se relacionam da mesma maneira. Garantir a universalidade ética dessa relação é tarefa do Rei-Filósofo de Platão, ou do verdadeiro político de Aristóteles, mas o que nos interessa sublinhar é que, entre os gregos, ética e política são realidades indissociáveis, apesar de distintas. A realização do sujeito humano enquanto sujeito moral apenas é possível na polis que, por sua vez, somente é corretamente administrada quando abre espaço para o exercício dessa liberdade. É claro que a efetivação dessa possibilidade pressupõe a existência de uma ordem natural, universal e racional, onde cada indivíduo encontraria o lugar que lhe fosse próprio. Talvez seja em Platão que essa imagem possa ser mais bem visualizada: o indivíduo reflete em si, enquanto micro-cosmos as virtudes e/ou deficiências de sua polis, tal como apresentado no livro VIII da *República*.

Liberdade, Ética, Cidadania são assim conceitos eminentemente políticos e indissociáveis; para o grego pensar tais conceitos enquanto dissociados da polis, ou mesmo a ela contrapostos é um contrasenso.

2. A Ética, o Público e o Privado

O advento do Cristianismo³ acarreta vários problemas para a ética grega, aqui nos interessa a questão da ‘liberdade’.

Para o grego ‘liberdade’, assim como qualquer conceito ético-político, somente tem sentido na polis, habitat do cidadão. O cristianismo “despolitiza” a liberdade. Religião da Salvação, nascida fora do âmbito político e mesmo contra o Estado – no caso o Estado Romano, desloca a liberdade para o interior do sujeito; articula liberdade e vontade e apresenta a vontade dividida entre bem e mal, transformando a liberdade em livre-arbítrio. Assim despolitizada, a liberdade se interioriza e se moraliza. Se acrescentarmos a isso a noção de culpa original, a ética não poderá mais dizer respeito à conduta racional na opção por valores. Uma vez que a vontade é corrompida, a ética dirá respeito antes à submissão dessa vontade a uma vontade sumamente boa, que define os valores não a partir da felicidade social, política e terrena, mas do ponto de vista da eternidade. A idéia de liberdade é assim submetida

³ Não pretendemos apresentar um histórico da evolução da ética. O leitor interessado nessa questão, além das histórias da ética (Mac Intyre 1996, por exemplo), encontrará em Franklin Leopoldo e Silva, 1993, um conciso e bem elaborado texto sobre o assunto.

à idéia de dever e obrigação, a humildade torna-se uma virtude, coisa inadmissível para os antigos, e inviabiliza a autonomia, já que a obediência é básica nessa perspectiva.

É exatamente contra essa noção cristã que Maquiavel se rebela, radicalizando a ruptura entre ética e política. Maquiavel, vilipendiado ao ponto de ter virado adjetivo não é, todavia, assim tão mau. O que está em questão no *Príncipe* não é simplesmente a unificação da Itália, mas sim a formação de um Estado que tem por modelo as virtudes cívicas consagradas na República Romana e não as virtudes éticas propostas pelo modelo cristão – a juízo de Maquiavel insuficientes para garantir um Estado livre.

O problema é que Maquiavel está a pensar no momento fundante que inaugura a grande ruptura que da origem a Modernidade. Max Weber a sintetiza na expressão: “Desencantamento”. A Modernidade surge com a dissolução do cosmos grego e a geometrização do espaço⁴. O mundo se *desencanta*⁵ nos diz Max Weber, passando a ser regido por leis racionais, mecânicas e impessoais. É a isso que um atormentado Pascal reage: “O silêncio desses espaços infinitos me apavora.” (1984, § 206). Não mais podemos ser gregos porque o cosmos se dissolveu, não mais podemos ser cristãos porque Maquiavel rompeu os laços possíveis entre a ética e a política. Como então pensar as relações entre ética e política?

Não cabe aqui toda uma genealogia conceitual sobre a maneira como se reposicionam as relações entre ética e política a partir do desencantamento do mundo, mas apenas frisar um ponto: a política, tal como se constituiu, tendeu a “dar férias” para o espaço público enquanto espaço de realização do sujeito como ser ético, o que tornou a cidadania moralmente descomprometida com o bem estar social - comprometida que está apenas com seu auto-interesse, na medida em que esse é legítimo sob o ponto de vista legal. Essa questão fica bem clara em Thomas Hobbes.

Em Hobbes o caráter incondicional do pacto que funda o Estado não cria para o cidadão uma obrigação transcendente ao medo que o justifica. Dessa maneira, é perfeitamente lícito para um cidadão feito prisioneiro em uma guerra, quando ameaçado pelo seu captor,

⁴ Sobre o significado epistemológico desse processo na perspectiva clássica cf.: (Koyré, 1986), (Hall, 1988). Para uma análise atual, e um tanto discrepante da análise clássica desse processo, cf. (Dilworth, 2006).

⁵ “A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado.” (Weber, 1982, p. 163).

revelar todos os planos de defesa de seu estado natal⁶ - noções como patriotismo ou mesmo lealdade são aqui impensáveis. O *Leviatã* não é nosso pai, é apenas alguém a quem, por contrato, devemos irrestrita obediência, na medida em que garante a nossa vida. No caso de sermos capturados, temos uma impossibilidade objetiva do *Leviatã* de cumprir a sua parte no acordo, o que automaticamente nos desobriga a cumprir a nossa. Estamos aqui a anos-luz de Sócrates...

Certo, mas o leitor poderá nos objetar: não se dará isso em virtude do caráter autoritário do *Leviatã*? Afinal de contas, o produto mais típico da Filosofia Política Moderna não é o autoritarismo, mas sim o Liberalismo. Sem dúvida a objeção é correta, todavia o Liberalismo também não se furta a tornar política e ética atores que não interagem entre si, salvo talvez como figurantes que fazem pontas de um mesmo filme. Em Locke isso fica bem claro.

No *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* Locke, como Hobbes, parte do Estado de Natureza, todavia por não se comprometer com uma metafísica do porte do materialismo hobesiano, não chega a um Estado de Natureza onde a vida humana é uma potencial guerra de todos contra todos, ao contrário é uma vida até bem razoável. O que funda o pacto social é o reconhecimento de que, mesmo numa vida razoável, existem conflitos e que num conflito nenhuma das partes pode arbitrar legitimamente sobre a disputa em que se encontra. Enquanto em Hobbes cedemos e transferimos *todos* os nossos direitos, e em troca recebemos segurança física, no pacto lockeano se transfere apenas o direito de fazer justiça com as próprias mãos, todos os outros direitos são anteriores ao pacto e a ele não se submetem. A *Declaração de Independência* dos EUA de 1776 é um bom exemplo - governos são criados pelo povo para garantir a liberdade, a vida e a busca da felicidade:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any form of government becomes destructive to these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness.

⁶ “Quando um homem se encontra em cativeiro, ou em poder do inimigo (e encontra-se em poder do inimigo quando sua pessoa ou seus meios de vida assim se encontram), se não for por sua própria culpa, cessa obrigação da lei. Porque é preciso que obedeça ao inimigo para não morrer, e em consequência disso tal obediência não é crime; porque ninguém é obrigado (quando falta à proteção da lei) a deixar de proteger-se, da melhor maneira que puder.” (Hobbes, 1983, p. 180-181).

A 5ª *Emenda* sublinha que a propriedade está entre esses direitos⁷. Não há, pois, mesmo em Locke, um comprometimento moral com a realização política desses valores, uma vez que a política apenas garante tais valores, o exercício e realização desses é uma questão privada. Locke, por mais que não goste, é hobesiano no que tange ao conceito de ‘liberdade’⁸: liberdade é ausência de impedimentos externos legitimamente pactuados por um contrato fundante.

Benjamin Constant flagra bem essa alteração de perspectiva no texto *Da Liberdade dos Antigos comparada a dos Modernos*. Para os gregos a liberdade é definida pela capacidade do cidadão de intervir na esfera pública; liberdade significa “dispor legitimamente de poderes para uma ação política”, é o que mais tarde Isaiah Berlin vai chamar de ‘Liberdade Positiva’. O grande problema é que não existe limite para o que podem os indivíduos reunidos na ágora convencionar como regra. O julgamento e a condenação de Sócrates é um bom exemplo disso.

Sob o ponto de vista moderno, pregar deuses distintos dos deuses do Estado, sequer pode ser formulado enquanto acusação uma vez que o Estado é laico. “Corromper” a juventude quando essa “corrupção” é resultante de um bate-papo informal entre amigos, é uma acusação viável apenas em Estados Totalitários. Para os modernos, liberdade significa preservação legal da vida privada, da liberdade que, quando exercida não acarreta males objetivos para os demais. É o que Berlin chamará de ‘Liberdade Negativa’ – liberdade de interferência arbitrária em nossos assuntos privados.

A ética que para o grego dizia respeito ao cidadão enquanto esse se realizava como ser moral no espaço público, torna-se agora um assunto privado. Refere a intersubjetividade apenas quando consentida por parte dos indivíduos e tem seus limites demarcados pelos próprios indivíduos. Se o comportamento do agente será ou não pautado por parâmetros morais em suas relações com outros cidadãos será uma escolha pessoal. Uma vez que as

⁷ “No person shall be held to answer for a capital, or otherwise infamous crime, unless on a presentment or indictment of a Grand Jury, except in cases arising in the land or naval forces, or in the Militia, when in actual service in time of War or public danger; nor shall any person be subject for the same offense to be twice put jeopardy of life or limb; nor shall be compelled in any criminal case to be a witness against himself, nor be deprived of life, liberty, or property, without due process of law; nor shall private property be taken for public use, without just compensation.” Grifo nosso.

⁸ Essa aproximação entre Hobbes e Locke não é, em absoluto, ponto pacífico. Habermas, por exemplo, dela discorda frontalmente, cf. (Habermas, 1974); todavia, discutir essa questão encontra-se fora do escopo do presente texto. O argumento que se segue esclarecerá melhor – espero - minha posição.

relações políticas são relações entre papéis sociais, não é possível cobrar legalmente comportamentos morais. É justamente esse o argumento de Shylock.

Duas perguntas podem ser colocadas: Será isso o bastante? Se não for, qual será a instância que, legitimamente, pode exigir um comportamento distinto?

A nosso juízo, a melhor resposta contemporânea para essas questões nos é apresentada por John Rawls.

3. Justice as Fairness

Publicada em 1971, *A Theory of Justice* é a obra-prima de Rawls, não só por representar um contundente ataque ao utilitarismo até então reinante no mundo de língua inglesa, mas também por retomar, no sentido mais clássico do termo, a idéia da “grande teoria”, numa atmosfera intelectual dominada pelas filigranas da filosofia analítica.

“Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.” (RAWLS, 1971, § 1, p. 03), e dizemos justa uma instituição quando essa não comete arbitrariedades, procedendo com equidade ao posicionar-se frente a contendas sociais. Em princípio parece que ninguém discorda disso, o que nos faz concluir que *A Theory of Justice* apóia-se inicialmente no senso comum, o que não pode ser dito um absurdo - afinal de contas ainda que não saibamos responder diretamente a uma pergunta do tipo: ‘O que é a Justiça?’ parece ser unânime considerar injusto um julgamento que privilegie de maneira arbitrária uma parte em detrimento de outra. Dessa forma, o que quer que seja ‘justiça’, tem relação com ‘neutralidade’. É justamente para garantir a neutralidade que o pacto sobre os princípios de justiça é feito a partir da posição original, sendo seus participantes encobertos pelo véu da ignorância.

Nessa perspectiva os participantes do pacto são dotados apenas de informações gerais sobre a realidade, mas nenhuma informação específica quer sobre si, quer sobre sua inserção na realidade social – realidade essa que, para funcionar de maneira adequada, depende da mútua cooperação dos indivíduos. Numa situação como essa, quais seriam os princípios escolhidos para presidir as instituições que regem a interação social? Dois seriam os princípios, compreendidos como últimos e irrecorríveis:

1. Cada um deve possuir a mais ampla liberdade possível, desde que igual e compatível com a dos demais.
2. As desigualdades econômicas e sociais devem ser combinadas de modo que: a) impliquem em vantagens para todos; b) sejam ligadas a posições e órgãos abertos a todos.

Entre esses princípios temos uma rígida hierarquia, de modo que as liberdades fundamentais não são passíveis de qualquer tipo de negociação, evitando assim a possibilidade de se obliterar a liberdade em nome de qualquer vantagem, seja ela econômica, política, social, etc. Um episódio como o julgamento de Sócrates é impensável nesse contexto.

A 2ª parte de *A Theory of Justice* discute a possibilidade de se operacionalizar esses princípios enquanto materializados em Instituições e numa estrutura constitucional que delineie os parâmetros de uma sociedade justa. O aspecto mais problemático diz respeito ao segundo princípio, uma vez que para o primeiro, garantida a reciprocidade, a liberdade se auto-regulamenta, pois: “Properly understood, then, the desire to act justly derives in part from the desire to express most fully what we are or can be, namely free and equal rational beings with a liberty to choose.” (RAWLS, 1999, § 40, p. 256). O segundo princípio é mais problemático já que se propõe a administrar as desigualdades entre os cidadãos.

Sociedades que tentaram o pleno igualitarismo, já nas décadas de 50-60 apresentavam seus resultados totalitários; por outro lado, admitir por princípio modelos desigualitários, sem qualquer tipo de parâmetro para tratar as diferenças sociais, parece ser iníquo. Buscando navegar entre esses dois extremos, Rawls admite não ser, em si mesma, errada uma repartição desigual da riqueza. Um igualitarismo social extremo, e Rawls é bom leitor dos economistas liberais⁹, pode significar, em médio prazo, a socialização da miséria. Desde que existam expectativas dos menos favorecidos de ascensão social de forma legal e sem filantropia, a

⁹ A palavra ‘liberal’ é aqui empregada no sentido britânico do termo - de modo que englobaria Mises e Hayek, por exemplo, porém excluiria Keynes, e não no sentido americano que, nessa perspectiva, poderia ser aproximado da social-democracia européia. Nagel, com a ironia que lhe é peculiar, sublinha essa discrepância: “‘Liberalism’ means different things to different people. The term is currently used in Europe by the left to castigate the right for blind faith in the value of an unfettered market economy and insufficient attention to the importance of state action in realizing the values of equality and social justice. (Sometimes this usage is marked by the variants “neoliberalism” or “ultraliberalism.”) In the United States, on the other hand, the term is used by the right to castigate the left for unrealistic attachment to the values of social and economic equality and the too ready use of government power to pursue those ends at the cost of individual freedom and initiative. Thus, American Republicans who condemn the Democrats as bleeding-heart liberals are precisely the sort of people who are condemned as heartless liberals by French Socialists.” (Nagel, 2003, p. 62).

situação é aceitável. Raciocínio semelhante é aplicado a pessoas com dotes naturais desiguais. A Pelé ou a Einstein o mesmo raciocínio se aplica.

A parte final de *A Theory of Justice* resgata o entrelaçamento originário presente nos gregos entre ética e política. Podemos exemplificar isso de maneira bem clara no § 79 do texto.

A questão que nos preocupa pode ser formulada nos seguintes termos: em sendo *A Theory of Justice* elaborada a partir do contrato social cabe reconhecer, e Rawls reconhece, que parte essa de uma visão individualista de ser humano: “Let us assume, to fix ideas, that a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them.” (RAWLS, 1999, § 1, p. 04). Desse modo, é perfeitamente possível argumentar que é o meu interesse que me faz escolher o primeiro princípio de justiça, como também que é o meu receio de ocupar uma posição mais baixa na sociedade, uma vez que temos o véu da ignorância, que me faz optar pelo segundo princípio. Tendo essa argumentação em mente, como defender a idéia de que tenho algum interesse pelo social que signifique algo além de mero pragmatismo pessoal? Vejamos o argumento de Rawls.

Na posição original, enquanto se pactua pela justiça, cada indivíduo tem uma concepção do que é o seu bem, tendo em mente as exigências que faz aos outros. Nesse sentido, em que pese ser um empreendimento cooperativo de mútuo interesse, o pacto é marcado tanto pelo conflito quanto pela identidade de interesses. Essa dualidade pode ser encarada de duas formas: como uma sociedade privada, tipicamente neoliberal, e na perspectiva da justiça como equidade.

Interpretada enquanto sociedade privada, a sociedade que emergiria do pacto se caracterizaria por julgar que os indivíduos ou associações de indivíduos possuem fins particulares que são competitivos, mas não complementares. As Instituições Sociais não teriam qualquer valor intrínseco, sendo avaliadas pela eficácia com que administram os conflitos resultantes do choque dos agentes sociais que buscam suas vantagens pessoais. A teoria dos mercados competitivos é o modelo por excelência dessa visão de contrato social – é o cálculo custo/benefício que baliza esse enfoque. É buscando a maximização de vantagens que se opta pelos dois princípios de justiça, e objetivando essa maximização que se busca preservá-los. Para Rawls, a concepção de bem e a natureza social do ser humano nos impõe outra interpretação.

Para Rawls, uma das características básicas do ser humano é que ninguém pode realizar tudo aquilo de que é capaz; o que significa que devemos selecionar objetivos específicos, treinar habilidades e buscar a sua realização: “It is a feature of human sociability that we are by ourselves but parts of what we might be. We must look to others to attain the excellences that we must leave aside, or lack altogether.” (RAWLS, 1999, § 79, p. 529). Em isso valendo para todos os indivíduos, somente na união social seriam os homens capazes de desfrutar, na realização das capacidades dos outros indivíduos, a realização de suas próprias capacidades não desenvolvidas. Rawls propõe uma analogia com um jogo, mas que também pode ser aplicada a uma orquestra: cada um dos músicos poderia ter se empenhado em aprender a tocar todos os instrumentos, o problema é que não atingiria a excelência em nenhum. Por outro lado, o músico que se dedica ao violino, abdica do piano... Nesse sentido, a Nona Sinfonia de Beethoven somente poderá ser executada se a cada um dos músicos for dada a plena possibilidade de desenvolvimento pessoal e, ao mesmo tempo, for dada a possibilidade da união interativa entre todos. Somente dessa união a sinfonia poderá surgir e a todos realizar: “When this end is achieved, all find satisfaction in the very same thing; and this fact together with the complementary nature of the good of individuals affirms the tie of community.” (RAWLS, 1999, § 79, p. 526)

Cabe ressaltar, obviamente, que o fim compartilhado em uma sociedade democrática não pode ser pré-fixado: “But this larger plan does not establish a dominant end, such as that of religious unity or the greatest excellence of culture, much less national power and prestige, to which the aims of all individuals and associations are subordinate. The regulative public intention is rather that the constitutional order should realize the principles of justice.” (RAWLS, 1999, § 79, p. 528), portanto, todos os fins que se circunscrevem nos princípios de justiça devem ser legitimamente admitidos. O que o pacto social faz é garantir que a união interativa de auto-realização dos indivíduos seja reconhecida por uma macro-união que seria a sociedade justa.

Considerações Finais

Pelo rápido percurso histórico que fizemos nos foi possível observar que, se de um lado a questão proposta por Shylock é perfeitamente pertinente – desde que me comporte de forma adequada aos ditames legais, nada devo a coletividade sob o ponto de vista moral -,

nem por isso o egoísmo ético constitui-se em uma necessidade para a modernidade. Com Rawls podemos ter uma alternativa que nos aproxima do modelo clássico de ética, sem que isso signifique reduzir o indivíduo ao cidadão da polis.

Rawls resgata a idéia da realização do indivíduo enquanto ser ético, na medida em que esse se integra no social; todavia a cidadania não é uma mera interação de papéis sociais na busca de seus excludentes benefícios individuais; ao contrário, a interação social se dá entre indivíduos dotados de consciência moral - única forma de realização dos sujeitos enquanto sujeitos humanos. A moralidade é assim uma construção sócio-política de auto-realização intersubjetiva. Dessa maneira creio ser possível dizer, a partir de Rawls, que Shylock, em que pese toda a sua imensa riqueza, era profundamente pobre e infeliz. Conseqüentemente, o argumento que aqui desenvolvemos permite-nos concluir que, falar em compromissos de cidadania não é um edificante discurso vazio, mas sim um compromisso individual com a nossa própria auto-realização.

Referências Bibliográficas

- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- BERLIN, Isaiah, 'Two Concepts of Liberty', IN: BERLIN, Isaiah, *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- CONSTANT, Benjamin. 'Da Liberdade dos Antigos comparada a dos Modernos', tradução de Loura Silveira, IN: *Filosofia Política 2*, Porto Alegre, LPM, 1985.
- DILWORTH, Craig. *The Metaphysics of Science*, The Netherlands, Springer, 2006, 2ª ed.
- GOULD, Carol C. *Rethinking Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. 'Natural Law and Revolution', IN: *Theory and Practice*, translated by John Viertel, Boston, Beacon Press, 1974.
- HALL, A. Ruppert. *A Revolução da Ciência: 1500-1750*, tradução de Maria Teresa Louro Pérez, Lisboa, Edições 70, 1988.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, IN: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983, 3ª ed.

- KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Rio de Janeiro, tradução de Donaldson M. Garschagen, Forense Universitária, 2001, 3ª ed.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos*, tradução de: Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Dom Quixote, 1986.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Breve Panorama Histórico da Ética*, BIOÉTICA - Volume 1 – N.º 1 – 1993. <http://www.portalmédico.org.br/revista/ind1v1.htm>
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*, tradução de Julio Fischer, São Paulo, Martins Fontes, 2005, 2ª ed.
- MAC INTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*, New York, Touchstone, 1996.
- NAGEL, Thomas. 'Rawls and Liberalism' IN: FREEMAN, Samuel (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, tradução de Sérgio Milliet, IN: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1984, 3ª ed.
- PLATO. Crito, IN: *The Trial and Death of Socrates*, translated by G.M.Grube, revised by John M. Cooper, Indianápolis, Hackett, 2000, 3ª ed.
- RAWLS, John. *A Theory of a Justice - Original Edition*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- ROWE, Christopher. *Introducción a la ética griega*, tradução de . Francisco González Aramburo México, Fondo de Cultura, 1979.
- SCHOFIELD, Malcolm. 'Aristotle's Political Ethics', IN: KRAUT, Richard (ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell, 2006.
- SHAKESPEARE, William. *The Merchant of Venice*, New York, WSP, 1992.
- WEBER, Max. 'Ciência como Vocação', IN: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*, tradução de Waltensir Dutra, revisão técnica de Fernando Henrique Cardoso, RJ, LTC, 1982, 5ª ed.